

Kleine Schriften by Josef van Ess

Volume 1

Islamic History and Civilization

STUDIES AND TEXTS

Editorial Board

Hinrich Biesterfeldt
Sebastian Günther

Honorary Editor

Wadad Kadi

VOLUME 137/1

The titles published in this series are listed at *brill.com/ihc*

Kleine Schriften by Josef van Ess

Volume 1

Edited by

Hinrich Biesterfeldt



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: ‘Aṭā’ b. Abī Muslim al-Khurāsānī (died 135/757), al-Tafsīr, ms. Damascus, Ṣāhiriyya majmū‘ 95 (5th c. H.), fol. 126a (cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1 [Leiden 1967], p. 33, no. 12).

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Ess, Josef van, author. | Biesterfeldt, Hinrich, 1943- editor.

Title: Kleine Schriften = Collected short writings of Josef van Ess / by Josef van Ess ; edited by Hinrich Biesterfeldt.

Description: Leiden ; Boston : Brill, [2018] | Series: Islamic history and civilization ; v. 137 | Includes index.

Identifiers: LCCN 2017019550 (print) | LCCN 2017020864 (ebook) |

ISBN 9789004336483 (E-book) | ISBN 9789004312241 (hardback : alk. paper) |

ISBN 9789004336490 (hardback : alk. paper) | ISBN 9789004336520 (hardback :

alk. paper) | ISBN 9789004336537 (hardback : alk. paper)

Subjects: LCSH: Islam--Doctrines--History. | Islamic philosophy--History.

Classification: LCC BP166.1 (ebook) | LCC BP166.1 .E83 2017 (print) | DDC 297--dc23

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2017019550>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0929-2403

ISBN 978-90-04-31224-1 (hardback, set)

ISBN 978-90-04-33649-0 (hardback, vol. 1)

ISBN 978-90-04-33652-0 (hardback, vol. 2)

ISBN 978-90-04-33653-7 (hardback, vol. 3)

ISBN 978-90-04-33648-3 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.



*Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?
A young van Ess, photographed by Jürgen Killman for Attempto, Tübingen 1968.*

Contents

VOLUME I

Foreword XIX

Hinrich Biesterfeldt

Bibliography of the Writings of Josef van Ess XXI

Zum Geleit LXVII

Note to the Reader LXXI

PART I

Tübingen und der Rest der Welt

- 1 From Wellhausen to Becker. The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies [B 47] 5
- 2 Christian Friedrich Seybold: Professor der Orientalistik, 1859–1921 [B 49] 33
- 3 Christian Rempis zum Gedächtnis, 18. 8. 1901–4. 6. 1972 [B 18] 50
- 4 Rudi Paret (1901–1983) [B 65] 53
- 4a Neu berufen – Lehrstuhl für Islamkunde: Prof. Dr. phil. Josef van Ess [in *Attempo* 29–30 (1968), 132–133] 60
- 5 Orientalistisches Hexaameron [B 11] 63
- 6 Wissenschaftliche Beziehungen zwischen Iran und der Universität Tübingen [B 31] 66
- 7 Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923–2006) [B 108] 75
- 8 Franz Rosenthal (1914–2003): Alte und neue Welt im Leben eines Orientalisten [B 99] 90

- 9 Fritz Meier (10. 6. 1912–10. 6. 1998) [B 88] 107
- 10 Massignon vu à travers le regard d'un Allemand [B 66] 113
- 11 Georges Chehata Anawati, o. p. (1905–1994) [B 81] 124
- 12 Félix María Pareja, S.J. (1890–1983) [B 67] 130
- 13 Tribute to William Montgomery Watt [B 42] 132
- 14 Text and Context in Islamic Societies: A Few Casual Remarks on the Topic [B 97] 137

PART II

Auf der Suche nach einem Thema

- 1 Ḥārīt al-Muḥāsibī [D 1, German Version] 153
- 2 Ketzer und Zweifler im Islam [B 1] 160
- 3 Skepticism in Islamic Religious Thought [B 10] 174
- 4 Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam [B 2] 190
- 5 Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung [B 3] 209
- 6 Ġāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma'ārif [B 4] 229
- 7 The Logical Structure of Islamic Theology [B 13] 238
- 8 Review of Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (1964) [C 17] 272

PART III

Begegnung mit dem Orient

- 1 Libanesische Miszellen 1: Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen [B 9] 289
- 2 Secularism and Interreligious Dialogue in the Middle East. A Few Personal Recollections [B 102] 299
- 3 Libanesische Miszellen 2: Metaphysische Leserbriefe [B 12.1] 314
- 4 Libanesische Miszellen 3: Zerstrittene Drusenscheiche [B 12.2] 317
- 5 Libanesische Miszellen 4: Neuere arabischsprachige Literatur über die Drusen [B 12.3] 328
- 6 Libanesische Miszellen 5: Drusen und Black Muslims [B 19] 340
- 7 Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī [B 38.1] 356
- 8 Libanesische Miszellen 6: Die Yašruṭīya [B 25] 363
- 9 Liberté et responsabilité [B 87] 465
- 10 Tolerance and Pluralism in Islam [B 96a] 472
- 11 Constructing Islam in the “Classical” Period: *Maqalat* Literature and the Seventy-Two Sects [B 114] 480
- 12 Review of Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002) [C 228] 491
- 13 Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform [B 100] 497

PART IV

Dialog

- 1 Religion und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des (sunnitischen) Islams [B 46] 522
- 2a Muhammad und der Koran: Prophetie und Offenbarung 541
- 2b Sunniten und Schiiten: Staat, Recht und Kultus 556
- 2c Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft 570
- 2d Der Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran 584

VOLUME 2

PART V

Der Islam und seine ersten Optionen

- 1 The Youthful God. Anthropomorphism in Early Islam [A 16] 606
- 2 La peste d'Emmaüs: Théologie et « histoire du salut » aux prémices de l'Islam [B 90] 631
- 3 Les Qadarites et la Ġailāniya de Yazīd III [B 14] 644
- 4 'Umar II and His Epistle against the Qadariya [B 17] 659
- 5 Zwei antiqadaritische Sendschreiben des 'Abdal'azīz b. 'Abdallāh b. Abī Salama al-Māğāšūn (gest. 164/780) [B 68.2] 666
- 6 Review of M. Murányi: *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz. Aus dem Kitāb al-Ḥağğ des 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. Abī Salama al-Māğīšūn (st. 164/780–781). Stuttgart 1985* [C 166] 671
- 7 Ma'bad al-Ġuhanī [B 22] 674
- 8 Qadariyya [D 3 s.v.] 708

- 9 Das *Kitāb al-Irğā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya [B 21] 718
- 10 Kritisches zum *Fiqh akbar* [B 71] 749
- 11 Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften [B 30 and 35] 763
- 12 Un manuscrit ibāḍite de Jerba: Les *aqwāl Qatāda* [B 58] 809
- 13 Yazīd b. Unaisa und Abū 'Īsā al-Iṣfahānī: Zur Konvergenz zweier sektiererischer Bewegungen [B 63] 818
- 14 Neue Verse des Ma'dān aš-Šumaiṭī [B 15] 831
- 15 Die Kāmiliya: Zur Genese einer häresiographischen Tradition [B 74] 840
- 16 Review of *The Psalms of Islam. Al-Saḥīfat al-Kāmilat al-Sajjādiyya* (by) Imam Zayn al-Ābidīn 'Alī b. al-Ḥusayn. Translated with an Introduction and Annotation by W.C. Chittick, Oxford 1988 [C 177] 851
- 17 The Beginnings of Islamic Theology [B 27] 855
- 18 Early Development of Kalām [B 57] 882
- 19 Kalām [D 6] 903
- 20 Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze [B 32] 911
- 21 Review of al-Ṭūfī, *Ālam al-ğadal fī 'ilm al-ğadal*. „Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput“, ed. by Wolfhart Heinrichs, Stuttgart 1987 [C 187] 948
- 22 Some Fragments of the *Mu'araḍat al-Qur'ān* Attributed to Ibn al-Muqaffa' [B 54] 951
- 23 Die Hinrichtung des Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs [B 53] 969

- 24 Muwais b. 'Imrān [B 37] 984
- 25 La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII^e siècle [B 70] 1005

PART VI

Die Mu'tazila

- 1 Die Herkunft des 'Amr b. 'Ubaid [B 60] 1025
- 2 Wāṣil b. 'Aṭā' [D 3 s. v.] 1035
- 3 Das begrenzte Paradies [B 23] 1038
- 4 Theorie und Anekdote: Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur [B 69] 1057
- 5 Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote [B 62] 1092
- 6 Review of R.M. Frank: *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-'Allāf*, Istanbul 1966 [C 33] 1117
- 7 Sixty Years After: Shlomo Pines's *Beiträge* and Half a Century of Research on Atomism and Islamic Theology [B 94] 1121
- 8 Review of Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden/New York (1994) [C 194] 1145
- 9 Theology and Science: The Case of Abū Ishāq an-Nazzām [A 10] 1147
- 10 Kumūn [D 3 s. v.] 1170
- 11 Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Ishāq an-Nazzām [B 64] 1174
- 12 Neue Fragmente aus dem *K. an-Nakt* des Nazzām [B 117] 1189
- 13 Ein unbekanntes Fragment des Nazzām [B 7] 1261

- 14 L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite
[B 56] 1290
- 15 Eine Predigt des Mu'taziliten Murdār [B 41] 1306
- 16 Al-Jāḥiẓ and Early Mu'tazilī Theology [B 109] 1320
- 17 Khaiyāt [D 1 s. v., German Version] 1334
- 18 Ibn ar-Rēwandī, or the Making of an Image [B 40] 1342
- 19 Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī [B 50] 1369
- 20 Abu 'l-Qāsim al-Ka'bī [D 2 s. v.] 1381
- 21 Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī [D 3 s. v.] 1388
- 22 Die Mu'tazilitenbiographien im *Fihrist* und die mu'tazilitische
biographische Tradition [B 82] 1394
- 23 Schauen und Sehen als ontologisches Problem in der frühen
islamischen Theologie [B 95] 1400
- 24 Political Ideas in Early Islamic Religious Thought [B 91] 1413
- 25 Early Islamic Theologians on the Existence of God [B 48] 1431
- 26 Ġahmiyya [D 1 s. v., German Version] 1446
- 27 Ibn Kullāb et la *miḥna* [B 5a] 1454
- 28 Review of Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la
doctrine d'al-Aš'arī* (1965) [C 38] 1511
- 29 Review of Daniel Gimaret, *La doctrine d'Al-Ash'arī* (1990)
[C 185] 1518

PART VII

Theologie im Zeitalter nach Avicenna

- 1 Quelques remarques sur le *Munqid min ad-ḍalāl* [B 72] 1526
- 2 Shahrastānī [to be published in D 3] 1538
- 3 Das Geburtsjahr des Šahrastānī [B 113] 1553
- 4 Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa *Shajara al-mubāraka* [B 121] 1561
- 5 Das Todesdatum des Baiḍāwī [B 38.2] 1576
- 6 Neue Materialien zur Biographie des ‘Aḍudaddīn al-Īǧī [B 38.3] 1586
- 7 Anekdoten um ‘Aḍudaddīn al-Īǧī [B 43] 1600
- 8 ‘Izzaddīn al-Āmulī [B 51.1] 1606

VOLUME 3

PART VIII

Islamische Mystik

- 1 Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations [B 89] 1613
- 2 Der Kreis des Ḍū n-Nūn [B 52] 1635
- 3 Zwei unbekannte Werke aus der maǧribinischen Mystik [B 51.2] 1645
- 4 Die *Tuhfat ul-iḥwān* des ‘Abdurrazzāq-i Kāšānī, ein *Futūvatnāma* der Īlhānidenzeit [B 83] 1648
- 5 Review of Ernst Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen des ‘Abd al Karīm al Ġilī*, Wien 1956 [C 2] 1663
- 6 Review of O. Yahya, *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damascus 1964 [C 16] 1666

- 7 Review of al-Tirmidī, *Kitāb Ḥatm al-auliyyā*, ed. by ‘O.I. Yaḥyā, Beirut 1965 [C 28] 1671
- 8 Review of Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London 1962 [C 30] 1678
- 9 Review of Louis Massignon, *The Passion of al-Hallāj. Mystic and Martyr of Islam*, tr. by Herbert Mason, Princeton 1982 [C 158] 1682
- 10 Schönheit und Macht: Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes [107a] 1691

PART IX

Momentaufnahmen. Religion und Theologie in ihrer Umwelt

- 1 Review of John Burton, *The Collection of the Qur’an*, Cambridge 1977; Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977 [C 118] 1716
- 2 Review of John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977 [C 114] 1725
- 3 The Quran and Its Audience: An External Observer’s Report [B 120] 1736
- 4 Review of Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden 1995 [C 197] 1757
- 5 Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology [B 85] 1759
- 6 Le *Mi’rāğ* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam [B 84] 1775
- 7 ‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock: An Analysis of Some Texts [B 77] 1805
- 8 Das Siegel der Propheten: Die Endzeit und das Prophetische im Islam [B 101] 1821

- 9 Das Paradies [B 125] 1851
- 10 Muhammads Ankündigung der Endzeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Weltzeit [B 93] 1862
- 11 Lachen von oben und Lachen von unten: Das Lachen Gottes und der Witz des Menschen im Islam [B 103] 1884
- 12 Der Name Gottes im Islam [B 28] 1902
- 13 Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache [B 29] 1920
- 14 [On Ibn Baṭṭa:] [B 44, pp. 57 f.]; [B 51, pp. 130–134]; [B 68.1, pp. 128–131] 1953
- 15 From “Drei ḥanbalitische Texte theologischen Inhalts” [B 51, pp. 127–130] 1964
- 16 Religion und Philosophie in der islamischen Welt [B 86] 1968
- 17 Fatum Mahumetanum. Schicksal und Freiheit im Islam [B 36] 1988
- 18 Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam [B 55] 2011
- 19 Politik und Religion im vormodernen Islam: Einige vorläufige Gedanken zu einem ungefügten Thema [*Published here for the first time*] 2022
- 20 Ibādī Identity and Imperial Politics in Early Islam [B 118] 2056

PART X

Ablenkungen

- 1 Islam and the Axial Age [B 106] 2075
- 2 Encyclopædic Activities in the Islamic World: A Few Questions, and No Answers [B 105] 2094
- 3 Enseignement et « Universités » dans l’Islam médiéval [B 75] 2109

- 4 Review of *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, ed. by W. Kutsch and S. Marrow, Beirut 1960 [C 14] 2120
- 5 Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie – Eine Skizze [B 104] 2126
- 6 Review of Ben Edwin Perry, *Secundus the Silent Philosopher*, Ithaca N.Y. 1964 [C 26] 2144
- 7 Bagdad: Vergangenheit ohne Zukunft, oder: Hat eine Hauptstadt „Kultur“? [*Published here for the first time*] 2148
- 8 Foreword to *The Histories of Nishapur*. 'Abdalġāfir al-Fārisī, *Sīyāq Ta'rīḫ Naisābūr*. Register der Personen- und Ortsnamen zusammengestellt von Habib Jaouiche (1984) [B 61, pp. v–viii] 2171
- 9 Ṣafadī-Splitter [B 34] 2175
- 10 Enttäuschte Hoffnungen [B 44, pp. 54–56 and 59–60] 2251
- 11 Review of D.M. Varisco, G. Rex Smith (eds.), *The Manuscript of al-Malik al-Afḍal* [...], *A Medieval Arabic Anthology from the Yemen*, Warminster 1998 [C 216] 2256
- 12 Ein Jubiläum zum Jahre 2011: Colmar Freiherr von der Goltz [B 112] 2262

PART XI

Rückblicke

- 1 Review of A.J. Wensinck et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (1992) [C 191] 2291
- 2 Bei der Betrachtung meines Studienbuches [*Published here for the first time*] 2295
- 3 Die Doktorarbeit: Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik [B 111] 2356

- 4 Antrittsrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 8. Mai 1976 [F 1] 2402
- 5 Antrittsrede beim „Orden Pour le mérite“ (Zürich 2009) [*Published here for the first time*] 2406
- 6 Address Given at the Conferment of the *docteur honoris causa* by the École Pratique des Hautes Études, Paris, December 1996 [B 2] 2415
- 7 Acceptance Speech at the World Congress of Middle East Studies (Barcelona 2012) [*Published here for the first time*] 2420
- 8 Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des Islam [B 110] 2427

PART XII

Nachträge in die Zukunft

- 1 Reconstructing Early Islamic Thought. The Ibāḍiyya in Context [B 120] 2449
- 2 Das *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr: Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung [*Written in 2014. Published here for the first time*] 2461
- 3 Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Ḍirār b. ‘Amr’s *K. at-Taḥrīṣ* [*Published here for the first time*] 2501
- 4 Das Bild der Ḥārīḡiten im *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr [*Published here for the first time*] 2534

Index of Classical Authors and Scholarly Authorities 2603

Index of Classical Works 2619

Foreword

There are those composers who are famous for their big works: Wagner, Bruckner, Mahler. Then there are those who are associated with their chamber music or music for a single instrument, like Domenico Scarlatti, Boccherini, Chopin. And then there are those all-encompassing composers whose oeuvre is as well known for its big pieces as for its chamber music: Mozart, Beethoven, Shostakovich. And Josef van Ess. As for his symphonic works, his monumental *Theologie und Gesellschaft* in six movements comes to mind first, then perhaps his suite *Der Eine und das Andere*, down to his richly orchestrated capriccio on the Fāṭimid caliph al-Ḥākim. As for his chamber music, he has given us an *embarras de richesse* of rercars and études, some preparing for, some branching out from, his symphonies, some occasional pieces, and a few programmatic statements – all of them breaking new ground, all of them stimulating.

This collection of close to 150 *Kleine*, and not so kleine, *Schriften* represents the author's cut. It was his felicitous idea to organize them, more or less along his biography, in twelve parts, beginning with *Tübingen* where his career began in 1968, fifty years ago, and ending with *Retrospects* and *Postscripts for the future*, with the thematic complexes *Islam and its first options* and *Mu'tazila* as center pieces.

It is commonplace to say that scholarship develops in a dual context: individual biography and the history of the discipline. The Humanities in particular, as Josef van Ess has pointed out repeatedly, should be studied with these contexts in view; they do not simply accumulate a stock of downloadable facts, but live by the live exchange of information and ideas that have their roots in history. This dual context, biographical and historical, is most illuminatingly discussed by the author in his respective introductions to the twelve parts of his *Kleine Schriften*; it is also mirrored in the numerous contributions on the lives and works of fellow scholars, from Christian Friedrich Seyboldt to Hellmut Ritter; and it is addressed in the autobiographical essays which, together with a number of other essays, are published here for the first time.

Josef van Ess prefers to write in German. (His is a joy to read, and if you, dear colleague, chère lectrice, want to learn the language – this is the occasion!) At any rate, we decided to call the collection *Kleine Schriften* and to keep their languages, German, English, and French, as they were originally published (and along with them, the various forms of transliteration that the respective publishers called for).

The indicators (Roman numeral followed by an Arabic number – e.g. VI 7) given by the author in his introductory texts refer to their arrangement in

the Table of Contents. Here, all contributions are furnished with indicators (capital letter followed by an Arabic number within square brackets – e.g. [B 94]) of their place in the Bibliography which gives the details of the original publication. The author, the editor, and the publisher gratefully acknowledge the permission of the numerous original publishers to reprint the texts. The titles of the books reviewed by Josef van Ess (Bibliography, section C) are mostly reproduced as they appeared in the respective reviews (and are sometimes slightly abbreviated); for occasional inconsistencies I beg the reader's indulgence. Finally, the indexes of (1) classical authors and (2) works aim to make accessible the remarkable riches that these *Kleine Schriften* have to offer.

My students Johannes Bähr, Philipp Halbach and Sara Kirchner have assisted me in bibliographical and technical matters. Most valuable bibliographical help was extended by Heinz Halm, University of Tübingen, by Helga Rebhan, Bayerische Staatsbibliothek München, and especially by Josef van Ess himself: collaborating with him on these volumes was my distinct pleasure for many months. My thanks go to all of them. A very special word of thanks is due to Wadad Kadi, professor emerita at the University of Chicago, who has been the prime mover of this worthy project and who, at the very beginning, successfully persuaded the author to view his *Kleine Schriften* not as a kind of funerary monument, but as a priceless collection of widely scattered treasures, of stimuli for further research, and indeed as a milestone on the way towards further *big works* and smaller pieces of *chamber music*.

Hinrich Biesterfeldt

Bibliography

A Monographs, Editions and Independent Essays

1. *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert.* Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie, 12. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn 1961.

2. *Die Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif.* Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 22. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1966.

3. *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid. Zu einem Text des ‘Alī b. ‘Umar ad-Dāraquṭnī.* Beirut Texts and Studies, 7. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1967.

4. *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣi’ al-Akbar (gest. 293 H.).* Herausgegeben und eingeleitet von Josef van Ess. Beirut Texts and Studies, 11. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971.

Edition of two texts erroneously attributed to the same author. For the first text, cf. Wilferd Madelung, "Frühe mu‘tazilitische Häresiographie: das *Kitāb al-Uṣūl* des Ġa‘far b. Ḥarb?" *Der Islam* 57 (1980), 220–236; J. van Ess, *Der Eine und das Andere* [A 20], 140–148; new edition under the title *Mezhepler tarihi yazmalarında aidîyet problemi: "Usulu'n-Nihal ve el-firaku'l-İslamiyye"* [...] by Seyit Bahcivan, Konya: Adal Ofset 2007.

For the second text, cf. David Thomas, *Christian doctrines in Islamic theology.* Leiden: Brill 2008, 19–77.

5. *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūyā des Ġāḥiẓ.* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge, 79. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.

[For a continuation, see below, B 116]

6. [al-Ṣafadī, K. *al-Wāfi bi-l-wafayāt*] *Das biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḥalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī.* Teil 9: Asad ibn Ibrāhīm bis Aydekīn al-Bunduqdār.

Herausgegeben von Josef van Ess. *Bibliotheca Islamica*, 6i. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1974.

7. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folge, 7. Berlin: Walter de Gruyter 1975.

[Partial Arabic translation (pp. 1–55) by M. Jarrar:] *Al-Abhath* 47 (1999), 5–101.

8. *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hīġra*. Beirut: Texte und Studien, 14. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1977.

9. *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Ḥākim (385–411 H.)*. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1977, 2. Heidelberg: Carl Winter 1977.

10. *Theology and science: the case of Abū Ishāq an-Nazzām*. The second annual United Arab Emirates Lecture in Islamic Studies. Ann Arbor: University of Michigan, 1978.

[Arabic translation:] “Mulāḥazāt ḥawl al-aḥḍ bi-ba‘ḍ afkār al-falsafa al-yūnāniyya fī ‘ilm al-kalām.” In *ʿMāl nadwat al-fikr al-ʿarabī wa-l-ṭaqāfa al-yūnāniyya* [...] 1980. Rabat, Casablanca: Maṭba‘at al-Naġāḥ al-ġadīda 1985, 249–260.

[Persian translation by Īraġ Ḥalīfa-Sulṭānī:] “Ta’ṭīr-i tafakkur-i falsafī-yi yūnān dar marāḥil-i naḥustīn-i ‘ilm-i kalām.” In *Duḡvumīn Yādnāma-yi ‘Allāma-yi Ṭabāṭabā’ī*. Teheran: Mu‘assasa-yi muṭāla‘āt va-ṭaḥqīqāt-i farhangī 1363 š/1985, 329–351.

11. *Der Ṭailasān des Ibn Ḥarb. „Mantelgedichte“ in arabischer Sprache*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1979, 4. Heidelberg: Carl Winter 1979.

Cf. Tilman Seidensticker, „Die Gattungszugehörigkeit der ‚Mantelgedichte‘ des Ḥamdawī.“ *Asiatische Studien* 48 (1994), 959–971; also Ewald Wagner, „Alā maḍhab al-Ḥamdawī: Ibn ar-Rūmīs ṭailasān-Gedichte.“ *Oriens* 43 (2015), 54–75.

12. *Ungenützte Texte zur Karrāmīya. Eine Materialsammlung*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1980, 6. Heidelberg: Carl Winter 1980.

[Persian translation by Aḥmad Šāfiʿihā:] “Mutūn dar bāra-yi Karrāmiyya (Mağ-mūʿayī az mavādd wa-manābiʿ dar bāra-yi Karrāmiyya ki az ānhā istifāda na-šuda ast).” *Maʿārif* 25 (Farvardīn-Tīr 1371/1993), 34–118.

13. *Der Wesir und seine Gelehrten. Zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften des Rašīduddīn Faḡlullāh (gest. 718/1318)*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45, 4. Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner 1981.

14. *Une lecture à rebours de l'histoire du Muʿtazilisme*. Revue des Études Islamiques, Hors Serie 14. Paris 1984.

[Originally published in *Revue des Études Islamiques* 46 (1978) and 47 (1979); see section B 39, 45.]

15. Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert: *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. München, Zürich: Piper 1984. (For details, see B 59.)

[Partial paperback edition of the German original:] Hans Küng, Josef van Ess: *Christentum und Weltreligionen: Islam*. Serie Piper, 1908. München 1994.

[English translation by Peter Heinegg:] *Christianity and the world religions. Paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. New York: Doubleday 1986, London: Collins 1987.

[French translation by Joseph Feisthauer:] *Le christianisme et les religions du monde. Islam, Hindouisme, Bouddhisme*. Paris: Seuil 1986.

[Italian translation by Giovanni Moretto:] *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo*. Milano: Mondadori 1986.

[Dutch translation by Ger Groot:] *Christendom en wereldgodsdiensten. Wegbereiding tot de dialog met de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme*. 1–3, Hilversum: Gooi en Sticht 1986.

[Spanish translation by J(osé) M(aria) Bravo Navalpotro, R. Godoy:] *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad 1987, Barcelona: Círculo de Lectores 1993.

[Partial Croatian translation by Ladislav Z. Fiši:] *Kršćanstvo i svjetske religije*. Zagreb: Naprijed 1994. *Kršćanstvo i svjetske religije – Islam*. Livno 1995.

[Partial Czech translation by Jiří Hoblík and Luboš Kropáček:] *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Prague: Vyšehrad 1998.

16. *The Youthful God: Anthropomorphism in early Islam*. The University Lecture in Religion at Arizona State University, March 3, 1988. Tempe: Arizona State University 1989.

17. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 vols. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1991–1997.

[Arabic translation of vol. 1 by Sālīma Šālīḥ, discarded and discontinued, cf. the review by Georges Kattoura in *Al-Ḥayāt*, September 5, 2009 (no. 16955):] *Ilm al-kalām wa-l-muğtama‘ fī l-qarnayn al-tānī wa-l-tālī li-l-Ḥiğra*. Beirut: Manšūrāt al-Ġamal 2008.

English translation of vols. 1–4: *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* (Leiden: Brill). Vol. 1 tr. by John O’Kane, 2016; vols. 2 and 3 tr. by Gwendolin Goldbloom, 2017.

A complete Persian translation is in preparation. The book was awarded the *International Book Prize Iran* in 1999.

[A précis was published by] Claude Gilliot, „Une leçon magistrale d’orientalisme: L’Opus magnum de J. van Ess,” *Arabica* 40 (1993), 345–402; 47 (2000), 141–193.

18. *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele*. Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 13. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2001.

19. *Les prémices de la théologie musulmane* [Lectures given at the Institut du Monde Arabe]. Paris: Albin Michel 2002.

[Expanded Arabic translation by ‘Abdalmağīd al-Šağīr:] *Bidāyāt al-fikr al-islāmī. Al-Ansāq wa-l-ab‘ād*. Casablanca: al-Fanak 2000.

[English translation by Jane Marie Todd:] *The flowering of Islamic theology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2006.

Partial Turkish translations, on the basis of the English version: a) pp. 79–115: *Mu'tazile Atomculuğu* (by Mehmet Bulğen); in: *Kelam Araştırmaları* 10 (2012), pp. 255–274; b) pp. 117–151: *Kelâm ve İnsan Gerçekliği* (by Habib Kartaloğlu); in: *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011), nr. 23, pp. 261–279.

Partial (?) Serbo-Croatian translation, on the basis of the English version, forthcoming.

[Italian translation by Ida Zilio-Grandi:] *L'alba della teologia musulmana*. Torino: Einaudi 2008.

20. *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. 2 vols. *Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Neue Folge, 23. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011.

International Book Prize Iran, 2015.

21. *Dschihad gestern und heute*. Julius-Wellhausen-Vorlesung, Heft 3. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2012.

22. *Die Träume der Schulweisheit. Leben und Werk des 'Alī b. Muḥammad al-Ğurğānī (gest. 816/1413)*. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 86. Wiesbaden: Harrassowitz 2013.

Turkish translation in preparation.

23. *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)*. Wiesbaden: Harrassowitz 2013.

B Articles, Forewords

[Preliminary remark: Lectures or papers that were not intended for publication have not been included in this list.]

1. „Ketzer und Zweifler im Islam.“ *Bustān* 5 (1964), 10–15.

2. „Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islams.“ In *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, ed. by Kurt Flasch. Frankfurt: Minerva 1965, 333–350.

3. „Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung.“ *Der Islam* 42 (1966), 148–168.

4. „Ġāhiz und die aṣḥāb al-ma‘ārif.“ *Der Islam* 42 (1966), 169–178.

5. „Ibn Kullāb und die Miḥna.“ *Oriens* 18–19 (1965–1966) [appeared in 1967], 92–142.

[French translation by Claude Gilliot:] *Arabica* 37 (1990), 173–233.

6. „Ḍirār b. ‘Amr und die ‚Cahmīya‘. Biographie einer vergessenen Schule.“ *Der Islam* 43 (1967), 241–279; 44 (1968), 1–70.

7. „Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām.“ In *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, ed. by Wilhelm Hoenerbach. Wiesbaden: Harrassowitz 1967, 170–201.

8. „Neuere Literatur zu Ġazzālī.“ *Oriens* 20 (1967) [appeared in 1969], 299–308.

9. „Libanesische Miszellen 1: Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen.“ *Die Welt des Islams* 11 (1967–1968), 223–228.

10. „Skepticism in Islamic religious thought.“ *Al-Abhath* 21 (1968), 1–18.

[Reprinted in:] *God and man in contemporary Islamic thought. Proceedings of the Philosophy Symposium held at the American University of Beirut*, ed. with an introduction by Charles Malik. Beirut: American University of Beirut, Centennial Publications 1972, 83–98.

[Persian translation by Vahīd Šafari:] „Šakkākīyyat dar andīša-yi islāmī.“ *Haft āsmān* 29 (Bahār 1385/2006), 65–84.

11. „Orientalistisches Hexaemeron.“ *Attempto* 29–30 (1968), 102–103.

12. „Libanesische Miszellen 2: Metaphysische Leserbriefe. 3: Zerstrittene Drusenscheiche. 4: Neuere arabischsprachige Literatur über die Drusen.“ *Die Welt des Islams* 12 (1969), 97–125.

13. „The logical structure of Islamic theology.“ In *Logic in classical Islamic culture*, ed. by G.E. von Grunebaum. Wiesbaden: Harrassowitz 1970, 21–50.

[Reprinted in:] *Islamic philosophy and theology: critical concepts in Islamic thought*. Vol. 2: *Revelation and reason*, ed. by Ian Richard Netton. London, New York: Routledge 2007, 31–62.

[Persian translation by Aḥmad Ārām:] „Sāḥt-i manṭiqī-yi ‘ilm-i kalām-i islāmī.“ *Tahqīqāt-i islāmī* 2–3 (Winter 1365 – Spring 1366/1988), 33–78.

14. „Les Qadarites et la Ġailānīya de Yazīd III.“ *Studia Islamica* 31 (1970) (*ex fasciculo memoriae J. Schacht dedicati*), 269–286.

15. „Neue Verse des Ma’dān aš-Šumaiṭī.“ *Der Islam* 47 (1971), 245–251.

16. „A new source of Muslim heresiography.“ In *Proceedings of the 27th International Congress of Orientalists, Ann Arbor, Michigan, 13–19 August, 1967*. Wiesbaden: Harrassowitz 1971, 269–270.

17. „‘Umar II and his epistle against the Qadarīya.“ *Abr Nahrain* 12 (1971), 19–26.

18. „Christian Rempis zum Gedächtnis.“ *Attempto* 45–46 (1972–1973), 116–117.

19. „Libanesische Miszellen 5: Drusen und Black Muslims.“ *Die Welt des Islams* 14 (1973), 203–213.

20. [Supplement to:] Hans Joachim Krämer: „Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973), 119–190 [under the title „Abhandlung des Alexander von Aphrodisias zur Widerlegung der Behauptung des Xenokrates, daß die Art vor der Gattung ist und ihr auf natürliche Weise vorgeordnet“, pp. 188–190].

21. „Das *Kitāb al-Irğā’* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya.“ *Arabica* 21 (1974), 20–52.

[Supplementary remarks in] *Arabica* 22 (1975), 48–51.

Polish translation and introduction (without the Arabic text) by Janusz Danecki, „Al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya, Księga odłożenia sądu (*Kitāb al-İrğā'*)“, in *Studia arabistyczne i islamistyczne* 1 (1993), 63–75.

22. „Ma'bad al-Ḡuhanī.“ In *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum 60. Geburtstag*, ed. by Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner 1974, 49–77.

[Arabic translation in:] *Mağallat Mağma' al-Luġa al-'Arabīyya bi-Dimašq* 53 (1978), 279–312; 527–560.

23. „Das begrenzte Paradies.“ In *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, ed. by Pierre Salmon. Leiden: E.J. Brill 1974, 108–127.

24. „Islam.“ In *Die fünf großen Weltreligionen*, ed. by E. Brunner-Traut. Freiburg: Herder 1974 (13th reprint 1985, new edition 1991), 67–87.

[Italian translation by A.N. Terrin in:] *Le cinque grandi religioni del mondo*. Brescia: Queriniana 1977, 67–87.

[Polish translation by Jan Doktor in:] *Pięć wielkich religii świata*. Warsaw: Pax 1986 (reprint 1996), 67–88 (reprint: 87–116).

[Dutch translation by Geertje Van Hoof in:] *De vijf grote wereldgodsdiensten*. Kapellen: DNB/Pelckmans 1992, 71–94.

25. „Libanesische Miszellen 6: Die Yašruṭīya.“ *Die Welt des Islams* 16 (1975), 1–103.

26. „Das Beispiel der Tübinger Orientalisten.“ In *Dialog mit der arabischen Welt. Die Deutsch-Arabische Kulturwoche in Tübingen 1974, eine Dokumentation zusammengestellt von Oskar Splett*. Tübingen, Basel: Hans Erdmann Verlag 1975, 116–118.

27. „The beginnings of Islamic theology.“ In *The cultural context of medieval learning*. Proceedings of the First International Colloquium on the Philosophy of Science and Theology in the Middle Ages, September 1973, ed. by John Emery Murdoch, Edith Dudley Sylla. Dordrecht: Springer 1975, 87–111.

- [Turkish translation by Şaban Ali Düzgün:] „İslâm Kelamının Başlangıcı.“ In *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 399–423.
28. „Der Name Gottes im Islam.“ In *Der Name Gottes*, ed. by Heinrich von Stietencron, Peter Beyerhaus. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975, 156–175.
29. „Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache.“ *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49 (1975–1976) (= *Mélanges offerts au R.P. Henri Fleisch*), 653–688.
30. „Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126 (1976), 25–63.
- [see also no. 35]
31. „Wissenschaftliche Beziehungen zwischen Iran und der Universität Tübingen.“ In *Beziehungen im Bereich von Bildung und Wissenschaften zwischen dem Lande Baden-Württemberg und dem Kaiserreich Iran*. Ein Colloquium, veranstaltet vom Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart, der Deutsch-Iranischen Gesellschaft e.V., Bonn, [...] am 27. Januar 1976 in Stuttgart. Materialien zum internationalen Kulturaustausch, 3. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen 1976, 47–60.
32. „Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze.“ In *The International Colloquia of La Napoule. Islam and the West in the Middle Ages I: Medieval Education in Islam and the West. Revue des Études Islamiques* 44 (1976), 23–60.
33. „Introduction“ / *Muqaddama* in Mahdī Muḥaqqiq (Mohaghegh): *Bīst guftār dar mabāḥiṭ-i ‘ilmī va-falsafī va-kalāmī va-fīraq-i islāmī*. Teheran 2535 šāh./1976, 5–24.
34. „Şafadī-Splitter.“ *Der Islam* 53 (1976), 242–266; 54 (1977), 77–108.
35. „Nachträge zu meinem Aufsatz *Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften*.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 127 (1977), *1*–*4*.

[cf. above, no. 30]

36. „Fatum Mahumetanum. Schicksal und Freiheit im Islam.“ In *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit*. Ein Symposium mit einem Nachwort von Mohammed Rassem. München: dtv 1977, 26–50.

37. „Muwais b. ‘Imrān.“ In *Recherches d’Islamologie. Recueil d’articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*. Bibliothèque philosophique de Louvain, 26. Louvain: Peeters 1977, 337–358.

38. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 1: Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī. 2: Das Todesdatum des Baiḍāwī. 3: Neue Materialien zur Biographie des ‘Aḍudaddīn al-Īǧī.“ *Die Welt des Orients* 9 (1978), 255–283.

39. „Une lecture à rebours de l’histoire du Mu‘tazilisme (I–III).“ *Revue des Études Islamiques* 46 (1978), 163–240.

[see also no. 45 and A 14]

40. „Ibn ar-Rēwandī, or the making of an image.“ *Al-Abhath* 27 (1978–1979), English section, 5–26.

[French version in A 14, pp. 2–29]

41. „Eine Predigt des Mu‘taziliten Murdār.“ *Bulletin d’Études Orientales* 30 (1978) (= *Mélanges Henri Laoust*), 307–318.

[French translation by Abdelmajid Saidi in:] *Arabica* 30 (1983), 111–124.

42. „Tribute to William Montgomery Watt“, in *Islam: Past influence and present challenge*, ed. by Alford T. Welch, Pierre Cachia. Edinburgh: University Press 1979, ix–xiii.

43. „Anekdoten um ‘Aḍudaddīn al-Īǧī.“ In *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, ed. by Ulrich Haarmann, Peter Bachmann. Beirut: Texte und Studien, 22. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1979, 126–131.

44. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 4: Enttäuschte Hoffnungen.“ *Die Welt des Orients* 10 (1979), 54–60.

45. „Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme (IV–V).“ *Revue des Études Islamiques* 47 (1979), 19–69.

[Cf. above, no. 39 and A 14]

46. „Religion und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des (sunnitischen) Islams.“ In *Kulturprobleme außereuropäischer Länder*, ed. by Jürgen H. Hohnholz, Hans W. Bähr. Stuttgart: Wiss. Verlagsgesellschaft 1980, 19–38.

47. „From Wellhausen to Becker. The emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies.“ In: *Islamic Studies. A tradition and its problems*. Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, ed. by Malcolm H. Kerr. Malibu, CA: Undena Publications 1980, 27–51.

48. „Early Islamic theologians on the existence of God.“ In *Islam and the medieval West. Aspects of intercultural relations*. Papers presented at the Ninth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, ed. by Khalil J. Semaan. Albany: SUNY Press 1980, 64–81.

[Persian translation by Īrağ Ĥalīfa-Sulṭānī:] „Ma'rifat Allāh, mas'ala-yi dīnī dar tafakkur-i Mu'tazila.“ In *Sayr-i 'irfān va-falsafa dar ġahān-i Islām*. [Lecture given at the Third Congress of Culture 1363/1985] Teheran 1367/1989, 173–192.

[German translation:] „Gotteserkenntnis als theologisches Problem im Denken der Mu'tazila.“ *Spektrum Iran* 8 (1995), 42–52, [abstract:] 106.

49. „Christian Friedrich Seybold, Professor der Orientalistik, 1859–1921.“ In *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*, vol. 14. Stuttgart: Kohlhammer 1980, 416–432.

50. „Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī.“ *Hamdard Islamicus* 3 (1980), no. 4, 3–15.

[Persian translation by Muḥammad Sāvīḡī:] „Fārābī va Ibn-i Rāwandī.“ In *Mağmū'a-yi maqālāt darāmadī bar čālīš-i ārmān va-vāqī'yyat dar falsafa-yi siyāsi-yi Fārābī*. Teheran: Intiṣārāt-i Kavīr 1381 š/2002.

[Arabic translation by Miqdād Mansiyya:] „al-Fārābī wa-Ibn al-Rāwandī.“ In *al-Mağalla al-Tūnisiyya li-l-dirāsāt al-falsafiyya* 8 (1989), 33–44.

51. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 5: ‘Izzaddīn al-Āmulī. 6: Zwei unbekannte Werke aus der maġribinischen Mystik. 7: Drei ḥanbalitische Texte theologischen Inhalts.“ *Die Welt des Orients* 11 (1980), 122–134.
52. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 8: Der Kreis des Dū n-Nūn.“ *Die Welt des Orients* 12 (1981), 99–106.
53. „Die Hinrichtung des Ṣāliḥ b. ‘Abdalquddūs.“ In *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, ed. by Hans R. Roemer, Albrecht Noth. Leiden: Brill 1981, 53–66.
54. „Some fragments of the *Mu‘āraḍat al-Qur‘ān* attributed to Ibn al-Muqaffa‘.“ In *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān ‘Abbās*, ed. by Wadād al-Qāḍī. Beirut: American University of Beirut 1981, 151–163.
55. „Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam.“ In *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Akten des Sechsten Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie [...] 1977 in Bonn, ed. by Jan P. Beckmann [...], unter der Leitung von Wolfgang Kluxen. *Miscellanea Mediaevalia*, 13/1. Berlin, New York: de Gruyter 1981, 226–235.
56. „L’autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu‘tazilite.“ In *La notion d’autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*. Colloques internationaux de La Napoule, Session de 23–26 octobre 1978, ed. by George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine. Paris: P.U.F. 1982, 211–226.
57. „Early development of Kalam.“ In *Studies on the first century of Islamic society*, ed. by G.H.A. Juynboll. *Papers on Islamic History*. Carbondale, Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press 1982, 109–123.

[Repr. in] *Islamic philosophy and theology: critical concepts in Islamic thought*. Vol. 1: *Legacies, translations and prototypes*, ed. by Ian Richard Netton, London, New York: Routledge 2007, 175–194.
58. „Un manuscrit ibāḍite de Jerba: Les *Aqwāl Qatāda*.“ In *Actes du Colloque sur l’histoire de Jerba*, avril 1982, ed. by the Institut national d’Archéologie et d’Art. Tunis: L’Institut 1986, 93–103.

- [Arabic translation by al-ʿArabī b. ʿAlī b. Tāʾir (Larbi Ali ben Thaier):] „*Aqwāl Qatāda*, maḥṭūṭ Ibādī tamīn min kunūz ǧazīrat Ǧarba.“ In *al-Minhāj* (Ghardaia, Algeria) 1 (2011), 52–75, [and in] *Dirāsāt* (United Emirates) 32 (2012), 45–65.
59. „Muhammad und der Koran: Prophetie und Offenbarung.“ „Sunniten und Schiiten: Staat, Recht und Kultus.“ „Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft.“ „Der Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran.“ In Hans Küng [et al.], *Christentum und Weltreligionen* [...], cf. A 15], 31–48, 73–90, 119–136, 157–172.
60. „Die Herkunft des ʿAmr b. ʿUbaid.“ *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 (In memoriam Michel Allard, s.J., Paul Nwyia, s.J.) (1984), 733–744.
61. *The Histories of Nishapur*. ʿAbdalǧāfir al-Fārisī, *Sīyāq Taʾrīḥ Naisābūr*. Register der Personen- und Ortsnamen zusammengestellt von Habib Jaouiche. Mit einem Vorwort von Josef van Ess. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert 1984, v–viii.
62. „Abū l-Hudhayl in contact. The genesis of an anecdote.“ In *Islamic theology and philosophy. Studies in honor of George F. Hourani*, ed. by Michael E. Marmura. Albany: SUNY 1984, 13–30, 280–287.
- [Persian translation by Nāṣir Guḍāstih:] „Zindigīnāma va-ʿaqāʾid-i Abū l-Hudayl-i ʿAllāf.“ In *Dar ḥīrad ḡāvidān* (*Ġašnnāma-yi Ustād Sayyid Ġalāluddīn Āštiyānī*), ba-kūšīš-i ʿAlī Ašṣḡar Muḥammadḥānī va-Ḥasan Sayyid ʿArab. Teheran 1377, 555–566.
63. „Yazīd b. Unaisa und Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī. Zur Konvergenz zweier sektiererischer Bewegungen.“ In *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, ed. by Renato Traini. 2 vols. Rome: Università di Roma „La Sapienza“ 1984–1985, I 301–313.
- Cf. „Khariji sectarianism and a Jewish messianic movement in the late Umayyad period.“ In *Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Tokyo, Kyoto 1983*, ed. by Yamamoto Tatsuro. 2 vols. Tokyo: Toho Gakkai 1984, I 302–303.
64. „Wrongdoing and divine omnipotence in the theology of Abū Ishāq an-Nazzām.“ In *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy*, ed. by Tamar Rudavsky. Dordrecht, Boston: Reidel, Hingham MA 1985, 53–67.
65. „Rudi Paret.“ *Der Islam* 61 (1984), 1–7.

66. „Massignon vu à travers le regard d'un allemand.“ In *Centenaire de Louis Massignon*. Cairo: Cairo University 1984, 59–70.

67. „Félix María Pareja, S.J. (1890–1983).“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135 (1985), 14–15.

68. „Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 9: Noch einmal zu Ibn Baṭṭa. 10: Zwei antiqadaritische Sendschreiben des 'Abdal'aziz b. 'Abdallāh b. Abī Salama al-Māḡaṣūn (gest. 164/780).“ *Welt des Orients* 16 (1985), 128–135.

69. „Theorie und Anekdote. Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135 (1985), 22–54.

70. „La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII^e siècle (II^e siècle de l'Hégire).“ In *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia IV, ed. by George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine. Paris: Société d'Édition „Les Belles Lettres“ 1985, 25–35.

[Arabic translation:] „Kull muḡtahid muṣīb.“ In *Dirāsāt islāmiyya*, ed. by Fahmī Jad'ān. Irbid 1403/1983, 123–141.

71. „Kritisches zum *Fiqh akbar*.“ *Revue des Études Islamiques* 54 (1986) (= *Mélanges offerts au Professeur Dominique Sourdel*), 327–338.

72. „Quelques remarques sur le Munqid min aḍ-ḍalāl.“ In *Ghazālī. La raison et le miracle. Table ronde UNESCO 9–10 décembre 1985*. Paris: Maisonneuve et Larose 1987, 57–68.

73. „Der iranische Anteil am islamisch-religiösen Denken.“ *Spektrum Iran* 1 (1988), 3–21.

74. „Die Kāmiliya. Zur Genese einer häresiographischen Tradition.“ *Die Welt des Islams* 28 (1988) (= *Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag*, ed. by Axel Havemann, Baber Johansen), 141–153.

[English translation by Gwendolyn Goldbloom:] „The Kāmiliya: On the genesis of a heresiographical tradition.“ In *Shī'ism*, ed. by Etan Kohlberg. The formation of the classical Islamic world, 13. Aldershot: Ashgate 2003, 209–219.

75. „Enseignement et ‚Universités‘ dans l’Islam médiéval.“ *Diogenes* 150 (1990), 65–77.
76. „L’héritage aristotélicien dans le monde arabe et la théologie musulmane.“ In *Penser avec Aristote*, ed. by M.A. Sinaceur. Toulouse: Erès 1991, 853–855.
77. „‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An analysis of some texts.“ In *Bayt al-Maqdis. ‘Abd al-Malik’s Jerusalem*, ed. by J. Raby, J. Johns. Oxford 1992, 89–102.
78. „D  u en l’Islam.“ In *El D  u de les religions, el D  u dels fil  sofs*, ed. by Amador Vega Esquerra. Barcelona: Cruilla 1992, 47–68.

[German translation:] „Gott im Islam.“ In *Gott im Spiegel der Weltreligionen*, ed. by E. Klinger, Regensburg: F. Pustet 1997, 36–59.
79. „Al-Q  n  n wa-l-dawla.“ In *al-Tur  t al-         wa-l-tanz  m al-siy  s   al-mus-taqbal   fi l-  lam al-isl  m  *, ed. by Bernd Manuel Weischer. Mu  ammadiyya 1995, 61–70.
80. „Fundamentalismus im Islam.“ In *Zur Debatte*. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 25, Nr. 5–6 (1995), 14–15.
81. „Georges Chehata Anawati, o. p. (1905–1994).“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146 (1996), 263–268.
82. „Die Mu  tazilitenbiographien im Fihrist und die mu  tazilitische biographische Tradition.“ In *Ibn an-Nad  m und die mittelalterliche arabische Literatur. Beiträge zum 1. Johann Wilhelm F  ck Kolloquium Halle 1987*. Wiesbaden: Harrassowitz 1996, 1–6.
83. „Die *Tuhfat ul-i  w  n* des ‘Abdurrazz  q-i K        , ein Fut  vatn  ma der   lh  nidenzeit.“ In *Z  far N  me. Memorial Volume of Felix Tauer*, ed. by Rudolf Vesel  y, Eduard Gomb  r, Felix Tauer. Prague: Enigma Corp. 1996, 85–99.
84. „Le Mi  r  g et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam.“ In *Le voyage initiatique en terre d’islam*, ed. by A. Amir-Moezzi. Louvain: Peeters, Paris 1996, 27–56.

[English translation:] „Vision and ascension. S  rat al-Najm and its relationship with Mu  ammad’s mi  r  j.“ *Journal of Qur’anic Studies* 1 (1999), 47–62.

[Reprinted in:] *The Koran: critical concepts in Islamic studies*. Vol. 2: *Themes and doctrines*, ed. by Colin Turner. London: RoutledgeCurzon 2004, 249–264.

[German version:] „Die Himmelfahrt Muḥammads und die frühe islamische Theologie.“ *Islamische Grenzen und Grenzübergänge*, ed. by Benedikt Reinert, Johannes Thomann. Schweizer Asiatische Studien/Études Asiatiques Suisses 44 (2007), 9–34.

85. „Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology.“ In *The Qurʾān as text*, ed. by Stefan Wild. Islamic Philosophy, Theology and Sciences: Texts and Studies 27. Leiden: Brill 1996, 177–194.

86. „Religion und Philosophie in der islamischen Welt.“ In *Religion als Gegenstand der Philosophie*, ed. by Georg Wieland. [...]. Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1997, 49–70.

87. „Liberté et responsabilité.“ In *Être libre aujourd'hui*. Rencontres Internationales de Carthage I [...] 1996. Tunis: Ministère de la culture [...] 1998, 231–244.

88. „Fritz Meier.“ In *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1998. Heidelberg 1999, 153–157.

89. „Sufism and its opponents. Reflections on topoi, tribulations, and transformations.“ In *Islamic mysticism contested. Thirteen centuries of controversies and polemics*, ed. by Frederick de Jong and Bernd Radtke. Islamic History and Civilization, 29. Leiden, Boston, Köln: Brill 1999, 22–44.

90. „La peste d'Emmaüs. Théologie et ‚histoire du salut‘ aux prémices de l'Islam.“ Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 2000, 325–337.

91. „Political ideas in early Islamic religious thought.“ *British Journal of Middle Eastern Studies* 28 (2001), 151–164.

[Reprinted in:] *The Caliphate and Islamic Statehood*. Vol. 1: ed. by Carool Kersten. Berlin: Gerlach Press 2015, 20–33.

92. „Die Pest von Emmaus. Theologie und Geschichte in der Frühzeit des Islams.“ *Oriens* 36 (2001), 248–267.

93. „Muhammads Ankündigung der Endzeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Weltzeit.“ In *Religionen unterwegs* (Wien) 7 (2001), no. 4, 10–15, 8 (2002), no. 1, 16–21.

94. „60 years after: Shlomo Pines's *Beiträge* and half a century of research on atomism and Islamic theology.“ Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, vol. 8, 2. The Shlomo Pines Memorial Lectures. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 2002, 19–41 [1–23].

95. „Schauen und Sehen als ontologisches Problem in der frühen islamischen Theologie.“ In *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, ed. by É. Chaumont avec [...] D. Aigle, M.A. Amir Moezzi, P. Lory. Louvain: Peeters 2003, 1–13.

96. „Pluralisme et tolérance en Islam.“ In *Unité de l'homme, diversité de l'humain*. Rencontres internationales de Carthage, 7/2003. Tunis: Beït al-Hikma 2004, 371–382.

 [English translation:] „Tolerance and pluralism in Islam.“ In *Maghreb Review* [= *Proceedings of the 20th International Annual Conference of the Maghreb Review on „The Religions of the Other“ in honour of Mohammad Talbi, 6–8 July 2003*] 29 (2004), 33–39.

97. „A few casual remarks on the topic.“ In *Text and context in Islamic societies*, ed. by Irene A. Biermann. Reading, Ithaca Press 2004, [1]–[11].

98. „Texts and contexts: heroes of the plague.“ In *Text and context* [...], 13–22.

 [French version in B 90, German version in B 92.]

99. „Franz Rosenthal (1914–2003). Alte und Neue Welt im Leben eines Orientalisten.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 155 (2005), 51–67.

100. „Goldziher as a contemporary of Islamic reform.“ In *Goldziher memorial conference* [...], ed. by Éva Apor, István Ormos. Keleti Tanulmányok Oriental Studies, 12. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences 2005, 37–50.

101. „Das Siegel der Propheten. Die Endzeit und das Prophetische im Islam.“ In *Eranos* N.F. 12 (2005) (= *Propheten und Prophezeiungen*, ed. by M. Riedl, T. Schabert), Würzburg: Königshausen und Neumann 2005, 53–76.

102. „Secularism and interreligious dialogue in the Middle East. A few personal recollections.“ In *Islam and secularism*. The Dialogue Series, 2. Antwerp: Universitair Centrum Sint-Ignatius 2005, 11–23.
103. „Lachen von oben und Lachen von unten. Das Lachen Gottes und der Witz des Menschen im Islam.“ In *Religionen unterwegs* 11 (2005), Nr. 3, 14–16; Nr. 4, 17–23.
104. „Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie – Eine Skizze.“ In *Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, ed. by Raif Georges Khoury, Jens Halfwassen in Verbindung mit Frederek Musall. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2005, 103–117.
105. „Encyclopaedic activities in the Islamic world: a few questions, and no answers.“ In *Organizing knowledge: encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century Islamic world*, ed. by Gerhard Endress. Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies, 61. Leiden, Boston: Brill 2006, 3–19.
106. „Islam and the axial age.“ In *Islam in process – historical and civilizational perspectives*, ed. by Johann P. Arnason, Armando Salvatore, Georg Stauth. Yearbook of the Sociology of Islam, 7. Bielefeld: Transcript 2006, 220–237.
107. „Schönheit und Macht. Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes.“ In *Schönheit und Mass*. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006, ed. by Erik Hornung, Andreas Schweizer. Basel: Schwabe 2007, 15–42.

[Shorter version as a private offprint:] Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2009, 1–16.
108. „Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923–2006).“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 159 (2009), 265–278.
109. „Al-Jāḥiẓ and early Muʿtazilī theology.“ In *Al-Jāḥiẓ. A Muslim humanist for our time*, ed. by Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, Manfred Kropp. Beirut Texts and Studies, 119. Beirut: Ergon Verlag in Kommission, Würzburg 2009, 3–15.
110. „Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des Islam.“ *Orden Pour le mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte* 38 (2009–2010), 103–129.

111. „Die Doktorarbeit. Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik.“ *Die Welt des Islams* 51 (2011), 279–326.
112. „Ein Jubiläum zum Jahre 2011: Colmar Freiherr von der Goltz.“ In *Orden Pour le mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte* 40 (2011–2012), 239–270.
113. „Das Geburtsjahr des Šahrastānī.“ *Der Islam* 89 (2012), 111–117.
114. „Constructing Islam in the ‚Classical Period‘. Maqalat literature and the Seventy-Two Sects.“ In *The construction of belief. Reflections on the thought of Mohammed Arkoun*, ed. by Abdou Filali-Ansary and Aziz Esmail. London: Saqi 2012, 63–74.
115. „The beginning of Ibadi studies.“ In: *On Ibadism*, ed. by Angeliki Ziaka. Studies on Ibadism and Oman, 3. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag 2013, 35–41.
116. „Theology and society.“ „Why kalām?“ „Islam and Enlightenment.“ Three lectures given at İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), Istanbul, ed. by Seyfi Kenan, in *İSAM Konuşmaları / İSAM Papers*. Istanbul 2013, 167–185, 187–205, 207–225.

[Turkish translation by Mehmet Bulğen in the same volume:] „Teoloji ve Toplum.“ „Niçin Kelâm.“ „İslam ve Aydınlatma.“, pp. 227–246, 247–266, 267–285; cf. also Esra Gözeler, „İlâhiyat Seminerleri. Erken Dönem 2 Prof. Dr. Josef van Ess,“ *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2011), 383–387.
117. „Neue Fragmente aus dem *K. an-Nakt* des Naẓẓām.“ *Oriens* 42 (2014), 20–91.

[Cf. A 5]
118. „Ibadi identity and imperial politics in early Islam.“ In: *Ibadi theology. Rereading sources and scholarly works*, ed. by Ersilia Francesca. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2014, 31–39.
119. „The Quran and its audience. An external observer’s report.“ In: *Le sacre scritture e le loro interpretazioni: Orientalia Ambrosiana* 4 (2015), 99–117.

120. „Reconstructing early Islamic thought. The Ibāḍiyya in context.“ In: *Today's Perspectives on Ibadi History*, ed. by Reinhard Eisener. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2016, 61–67.
121. „Wer sind und was bedeutet *al-māriqa*?“ *Asiatische Studien* 70 (2016), 1389–1431.

Nos. 121, 125, 132–136, „Unfertige Studien“, are, resp. will be, published in *Asiatische Studien* 70 (2016) ff.; Foreword in 70 (2016), 1387–1388.
122. „Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa *Shajara al-mubāraka*.“ In: *Pazhūhishhāy-i nus-khashināsi/Codicological Studies* 1 (2017), 65–76.
123. „Das Paradies.“ Preface to *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, ed. by Sebastian Günther and Todd Lawson, 1–2 Leiden, Brill 2017. Vol. 1, pp. xv–xxv.
124. „Light and vision before Ibn al-Haytham. The perspective of Islamic theology.“ In: *Light Based Science. Technology and Sustainable Development. The Legacy of Ibn al-Haytham*, ed. by Azzedine Boudrioua, Roshdi Rashed, Vasudevan Lakshminarayanan. CRC Press 2017, 9–22.
125. „Bemerkungen zum Korankommentar des Aṣamm.“ *Asiatische Studien* 71 (2017), 131–150.
126. „Politik und Religion im vormodernen Islam. Einige vorläufige Gedanken über ein ungefüges Thema.“ Lecture Munich, Siemens-Stiftung, 2012. Published here for the first time. (IX 19)
127. „Bagdad: Vergangenheit ohne Zukunft? Oder: Hat eine Hauptstadt ‚Kultur‘?“ Lecture Berlin, 2013. Published here for the first time. (X 7)
128. „Das *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr. Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung.“ Published here for the first time. (XII 2)
129. „Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Ḍirār b. ‘Amr’s *K. at-Taḥrīṣ*.“ Published here for the first time. (XII 3)
130. „Das Bild der Ḥārīḡiten im *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr.“ Published here for the first time. (XII 4)

131. „Un nouveau texte des débuts du mouvement mu‘tazilite: Le *K. al-Taḥrīsh* de Ḍirār b. ‘Amr.“ To appear in *Études en honneur de Dominique Sourdel* (in *Cahiers de Tunisie*).
132. „Die *Nihāyat al-marām* des Ḍiyā‘addīn ar-Rāzī.“
133. „Skrupelhaftigkeit.“
134. „Angeberei und Sufikleidung.“
135. „Der Brudermord des Kain aus theologischer Sicht.“
136. „Der Tod Marwāns II. und das Massaker von Mosul.“
137. „Spiel und Ernst in der islamischen Kultur der Vormoderne.“ Forthcoming in: *Religionen unterwegs* (2017).
138. „Changing Images. The Khawārij in public perception during the first centuries of Islam.“

C Reviews

Abbreviations of Journals:

<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>OLZ</i>	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
<i>WI</i>	<i>Die Welt des Islams</i>
<i>WO</i>	<i>Die Welt des Orients</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
<i>ZGAIW</i>	<i>Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften</i>

1. A.N. Nader, *Le système philosophique des Mu‘tazila (Premiers penseurs de l’Islam)*. Beirut 1956. *Oriens* 11 (1958), 314–318.
2. E. Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen von ‘Abd al Karīm al Ġīlī*. [...]. Vienna 1956. *OLZ* 54 (1959), 606–609.

3. R.L. Mellema, *Een interpretatie van de Islaam*. Amsterdam ²1958. *Zeitschrift für Ethnologie* 84 (1959), 304–305.
4. E. Wagner, *Die Überlieferung des Abū Nuwās-Dīwān und seine Handschriften*. Wiesbaden 1957. *Der Islam* 35 (1960), 154–155.
5. *Avicenna's De anima (Arabic text), being the psychological part of Kitāb al-Shifā'*, ed. by F. Rahman. London, New York, Toronto 1959. *Oriens* 13–14 (1960–1961), 374–375.
6. *Kitāb ar-Radd 'alā l-ġahmīya* des Abū Sa'īd 'Uṭmān b. Sa'īd ad-Dārimī [...], ed. by G. Vitestam. Lund, Leiden 1960. *Oriens* 13–14 (1960–1961), 380–387.
7. L. Gardet, *Connaître l'Islam*. Paris 1958. *Oriens* 13–14 (1960–1961), 425.
8. *Studia Islamica*, fasc. 2–10, 1954–1959. *Oriens* 13–14 (1960–1961), 432–439.
9. A.N. Nader, *Les principales sectes musulmanes*. Beirut n. d. [1960?]. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44 (1962), 319–320.
10. *Kitāb al-Intiṣār [...]* par Abū al Ḥusayn b. 'Oṭhmān al Khayyāṭ le mu'tazil, tr. by A.N. Nader. Beirut 1957. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963), 79–83.
11. *Aḥmad b. Yahyā Ibn al-Murtaḍā, Die Klassen der Mu'taziliten*, ed. by S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden, Beirut 1961/1380. *Der Islam* 39 (1964), 276–279.
12. *The world of Islam. Studies in honour of Philip K. Hitti*, ed. by J. Kritzeck, R. Bayly Winder. London, New York 1960. *Oriens* 17 (1964), 243–244.
13. Ibn Rushd (Averroes), *Kitāb Faṣl al-maqāl*. With its appendix (*Ḍamīma*) and an extract from *Kitāb al-Kashf 'an manāḥij al-adilla*, ed. by G.F. Hourani. Leiden 1959. *Oriens* 17 (1964), 286–287.
14. Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ (De interpretatione), ed. by W. Kutsch, S. Marrow. Beirut 1960. *ZDMG* 113 (1964), 653–657.
15. *Al-Fârâbî's Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristûṭâlîs)*, ed. by M. Mahdi. Beirut 1961. *ZDMG* 113 (1964), 657–658.

16. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*. 2 vols. Damascus 1964. *Erasmus* 17 (1965), 77–82.
17. N. Rescher, *The development of Arabic logic*. Pittsburgh 1964. *Erasmus* 17 (1965), 257–262.
18. G. Lecomte, *Ibn Qutayba. L'homme, son oeuvre, ses idées*. Damascus 1965. [Id., tr.] *Le Traité des divergences du ḥadīṭ d'Ibn Qutayba (K. Ta'wīl muḥṭalif al-ḥadīṭ)*, Damascus 1962. *Erasmus* 17 (1965), 523–530.

Cf. „Addenda et corrigenda à G.L., *Le traité* [...], par G.H.A. Juynboll et G. Lecomte, avec la collaboration de J. van Ess,” *Arabica* 17 (1970), 187–199.
19. E. Wagner, *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen 'Abbāsidenzeit*. Wiesbaden 1965. *Erasmus* 17 (1965), 609–615.
20. O. Chahine, *Ontologie et théologie chez Avicenne*. Paris 1962. *Der Islam* 41 (1965), 265–266.
21. E. Cerulli, *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI–XVII. I: Tre opuscoli dei Mikaeliti*. Città del Vaticano 1958. *Oriens* 18–19 (1965–1966) [1967], 488–489.
22. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa* [...]. Damascus 1958. *Oriens* 18–19 (1965–1966) [1967], 508–511.
23. M.S. Seale, *Muslim theology. A study of origins with reference to the Church Fathers*. London 1964. *Bibliotheca Orientalis* 23 (1966), 101–104.
24. A. Darrag, *L'Égypte sous le règne de Barsbay (825–841/1422–1438)*. Damascus 1961. *Erasmus* 18 (1966), 502–507.
25. G. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle*. Damascus 1963. *Erasmus* 18 (1966), 566–573.
26. B.E. Perry, *Secundus the silent philosopher* [...]. Ithaca, N.Y. 1964. *Gnomon* 38 (1966), 215–217.
27. N. Rescher, *Galen and the syllogism* [...]. Pittsburgh 1966. *Erasmus* 19 (1967), 517–520.

28. Al-Tirmidī, *Kitāb Ḥatm al-auliya'*, ed. 'O.I. Yahyā. Beirut 1965. *Der Islam* 43 (1967), 159–164.
 29. P. Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332–1390)*. Beirut 1961. *Der Islam* 43 (1967), 166–169.
 30. A.H. Abdel-Kader, *The life, personality and writings of al-Junayd [...]*. London 1962. *Oriens* 20 (1967) [1969], 217–219.
 31. S. de Laugier de Beaurecueil, *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī [...], mystique ḥanbalite*. Beirut 1965. *Oriens* 20 (1967) [1969], 313–314.
 32. Al-Mizzī, Ḡamāladdīn Abū l-Ḥağğāğ Yūsuf: *Tuḥfat al-aṣrāf bi-ma'rifat al-aṭrāf*. Ma'a an-Nukat az-ẓirāf 'alā l-Aṭrāf, ta'līqat [...] Ibn Ḥağar al-'Asqalānī. Ğuz' 1, ed. by [...] 'A. Šarafuddīn. Bombay 1965. *Oriens* 20 (1967) [1969], 318–319.
- Cf. the critical remarks of the editor in vol. 3, „Editor's preface“, Dec. 1969.
33. R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-'Allāf [...]*. Istanbul 1966. *Bibliotheca Orientalis* 25 (1968), 258–259.
 34. M. Cruz Hernández, *La filosofía árabe*. Madrid 1963. *Erasmus* 20 (1968), 321–322.
 35. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle [...]*, vol. 1. Paris, The Hague 1967. *Erasmus* 20 (1968), 378–382.
 36. Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un musulman. 7^e controverse*, ed. and tr. by Th. Khoury. Paris 1966. *Erasmus* 20 (1968), 587–589.
 37. N. Elisséeff, *La description de Damas d'Ibn 'Asākir*. Damascus 1959. *Erasmus* 20 (1968), 632–635.
 38. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples*. Beirut 1965. *Der Islam* 44 (1968), 255–261.
 39. F. Shehade, *Ghazali's unique unknowable God*. Leiden 1964. *Muslim World* 58 (1968), 168–170.

40. *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*, ed. by E.I.J. Rosenthal. Cambridge 1966. *WI* 11 (1967–1968), 238–239.
41. M. Goriawala, *A descriptive catalogue of the Fysee Collection of Ismaili manuscripts*. Bombay 1965. *ZDMG* 118 (1968), 194–195.
42. N. Elisséeff, *Nūr ad-Dīn. Un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades*. 3 vols. Damascus 1967. *Erasmus* 21 (1969), 173–176.
43. W. Cantwell Smith, *Questions of religious truth*. London 1967. *WI* 12 (1969–1970), 245–246.
44. S.H. Nasr, *The encounter of man and nature. The spiritual crisis of modern man*. London 1968. *WI* 12 (1969–1970), 246.
45. Miskawayh, *Tahdhīb al-akhlāq. The refinement of character*, ed. by C.K. Zurayk. Beirut 1967. *WI* 12 (1969–1970), 246–247.
46. K.E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. Wiesbaden 1967. *WO* 5 (1969), 137–144.
47. [Ibn al-'Adīm, *Buġyat al-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*] *Histoire d'Alep par Kamāl ad-Dīn ibn al-'Adīm*, vol. 3, ed. by Sami Dahan. Damascus 1968. *Erasmus* 22 (1970), 114–116.
48. *Galenī in Hippocratis De officina medici commentariorum versio Arabica* [...], ed. by M. Lyons. Berlin 1963. *Erasmus* 22 (1970), 178–180.
49. R.W. Davidson (ed.), *Documents on contemporary dervish communities. A symposium*. London 1966. *Der Islam* 46 (1970), 89.
50. *Ash-Shāfiya (The Healer), an Ismā'īlī poem attributed to Shihāb ad-Dīn Abū Firās*, ed. and transl. [...] by S.N. Makarem. Beirut 1966. – *Al-Qaṣīda al-šāfiya, ta'lif dā'ī maġhūl* [...], ed. [...] by A. Tamer. Beirut 1967. *Der Islam* 46 (1970), 92–95.
51. *Ummu'l-Kitāb*, Introduzione, traduzione e note di P. Filippini-Ronconi. Naples 1966. *Der Islam* 46 (1970), 95–100.

52. 'Alī b. Muḥammad al-Walīd [...], *Tāğ al-ʿaqā'id wa-ma'din al-fawā'id*, ed. by A. Tamer. Beirut 1967. *Der Islam* 46 (1970), 100–102.

53. Aristū, *Dustūr al-Aṭīniyyīn* [...]. Aristote, *Constitution d'Athènes*. Traduction arabe [...] par A. Barbara. Beirut 1967. – Lūqiyānus as-Sumaysātī, *Musāmarāt al-amwāt wa-Stiftā' mait* [...]. Lucien, *Dialogues des morts et Ménippe*. Traduction arabe [...] par E.S. Ghali. Beirut 1967. *ZDMG* 120 (1970), 211–212.

54. Molla Sadra Shirazi [...], *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*. Texte arabe publié avec la version persane de Badi'ol-Molk Mirza 'Emadoddawleh, traduction française et annotations par H. Corbin. Teheran, Paris 1964. *ZDMG* 119 (1970), 364–368.

By mistake printed again in the same journal, 121 (1971), 364–367.

55. F. Kholeif, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxania* [...]. Beirut 1966. *ZDMG* 120 (1970), 374–378.

56. D.P. Little, *An introduction to Mamlūk historiography* [...]. Wiesbaden 1970. *Erasmus* 23 (1971), 761–764.

57. H. Grotzfeld, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter. Eine kulturgeschichtliche Studie*. Wiesbaden 1970. *Erasmus* 23 (1971), 311–312.

58. H. Busse, *Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055)*. Beirut 1969. *Erasmus* 23 (1971), 436–442.

59. Miskawayh, *Traité d'éthique*, tr. by M. Arkoun. Damascus 1969. *Erasmus* 23 (1971), 709–712.

60. Juwaynī, *Textes arabes traduits et annotés par M. Allard*. Beirut 1968. *JSS* 16 (1971), 271–273.

61. M. Chemli, *La philosophie morale d'Ibn Bājjā (Avempace) à travers le Tadbīr al-Mutawahhīd* [...]. Tunis 1969. *WI* 13 (1971), 132.

62. Muḥjī 'd-Dīn Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam. Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*, tr. by H. Kofler [...]. Graz 1970. *WO* 6 (1971), 267–268.

63. F.E. Peters, *Aristoteles arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian corpus*. Leiden 1968. *ZDMG* 121 (1971) [1972], 375–377.
64. E. Sivan, *L'Islam et la Croisade*. Paris 1968. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 87 (1971), 219–220.
65. H. Corbin, *Creative imagination in the Šūfism of Ibn 'Arabī*, tr. from the French by R. Manheim. Princeton 1969. *Der Islam* 48 (1972), 134–135.
66. J. Bowker, *Problems of suffering in religions of the world*. Cambridge 1970. *Der Islam* 48 (1972), 135–136.
67. M.A. Khan, *International Islamic Conference [... 1968 ...] at Rawalpindi*. Vol. 1: English papers. Islamabad 1970. *Erasmus* 24 (1972), 515–517.
68. N. Rescher, M.E. Marmura (ed., tr.), *The refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's treatise on the theory of motion*. Islamabad 1970. *Erasmus* 24 (1972), 580–583.
69. [Faḥr al-dīn al-] Rāzī's *Ilm al-akhlāq*. English tr. of his *Kitāb al-Nafs wa-l-rūḥ wa-šarḥ quwāhumā*, by M. Şağır Hasan Ma'sūmī. Islamabad 1969. *Erasmus* 24 (1972), 839–840.
70. *Theology and law in Islam*, ed. by G.E. von Grunebaum. Wiesbaden 1971. *Der Islam* 49 (1972), 302.
71. J. Jolivet, *L'intellect selon Kindī*. Leiden 1971. *Der Islam* 49 (1972), 311–312.
72. G.F. Hourani, *Islamic rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār*. Oxford 1971. *Der Islam* 49 (1972), 337–339.
73. M.M. Mazzaoui, *The origins of the Šafawids. Šī'ism, Šūfism, and the Ġulāt*. Wiesbaden 1972. *Erasmus* 25 (1973), 434–437.
74. *K. al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq [...]*, vol. 4, 1, ed. by O. Saïdi. Damascus 1972. *Erasmus* 25 (1973), 437–439.
75. J. Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Ḥarrāniens*. [Dissertation] Uppsala 1972. *Der Islam* 50 (1973), 171–174.

76. P. Nwyia (ed. and tr.), *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie šādīlite*. Beirut 1972. *Der Islam* 50 (1973), 175–176.
77. P. Dressendorfer, *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo 1575–1610*. Wiesbaden 1971. *Der Islam* 50 (1973), 351–352.
78. *The Theologus autodidactus of Ibn al-Nafīs*, ed., tr. with an introduction [...] by M. Meyerhof, J. Schacht. Oxford 1968. *OLZ* 68 (1973), 487–489.
79. Ch. Ewert, *Islamische Funde in Balaguer und die Aljafería in Zaragoza*. Berlin 1971. *Philosophy and History* 6 (1973), 200–201; [the same text, with English title:] *Mundus* 9 (1973), 117–118.
80. R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic philosophy*. Oxford 1962. *WI* 14 (1973), 228–229.
81. *A Šūfī martyr. The Apologia of 'Ain al-Quḍāt al-Hamadhānī*, tr. by A.J. Arberry. London 1969. *WI* 14 (1973), 229–230.
82. H.M. Balyuzi, *Edward Granville Browne and the Bahá'í faith*. London 1970. *WI* 14 (1973), 230–231.
83. Dastānbūy, *A diary of the Indian revolt of 1857 by Mīrzā Asadullāh Khān Ghālib* [...]. Delhi [etc.] 1970. *WI* 14 (1973), 243.
84. Qāḍī Nu'mān b. Muḥammad, *Kitāb Iḥtilāf uṣūl al-maḍāhib* [...], ed. by S.T. Lokhandwalla. Simla 1972. *Der Islam* 51 (1974), 300–301.
85. *Islamic philosophy and the classical tradition. Essays presented to Richard Walzer on his seventieth birthday*. Oxford 1972. *Der Islam* 51 (1974), 302–303.s
86. A.-Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam* [...]. London ²1972. *Der Islam* 51 (1974), 303.
87. G. Vajda, *Deux commentaires karaites sur l'Ecclésiaste*. Leiden 1971. *OLZ* 69 (1974), 573–574.
88. *God and man in contemporary Islamic thought* [...], ed. by Charles Malik. American University of Beirut, Centennial Publications 1972. *WI* 15 (1974), 256–257.

89. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān, a philosophical tale*, tr. by L.E. Goodman. New York 1972. *WI* 15 (1974), 257.
90. *K. al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq*, vol. 4, 2, ed. by O. Saïdi. Damascus 1973. *Erasmus* 27 (1975), 122.
91. Ibn al-Faḥīh al-Hamadānī, *Abrégé du Livre des pays*, tr. by H. Massé. Damascus 1973. *Erasmus* 27 (1975), 124–126.
92. A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe s.*, 2 vols. Damascus 1973. *Erasmus* 27 (1975), 377–382.
93. Y. Marquet, *La philosophie des Ihwan al-Safa. De Dieu à l'homme*. [...]. Lille 1973. *Der Islam* 52 (1975), 338–339.
94. K. Hussein, *La Cité inique* [...], tr. by R. Arnaldez [...]. Paris 1973. *Der Islam* 52 (1975), 342–343.
95. H. Räisänen, *The idea of divine hardening. A comparative study of the notion of divine hardening, leading astray and inciting to evil in the Bible and the Qur'ān*. Helsinki 1972. *ZDMG* 125 (1975), 181.
96. W.M. Watt, *The majesty that was Islam. The Islamic world 661–1100*. London 1974. *Bibliotheca Orientalis* 33 (1976), 62.
97. R. Kontzi, *Aljamiadotexte*. 2 vols. Wiesbaden 1974. *Erasmus* 28 (1976), 226–229.
98. Ibn al-Ṣuqā'ī, *Tālī K. Wafayāt al-a'yān*, ed. and tr. by J. Sublet. Damascus 1974. *Erasmus* 28 (1976), 245–248.
99. Die Reise des 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī durch den Libanon, ed. by H. Busse. Beirut 1971. *Erasmus* 28 (1976), 700–702.
100. A.L. Ivry (tr.), *Al-Kindī's Metaphysics. A translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī's treatise „On First Philosophy“* [...]. Albany 1974. *Der Islam* 53 (1976), 126–127.
101. Abū Ya'lā Ibn al-Farrā', *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl ad-dīn*, ed. by W.Z. Haddad. Beirut 1974. *Der Islam* 53 (1976), 289–291.

102. M.A. Sherif, *Ghazali's theory of virtue*. Albany 1975. – M. Holland (tr.), *Al-Ghazali, On the duties of brotherhood*. London 1975. *Der Islam* 53 (1976), 291–294.
103. G.F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic philosophy and science*. Albany 1975. *Der Islam* 53 (1976), 298–300.
104. G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*. Paris, Cairo, Beirut 1974. *Der Islam* 53 (1976), 322–323.
105. N.R. Keddie (ed.), *Scholars, saints and sufis. Muslim religious institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley, Los Angeles, London 1972. *JAOS* 96 (1976), 293–294.
106. *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*, ed. by D. Gimaret. Beirut 1972. *JAOS* 96 (1976), 306.
107. J. Matuz, *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymāns des Prächtigen*. Wiesbaden 1974. *Mundus* 12 (1976), 36.
108. *Kanz al-mulūk fī kayfiyyat al-sulūk* [...], ascribed to Sibṭ Ibn al-Djauzī, ed. [...] by G. Vitestam. Lund 1970. *OLZ* 71 (1976), 486–488.
109. G.Ch. Anawati, *Études de philosophie musulmane*. Paris 1974. *Bibliotheca Orientalis* 34 (1977), 230–231.
110. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e s.*, vol. 2. Paris, The Hague 1975. *Erasmus* 29 (1977), 122–125.
111. J.Ch. Bürgel, F. Allemann, *Symbolik des Islam*. Tafelband. Stuttgart 1975. *Der Islam* 54 (1977), 143–144.
112. P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* [...]. Beirut 1970. *OLZ* 72 (1977), 288–291.
113. Gh. Finianos, *Les grandes divisions de l'être „maujud“ selon Ibn Sīnā*. Fribourg 1976. *WI* 17 (1976–1977), 260.
114. J. Wansbrough, *Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford 1977. *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), 349–353.

115. A. Miquel (tr.), *ʿAjīb et Gharīb. Un conte des Mille et une nuits*. Paris 1977. *Erasmus* 30 (1978), 226–228.
116. *Ibn ʿAbbād de Ronda, Lettres de direction spirituelle*, ed. by P. Nwyia. Beirut 1974. *The Muslim World* 68 (1978), 63–64.
117. *Islamkundliche Abhandlungen [...]* Hans Joachim Kissling zum 60. Geburtstag gewidmet [...]. München 1974. *OLZ* 73 (1978), 467–468.
118. J. Burton, *The collection of the Qurʾan*. Cambridge 1977. – P. Crone and M. Cook, *Hagarism. The making of the Islamic world*. Cambridge 1977. *The Times Literary Supplement*, September 8 (1978), 997–998.
119. A. Papadopoulos, *Islamische Kunst*. Freiburg, Basel, Vienna 1977. *Universitas* 33 (1978), 204–206.
120. *The Ilāhī-Nāma or Book of God of Farīd al-Dīn ʿAṭṭār*, tr. by J.A. Boyle. Manchester 1976. *WI* 18 (1977–1978), 226–227.
121. Asad b. Mūsā, *Kitāb al-Zuhd*, ed. [...] by R.G. Khoury. Wiesbaden 1976. *WI* 18 (1977–1978), 231–233.
122. M. Rodinson, *Mohammed*, tr. into German by G. Meister. Luzern, Frankfurt a.M. 1975. *WI* 18 (1977–1978), 240.
123. D. Stuart, *The Mamelukes*. London 1968. *WI* 18 (1977–1978), 241.
124. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band 2: Poesie bis ca. 430 H. Leiden 1975. *WO* 9 (1978), 318–322.
125. H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. Paris 1971–1972. *WO* 9 (1978), 324–326.
126. *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum 60. Geburtstag*, ed. by R. Gramlich. Wiesbaden 1974. *OLZ* 74 (1979), 247–249.
127. A. Banani, S. Vryonis (edd.), *Individualism and conformity in classical Islam*, Wiesbaden 1977. *WI* 19 (1979), 227–228.

128. H.A. Wolfson, *Studies in the history of philosophy and religion*, ed. by I. Twersky and G.H. Williams. 2 vols. Cambridge MA 1973, 1977. *WO* 10 (1979), 147–149.
129. Ziaul Haque, *Landlord and peasant in early Islam. A study of the legal doctrine of Muzāraʿa or sharecropping*. Islamabad 1977. *WO* 10 (1979), 149.
130. M. Kh. Masud, *Islamic legal philosophy. A study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's life and thought*. Islamabad 1977. *WO* 10 (1979), 149–150.
131. Γρηγορίου D. Ziaka, Ὁ μυστικός ποιητῆς *Maulānā Jalāladdīn Rūmī* καὶ ἡ διδασκαλία αὐτοῦ. Saloniki 1973. Id., *Προφητεία ἀποκάλυψις καὶ ἱστορία τῆς σωτηρίας κατὰ τὸ Κοράνιον*. Saloniki 1976. *ZDMG* 129 (1979), 413–414.
132. [Wissenschaftliche Nachricht:] „Islamsymposium des Center for Mediterranean and Arab Studies, Athen.“ *ZDMG* 129 (1979), *25*.
133. I. Goldziher, *Tagebuch*. Ed. by Alexander Scheiber. Leiden 1978. *Bibliotheca Orientalis* 37 (1980), 108–110.
134. J. Wansbrough, *The sectarian milieu: Content and composition of Islamic salvation history*. Oxford 1978. *BSOAS* 43 (1980), 137–139.
135. R.M. Frank, *Beings and their attributes. The teaching of the Basrian school of the Muʿtazila in the classical period*. Albany 1978. *Der Islam* 57 (1980), 140.
136. I. ʿAbbās, *Malāmiḥ yūnāniyya fī l-adab al-ʿarabī*. Beirut 1977. *Der Islam* 57 (1980), 144–146.
137. S.H.M. Jafri, *Origins and early development of Shiʿa Islam*. London 1979. *JSS* 25 (1980), 294–295.
138. M.A. Palacios, *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, tr. by E.H. Douglas, H.W. Yoder. Leiden 1978. *WI* 20 (1980), 109–110.
139. A. Roman, *Une vision humaine des fins dernières. Le Kitāb al-Tawāhhum dʿ al-Muḥāsibī*. Paris 1978. *WI* 20 (1980), 122–123.
140. A. Schimmel, *Rumi. Ich bin der Wind und du bist Feuer*. Düsseldorf, Köln 1978. *WI* 20 (1980), 123–124.

141. G. Vajda, avec la collaboration de Y. Sauvan, *Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits. Deuxième partie: Manuscrits musulmans. Tome II, Catalogue des manuscrits arabes II, no. 590–1120*. Paris 1978. *WI* 20 (1980), 129–130.
142. Avicenna, *La Métaphysique du Shifāʾ, Livres I à V*. Traduction française [...] par G.Ch. Anawati. Paris 1978. *WO* 11 (1980), 179.
143. „Vom Nutzen der Philologie, auch in der Metaphysik.“ [A review of H. Dabber, *Das theologisch-philosophische System des Muʿammad ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*, Beirut 1975] *Der Islam* 58 (1981), 293–309.
144. J.N. Bell, *Love theory in later Ḥanbalite Islam*. Albany 1979. *Der Islam* 58 (1981), 329–330.
145. al-Māturīdī: *K. at-Tawḥīd*, ed. by F. Ḥulayf. Beirut 1970. *Oriens* 27/28 (1981), 556–565.
146. E.K. Rowson, S.A. Bonebakker, *A computerized listing of biographical data from the Yatīmat al-dahr by al-Thaʿālibī*. Los Angeles 1980. *Der Islam* 59 (1982), 135–136.
147. U. Weisser, *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana*. Berlin 1980. *Mundus* 18 (1982), 52–54.
148. *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, ed. by A. Bausani, B. Scarcia Amoretti. Rome 1981. *WO* 13 (1982), 179–180.
149. W. Cantwell Smith, *On understanding Islam. Selected studies*. The Hague 1981. *WO* 13 (1982), 180–181.
150. I. Goldziher, *Introduction to Islamic theology and law* [Vorlesungen über den Islam], tr. by A. and R. Hamori, with an introduction [...] by B. Lewis. Princeton 1981. *Bibliotheca Orientalis* 40 (1983), 232–233.
151. M. Cook, *Early Muslim dogma. A source-critical study*. London 1981. *Der Islam* 60 (1983), 311–313.
152. Erika Glassen, *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit*. Wiesbaden 1981. *Mundus* 19 (1983), 113–114.

153. J.-C. Vadet, *Le Traité d'amour mystique d'al-Daylamī*. Geneva 1980. *ZDMG* 133 (1983), 207.
154. Ibn Al'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, tr. by R.W.J. Austin [...]. New York 1980. *Der Islam* 61 (1984), 339–340.
155. *Islamic theology and philosophy: Studies in honor of G.F. Hourani*, ed. by M.E. Marmura. Albany 1984. *Der Islam* 61 (1984), 373–374.
156. A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)*. Paris 1983. *ZGAIW* 1 (1984), 316–318.
157. A.M.H. Shboul, *Al-Mas'ūdī and his world. A Muslim humanist and his interest in non-Muslims*. London 1979. *ZGAIW* 1 (1984), 325–326.
158. L. Massignon, *The passion of al-Hallāj. Mystic and martyr of Islam*. Translated from the French with a biographical foreword by H. Mason. 4 vols. Princeton 1982. *ZGAIW* 1 (1984), 327–335.
159. V.E. Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics. The social factor*. Chico CA 1983. *Der Islam* 62 (1985), 135.
160. Ibn Abī ad-Dunyā, *Kitāb al-Mawt* [...] and *Kitāb al-Qubūr* [...], reconstructed by L. Kinberg. Haifa 1983. *Der Islam* 62 (1985), 136.
161. G. Vajda, *La transmission du savoir en Islam (VIIe–XVIIIe siècles)*, ed. by N. Cottart. London 1983. *Der Islam* 62 (1985), 149–150.
162. M.J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and early Islam*. London 1980. *Der Islam* 62 (1985), 333.
163. H. Corbin, *Cyclical time and Ismaili gnosis*. London 1983. *Der Islam* 62 (1985), 337–338.
164. R. Büren, *Ein palästinensischer Teilstaat? Zur internen, regionalen und internationalen Dimension der Palästinafrage*. Baden-Baden 1982. *WO* 16 (1985), 219.
165. L. Pouzet (ed., tr.), *Une herméneutique de la tradition islamique: Le commentaire des Arbaʿūn al-Nawawīya de Muḥyī al-dīn Yaḥyā al-Nawawī* [...]. Beirut 1982. *ZDMG* 135 (1985), 119–120.

166. M. Murányi, *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz [...]*. Stuttgart 1985. *WO* 17 (1986), 195–197.
167. M.A. Anees, A.N. Athar, *Guide to Sira and Hadith literature in Western languages*. London 1986. *Der Islam* 64 (1987), 293–294.
168. E. Sivan, *Interpretations of Islam past and present*. Princeton 1985. *Der Islam* 64 (1987), 316–317.
169. *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter [...]*, ed. by B. Mojsisch. Amsterdam 1986. *Der Islam* 64 (1987), 372–373.
170. R. Rieplhuber, *Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften und im Koran*. Altenberge 1986. *Mundus* 23 (1987), 114–115.
171. C. Sirat, *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages*. Cambridge 1985. *WI* 27 (1987), 174–177.
172. Robert Simon, *Ignác Goldziher. His life and scholarship as reflected in his works and correspondence*. Budapest, Leiden 1986. *Bibliotheca Orientalis* 45 (1988), 435–439.
173. J.L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his circle*. Leiden 1986. *JRAS* 1988, 174–175.
174. *The commentary of the Qurʾān by Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī [...]*, vol. 1, tr. by J. Cooper. Oxford 1987. *Der Islam* 66 (1989), 145–146.
175. M. Bernand (ed.), *Le Muḡnī dʿAl-Mutawallī (m. 478/1085)*. Cairo 1986. *ZDMG* 139 (1989), 242–243.
176. M. Bernand (ed.), *La profession de foi dʿAbū Ishāq al-Šīrāzī*. Cairo 1987. *ZDMG* 139 (1989), 435–436.
177. *The Psalms of Islam. Al-Ṣaḥīfat al-Kāmilat al-Sajjādiyya* [by] Imam Zayn al-ʿAbidīn ʿAlī b. al-Ḥusayn. Tr. [...] by W.C. Chittick. [...] Oxford 1988. *Der Islam* 67 (1990), 184–187.
178. T. Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. München 1988. *Der Islam* 67 (1990), 366–374.

179. Roberto Giorgi, *Pour une histoire de la Zandaqa*. Florence 1989. *Bibliotheca Orientalis* 48 (1991), 298–299.
180. I.R. Netton, *Allāh Transcendent. Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*. London 1989. *Bibliotheca Orientalis* 48 (1991), 931–933.
181. I. Lapidus, *A history of Islamic societies*. Cambridge 1988. *Jemen-Report* 21 (1990), Heft 2, 48.
182. B. Abrahamov (tr.), *Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm on the proof of God's existence. Kitāb al-Dalīl al-kabīr*. Leiden 1990. *WO* 22 (1991), 217–219.
183. I.A. Bello, *The medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy. Ijmā' and ta'wīl in the conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd*. Leiden 1989. *Der Islam* 69 (1992), 139–141.
184. *Dā'irat ul-ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī / The Great Islamic Encyclopedia*, vol. 1–2. Teheran 1989–1990. *Der Islam* 69 (1992), 371–374.
185. D. Gimaret, *La doctrine d'Al-Ash'arī*. Paris 1990. *Der Islam* 69 (1992), 374–376.
186. O. Leaman, *Moses Maimonides*. London 1990. *WI* 32 (1992), 145–147.
187. Nağmaddīn al-Ṭūfī al-Ḥanbalī, *Ālam al-ğadal fī 'ilm al-ğadal / Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput*, ed. by W. Heinrichs. Stuttgart 1987. *WI* 32 (1992), 294–295.
188. C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī*. Paris 1990. *Der Islam* 70 (1993), 319–320.
189. F.E. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam. The classical texts and their interpretation*. 3 vols. Princeton 1990. *JSS* 39 (1994), 344–346.
190. I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the fifth century*. Washington 1989. *WO* 25 (1994), 181–184.
191. A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane* [...]. 8 vols. Leiden 1992. *Bibliotheca Orientalis* 52 (1995), 176–179.

192. D. Gimaret, *Une lecture muʿtazilite du Coran. Le Tafsīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*. Paris 1994. WO 26 (1995), 222–223.
193. F. Daftary, *The Assassin legends. Myths of the Isma'ilis*. London, New York 1994. WO 26 (1995), 223–224.
194. A. Dhanani, *The physical theory of Kalām. Atoms, space, and void in Basrian Muʿtazilī cosmology*. Leiden 1994. *Isis* 87 (1996), 155–156.
195. P. Lettinck, *Aristotle's Physics and its reception in the Arabic world [...]*. Leiden 1994. WO 27 (1996), 213–216.
196. D. de Smet, *La quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī*. Louvain 1995. WO 27 (1996), 216–219.
197. M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on early Islamic Medina*. Leiden 1995. WO 27 (1996), 219–220.
198. A. Kevin Reinhart, *Before revelation. The boundaries of Muslim moral thought*. Albany 1995. *Orient* 38 (1997), 361–362.
199. B. Abrahamov (ed., tr.), *Anthropomorphism and interpretation of the Qur'ān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm. Kitāb al-Mustarshid*. Leiden 1996. WO 28 (1997), 223–226.
200. A. Cilardo, *Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche ismailita e imamita*. Rome, Naples 1993. – [Id.] *Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche sunnite [...]*. Rome, Naples 1994. WO 28 (1997), 226–227.
201. N. Kinberg, *A Lexicon of al-Farrā's terminology in his Qur'ān commentary*. Leiden 1996. WO 28 (1997), 227–229.
202. I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, vol. 1, part 1–2. Washington 1995. WO 28 (1997), 229–232.
203. *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies [...] dedicated to J.J. Drossart Lulofs on his ninetieth birthday*, ed. by G. Endress, R. Kruk. Leiden 1997. *Der Islam* 76 (1999), 348–349.

204. G. Troupeau, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Age*. Aldershot 1995. *Der Islam* 77 (2000), 340–341.
205. H. Meškīnpūr, *Az Uršalīm tā Uršalīm*. [From Jerusalem to Jerusalem. A study on the history of the Jews.] Costa Mesa CA 1999. *Judaica* 56 (2000), 59–60.
206. *Averroes and the Aristotelian tradition. Sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd [...]*, ed. by G. Endress, J.A. Aertsen, with the assistance of K. Braun. Leiden 1999. *Der Islam* 78 (2001), 182–185.
207. *Padyavand*. Judeo-Iranian and Jewish Studies Series, ed. by Amnon Netzer, vol. 3. Costa Mesa CA 1999. *Judaica* 57 (2001), 267.
208. D.W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge 1996. *Orient* 42 (2001), 327–328.
209. P.E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili thought in the age of al-Ḥākim*. London 1999. *WO* 31 (2000–2001), 255–258.
210. *Nāṣir al-Dīn Ṭūsī, Contemplation and action: the spiritual autobiography of a Muslim scholar*, ed. by S.J. Badakhchani. London 1998. – *Nāṣir Khusrow, Knowledge and liberation. A treatise on philosophical theology*, ed. and tr. by F.M. Hunzai. London 1998. *WO* 31 (2000–2001), 255–258.
211. *Al-Muntaza' min al-Juz' al-awwal min [...] at-Tājī fī akhbār ad-dawlat ad-daylimiyya* (sic) of *Abū Ishāq Ibrāhīm bin al-Kātib aṣ-Ṣābī*, ed. and tr. by M.S. Khan. Karachi 1995. *WO* 31 (2000–2001), 258–260.
212. 'Abd al-Karīm (sic!) Šahrastānī (m. 548/1153), *Majlis. Discours sur l'ordre et la creation*, tr. [...] by D. Steigerwald. [Presses de l']Université Laval 1998. *Der Islam* 79 (2002), 170–172.
213. A.R. Lalani, *Early Shī'ī thought. The teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. London 2000. *WO* 32 (2002), 217–218.
214. A.C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan [...]*. London 2000. *WO* 32 (2002), 219–220.
215. J.E. Lowry, *The legal-theoretical content of the Risāla of Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī*. Ann Arbor 1999. *WO* 32 (2002), 220–222.

216. D.M. Varisco, G. Rex Smith (ed.), *The Manuscript of al-Malik al-Afdal al-Abbās b. 'Alī b. Dā'ūd b. Yūsuf b. 'Umar b. 'Alī Ibn Rasūl (d. 778/1377). A medieval Arabic anthology from the Yemen*. Warminster 1998. WO 32 (2002), 222–226.
217. W. Madelung, P.E. Walker (ed., tr.), *The advent of the Fatimids: a contemporary Shi'i witness [...]. Ibn al-Haytham's K. al-Munāẓarāt*. London, New York 2000. – D. Cortese, *Ismaili and other Arabic manuscripts: a descriptive catalogue of manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*. London, New York 2000. – *Intellectual traditions (!) in Islam*, ed. by F. Daftary. London, New York 2000. WO 32 (2002), 226–229.
218. B. Abrahamov, *Islamic theology. Traditionalism and rationalism*. Edinburgh 1998. *Der Islam* 80 (2003), 337–338.
219. „Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht.“ *Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894–1914*, ed. by L. Hanisch. Wiesbaden 2000. WI 43 (2003), 104–110.
220. J. Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam. A compendium of Imami beliefs and practices*, tr. by R. Shah-Kazemi. London 2001. WO 33 (2003), 240–241.
221. J.W. Morris (ed., tr.), *The Master and the Disciple: an early Islamic spiritual dialogue [...], Ja'far b. Mansūr al-Yaman's Kitāb al-Ālim wa-l-ghulām*. London 2001. WO 33 (2003), 241–243.
222. W. Madelung, T. Mayer (ed., tr.), *Struggling with the Philosopher: a refutation of Avicenna's Metaphysics [... al-Shahrastānī's Kitāb al-Muṣāra'a]*. London, New York 2001. WO 33 (2003), 243–245.
223. V. Gonzalez, *Beauty and Islam. Aesthetics in Islamic art and architecture*. London, New York 2001. WO 33 (2003), 245–247.
224. F. Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis. A debate on reason and authority in medieval Islam*. London 2001. WO 33 (2003), 247–248.
225. Y. Friedman, *Encounter between enemies. Captivity and ransom in the later Kingdom of Jerusalem*. Leiden 2002. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 120 (2003), 659–662.
226. P.E. Walker, *Exploring an Islamic empire. Fatimid history and its sources*. London 2002. WO 34 (2004), 236.

227. N. Eboo Jamal, *Surviving the Mongols. Nizārī Quhistānī and the continuity of Ismaili tradition in Persia*. London 2002. *WO* 34 (2004), 236–237.
228. M. Arkoun, *The unthought in contemporary Islamic thought*. London 2002. *WO* 34 (2004), 237–241.
229. J.-P. Charnay, *La Charâa et l'Occident*. Paris 2001. *WO* 34 (2004), 241.
230. M. Swartz (ed., tr.), *A medieval critique of anthropomorphism. Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbār aṣ-ṣifāt*. Leiden 2002. *WO* 35 (2005), 264–266.
231. *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, ed. by S. Taji-Farouki. Oxford 2004. *WO* 35 (2005), 267.
232. S. Bashear, *Studies in early Islamic tradition*. Jerusalem 2004. *JSS* 52 (2007), 170–171.
233. F. Daftary, *Ismaili literature: a bibliography of sources and studies*. London 2004. *WO* 37 (2007), 183–184.
234. H. Haji (tr.), *Founding the Fatimid state. The rise of an early Islamic empire [al-Qāḍī al-Nu'mān's Iftitāḥ al-da'wa]*. London 2006. *WO* 37 (2007), 195–196.
235. M. Lecker, *The „Constitution of Medina“. Muhammad's first legal document*. Princeton 2004. *WO* 37 (2007), 222–224.
236. Sh. Tamari, Y. Koch (ed.), Abū Ja'far al-Kisā'ī, *Kitāb 'Ajā'ib al-malakūt [...]*. Vol. 1, Wiesbaden 2005. *WO* 37 (2007), 234–236.
237. I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, vol. 2, part 1: *Toponymy, monuments, historical geography and frontier studies*. Washington 2002. *WO* 37 (2007), 255–257.
238. [Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Rawḍa-yi taslīm*] *Paradise of submission. A medieval treatise on Ismaili thought*, ed. and tr. by S.J. Badakhchani. London 2005. *WO* 37 (2007), 259–261.
239. A. Wiczorek, M. Fansa, H. Meller (edd.), *Saladin und die Kreuzfahrer*. Mainz 2005. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 124 (2007), 499–503.

240. Averroès (Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables par Maroun Aouad. 3 vols. Paris 2002. *ZDMG* 158 (2008), 173–174.
241. J. Brown, *The canonization of al-Bukhari and Muslim. The formation and function of the Sunni hadith canon*. Leiden 2007. *Journal of Near Eastern Studies* 68 (2009), 72–75.
242. J.C. Wilkinson, *Ibâdism. Origins and early development in Oman*. Oxford 2010. *BSOAS* 74 (2011), 474–476.
243. G. Picken, *Spiritual purification in Islam. The life and works of al-Muhasibi*. Abingdon, New York 2011. *Ilahiyat Studies* 2 (2011), 126–132.
244. T. Lawson, *Gnostic apocalypse and Islam. Qur'an, exegesis, messianism, and the literary origins of the Babi religion*. London, New York 2012. *Ilahiyat Studies* 3 (2012), 282–284.
245. *The Prophet's ascension. Cross-cultural encounters with the Islamic Mi'rāj tales*, ed. by Ch. Gruber, F. Colby. Bloomington 2010. *Der Islam* 89 (2012), 210–214.
246. I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*. Vol. II, part 2: *Economic, social, and cultural history*. Washington 2009 [2010]. *ZDMG* 162 (2012), 230–233.
247. S.W. Anthony, *The caliph and the heretic. Ibn Saba' and the origins of Shī'ism*. Leiden 2012. *Journal of Near Eastern Studies* 72 (2013), 333–336.
248. J. Thiele, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie. Das Kitāb al-Mu'ath-thirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188)*. Leiden 2011. *OLZ* 108 (2013), 308–311.
249. Hasan Ansari, *Bar-rasīhā-yi tārikhī dar ḥawza-yi Islām va tashayyu'* / *Historical studies in the field of Islam and Shiism*. Teheran 2012. *Der Islam* 91 (2014), 161–170.
250. St. Schreiner, *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*. Tübingen 2012. *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014), 318–319.

251. S.F. Starr, *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab conquest to Tamerlane*. Princeton 2013. *Religionen unterwegs* 21 (2015), no. 1, 29–31.

252. H.-P. Pökel, *Der unmännliche Mann, Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ğāhiz (gest. 869)*. Würzburg 2014. *Der Islam* 93 (2016), 304–312.

253. S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford 2016. BSOAS 80 (2017), 138–139.

D Articles in Encyclopaedias

D 1 *Dā'irat ul-ma'ārif-i buzurg-i islāmī* / *The Great Islamic Encyclopaedia*, ed. by Kāzīm Mūsavī Buġnūrdī. Vol. 1 ff., Teheran 1369 ff./1989 ff.

Jahmiyya 19 (1390/2011), 75–79
 Ĥārīt-i Muḥāsibī 19 (1390/2011), 566–570
 Ḥusayn Khayyāt

D 2 *Encyclopaedia Iranica*, ed. by Ehsan Yarshater. Vol. 1 ff., London, Boston, Henley 1985 ff.

Abad: I 51
 Abū 'Amr al-Māzoli: I 259
 Abū Eshāq al-Nazẓām: I 275–280
 Abu'l-Hodayl al-'Allāf: I 318–322
 Abu'l-Layṭ Samarqandī: I 332–333
 Abu'l-Ma'ālī Moḥammad: I 334–335
 Abū Mūsā al-Mordār: I 347–349
 Abu'l-Qāsem al-Ka'bī: I 359–362
 Abū Ya'qūb Jorġānī: I 396
 Aḥmad Tūnī: I 662–663
 'Alā'-al-Dawla Semnānī: I 774–777
 Amal al-Āmel: I 917–918
 'Amr b. 'Obayd: I 991–992
 al-Ārā' wa'l-Diānāt: II 200–201
 'Atṭāš: III 26
 Azal: III 179
 'Azod-al-Dīn Ījī: III 269–271

Baġdādī, ‘Abd-al-Qāher: III 409–410
 Dāremī, Abū Sa‘īd ‘Otmān: VII 31–32
 Dīnavarī, Abū Moḥammad ‘Abd-Allāh b. Ḥamdān b. Wahb b. Bešr: VII 417–418
 Dīnavarī, Abū Moḥammad ‘Abd-Allāh b. Mobārak: VII 418
 Ebn Rāvandī, Abū’l-Ḥosayn Aḥmad: VIII 48–49
 Eskāfi, Abū Ja‘far Moḥammad: VIII 601–602
 Fowaṭī, Hešām b. ‘Amr: X 119–120
 Jorjāni, Zayn-al-Din Abū’l-Ḥasan ‘Ali: XV 21–29
 Ritter, Hellmut: <http://www.iranicaonline.org/articles/hellmut-ritter>

D 3 *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, ed. by H.A.R. Gibb et al. Vol. 1–11 [and] Supplement, Leiden, London 1960–2004.

Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī: XII 12–14
 Abū ‘Ammār ‘Abd al-Kāfi: XII 15
 al-Aṣamm: XII 88–90
 Ḍirār b. ‘Amr: XII 225–227
 al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya: XII 357–358
 Ḥaydar-i Āmulī: XII 363–365
 Ibn Kullāb: XII 391–392
 al-Īdġī: III 1022
 Ḳadariyya: IV 368–372
 al-Khayyāṭ, Abū ’l-Ḥusayn: IV 1162–1164
 Kumūn: V 384–385
 Ma‘bad al-Djuhanī: V 935–936
 al-Manzila bayn al-manzilatayn: VI 457–458
 al-Nazzām: VII 1057–1058
 al-Nāshi’ al-Akbar: VII 975
 Tashbih wa-tanzīh: X 341–344
 Thumāma b. Ashras: X 449–450
 Wāṣil b. ‘Aṭā’: XI 164–165

D 4 *Encyclopaedia of Islam Three*, ed. by Kate Fleet et al., Leiden 2007 ff.

Dārānī, Abū Sulaymān: 2013, 91–92

D 5 *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade. Vol. 1–16, New York 1987.

Ījī: VII 88–89
 Mu‘tazilah: X 220–229. Turkish translation by V. Kasar in: Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (2008), nr. 20, 291–299 and 14 (2009), nr. 21, 169–179.

D 6 *The HarperCollins Dictionary of Religion*, ed. by Jonathan Z. Smith. The American Academy of Religion, San Francisco 1995.

Kalam: 1995, 614–619

D 7 *İslâm Ansiklopedisi*. Vol. 1–13, İstanbul 1941–1986.

Muḥāsibī: VIII, 507–510 (1959)

D 8 *Lexikon des Mittelalters*. Vol. 1–9, München, Zürich: Artemis 1980–1998.

Alexander d. Gr. x: Isl. Literatur, I 365

Antichrist A II: Entsprechung im Islam, I 705

Beschneidung I 2: Islam, I 2058

Bibel D: Bibel im Islam, II 74

Tod, Sterben II 4: Islam, VIII 827

D 9 *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, ed. by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. Vol. 1–8 [and] Register, Tübingen: Mohr Siebeck 1998–2007.

[References to the English edition of RGG 4th ed.: *Religion past & present: Encyclopedia of theology and religion*. Vol. 1–13 [and] Index, Leiden, Boston 2007–2013, are given in square brackets.]

Anthropomorphismus, IV. Islam: I 526 [Anthropomorphism: I 261]

Atomismus, II. Islamische Theologie: I 908–909 [Atomism, II. Islamic theology: I 489]

Disputation, III. Islam: II 876–877 [Disputation: IV 92]

Doketismus, II. Islam: II 927 [Docetism: IV 123]

Heiliger Krieg, II. Islam: III 1563–1564 [Holy War: VI 224]

Mutakallimūn: V 1625 [Mutakallimūn: VIII 641]

Namen Gottes, III. Islam: VI 43–44 [Names of God: VIII 707–708]

Šahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abdalkarīm: VII 743–744 [Shahrastānī: XI 398]

Wunder, X. Islamische Theologie: VIII 1732 [Miracles: VIII 390–391]

D 10 *Encyclopaedia Britannica*. 15th edition.

Muḥāsibī: VIII 400–401 (2007).

E (Co-)Editorships of Series and Collected Essays

Editor (together with Heinz Halm) of the *Bibliothek des Morgenlandes* (Zürich: Artemis) 1980–1984

Consulting editor of the *Encyclopaedia Iranica*

Member of the Executive Committee of the *Encyclopaedia of Islam. New edition*, since vol. 4 (1978)

Consulting editor („The Arab world“) of *Lexikon des Mittelalters*

Consulting editor („Pre-Islamic religions, Islam, and Arab Christianity“) of *Religion in Geschichte und Gegenwart. Fourth edition*.

Editor of: Rudi Paret, *Schriften zum Islam: Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1981.

F Lectures, Interviews, Varia

1. „Antrittsrede des Herrn Josef van Ess (Tübingen), 8. Mai 1976“, *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1976*, Heidelberg 1977, 47–49.

[Reprinted in] V. Sellin, S. Zwies (edd.), *Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften im Spiegel ihrer Antrittsreden 1944–2008*. Heidelberg 2009, 443–446.

2. [Address given at the conferment of the *docteur honoris causa* by the École Pratique des Hautes Études, following the *Discours de présentation de M. Daniel Gimaret*.:] „Réponse de M. Josef van Ess.“ In *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses* 104 (1995–1996), 37–39.

3. Mohamed Sghir Janjar, „Quelques perspectives de l'islam contemporain. Entretien avec le professeur Joseph Van Ess.“ In *Prologues: Revue Maghrébine du Livre / Muqaddimāt* 11–12 (1997–1998), 6–10.

4. [Two contributions to the *Weimarer Gespräch* (between President M. Khatami and President J. Rau) in:] Seyed Mohammad Khatami: *Religiosität und Moderne*. Heidelberg: deux mondes 2001, 22–23, 44–46.

5. Christian Meier, „The origins of Islam. A conversation with the German Islamic scholar Josef van Ess.“ Tr. by Charlotte Collins. *Fikrun wa-Fann. Art and Thought* 96 / 21 (2011), 65–69.
6. Ḥaydar Qāsim Maṭar al-Tamīmī, *ʿIlm al-kalām al-islāmī fī dirāsāt al-mustash-riqīn, al-almānī Yūsuf van Ess unṡūdhajan*, Ph. Diss. Baghdad 1336/2015.

Zum Geleit

Man hat nicht viele neue Ideen in seinem Leben. Im Volksmund heißt es, man habe sie vor allem in seiner Jugend. Aber das redet man sich wohl nur ein. Man kennt sich bloß noch nicht genug; je weniger man noch weiß, desto origineller kommt man sich vor. Richtiger ist vermutlich, daß neue Ideen meist gar nicht so neu sind wie sie scheinen, sondern auf dem Boden des alten Wissens wachsen; man merkt dies nur nicht sofort. Noch weniger merkt man, wie schnell man beginnt, sich zu wiederholen. Ideen werden im Gehirn fortwährend umgeschichtet; auch wenn sie alt geworden sind, stirbt die Sehnsucht nicht, sie neu zu sagen.

Wir kennen das Phänomen aus der Musik. Opern wurden umgeschrieben, wenn sie auf der Bühne nicht reüssierten, und in jenen fernen Zeiten, wo Gesungenes nur so weit gehört wurde, wie die menschliche Stimme reichte, hatte das Publikum auch gar nichts dagegen, wenn musikalische Einfälle mehrfach in Umlauf gebracht wurden; vielgefragte Tonsetzer, Händel z. B. oder Bach, haben von dieser Möglichkeit gerne Gebrauch gemacht. Man nannte das damals Kontrafaktur; heute heißt es „Recycling“. Der Vorgang hat jetzt vor allem im politischen und akademischen Betrieb seinen Platz. Reden und Vorträge werden mehrfach gehalten und je nach Gelegenheit manchmal hoch bezahlt, obgleich der jeweilige Zuhörer weiß, daß das, was er hört, allenfalls für ihn neu ist und vermutlich nicht lange neu bleiben wird.

Eine Bibliographie spiegelt darum nicht unbedingt eine geistige Entwicklung, sondern vielleicht nur eine Karriere. Schriftenverzeichnisse dienen mehr und mehr der Reklame. In manchen europäischen Ländern, in Frankreich oder England, waren sie seit jeher Bestandteil eines „Dossiers“, mit dem man sich vorstellte oder bewarb; man „reichte“ sie „ein“. Das ist jetzt auch an deutschen Universitäten der Fall. Dabei waren sie ursprünglich eher als Bilanz verstanden worden, rückblickend wie bei einem Nachruf oder Ordnung schaffend wie bei der Herausgabe sog. „Kleiner Schriften“. Das Problem der Neuheit stellte sich da in doppelter Schärfe. Denn manches von dem, was man selber für neu gehalten hatte, wurde vielleicht nie rezipiert; wenn man es noch einmal ans Licht heben wollte, mußte man rekonstruieren, unter welchen Voraussetzungen man es seinerzeit geäußert hatte. Wenn es dagegen längst „aufgehoben“ war, aufgearbeitet in später Gesagtem, hatte es ein Eigenrecht nur insoweit noch, als es „gut“ oder „schön“ ausgedrückt worden war. Damit tritt eine ästhetische Komponente in den Vordergrund, die in der deutschen Wissenschaftsszene immer umstritten war und heute, da man sich ohnehin meist auf englisch ausdrückt, ganz ins Abseits geraten ist.

Ich habe zu einer Generation gehört, die Zeit hatte. Man konnte sich größere Dinge vornehmen und wurde, wenn man Glück hatte, dabei nur in Maßen gestört. Es gab keinen Krieg, der einem wertvolle Jahre hätte rauben können, und auch die geldgebenden Institutionen, wenn man ihrer denn überhaupt bedurfte, kamen noch nicht auf den Gedanken, einem Vorhaben zeitliche Grenzen zu setzen. Nur die eigene Geschäftigkeit und ein schwach entwickeltes Augenmaß mochten den Blick für das Mögliche trüben. In den orientalistischen Fächern war man noch weitgehend auf sich selbst gestellt. Mitarbeiter hatte man kaum, und wenn sie die nötige Begabung mitbrachten, gebot die Vernunft (oder der Anstand), ihnen die Freiheit zur eigenen Zielsetzung zu lassen. Großprojekte waren in diesem versteckten Randbezirk akademischer Betätigung noch selten, und man wußte, daß ihr Abschluß in weiter Ferne lag (wie z. B. bei A.J. Wensincks *Concordance et indices de la tradition musulmane*)¹ und daß sie auf diesem Weg auch scheitern konnten (z. B. Leone Caetani's *Annali dell' Islam*)². Dennoch waren sie in jedem Fall sinnvoll und gut überlegt; vor allem hing ihr Erfolg nicht an einem präventösen Titel. Aber man mußte seine Seele nicht an derlei verkaufen. Selbst in wirtschaftlicher Not konnte man seine eigenen Wege gehen. Ich habe das in meiner Studie über Hellmut Ritter (= A 22) gezeigt.

Voraussetzung war allerdings, daß man sich umsah. Man beobachtete, wie andere, Ältere gearbeitet hatten, und man verglich, was Jüngere, Gleichaltrige produzierten. Man war auch gehalten, sich bemerkbar zu machen. Aber man war gut beraten, wenn man Lärm und Marketing vermied. Gewiß versuchte man, Profil zu gewinnen; aber das tat man mit den „Pflichtstücken“: der Dissertation und der Habilitationsschrift. Mit ihnen konnte man hoffen, wahrgenommen – und vielleicht sogar gelesen – zu werden. Vorträge hielt man kaum; die Öffentlichkeit erwartete das nicht, und im akademischen Forum des Fachs, auf den deutschen „Orientalistentagen“, war es verpönt, mit dem, was man später ein „paper“ nennen würde, hervorzutreten, solange man nicht die Habilitation hinter sich hatte. Darum schrieb man als Anfänger auch kaum Aufsätze; aus einem Vortrag konnten sie kaum hervorgehen, und neben den Pflichtstücken blieb zu ihnen weder Zeit noch ein Anlaß. Sammelbände, in denen vorgegebene Themen in einer Art Plantagenwirtschaft zum Blühen gebracht wurden, gab es noch nicht. Was man schrieb, waren Rezensionen; mit ihnen begann

1 1–7, Leiden 1936–1969, Indices 1988. Zum Detail vgl. meine Rezension in: BO 52/1995/176–179 (= unten Nr. XI 1).

2 Dazu näher G. Levi Della Vida, *La soffitta delle Botteghe Oscure*, in: *Fantasmî ritrovati* (Venedig 1966), S. 19–72.

man schon sehr früh, und die Zeitschriftenredaktionen waren dafür im allgemeinen auch recht empfänglich.

Das ist der Grund, warum Besprechungen unter meinen Veröffentlichungen einen unverhältnismäßig großen Raum einnehmen. Auch im Schriftenverzeichnis glaubte ich deswegen nicht auf sie verzichten zu können. Daß sie heute nicht mehr zählen, steht auf einem andern Blatt; es hat Einiges damit zu tun, daß mittlerweile allenthalben – und vornehmlich in der englischsprachigen Welt – geschäftstüchtige Verlage ihren Erzeugnissen schon auf dem Umschlag Stellungnahmen aus gelehrter Feder (natürlich positive, sog. „blurbs“) mitgeben, um die Erwartungen der Leser zu wecken.³ Ernsthaftige Rezensionen waren in Deutschland damals erwünscht. Allerdings wurden sie nicht zum Bestandteil eines Dossiers. Denn es war ja noch nicht üblich, sich zu bewerben. Man wurde vielmehr „berufen“ oder erhielt ein „Angebot“ (engl. *offer*); das nötige Profil mußte dabei schon vorhanden sein. Wenn man einen Lehrstuhl übernahm,⁴ mußte man dann versichern, daß man das Fach „in seiner vollen Breite“ vertreten werde; da waren die Rezensionen meist die einzige Möglichkeit, dies auch durch Publikationen darzutun. Die genannte Formulierung zielte natürlich in erster Linie auf die Lehre; in der Forschung herrschte schon immer der Zwang, sich – zumindest für eine gewisse Zeit – auf eine bestimmte Fragestellung zu konzentrieren und damit zu „spezialisieren“. Allerdings gab man sich stärker als heute gewisse Mühe, diese thematische Beschränkung die Studenten nicht spüren zu lassen. Die Orientalistik war ohnehin von ihrer Struktur her „breit“ angelegt. An den traditionsreichen, „alten“ deutschen Universitäten trugen die zugehörigen Lehrstühle noch die Bezeichnung „für Islamkunde und Semitistik“. Die beiden Fächer wurden zwar bald personell getrennt; aber sie blieben beide sehr anspruchsvoll – die Semitistik wegen der Zahl der für sie relevanten Sprachen, die Islamkunde wegen der Variabilität der in ihr behandelten kulturellen Aspekte.⁵

3 Zu einer ähnlichen Erscheinung in der islamischen Welt des späten Mittelalters vgl. F. Rosenthal, „Blurbs“ (*taqrīz*) from fourteenth-century Egypt, in: Oriens 27–28/1981/177 ff.

4 Andere Stellen „übernahm“ man nicht. Man konnte allenfalls durch die vorgesetzte Behörde in sie „übernommen“ werden, wenn man am Orte blieb. Das geschah aber selten; „Hausberufungen“ waren verpönt.

5 Ich habe noch beide Fächer zusammen studiert. Jedoch habe ich nur einmal ein Buch rezensiert, das in den Bereich der Semitistik fiel, und auch da ging es nicht um einen sprachwissenschaftlichen Kontext (C 21). Als Frankfurter Privatdozent habe ich viel Syrisch unterrichtet und einmal sogar ein – recht waghalsiges – ugaritisches Kolleg gehalten (s. u. Bd. 111 2338 f. und vorher 2322, Anm. 79).

Was ich im Folgenden vorlege, sind im Grunde nur, um es mit Charles Ives zu sagen, Antworten auf „unanswered questions“.⁶ Die Antworten stehen in einem zeitgeschichtlichen Kontext; sie sind vorläufig und manchmal längst von anderen, ebenso vorläufigen Antworten abgelöst worden. Ich habe die Beiträge thematisch geordnet und in den einzelnen Kapiteln soweit möglich eine chronologische Reihenfolge einzuhalten versucht.⁷

6 Ives, *The unanswered question*, komponiert i. J. 1908.

7 Zu einigen früheren Publikationen habe ich nie Korrekturfahnen erhalten. Sie sind manchmal von hilfreicher, aber unkundiger Hand redigiert worden. Ich habe die ärgsten Versehen jetzt ausgemerzt, aus Kostengründen aber nicht alles verbessert. Es lohnt vielleicht, gelegentlich die Originale zu vergleichen.

Note to the Reader

All articles in this publication have been typeset anew. The page numbers of the original publications have been placed in the margin with a vertical stroke in the line next to where they occur to mark the exact start of each original page. In a similar manner, the original footnote numbers have been placed as small superscript numerals close to the footnote text as the original numbering did not always appear in chronological order. Paragraphs that are marked by a vertical line in the right-hand margin indicate additional notes and comments. These used to be written in small print in the original writings.

PART I

Tübingen und der Rest der Welt



Heutzutage stellt man sich selber vor, in „Facebook“. Man tut das sehr früh; man zeigt sein Gesicht, solange es noch präsentabel ist. Mit dem, was man zu bieten hat, hält man nicht hinter dem Berge. Früher dagegen *wurde* man vorgestellt; in Tübingen sorgte dafür der Vorgänger auf dem „Lehrstuhl“, und er tat es in einer Universitätszeitschrift („*Attempto*“), die ebenfalls von einem Mitglied des Lehrkörpers herausgegeben wurde.¹ Mit seinen Worten wurde man in eine Tradition hineingestellt, die über den Ort selber hinausgriff. Ein „Orientalist“ galt als weltläufig; man verlangte von ihm „Orienterfahrung“, und man glaubte ihm auch, daß er sie besitze, selbst wenn er sein Amt in unreifer Jugend antrat. Die genannte Erfahrung sollte sich gleichermaßen auf die Vergangenheit wie auf die Gegenwart beziehen; obgleich der Islam dem Ende seines 14. Jahrhunderts entgegenging, machte kaum ein Journalist schon den Versuch, die Gegenwart dem „Professor“ aus der Hand zu nehmen, und wenn es doch geschah, so war er vom Fach – wie der kluge Arnold Hottinger von der NZZ,² den ich in Beirut zum Freund gewann und mit dem ich in den Jahren vor dem verhängnisvollen „Sechstagekrieg“ manches engagierte Gespräch führte.

Von der Erfahrung ist nicht viel geblieben. Für die Welt des Orients sind nun andere zuständig, Heerscharen von „Experten“, die in den Medien wie in der Wissenschaft (und in den Geheimdiensten) ihr Wesen treiben. Nur die Tradition, in der ich stand, vermag ich in diesem ersten Kapitel zu dokumentieren, mit Würdigungen und Nachrufen, die sich eher zufällig aneinanderreihen. Nur einmal habe ich deren Kette durchbrochen, mit einem Text, der nicht von mir stammt: eben jener „Vorstellung“, mit der R. Paret mich in den Lehrkörper der „alten“ Philosophischen Fakultät einführte (nr. 4a). Ein „Selbstportrait“ wurde von mir erst erwartet, als ich mehr als 40 Jahre später in den Orden *Pour le mérite* aufgenommen wurde (s. u. nr. XI 4). Dort habe ich dann auch mein Antlitz nicht mehr zu verhüllen gesucht. An dieser Stelle hingegen sind selbst meine Huldigungen an den *genius loci* (nr. 2–6) *cum grano salis* zu nehmen. Mit der Großmüligkeit einer Metropole konnte Tübingen nämlich nie konkurrieren. Zwar habe ich den Augenblick, in dem der Mantel der Geschichte vom Orient her die Universität der Stadt streifte, 1976 mit einem (bestellten) Vortrag zu würdigen versucht (nr. 6); der Anlaß war damals, daß das Land Baden-Württemberg im föderalistischen System einer Bundesrepublik, die noch ohne Berlin auskommen mußte, zur Gründung einer deutschen Universität in Iran (in Rascht am Kaspischen Meer) die „Vorortfunktion“ übernommen hatte. Aber

1 Damals Walter Jens, der später ein eigenes Institut für „Rhetorik“ erhielt; seine Funktion glich der des „public orator“ an den traditionellen englischen Universitäten (etwa Oxford).

2 Vgl. die autobiographische Skizze *Islamische Welt. Der Nahe Osten: Erfahrungen, Begegnungen, Analysen* (Paderborn/Zürich 2004).

der Kairos war nicht von langer Dauer. Eine Schar von Landtagsabgeordneten genehmigte sich zwar einen Lokaltermin und inspizierte die Strände am Ufer des fernen Meeres; aber als 1979 bei der Islamischen Revolution das Schahregime von einem Tag auf den andern unterging, fielen Rascht ebenso wie Tübingen wieder in die Provinzialität zurück. Ohnehin erscheint mir die Tradition, in der ich stehe, eher als eine europäische; sie aber ist schon in den beiden Weltkriegen zerbrochen.³ So sprechen zwar Nr. 7 und 8 beide von Berlin, aber in jeweils verschiedener Weise.⁴ Den Anfang bildet allerdings eine längere Betrachtung zur Tradition der deutschen Orientalistik im allgemeinen (nr. 1). Ich habe den Text ursprünglich in Los Angeles vorgetragen, als Albert Hourani i.J. 1979 dort die Levi Della Vida-Medaille erhielt⁵; er hatte für das begleitende Kolloquium das Thema „Islamic Studies. A Tradition and Its Problems“ gewählt.

Der Einstieg in das internationale Gespräch fiel mir leicht. In der kleinen Schar der Orientalisten wog die Solidarität im Fach schwerer als jede politische Isolation. Verbindend wirkte vor allem das gemeinsame Erleben des Orients; man verständigte sich über den Gegenstand noch nicht in den von einer einzigen Sprache (heute dem Englischen) vorgegebenen Kategorien, sondern im unmittelbaren gegenseitigen Austausch. In der wissenschaftlichen Arbeit gab es noch eine gemeinsame Basis, die Philologie; sie ließ sich mit Bezug auf den Orient ohne große sprachliche Breite kaum betreiben. Aber sie war auch die Kunst des Zuhörens; in der Kulturwissenschaft wurde sie zur Grundlage des Dialogs. Darum habe ich den letzten Nachrufen (nr. 9–13)⁶ noch eine Betrachtung

3 An dieser Stelle sei angemerkt, daß es kurz vor dem Ersten Weltkrieg in Tübingen einen Orientalistenstammtisch gab, der sich einmal in der Woche, am Montag, traf und die Verbindung zur großen weiten Welt wachhielt – etwa zu Straßburg (das damals ja zu Deutschland gehörte), aber auch mittels Gästen aus dem Ausland, z.B. den USA (über Straßburg, d.h. über Nöldeke und Littmann). Man führte dort ein Tagebuch, das über einen Enkel Littmanns in meinen Besitz gelangte. Die Eintragungen stammen aus den Jahren 1910–1912, und auf den ersten Seiten stellen sich die beteiligten Personen vor (Seybold, Veit, Euting, Littmann, Richard Hartmann, Marquart, Spiegelberg, Nöldeke, Tschudi u. a., meist mit Foto).

4 Steppat habe ich 1963 in Beirut kennengelernt, als er dort H.R. Roemer im Direktorat des Orientinstitutes der DMG nachfolgte; er war in Berlin zusammen mit dem Religionswissenschaftler Klaus Heinrich Schüler von Walther Braune gewesen. Franz Rosenthal hat mich einmal in Berlin zu einem Spaziergang mitgenommen, bei dem er mir die Stätten seiner Jugend zeigte; aber ich traf ihn meist in den USA, auf Kongressen oder in seinem Haus in Hamden (Conn.). Vgl. zu ihm auch D. Gutas in *Proc. Amer. Philos. Soc.* 149/2005/441–446 und F. Griffel in *NDB* 22 (Berlin 2005), S. 82 ff.; er war Tübinger Ehrendoktor.

5 Er war deren siebter Träger; zum erstenmal war sie 1967 vergeben worden, an Robert Brunschvig (s. u. S. 151).

6 Zu nr. 10 wäre zuletzt zu vergleichen M. Borrmans, *Massignon, l'Algérie et les Algériens*, in:

tung zu meiner Art des Arbeitens hinzugefügt (nr. 14). Zwar habe ich von Methodendiskussionen zeit meines Lebens wenig gehalten. Jedoch habe ich mich einmal zu einer Art Bekenntnis verleiten lassen, anlässlich der Verleihung der Levi Della Vida-Medaille, zu der ich 1999, dem Jahre meiner Emeritierung, nach Los Angeles reiste. Man hatte ausnahmsweise zwei Preisträger ausgesucht und wählte als gemeinsames Thema der begleitenden Tagung „Text and Context in Islamic Societies“. André Raymond, der mit mir geehrt wurde, nahm in seiner *keynote lecture* das Stichwort nicht auf. Dazu bestand auch keine Veranlassung; er hatte ebensowenig wie ich das Thema ausgewählt. Aber „Text und Kontext“ schien mir anschlussfähig zu dem zu sein, was die Hermeneutik, die in Deutschland dank Hans-Georg Gadamer gerade hoch im Kurs stand, immer schon intendiert hatte; die Philologie, in den USA wenig angesehen, hatte auf diese Weise eine theoretische Basis gewonnen. Also sprach ich zweimal, und der erste dieser Beiträge ist hier in den Schluß gesetzt.⁷ Man wird dabei den Zeitpunkt im Auge behalten müssen. Gadamer hatte damals dank einer englischen Übersetzung seit mehr als einem Jahrzehnt den US-amerikanischen Markt erobert, und er lebte lange genug, um diesen Erfolg auch selber genießen zu können. Meine eigene Intervention dagegen, kurz wie sie war, verfolgte nur ein sehr begrenztes Ziel, nämlich dem Konstruktivismus entgegenzutreten, der unter nordamerikanischen Historikern gerade grassierte und auch die Köpfe mancher Spezialisten für frühislamische Geschichte besetzte. Beides, der Konstruktivismus ebenso wie Gadamers Hermeneutik, war zeitgebunden und wird heute kaum noch diskutiert.

M.A. Amir-Moezzi (ed.), *Islam. Identité et Altérité. Hommage à Guy Monnot* (Turnhout 2013), S. 113–139.

7 Der zweite ist in ein späteres Kapitel aufgenommen (nr. v 2), dort in seiner französischen Originalform; er diente der Vorstellung zur Aufnahme in die Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris.

From Wellhausen to Becker. The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies

27

In 1927, the faculty of law at the University of Kiel in Northern Germany decided to nominate Hermann Kantorowicz, a well-known specialist in medieval law,¹ as the recommended candidate for a vacant chair. Kiel belonged at that time to Prussia; thus it was the Prussian minister of cultural affairs who had to give his confirmation and to appoint the new professor. But the Foreign Office intervened; the foreign minister himself, Gustav Stresemann, pointed to the fact that Kantorowicz, in an expert opinion written for a parliamentary fact-finding committee, had not supported the official German standpoint in the question of war guilt. The controversy seems strange to us; ideological shibboleths look ridiculous once they have had their day. But it may have taken some courage on the part of the minister of cultural affairs to remind Stresemann of the difference between a political creed and scholarly inquiry.² In fact, Kantorowicz got his chair – although with some delay and for only a few years; he emigrated in 1933, first to the United States and then to England where he taught from 1935 until his death in 1940. The man who had supported him died in 1933, two weeks after Hitler's seizure of power which was to give the question of war guilt an unprecedented dimension; his letter to Stresemann was burnt with the archives during the bombardments of Berlin, in 1945. He was an Orientalist, one of the few figures of international renown in this discipline: Carl Heinrich Becker.

I should perhaps have said: he had been an Orientalist, for he had left the field | more than ten years earlier. During World War I, in 1916, he had accepted a position in the Ministry of Cultural Affairs at Berlin, and he had stayed there after the collapse of the Empire. He never became a member of any political party; however, his competence and his liberal mind twice opened the way

28

-
- 1 Hermann U. Kantorowicz, born in Posen (now Poznań), November 18, 1877. His most creative contribution to his discipline was his doctrine of free law (*Freirechtslehre*). Cf. the biographical sketches in: *Der Grosse Brockhaus* (¹⁵Leipzig, 1931), IX, 670; *Encyclopedia Britannica* (¹⁵London, 1974 ff.), V, 696; *Neue Deutsche Biographie* (Berlin, 1953 ff.), XI, 127 f.
 - 2 Cf. Erich Eyck, *Geschichte der Weimarer Republik* (2 vols.; Erlenbach, 1954) II, 139, note. I owe this reference, together with some other valuable bibliographical information, to Fritz Steppat.

to him to the top of the Ministry, for a short time in 1921 and then again in 1925 when, in spite of changing cabinets, he managed to remain in office for more than four years. He continued giving lectures and writing articles in his field, on England's colonial policy,³ on the emergence of postwar Turkey;⁴ but his disciple Hellmut Ritter was certainly right when he remarked that, in the last issue, Becker's scholarly career had come to an end with his turn to politics.⁵ When, after his resignation in 1929, he received the chair which Carl Brockelmann had formerly held at Berlin, he did not really return to teaching, but started on a series of journeys: to England, to France, to Holland, to the United States, and even, as a member of a mission sent by the League of Nations, to China. The faculty had nominated him by a unanimous vote,⁶ but the delicate situation created by the necessity of keeping the position ready for him had provoked criticism; Brockelmann's bitter – and slightly unbalanced – comment about the “minister against German culture” in his introduction of the Supplement to his *Geschichte der arabischen Litteratur* bears testimony to this.⁷

There is no doubt that Brockelmann was the more productive scholar. When he left Berlin he felt that he was ceding his place to somebody who, in a certain sense, had never reached scholarly maturity. For when Becker exchanged his university career for administration and politics, he was just forty years old. He had never published a book; his Ph.D. thesis⁸ and the research he had done for his habilitation⁹ did not exceed the normal level.¹⁰ He was a good papy-

3 “England im vorderen Orient,” *Süddeutsche Monatshefte*, 18 (1920–1921, Sonderheft “Lebensfragen des Britischen Weltreiches”), 110–126; reprinted, with an appendix, in *Islamstudien* (2 vols.; Leipzig, 1924–1932), II, 393–418.

4 “Die Türkei nach dem Weltkriege,” in *Islamstudien*, II, 419–449.

5 Cf. his obituary in *Der Islam*, XXIV (1937), 179.

6 Cf., for this as for many other details, the biography by Erich Wende, *C.H. Becker, Mensch und Politiker* (Stuttgart, 1959), pp. 11 ff.

7 Cf. GAL, S I, pp. xiv f. The chronology is somewhat complicated. Brockelmann had received the chair held by Eduard Sachau in 1922 but left Berlin for Breslau a year later, in 1923 (cf. J. Fück in *ZDMG*, CVIII (1958), 9 f.), i.e., before Becker's second ministerial appointment. Since that time the chair seems to have remained vacant. In the *Amtliches Personalverzeichnis der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin*, 1925, Becker is listed as “ordentlicher Honorarprofessor” (p. 25); in 1931/32 he officiated as director of the Oriental Institute. At that time he possessed nine honorary degrees.

8 *Ibn ʿAuzī's Manāqib ʿOmar ibn ʿAbd el-ʿAzīz*, Leipzig, 1899 (at the age of 23). Cf. also “Studien zur Omajjadengeschichte: ʿOmar II.,” *Zeitschrift für Assyriologie*, XV (1900), 1–36.

9 *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, Heft 1–2. (Strassburg, 1902–1903).

10 This also holds true for other German Orientalists of his time. The Ph.D. dissertation

rologist¹¹ | and he knew a great deal about Egyptian history, but he was not necessarily better than others in other fields. Much of what he had written was intuitive and inspiring, but sometimes a little bit hasty and not always well documented. He had shown a remarkable, almost ingenious gift for great surveys, but more and more he had given up doing detailed research. Nevertheless, if he was, in comparison to Brockelmann (who, after all, was ten years older), not the greater scholar, he had perhaps the more imaginative mind. For he had a concept, and he knew how to use facts in order to make this concept look convincing. His articles demonstrate how good an orator he was; as a minister he is said to have once delivered forty-five speeches in four hours.¹² Yet, there was more about him than mere rhetorical skill: he saw Oriental studies in a different way, and he drew practical conclusions out of this. He had the advantage of traveling in the Near East after obtaining his doctorate in 1900 and again in 1901,¹³ and he had come to understand the Islamic world as a living reality. This was anything but normal at that time; personal acquaintance with the world of one's interest was not a prerequisite for a university career, not in Orientalism and not even in French or English studies. In truth, traveling was not so abhorred by German scholars as is usually said.¹⁴ But it was cumbersome and, above all, it was expensive.¹⁵ Germany did not know the gentleman-scholar; 29

was not yet so important to a scholarly career. There were no junior positions in the universities, but only chairs; success was therefore not so much a question of how a scholar started, but how he continued and how he managed to survive the period where he had to teach without any salary as a *privatdozent*.

11 He obviously became interested in this branch of Arabic studies when the University of Heidelberg acquired, through a generous gift, a number of newly discovered papyri collected by the German consul Reinhardt (the so-called papyri Schott-Reinhardt; cf. Becker's article "Der neuerworbene Papyrusschatz der Heidelberger Universitätsbibliothek," *Frankfurter Zeitung*, June 20, 1904).

12 Cf. Wende, *Becker*, p. 249.

13 First to Egypt, Nubia, and the Sudan; then again to Cairo and back via Palestine and Syria.

14 Cf. the list of traveling Orientalists compiled by Eugen Wirth in *Vorträge des XIX. Deutschen Orientalistentags Freiburg, 1975*, ed. Wolfgang Voigt (2 vols.; Wiesbaden 1977: *ZDMG*, Suppl. III, 2), I, lix, which does not, however, include only German scholars. Among Becker's closer colleagues we might mention Eduard Sachau who had made an expedition to Syria and Mesopotamia financed by Wilhelm I of Prussia (cf. his *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883) and, above all, Martin Hartmann who was the first German Orientalist to discover the contemporary Near East as an object worthy of solid research (cf. Becker's obituary on him, *Der Islam*, x (1920), 228–233, reprinted in *Islamstudien*, II, 481–490).

15 Later, after World War I, there were also political obstacles. We should not forget that, at

rather, many outstanding figures came from a petit bourgeois milieu, especially from the famous Protestant parsonage. Becker was, in this respect, an exception: his father had been a rich | merchant who had lived many years at Amsterdam and who had been favored by so quintessentially a plutocratic figure as Rothschild;¹⁶ as a privatdozent – that is, during the period when other young scholars were starving or looking for a rich wife – Becker had his private valet, obviously also horse and coach.¹⁷ In winter 1906–1907 he gave his first lecture course on contemporary Islam.

But the decisive event was the offer he received in 1908 to take over a newly created chair for “history and civilization of Islam” at Hamburg. Hamburg did not have a university at that time; there was only a Colonial Institute. The town, as the main port in Germany, had strong commercial interests; to a steadily increasing degree, this implied, as in other European countries – although somewhat later than in England, France, or Holland – relations with the world outside Europe. The areas most tempting to Germany – perforce, since they were the only ones left over after the partition of the colonial cake – were China, Turkey, and some regions in Africa. That is why Hamburg established the first chair for Chinese in Germany, and that is why Near Eastern studies, although having a much older tradition, were seen there for the first time from a different angle. Islam took on a new importance as an unexplored force in the background of colonial enterprise; what counted most was its role as an economic and social factor, not its literature and not even its character as a religion. A second point was at least as important: the Islamic world was approached here from its periphery, from Turkey and from Africa, that is, from areas where its central language, Arabic, was not spoken. Becker adopted this outlook without reserve: in his negotiations with the authorities responsible for the Institute he stressed the point that he wanted to base his activity on the cultural instead of the linguistic unity of the Muslim world. The languages should be taught without the apparatus of comparative Semitic studies; the time saved by that should be spent on the “realities” (*Realien*): the institutions, customs, and nontextual facts like art and geography. The discipline should focus on “scholarly founded and appreciative understanding of the psyche of

that time, a German scholar had to apply to London if he wanted to go to India, and to Paris if he wanted to visit Syria or the Maghreb (cf. B. Spuler, *Der Islam*, LV1 (1979), 196).

16 Also his mother came from a family of merchants in Hessen (cf. A. Grimme in *Neue Deutsche Biographie*, I, 711).

17 Cf. Harro Siegel in *Carl Heinrich Becker: Ein Gedenkbuch* (Göttingen, 1950), p. 80. Nevertheless, also his wife came from a well-to-do family; she was the daughter of a banker (cf. *Neue Deutsche Biographie*, I, 711).

the Oriental.” For this purpose, Islam should be studied as a civilization and not as a religion, studied “in itself” as he said, as a political and economic problem.¹⁸

Becker left Hamburg after five years, disappointed by the structural deficiencies of the Colonial Institute and aware of the fact that only a fully developed university could offer the facilities indispensable for the realization of his concept.¹⁹ But he did not give it up; his scholarly interests were defined by it for | the rest of his academic career. He reviewed the most important publications on Muslim art and archaeology,²⁰ but he never dealt with poetry. He wrote a lot about Muslim civilization in Africa,²¹ but never anything about Persia. He developed startling ideas about the relationship between early Islam and Christianity and about the origins of the Islamic ritual,²² but he always insisted that it is not religion which creates a civilization, but the civilization which shapes religion accordingly.²³ He could not entirely abstain from ironical remarks about the philologists who cheerfully snuff about for variant readings²⁴ and enjoy their lives in the “French garden” of Arabic grammar²⁵ where ʿĀisha is no more than a participle of the first form.²⁶ He accepted the chair at Bonn, at that time a rather provincial town which was, in its intellectual perspectives, probably even more remote from greater politics than Hamburg, but he did not entirely return to the neutral and placid problems of classical Islam.²⁷

31

After all, the moment was not quite appropriate for that: one year after he had moved to his new domicile World War I broke out. Patriotism was not yet

18 Cf. Wende, *Becker*, p. 23 f. and 29.

19 He had strongly supported the project of transforming the Colonial Institute into a university, but he met with – as it seems, unexpectedly great – resistance from the municipality (cf. his newspaper articles in *Die Woche*, January 4, 1913, and *Hamburger Nachrichten*, February 2, 1913). As a matter of fact, the university was not founded until 1919.

20 Cf. *Islamstudien*, I, 276–330.

21 Cf. the articles in *ibid.*, II, 1 ff.

22 Cf. *ibid.*, I, 432–449 and 450–500.

23 Cf. *ibid.*, II, 183; also II, 453 where he praises this insight as one of the main achievements of Karl Vollers.

24 *Ibid.*, p. 477.

25 *Ibid.*, pp. 481 and 471.

26 *Ibid.*, p. 484.

27 As far as organization is concerned, the problems he had to cope with at Bonn were similar to those at Hamburg: he built up an Institute of Oriental Studies and he laid the foundations of a library therein, again with a hitherto unusual emphasis on Islamics. Up to that time, the university had only possessed a chair of Semitic Languages without any material equipment (cf. the remark by Paul Kahle in his pamphlet *Bonn University in pre-Nazi and Nazi Times (1923–1939)* [London, 1945], p. 27).

suspect in Germany; it was Becker, however, who, more than any one of his colleagues, grew into the role of intellectual advocate of German interests in the Near East. He had always watched British policy in the Islamic world, especially in Egypt, with a critical eye,²⁸ and now, in the hectic weeks after August 1914, he wrote a few articles which defined the difference between the colonial concept of the English and what he thought to be the German approach: imperialism on the one hand and peaceful, although not quite disinterested, cooperation on the other (development aid, as we would call it).²⁹ Whoever is familiar with the style of | pamphlets published during this outburst of feverish propaganda cannot but admit that Becker's diction remained discreet and balanced. But there is no doubt that he preluded Turkey's entry into the war and tried to make the German public understand its usefulness (which, after all, did not go without saying after the Turkish army's previous disasters). He underlined the common interest of both nations³⁰ and stated, in 1915, that "the national egotism of Germany runs parallel to the desires and hopes of the Asians concerning self-determination."³¹ The *jihād fatwā* issued by the *shaikh ul-islām* in Constantinople plunged him into a controversy with Snouck-Hurgronje whom he had always venerated as the representative of a kind of Islamic studies rarely found in Germany.³² It was, as Hellmut Ritter said half a century later, a "storm in a teacup."³³ Becker's answer sounded somewhat apologetic; he was careful not to identify himself with everything said by German propaganda.³⁴ In 1916, he treated the "Turkish educational problem" in an academic speech for the

28 Cf. his editorial "Die jüngste Phase der englischen Politik in Ägypten," *Hamburger Correspondent* (181st year), May 30, 1911.

29 Cf. his pamphlets "England und der Islam," *Das Grössere Deutschland*, ed. A. Grabowski (Dresden, 1914), pp. 841–848, reprinted in *Islamstudien*, II, 385–392, and "Deutschland und der Islam," *Der deutsche Krieg: Politische Flugschriften*, ed. Ernst Jäckh, Heft 3 (Stuttgart and Berlin, 1914); later also his editorial "Die Europäisierung orientalischer Wirtschaft" in *Kölnische Zeitung*, December 12, 1915, where he cautions against too strong German influence on the Turkish economy.

30 Cf. his speech "Deutsch-türkische Interessengemeinschaft," *Bonner Vaterländische Reden und Vorträge*, 1914, Heft 2.

31 *Islamstudien*, II, 309; a similar formulation in his "Deutsch-türkische Interessengemeinschaft": a "sound national selfishness" should bring Germany and Turkey together.

32 Cf. Ch. Snouck-Hurgronje, *Verspreide Geschriften* (6 vols.; Bonn and Leipzig 1923–1927), III, 257–297, and Becker's answer in *Islamstudien*, II, 281 ff.

33 *Der Islam*, XXXVIII (1963), 274.

34 Cf. *Islamstudien*, II, 285, 288–291; also the conciliatory conclusion, p. 309. Becker admitted that the Dutch could hardly be pleased with an initiative that threatened to create turmoil among their Muslim subjects in Indonesia (cf. pp. 300 ff.).

celebration of the Emperor's birthday.³⁵ He reprinted the text more than fifteen years later in his *Islamstudien*,³⁶ but without its beginning and its end; the hymnic fanfares in praise of Wilhelm II would have sounded hollow in 1932, in a world of unemployment and economic disaster. Indeed, they were already so at the moment when he pronounced them. It was perhaps only logical that he accepted a position in the ministry in the middle of the war.

We should refrain from any knowing smiles. Becker was not a chauvinist; in all criticism of foreign opinions he showed much understanding. He was not a monarchist; in contrast to many German intellectuals and especially university professors, he became a sincere adherent of the Republic after the war. Nor was he an opportunist; he had always been the right man in the right place, but he did not merely adjust his outlook to what was expected of him, neither at Hamburg | nor at Berlin. What he had in mind was, beyond all political 33 commitment, a living understanding of the Orient, a comprehension of all its aspects as defined by the notion of "Kulturgeschichte"³⁷ – in his early years at Heidelberg as well as, and even more so, after the war when the disappearance of all political glory left culture as the only catalyzer of German identity.³⁸ Imbued as he was with the spirit of the bourgeois age of which his parents had been almost ideal representatives, his attitude toward culture was not always free of a certain flavor of idolatry.³⁹ But he knew that the notion included more than what was normally understood by it. He did not belong to those people who, in the wake of German war propaganda, made a difference between *Kultur* and *Zivilisation*;⁴⁰ he was equally as interested in the "superstructure" as in its economic basis, to say it in Marxist terms.

35 *Das türkische Bildungsproblem*, Akademische Rede zum Geburtstag des Kaisers 1916 (Bonn, 1916).

36 *Islamstudien*, II, 363–384.

37 For the history of the term and the problems connected with it cf. E.H. Gombrich, *In Search of Cultural History*, The Philip Maurice Deneke Lecture 1967 (Oxford, 1969).

38 Quite revealing in this respect are his memorandum *Kulturpolitische Aufgaben des Reiches* (Leipzig, 1919) and his article "Eine Forderung an die neue Erziehung," *Pädagogisches Zentralblatt*, Vol. I (1919–1920), 1–5.

39 Cf. his speech *Zu Beethovens hundertstem Geburtstag* (Leipzig, 1927). His style exhibits a kind of pathos unknown from his scholarly publications. But we cannot be quite sure whether he wrote this text himself.

40 Cf. G.M. Pflaum, *Geschichte des Wortes "Zivilisation"* (Ph.D. thesis, University of Munich, 1961). It is quite interesting to read from this perspective Thomas Mann's essay *Gedanken im Kriege* which he wrote in September 1914 (cf. his *Friedrich und die grosse Koalition* [Berlin, 1916], pp. 1 ff.).

This he had learned at Heidelberg. Not from his immediate teacher: Carl Bezold was mainly interested in cuneiform and taught Arabic only because it was one of many Oriental languages connected with his chair.⁴¹ But there were other people who lived and taught there and whom he had met as a student or, above all, as a privatdozent when he gained access to one of those scholarly circles which are typical even now for universities in small German towns where professors do not have other distractions. Most of the names I should mention here do not mean anything outside Germany nowadays.⁴² Thus, I restrict myself to two of them: Ernst Troeltsch with whom Becker had a crucial controversy,⁴³ and Max Weber who was just discovering for Germany the new, and, until then, mainly French discipline of sociology.⁴⁴ For Becker's purpose sociology might have been the best tool. But in Islamic studies the hour for that had not yet come. Weber himself was, in his earlier phase (at least until 1913), a cultural historian of universal outlook rather than the discoverer of typological sociology,⁴⁵ and Becker regarded him in this way.⁴⁶ He himself would probably

41 For Carl Bezold cf. the obituary by H. Zimmern, *ZDMG*, LXXVII (1923), 121 and 129–136.

42 For example, the philosopher Wilhelm Windelband (1848–1915), a generation older than Becker, who began teaching at Heidelberg in 1903 (i.e., when Becker was a privatdozent) and who dealt especially with methodological problems in the historical disciplines (cf. his distinction between the arts as “ideographic” and the sciences as “nomothetic” disciplines) and with cultural philosophy (cf. *Brockhaus Enzyklopädie* [17Wiesbaden, xx], p. 366), and the economic historian Eberhard Gothein (1853–1923), a disciple of Wilhelm Dilthey who had been teaching at Heidelberg since 1904 and who defended the independent position of cultural history in the spirit of Jacob Burckhardt (cf. *ibid.*, vii, 502; also Wolfgang Zorn, “Eberhard Gothein,” in *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn*, 6: Geschichtswissenschaften, 1968, pp. 49–78).

43 See below, pp. 25 ff.

44 1864–1920. He taught at Heidelberg from 1897 until 1903 and lived there until 1919. Cf. *ibid.*, xx, 86 f.; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3vi, 1553 f.; and especially Wolfgang J. Mommsen in *Deutsche Historiker*, ed. Hans-Ulrich Wehler (5 vols., Göttingen, 1971 ff.), iii, 65–90. Also *idem*, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, no. 53 (Frankfurt, 1974).

45 Cf. Emerich K. Francis, “Kultur und Gesellschaft in der Soziologie Max Webers,” *Max Weber: Gedächtnisschrift der Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964*, ed. Karl Engisch et al. (Berlin, 1966), pp. 89–114; also Mommsen in *Deutsche Historiker*, iii, 79 ff.

46 Cf. *Islamstudien*, i, 33, where he talks, in the context of a “volle kulturgeschichtliche Würdigung des Islams”, about “Max Webers Vergleich zwischen der verschiedenartigen Auswirkung der Ideen so naherwandter Männer wie Luther und Calvin.” Also *ibid.* i, 54 n. 1, and i, 205 n. 1. Becker had already studied with Weber (cf. H. Ritter, *Der Islam*, xxiv [1937], 176).

have been too aristocratic for a truly sociological approach;⁴⁷ about French thinking he, like other Germans at the time, had some reservations.⁴⁸ Only among Orientalists could he look like an innovator. He still followed the big stream of historicism.

Historicism had been one of the great intellectual achievements of the nineteenth century. The phenomenon had older roots,⁴⁹ and it was not restricted to Germany;⁵⁰ but what was going on in academic communities like Göttingen or Heidelberg and especially at the newly founded university of Berlin⁵¹ was in some respects unique. Enlightenment had cleared the way: Voltaire had written his *Essai sur les mœurs*,⁵² the first modern treatment of cultural history, as it were, which even included chapters on the Arabs and on Muḥammad and the history of early Islam; in his *Siècle de Louis XIV* (which he published first at Berlin, under a pseudonym)⁵³ he left behind the dynastic pattern by announcing, in his first sentence, that he did not only want to describe the life of his hero, but “l’esprit des hommes dans le siècle le plus éclairé qui fût jamais.” But

35

47 Cf. Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa* (Leipzig, 1955), p. 319.

48 Cf. *Islamstudien*, II, 354 where he calls Auguste Comte a “Populärphilosoph,” and similarly *ibid.*, p. 372 (“billige Aufklärungsphilosophie des Positivisten Comte”). All this did not prevent him from propagating, as a secretary of state, the creation of chairs for sociology at German universities (cf. his *Gedanken zur Hochschulreform* [Leipzig, 1920]). He was severely attacked for this initiative by German historians (cf. Georg von Below, *Soziologie als Lehrfach: Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform* [Munich, 1920], and, as a contemporary defense of Becker’s ideas, Ferdinand Tönnies, *Hochschulreform und Soziologie* [Jena, 1920]).

49 Cf. the basic study by Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (2nd Munich, 1946). In order to develop a feeling for history as a scholarly subject, one had to get away from the idea expressed by Aristotle in the opening chapter of his *Metaphysics* (A 1. 981a, 5f.) that there is science only where empirical impressions are synthesized into a universal judgment explaining their common nature, for history focuses rather on individual events that happen at particular moments and in particular places. The study of change seemed to exclude the existence of eternal values.

50 Cf. the – somewhat pedestrian – book by G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (London, 1913; 2nd 1952).

51 The University of Berlin had been founded in 1810 by Friedrich Wilhelm III, King of Prussia. Among the first scholars who taught there were Wilhelm von Humboldt (1767–1835), the philosophers Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), and Friedrich Hegel (1770–1831), the theologian Friedrich Schleiermacher (1768–1834), and the historians Barthold Georg Niebuhr and Friedrich von Savigny (see below, n. 58 and 67), later especially Leopold von Ranke (1795–1886).

52 Cf. *Oeuvres de Voltaire* (7 vols.; Paris, 1835–1836), III, 3 ff.

53 M. de Francheville, *Le siècle de Louis XIV* (Berlin, 1751); cf. *Oeuvres*, IV, 1 ff.

“le siècle le plus éclairé qui fût jamais” – that was the problem. Subjectivity was not yet aware of its bounds. The insight that *every* age had its own value and its own equally valid mode of expression gained currency, in Germany, through the influence of two thinkers whose position marks the two poles between which the Historical School tried to find its definition: Johann Gottfried Herder (1744–1803) and Friedrich Hegel (1770–1831).

Herder, a contemporary and friend of Goethe, saw that the conceptual apparatus developed in the French Enlightenment and by its German adherents was too much preoccupied with mechanistic materialism and the rigid typology of natural law in order to grasp adequately what they had called the *esprit* of a people or its *génie*. His own model was not mechanistic, but vegetative.⁵⁴ The individuality of every people is rooted in its common vital basis (*Lebensgrund*): there, everything has its own self, but everything also participates in the same common breath – σύμπνοια πάντα, as he said, taking up a formulation which he had found in Leibniz and which Leibniz had borrowed from Hippocrates.⁵⁵ In every cultural entity, the present is embraced by the past and, at the same time, pregnant with the future. There are no universal constants; all nations have their own personality, as every globe has its own center of gravity.⁵⁶ Thus, we cannot be sure of grasping the individuality of a historical phenomenon unless we stop making a priori judgments about it. Instead of judging it we should try to “understand” it: understanding means that the rigid separation between subject and object is given up, that we identify ourselves with the object and bridle our subjectivity.

36 Hegel took up Herder’s discovery of individuality, but he harnessed it to the idea of progress inherited from the Enlightenment. That is how he reached a | dynamic concept of history. His dialectical model – thesis and antithesis being “resolved” in synthesis – marked the end of absolute truth and could be understood as an invitation to dynamic relativism; the being of the world realized itself in becoming. But this was only one half of the story. He always conceived individual forces as part of universal totalities; there was not only singularity, but also identity. Behind the particular facts stood the “idea” which “wants to bring itself into existence.” This idea was able to outwit (*überlisten*) the individual; the free decision of the autonomous personality becomes problematic in the presence of the *Weltvernunft*, the world intellect. Certainly there is also

54 Cf. Meinecke, *Historismus*, pp. 403 and 409 ff.

55 Where, for understandable reasons, it did not mean exactly the same thing (cf. *ibid.*, pp. 402 and 33 f.).

56 *Ibid.*, p. 431.

something like national individuality, the *Nationalgeist*, but it is always overshadowed by the *Weltgeist*, the “world spirit”. Whoever looks deeper into the texture of history discovers that the so-called great figures are only vehicles of this universal mobile: Napoleon was “the world spirit on horseback”. Hegel had a sharp eye for the great lines, but he interpreted evolution from its logical premises, without any feeling for external conditions. He selected his facts in a deductive way. What he wanted to prove was the necessary determination of history, the triumph of the idea, without any regard for psychological or sociological analysis.⁵⁷ Ultimately, he was not the ancestor of historicism, but its antipode; the great historians of the next generation, Leopold von Ranke, for instance, defined their position in conscious antagonism to his philosophy.

Not philosophy, but philology was the natural ally of the new movement. Barthold Georg Niebuhr, Hegel's opponent in Berlin,⁵⁸ took the decisive step: he introduced critical examination of sources (*Quellenforschung*) into historiography and thereby helped propel the empirical approach to victory. He favored detail over synthesis; in his *Roman History* he not only communicated his results, but also the research that had led him to them.⁵⁹ He was the first real historian in Germany – and the first German historian who wrote badly, without elegance and without talent for organizing his material. Philology did not bear within itself its own criteria of selection; it had to be submitted to a structural concept. Without a theoretical model, historiography remained a merely descriptive discipline. Taking one's distance from Hegel could have its price. But this price was, for the | moment, willingly paid. The historians abandoned the approach of Hegel for that of Herder; Herder's idea of a multitude of individual entities seemed to allow for more flexibility. Niebuhr gave up *Weltgeist* in favor of the *Nationalgeist* manifesting itself in ethnic tradition; he felt

37

57 I am indebted for these ideas mainly to the chapter on Hegel in Friedrich Schnabel, *Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, vol. 3: *Erfahrungswissenschaften und Technik* (Freiburg, 1950). Somewhat belatedly I came to know about E.H. Gombrich's illuminating analysis in his *In Search of Cultural History* (above, n. 37), pp. 6 ff.

58 1776–1831 (cf. Johannes Straub, “Barthold Georg Niebuhr,” in: *Bonner Gelehrte* [see above, n. 42], pp. 49–78). To orientalists he is of special interest as the son of Carsten Niebuhr, who traveled in the Near East, especially in Arabia, in 1761–1767 (cf. Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern* [Copenhagen, 1774]). He had himself developed some interest in Near Eastern languages and history (cf. A. Momigliano, “Lettere di B.G. Niebuhr sui suoi studi orientalistici,” in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* [3 vols.; Rome, 1966], I, 197 ff.).

59 Cf. Schnabel, *Geschichte*, III, 36 ff.

confirmed to do this by the national enthusiasm aroused during the Wars of Liberation against Napoleon.

Needless to say, this was not the *génie du peuple* discovered by the French Enlightenment. It was less rigid and less well circumscribed. For Germany had no dynastic tradition and no unified national state; Leibniz had already remarked that Germany lacked a great capital. The unity of the German *Nation* consisted in other things: in its customs, its language, its people. Right from the beginning – and more in the beginning than afterward when Bismarck had founded the Second Reich – German historiography turned away from the glorification of dynastic exploits toward cultural aspects. German university towns were small and provincial; to become intoxicated with the *gloire* of the local ruler was, in such a case, somewhat difficult for a historian. The transition from the absolutistic concept toward the bourgeois ideal of individual realism was smooth and quite natural. German historians created for themselves their own universe where the cultural heritage – law, religion, ethnic tradition, language, art – was at least as important as military splendor.⁶⁰

From this development Oriental studies remained strangely apart. There are a few historians in the field: Gustav Weil, for instance,⁶¹ or Alois Sprenger,⁶² and especially Alfred von Kremer with his *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*.⁶³ But they appear relatively late, and their contributions do not entirely match those of their contemporaries in other, more familiar disciplines.⁶⁴ This situation has something to do with the fact that there were not so many Orientalists in the first place. But there seem to have been deeper reasons. It is true that, as a human experience, *Nationalgeist* was more immediate than *Weltgeist*. It was also more provincial, however; seen from this perspec-

60 Cf. Gerhard Schulz, "Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts," in: *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850* (Tübingen, 1977), pp. 95 ff., esp. pp. 127 ff.

61 1808–1889; cf. his *Geschichte der Chalifen* (5 vols., Mannheim and Stuttgart, 1846–1862). For an evaluation of his achievement as a historian cf. Douglas M. Dunlop, "Some Remarks on Weil's History of the Caliphs," in: *Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis and P.M. Holt (Oxford University Press, 1962), pp. 315 ff.; also Fück, *Arabische Studien*, pp. 175 f.

62 1813–1893; cf. his *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (3 vols., Berlin, 1861–1865); Fück, *Arabische Studien*, pp. 176 ff.

63 Published 1875–1877; von Kremer lived from 1828 until 1889. Some selected chapters were translated into English under the title *The Orient under the Caliphs* (Calcutta, 1920; reprinted London, Porcupine Press, 1977: Studies in Islamic History, no. 9).

64 Becker calls von Kremer's *Culturgeschichte* "meritorious at its time" (*einst verdienstlich*), but criticizes its tendency of "mixing theory and reality" (cf. *Der Islam*, XIII (1923), 280; also *Islamstudien*, I, 4).

tive, the | history of the world could look less important than the history of one's own country. Moreover, it was so much easier and more promising to study things that could be understood by one's own tradition. Only people thinking in Hegelian categories necessarily proceeded from a different position, as, for instance, Anton F.J. Thibaut, a jurist teaching at the university of Heidelberg during and after the Napoleonic wars,⁶⁵ who had said, in rather provocative terms: "Ten ingenious lectures about the judicial system of the Persians and the Chinese would awake more true juridical understanding in our students than one hundred about that miserable bungle to which was submitted the succession by inheritance between Augustus and Justinian."⁶⁶ But the famous Friedrich Carl von Savigny, the great expert on Roman law and one of the outstanding early German historians,⁶⁷ protested: there is no historiography without solid knowledge of detail; the exploration of foreign civilizations deserves no absolute or practical interest.⁶⁸ This reaction has partly to be seen in its dialectical context; Thibaut's remark smacked of contempt for the patient spadework recently discovered to be indispensable to historians. But there is more to it than that: Savigny pleaded for putting the spade into one's own soil. He did not do so out of chauvinism: he talked about Justinian and not about the *Sachsenspiegel* or other relics of ancient German law. What he had in mind was rather the application of a hermeneutical principle which was still waiting for its final formulation: systems should be understood not mainly in comparison to something foreign, but out of their own natural essence. A civilization was an organism that had its categories and values in itself. "Organism" was one of the key notions of the Historical School,⁶⁹ and it certainly favored the trend to deal first with one's own heritage. Here the hermeneutic postulate of understanding, that is, the transgression of the borderline between subject and object, could apparently be more easily realized.

Outside historiography, not everybody agreed, although for different reasons as did Thibaut. Those who still appreciated the Orient as a world to be discov-

65 Anton Friedrich Justus Thibaut (1772–1840); cf. *Brockhaus Enz.*, ¹⁵xviii, 643. Also Schnabel, *Geschichte* 111, 53 ff.; Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, ²pp. 44 f.

66 "Zehn geistvolle Vorlesungen über die Rechtsverfassung der Perser und Chinesen würden in unseren Studenten mehr wahren juristischen Sinn wecken als hundert über die jämmerlichen Pfschereien, denen die Intestaterbfolge von Augustus bis Justinian unterlag" (cf. Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Tübingen, 1920], p. 112).

67 1779–1861; cf. *Brockhaus Enz.*, ¹⁵xvi, 513 f.; Schnabel, *Geschichte*, 111, 51 ff.; Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, pp. 44 ff.

68 Cf. Rothacker, *Einleitung*, p. 112.

69 For the "prehistory" of the term cf. Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (Bonn, 1947), pp. 88 f.

ered were the poets; Goethe and, after him, the Romantics. When Hegel taught at Berlin, Goethe had published his *West-östlicher Divan* with its precious notes in which he tried to analyze the psychical and civilizational background of Eastern | poetry. He was one of those rare people for whom “Oriental despotism” was not just an easy derogatory label, but something to be seen in the context of an independent value system which had its own virtues and vices.⁷⁰ In this he was visibly inspired by Herder who had already made the point that the weaknesses of the Orientals – which became all the more obvious the more they were observed with the eyes of the early Liberal Age – were at the same time the “vehicle of the good”. And it was Herder’s influence when Goethe, in spite of his classicist leanings, said concerning Oriental poetry: “Let us compare it to itself and honor it in its own milieu, and let us forget for the moment that there were Greeks and Romans.”⁷¹ The Romantics took up this principle, and sometimes they were not only good poets, but also good orientalists: the two Schlegels, the Count von Schack who translated the *Šāhnāme* and wrote a book called *Poetry and Art of the Arabs in Spain and Sicily*,⁷² and especially Friedrich Rückert who held the chair of Oriental languages at Erlangen and afterward at Berlin between 1826 and 1848.⁷³ Like Goethe, they felt, through their immediate contact with the creative genius of the East, what Herder had meant by individuality and what the Orient had achieved in its own way.

But poetry never really impressed the historians. Yet worse: the professional Orientalists did not do much to make the Orient palatable to their colleagues and to create enthusiasm for its immanent values.⁷⁴ Arabic studies were dominated by Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888), a disciple of de Sacy who held the chair at Leipzig from 1835 onward and whose pupils taught everywhere

70 “Die Despotie dagegen schafft grosse Charaktere; kluge, ruhige Übersicht, strenge Tätigkeit, Festigkeit, Entschlossenheit, alles Eigenschaften, die man braucht, um den Despoten zu dienen, entwickeln sich in fähigen Geistern und verschaffen ihnen die ersten Stellen des Staats, wo sie sich zu Herrschern ausbilden” (cf. Goethe, *West-östlicher Divan*, edited and commented by Ernst Beutler, with the collaboration of H.H. Schaeder [Wiesbaden, 1948], pp. 174 f.).

71 “Man vergleiche sie mit sich selbst, man ehre sie in ihrem eigenen Kreise, und vergesse doch dabei, dass es Griechen und Römer gegeben” (cf. Meinecke, *Historismus*, p. 584 f.).

72 Adolf Friedrich Graf von Schack (1815–1894); cf. *Lexikon der Weltliteratur* (Stuttgart, 1975), p. 1441. His *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien* was published in two volumes in 1865.

73 Cf. Fück, *Arabische Studien*, pp. 167 ff.

74 If it was done, then again rather in the field of poetry than of history (cf. Stetkevych’s remarks about W. Ahlwardt, 1828–1909, in the present volume (= M. Kerr, *Islamic Studies*), pp. 110 ff.).

in Germany in the second half of the nineteenth century. He was a pure philologist, meticulous in his knowledge of grammar and lexicography, but without any ability for synthesis⁷⁵ – the master of that “French garden” in which Becker felt so little at home. Indeed the weak point of Arabic studies in nineteenth-century Germany was that historiography and philology did not come together but rather lived in constant danger of falling victim to a silent animosity; the controversy between | August Fischer and the young Schacht in the late twenties of our century is a last and somewhat amusing example.⁷⁶ August Fischer may also have been the man whom Becker really had in mind when he ridiculed the “French garden.”⁷⁷ Fleischer’s name he used only as a symbol; he was too young to have known him personally. He did not deny the virtues of critical philology;⁷⁸ he admired Theodor Nöldeke who had combined, as he saw it, positivism with the highest objectivity and sense of responsibility.⁷⁹ But even Nöldeke was not the ideal he followed. Rather he chose as a model someone whom he had never met and who was, strictly speaking, not a representative of Arabic studies and Orientalism: Julius Wellhausen.⁸⁰

40

75 Cf. Fück, *Arabische Studien*, pp. 170 ff.

76 Cf. August Fischer, “Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte”, *Abh. Sächs. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Kl.* XLII, (1933), no. 4, where Fischer criticizes in a rather haughty style a number of mistakes committed by Josef Schacht in his collection of Muslim religious texts (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Heft 16: *Der Islam, mit Ausschluss des Korans* [Tübingen, 1931]). Schacht answered in a separately printed pamphlet entitled *Zu meinem Islam-Lesebuch* (Tübingen, 1933; obviously at the expense of the publisher). Fischer rejoined in *Islamica* VI–VII, (1933–1935), 341–342.

77 He got the chair at Leipzig, as second successor of Fleischer, in 1899 and stayed there until his death in 1949. For the relations between Fischer and Becker cf. *ZDMG*, LXII (1908), xlv ff. and lxiii. Fischer’s introductory remarks in his *Beiträge* (above, n. 76) demonstrate how he viewed the development of Islamic studies in Germany. He calls the discipline a *Modewissenschaft* irradiated by the favor of a powerful secretary of state and later minister (who is, of course, C.H. Becker), and finds it “scarcely an exaggeration” to say that Arabic language and literature can adequately be studied only at Leipzig. He grudgingly admits that Islamic civilization deserves serious study, but he cannot refrain from remarking that personally he finds the “horrible casuistry” of *fiqh* and its ethics “boring and even repellent” (pp. 3 f.).

78 Cf. Wende, *Becker*, p. 206 with a quotation from a lecture given at the 89th Naturforschertagung in 1926: intransigent criticism remains an indispensable means of selection in the scholarly world.

79 Cf. his obituary in *Islamstudien*, II, 514 ff., esp. p. 515. For a recent attempt at a critical assessment of Nöldeke as a historian cf. H. Fähndrich in *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A. Dietrich (Göttingen, 1976), pp. 146 ff.

80 Cf. the obituary in *Islamstudien*, II, 474 ff.

This decision was significant. The tradition of historicism entered Near Eastern studies, as it were, through the back door, through Old Testament studies. The Old Testament bridged the gap of “understanding” between Europe (or Germany) and the Orient; the Book told the story of a Near Eastern people, but it belonged, through Christianity, to the European “organism”. The hermeneutic situation was favorable: every Protestant Christian had read the Bible; the identification of the subject seeking understanding with its literary object seemed to be rather simple and easily repeatable to everybody. In this respect the task of an Old Testament scholar was much simpler than that of an Orientalist. But it also had its obvious dangers: Wellhausen so shocked his Protestant community with his *Prolegomena zur Geschichte Israels* that in 1882, at the age of
 41 thirty-eight, he | asked his minister to dismiss him from the theological professorship which he held at Greifswald. His prestige was so high that the Faculty of Philosophy gave him an honorary degree after this decision, and probably because of it. But in order to be able to teach Semitic languages, as he wanted, he had to take over the inferior position of an Extraordinarius, not at Greifswald, but at Halle, and not inside the Faculty of Theology, but as a member of the Faculty of Philosophy. When, after some years, he was nominated to a chair at Marburg the government forbade him to give courses on the Old Testament. Only at Göttingen where he was offered, in 1891 at the age of forty-eight, the chair of his teacher Heinrich Ewald (1803–1875) and the succession to the controversial Paul de Lagarde (1827–1892), did he return to his former interests; the professorship for Old Testament Studies at Göttingen formed, until 1914, part of the Faculty of Philosophy.⁸¹ Since Heidegger we know that the

81 Cf. for these details and many other items in the following presentation: Friedemann Boschwitz, *Julius Wellhausen: Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung* (Ph.D. thesis, University of Marburg, 1938; ²Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968: Libelli, no. 238). For further literature cf. Otto Eissfeldt in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ³VI, 1594f. New information about the Greifswald period is found in the articles by Alfred Jepsen, “Wellhausen in Greifswald,” in *Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald* 17. 10. 1956 (2 vols.; Greifswald, 1956), II, 47–56 (reprinted in Alfred Jepsen, *Der Herr ist Gott* [Berlin, 1978], pp. 254–270) and by Ernst Barnikol, “Wellhausens Briefe aus seiner Greifswalder Zeit (1872–1879) an den anderen Heinrich Ewald-Schüler Dillmann,” in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, VI, (1956–1957), 702–712. A new assessment of Wellhausen's position in the development of German historicism is given by Lothar Perlitt in his book *Vatke und Wellhausen* (Berlin, 1965): he shows that Wellhausen cannot be understood, as was sometimes done, as being influenced by Hegelian philosophy. The Ph.D. thesis by Horst Hoffmann, *Julius Wellhausen. Die Frage des absoluten Maßstabes seiner Geschichtsschreibung* (University of Marburg, 1967) carefully weighs the different judgments against one another, but does

hermeneutic relationship to a text always starts from a certain preunderstanding (*Vorverständnis*), and different preunderstandings are normally good for a clash.

We might surmise that it was the reason why Wellhausen turned to another, less delicate subject, the history of early Islam. But it is not the only reason; he himself gave a different explanation. He had been the first to radically apply the insight that the Mosaic law was more recent than the writings of the Prophets. He saw the history of ancient Israel as a history of its tradition of which he tried to rediscover the *Urgestalt*, the original form; like most historians of the nineteenth century he was convinced that the “organism” could best be explained from its beginning when the essence was present in its purest realization, without later tendentious modification. This is where he needed early Islam and the ancient | Arabs. “When I went over from the Old Testament to the Arabs”, he said, “I intended to learn about the wild stock upon which the shoot of Yahwe’s Tora was grafted by the priests and the prophets. For I do not doubt that the best way to get an idea of the original equipment with which the Hebrews entered history is to compare it to Arab antiquity.”⁸² What he hoped to find was religiosity without priests and prophets, that is, without the Law and without institutions. To him, institutions meant bureaucracy, and law meant dogmatism; civilization signified mainly domestication and loss of initiative.⁸³ This realization is what made him turn to the study of the Khārijites: he felt respect for their passion and their activism. He did not ignore their fanaticism, but he preferred it to the passivity of a priest-governed community.⁸⁴ To him, orthodoxy always seemed close to hypocrisy;⁸⁵ metaphysics could not compensate for the concrete manifestations of authentic religious feeling. Thus, he never showed any interest for later periods: “To Hell with the Abbasids, they might as

42

not bring much new insight. Cf. also Rudolf Smend, “Julius Wellhausen,” in *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. Martin Greschat (2 vols.; Stuttgart, 1978), I, 166–180 (esp. pp. 168 and 174–176); for a first impression: *Arabistik und Islamwissenschaft in Göttingen*, edited by the Organizing Committee of the 7th Congress for Arabic and Islamic Studies (Göttingen, 1974).

82 “Den Übergang vom Alten Testament zu den Arabern habe ich gemacht in der Absicht, den Wildling kennen zu lernen, auf den von Priestern und Propheten das Reis der Thora Jahve’s gepropft ist. Denn ich zweifle nicht daran, daß von der ursprünglichen Ausstattung, mit der die Hebräer in die Geschichte getreten sind, sich durch die Vergleichung des arabischen Altertums am ehesten eine Vorstellung gewinnen läßt” (Julius Wellhausen, *Muhammed in Medina* [Berlin, 1882], p. 5).

83 Cf. Boschwitz, p. 75 who points to the parallel with Jacob Burckhardt.

84 *Ibid.*, p. 72.

85 *Ibid.*, p. 65.

well already be there", he wrote in a letter to his colleague Ferdinand Justi, the compiler of the famous Iranian *Namenbuch*.⁸⁶

Undoubtedly, this attitude reflected the outlook of a nineteenth-century German Protestant: religion is not the affair of a church, but the autonomous decision of an individual; dogma is less valuable than ethics, and speculation less important than action. This was the spirit of the period in which Bismarck initiated the *Kulturkampf*, his struggle with the Catholic church; we know that Wellhausen sided with him.⁸⁷ He certainly underestimated the disintegrating power of his view: when Nietzsche called Christianity, in his *Antichrist*, a religion of passivity and hypocrisy he seems to have been inspired by what Wellhausen had said about later Judaism.⁸⁸ But Wellhausen did not fear disintegration, at least not in respect to the period he was talking about: an early unadulterated society possesses a natural political coherence of its own. Arabia before Islam was, as he saw it, a "society without ruling body" ("Gemeinwesen ohne Obrigkeit");⁸⁹ similarly, he found in the theocracy of the first caliphs no more than the natural order of a freely functioning community. In early Islam, we are thus not dealing with a holy state of the kind invented by a despotic priesthood; the state was then rather holy by itself insofar as it originated as the immediate and ideal realization of the new religion. "Religious conviction," he says in his review of Brünnow's study on the Khārijites,⁹⁰ "manifests itself in politics and law in a much more original way than in dogmatics." The importance of Muḥammad lies in his personality and in his political activity rather than in his doctrine. To use Wellhausen's own provocative words: "The Koran is Mohammed's weakest performance. The weight of his historical importance lies in his work of Medina."⁹¹ This contradicted everything which had been said before about Muḥammad's career, his astuteness in his later phase; or rather, it started from different criteria: Wellhausen saw in Muḥammad not primarily the prophet, but the statesman. Therefore he was not interested in Muḥammad's

86 Ibid., p. 10 n. 9: "Die Abbasiden hole der Teufel, er wird sie wohl schon haben".

87 He had always supported Bismarck's politics; for this reason his teacher Ewald had shown him the door (cf. Smend, "Julius Wellhausen," p. 169). Ewald himself had held rather outspoken political views: he belonged to the famous Göttingen Seven, those seven professors who had lost their chairs, in 1833, for having protested when the King of Hanover suspended the constitution.

88 Ibid., pp. 30 f. and 81 f.

89 This is the title of a speech he delivered in 1900 on the occasion of the birthday of the emperor Wilhelm II.

90 Cf. *Deutsche Literaturzeitung*, 1884, p. 839.

91 Cf. his article "Mohammed" in *Enc. Brit.*⁹ Vol. XVI (1883), p. 561.

sincerity, even less in the truth of his message, but rather in his efficiency; what is politically effective is, in a certain sense, also true and morally justified. Wellhausen was not only a German protestant, but also a protestant German who witnessed the era of Bismarck and its cult of *Realpolitik*.⁹² His university career coincides almost exactly with the Second Reich: he became a professor at Greifswald in 1872, and he died in 1918. He did not waste his time with utopianism. The duty of the *homo politicus* consists in offering his active collaboration to his society; he has no right to hand himself over to messianic illusions. The “God of desires” has to cede his place to the “God of historical necessity,” as he said;⁹³ Hegel would have been content with this. Among the Umayyads, his unconcealed sympathy goes to the representatives of *raison d'état*: Mu'āwiya, Ziyād b. Abīh, Ḥajjāj. The end comes when, with the victory of the Abbasids, the Arabs “perish” in a “nationless universal government.”⁹⁴

What did Becker take over from this concept? First the devaluation of everything dogmatic or speculative. Like Wellhausen, he plays off subjective religiosity against institutionalized religion. In his view, the *sharī'a* fosters conservatism and makes progress impossible; its idealistic character makes those who are subject to it despair of adequate accomplishment and thus favors their indolence.⁹⁵ He ends up – and this is the second similarity with Wellhausen – with | a cult of realism. It is why mysticism does not impress him, in spite of the fact that mysticism is certainly closer to immediate religiosity than the Law. 44
Mysticism is, as he says, “sterile soul gymnastics”⁹⁶ or – with a significant repetition of Wellhausen's metaphor – a “wild shoot grafted upon Islam.”⁹⁷ Becker did not live through a religious experience like Massignon; there is no existential commitment to the religious phenomenon as such.⁹⁸ He remains the aristocratic observer; in this respect he is more strongly influenced by positivistic rationalism in the style of Nöldeke than he himself would perhaps have conceded. For him, religion is not an indubitable value as for Goldziher; on the contrary, Islam turns out, in its institutionalized aspects at least, to be a reac-

92 Cf. also A. Hourani, “Islam and the Philosophers of History,” *Middle Eastern Studies*, III (1966–1967), 240.

93 Cf. Boschwitz, *Julius Wellhausen*, p. 39 f.

94 Cf. *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902), p. 85.

95 Cf. *Islamstudien*, II, 368, and I, 45 f.

96 *Ibid.*, II, 369.

97 *Ibid.*, I, 49. Becker does not say from where this shoot was taken.

98 Cf. Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (³Paris and The Hague, 1962), pp. 304 ff. I should like to declare here once and for all my indebtedness to this fundamental study.

tionary force.⁹⁹ Religion may express the spirit of a civilization, but it is not its basis. Becker took up Wellhausen's studies of Muslim taxation policy;¹⁰⁰ there was no better vehicle with which to prove that religion always lives in a kind of concubinage with a given political or economic or social situation. Islam did not produce the Muslim empire; it was only a "party cry" which, from the beginning, covered other, more fundamental reasons, and conversion was more a means to escape financial molestation than a proof for the persuasive power of the new creed.¹⁰¹ As a third element of Wellhausen's approach, Becker preserved thus the primacy of the political sphere.

But it is the political sphere in a larger sense of the word: to it Becker added the economic factor. He is still fascinated by the problem of the origins, but it is not the origins of a nation that he is looking for. The Arabs are out; what he is interested in is Islamic civilization. The main document for this view, his lecture "Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte," dates from a time when the glory of the German national state was gone; the text was read as a paper during the German Orientalist Congress in 1921.¹⁰² This existential lesson was, however, not so decisive; the main ideas are already found in Becker's article "Der Islam als Problem" which he wrote as a kind of editorial for his new periodical *Der Islam*, in 1910 during his activity at the Colonial Institute in Hamburg. The challenge came from within the tradition of German historicism, more specifically from his teachers and colleagues at Heidelberg. In his studies about capitalism, Max Weber had shown, in a most
45 inspiring way, how closely | economics and civilization were related to each other, and Becker found for this approach words of highest praise.¹⁰³ But he never found the time – and perhaps never intended – to start on such broad-

99 Cf. M. Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in *The Legacy of Islam*, ed. J. Schacht and C.E. Bosworth (Oxford, 1974), p. 53.

100 Cf. Becker's article "Die Entstehung von 'Ušr- und Ḥarāğland in Ägypten", *Zeitschrift für Assyriologie*, XVIII, (1904), 301–319 (reprinted in *Islamstudien*, I, 218–234); also the remarks by Daniel C. Dennet, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Harvard University Press, 1950), pp. 3 ff.

101 Cf. Hourani, "Islam and the Philosophers of History," p. 249.

102 Cf. *Islamstudien*, I, 24–39.

103 Ibid., I, 33, also 36 n. 2, i.e., in his lecture from 1921. He certainly knew these ideas from his personal contacts with Weber during his Heidelberg period (see above, n. 46). We might also take into consideration the fierce methodical discussion going on, around 1900 with respect to Karl Lamprecht's (1856–1915) concept of *Kulturgeschichte* (cf. Hans-Josef Steinberg in *Deutsche Historiker*, [see above, n. 44], I, 58 ff. with further references). But there is no trace of any influence upon Becker from this side (except an incidental remark in his article on Spengler, *ZDMG*, LXXVII (1923), 256).

scale research as Weber had done; he was rather the man of intuitive outlines. This is why he quoted Weber, but clashed with Troeltsch.

Ernst Troeltsch, like Weber a member of the Heidelberg circle, was, in his time, the theoretician of the Historical School.¹⁰⁴ He had witnessed how Wilhelm Dilthey (1833–1911) had clarified the epistemological axioms of historical research and had rooted them in his philosophy of life. Dilthey had explained the unity of subject and object in the hermeneutic process as a consequence of the fact that the documents the historian is dealing with in his interpretation speak the same language as he himself: the language of human experience; understanding becomes possible through “sympathetic intuition” between living beings.¹⁰⁵ However, said Troeltsch, this interference presupposes a certain common ground; *universal* sympathy would go beyond the limits of the individual. He thus took up, albeit on a higher level of reflection, von Savigny’s criticism against Thibaut: humanity as a whole does not possess any spiritual unity nor any common evolution; we are confronted with closed cultural entities which originally did not communicate. It is true that they do now, but only because the Occident imposed upon them its own categories. If we want to attain a real historical understanding of any given phenomenon we should therefore restrict ourselves to our own civilization; it is, moreover, the only one that developed a *critical* apprehension of its past. Troeltsch defined this civilization by the adjective cluster “Mediterranean – European – American”. Islam did not form part of it; Islam dominates a civilization of its own which he called Western Asian (“*vorderasiatisch*”) and which he considered to be as foreign to us as the Hindu or the Chinese world.

In this model Becker disliked two things: the uninhibited equation of religion with civilization and the exclusion of the Islamic world. He did not plead for universal sympathy; he only wanted to integrate the Near East into the Western | world, even if by separating it from the context of Asian history. He saw a common root, and therefore a common ground for hermeneutic understanding; the Greek heritage. It is true that he included two other common factors: the tradition of the Ancient Near East as represented by Hebrew prophetism,

46

104 For Ernst Troeltsch (1865–1923), Protestant theologian and philosopher of history, cf. *Brockhaus Enz.*, 17XIX, 32f.; for his role as a historian cf. Gustav Schmidt in *Deutsche Historiker* (above, n. 44), III, 91–108; for his position in Protestant theology, cf. Trutz Rendtorff in *Theologen des Protestantismus* (above, n. 81), pp. 272–287. In spite of some difference in outlook, Becker did not conceal his indebtedness to him (cf. *Islamstudien*, I, 4 n. 1).

105 Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, (Leipzig and Berlin, 1914ff.), v, 139ff. and 277; also Gustav Schmidt in *Deutsche Historiker*, III, 59ff.

Iranian eschatological dualism, and Babylonian bureaucracy and absolutism, and, second, Christianity in its dogmatic, cultic, and mystic aspects.¹⁰⁶ But these remained more or less a stopgap; what he really had at heart was to tie the Islamic world to Antiquity. "Without Alexander the Great no Islamic civilization," he said, perfectly aware of the provocative character of such a formulation. Only the historical fact of Hellenism explains the possibility of a homogeneous Islamic civilization.¹⁰⁷ We should keep in mind that he does not talk about philosophy or medicine or the sciences; he means civilization as such of which even Islam as a religion, the natural opponent of these Greek elements, is only one among many aspects. Only if we see the Islamic world under a purely ethnic aspect may we take it as a part of Asia; in cultural affairs it lies closer to Europe. Because of this intermediary position, it is indispensable for our understanding of Western civilization; it presents the opportunity to compare an alternative process in the assimilation of a common heritage.¹⁰⁸

The result of such a comparison depends on the value system one applies, especially on its tacit assumptions. These assumptions were, in the case of Becker, such as to justify *a posteriori* Troeltsch's skepticism. He was deeply imbued by the tradition of German humanism; taking this as a norm, he could not but come to the conclusion that the Islamic civilization had taken the wrong course. What he thought to be the decisive difference was the rebirth which took place in the Occident, the conscious rupture with late antiquity which made the renascence of true and authentic Greek spirit possible; Islam, on the contrary, continued living in the world of late antiquity which was already decadent (*epigonenhaft*) and "orientalized" (an interesting word for an Orientalist to use).¹⁰⁹ Islam never came to know the *polis*, but only absolutistic government; therefore the Islamic world knows no free citizenship.¹¹⁰ Becker cannot forget the Western ideal of the creative personality; his concept of man remains, after all, that of a liberal politician.¹¹¹

106 Cf. *Islamstudien*, 1, 28f.

107 Ibid., p. 16.

108 Ibid., p. 39.

109 Ibid., p. 35.

110 Ibid., p. 36.

111 Ibid., p. 38; cf. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 125 and 277f. He presents the same views in two later studies which were not, or could not be, included in his *Islamstudien*: "Spenglers Magische Kultur," *ZDMG* LXXVII (1923), 255–271, and *Das Erbe der Antike in Orient und Okzident* (Leipzig, 1931), cf. pp. 23 and 29ff. In the first one some ideas are brought into even sharper focus than in the lecture of 1921, whereas in the second

This concept of “continuing, but increasingly more Asiatized Hellenism,”¹¹² the pattern of progressive decadence familiar to us from Muslim religious texts and, as it were, only transposed into another key, explains why the constataction of “parallelism, if not identity” between the Christian and Muslim world view of the Middle Ages¹¹³ ends up in sheer despair when Becker talks about contemporary Islam: “we must put up with the fact that there is an eternal difference between East and West;” “Goethe’s beautiful word that Orient and Occident can no longer be separated is mysticism.”¹¹⁴ Unlike Goethe, Becker was not able to shake off the incubus of humanism. Even Orientalists shared the ideals of the cultivated German bourgeois – although only a few of them were so candid about this fact as was Nöldeke who wrote in a letter to Becker in 1913: “In any case I care much more for authentic Hellenism – before it became mixed with the Orient in a way not entirely sympathetic to me – than for the entire Orient, at least where it was thoroughly pious.”¹¹⁵

Becker’s conclusion thus did not transcend Troeltsch’s cultural individualism; he only tried to change its limits in one place. He did nothing to emancipate the non-European civilizations from Europe; he only wanted to europeanize one of them, and he seemed to be somewhat disappointed when the reality withdrew itself from this pattern.¹¹⁶ He tried to establish a new border-

the ideas are presented in a slightly more one-sided and undifferentiated way. Becker’s long preoccupation with things non-Islamic had obviously only left the programmatic shell.

112 Cf. *Das Erbe der Antike*, p. 17; also Becker’s review of Adam Mez’s *Die Renaissance des Islam* (Heidelberg, 1922), in *Der Islam*, XIII (1923), 278. Here, in criticizing a book which, in a certain sense, realized what, with him, remained only an intention, he differentiates more than in his articles: Mez, he says, exaggerates the influence of Hellenism; the Persian tradition should play an equally important role (*ibid.*, p. 279). But cf. also *ZDMG*, LXXVII, (1923), 263 f.

113 Cf. *Islamstudien*, I, 430; also *ibid.*, p. 40.

114 *Ibid.*, p. 53.

115 *Ibid.*, II, 517: “Aber auf alle Fälle habe ich fürs echte Hellenentum – ehe es sich mit dem Orient in zum Teil mir wenig sympathischer Weise mischte – sehr viel mehr übrig, als für den ganzen Orient, wenigstens soweit er regelrecht fromm war.”

116 Troeltsch’s rejoinder which he published shortly after Becker’s lecture, in a long footnote in his *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen, 1922), is therefore rather convincing: he agrees with Becker that there are common origins, but what is important to him is that there are no common results. We can thus not speak of a common cultural synthesis (cf. *Gesammelte Schriften* (4 vols.; Tübingen, 1912 ff.), III, 725 ff. n. 387). Becker’s position was defended, a few years later, by his disciple Hans Heinrich Schaeder (1896–1957) in his article “Zum Entwurf einer orientalischen Kulturgeschichte” which he wrote

48 line, and he did not | see that this new border, as do all borders, created the same problems as those he wanted to evade. He pointed out overlaps (*Überschneidungen*) in India,¹¹⁷ but he did not ask whether these overlappings drew the focus of Muslim civilization away from where he saw it. He discredited Muslim mysticism and thus discarded a phenomenon which could have served as a counterpoise against his Europocentric outlook.¹¹⁸

Europocentrism was still an unknown term at that time; it is only our ears that have been sharpened to recognize its forms of expression. Becker, just because of his programmatic style, is a better case with which to demonstrate its dangers than most of his colleagues. In 1910, he gave a lecture in Paris before the Union Coloniale Française under the title “L’Islam et la colonisation de l’Afrique.”¹¹⁹ He may have known what his audience expected, and we should therefore not be too astonished to hear that, four years before World War I, he called the “solidarity of the white race” a “fact.”¹²⁰ But the word “race” attracts our attention. When he removed religion from the center of civilization he had

for the Festschrift published on the occasion of Becker’s 50th birthday (*Weltpolitische Bildungsarbeit an Preussischen Hochschulen* [Berlin, 1926], cf. pp. 101 ff.: He makes the point that certain aspects of Western civilization are much more “oriental” in origin than we assume; the common horizon of East and West has to be seen from both sides. Schaefer remained even more strongly committed to the humanistic tradition than his teacher (who dedicated to him, in 1931, his study *Das Erbe der Antike in Orient und Okzident*). The crucial testimony is his study “Der Orient und das griechische Erbe,” *Die Antike*, IV (1928), 226–265 (reprinted in H.H. Schaefer, *Der Mensch in Orient und Okzident* [Munich, 1960], pp. 107–160), where he talks about the “primacy of Greek thinking” in the entire Near East since the period of Hellenism (cf. pp. 236/118 ff.) and calls the intellectual culture of Islam “Islamicized Hellenism” (ibid., pp. 258/150). In comparison with Europe, he could then only substantiate a “barrenness which cannot be called anything but tragical” (ibid., p. 235/116), a kind of historical “guilt” committed by Islam (ibid., p. 236/117). Cf. also the obituary by Omeljan Pritsak in *ZDMG*, CVIII (1958), 21 ff.

117 Cf. *Islamstudien*, I, 27.

118 These and other problematic points of Becker’s position have been indicated by Jörg Kraemer in his stimulating study *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Tübingen, 1959). He has also analyzed H.H. Schaefer’s position and picked out the characteristic formulations mentioned above. The feeling that only India brings something radically new with respect to Europe was also expressed by other Orientalists of this period (cf. ibid., p. 12).

119 Published in German in *Internationale Wochenschrift*, IV (1910), 227 ff., and reprinted in *Islamstudien*, II, 187 ff. (in 1932, which means that Becker did not disavow the views he had formulated there later in his life. The *Islamstudien* contain only a selection of his articles).

120 *Islamstudien*, II, 210. In 1914 he felt he should explain what he had meant by this sentence (cf. *Deutschland und der Islam* [above, n. 29], p. 25).

to decide what to put in its place, and he emphatically talked about “peoples” or “races” instead.¹²¹ This was an old German tradition; from Herder onward, as we have seen, the “people” had replaced the nation. The connotation of “race” was not so different from that of “people”; what Becker meant was normally no more than ethnic tradition.¹²² The term, however, was fatally tainted with a strain of | exclusiveness. In his lecture, Becker does not see any problem in talking about the “undeniable inferiority of the black races,”¹²³ and he is not bothered by the fact that these black races had frequently adopted Islam: in Equatorial Africa Islam is not borne by “the noble races of the Arabs and the Berbers.”¹²⁴ The European nations should, in their relation to them, not fall victim to false idealism; they should rather become aware of their superiority as guardians and educators, “in the interest of the black.”¹²⁵ It is “German administration, European morals, and Christian religion”¹²⁶ which perform this mission, against the “infection”¹²⁷ of Muslim influence and the “agitation of Muslim fanatics.”¹²⁸ This mission must take into account that the black would merely misunderstand the Christian doctrine of brotherhood as a pretext for insolence;¹²⁹ their mentality is “predestined” for Islam.¹³⁰ Islam, that is, Islam as a religion, obviously did not predestine them for a common heritage.

49

We should not exaggerate the importance of such words. They only illustrate once more that scholars are children of their time;¹³¹ “race” in 1910 is what “society” was in 1960 or 1970.¹³² A historian never uses words that mean the same to

¹²¹ Ibid., p. 183.

¹²² Cf., e.g., *Islamstudien*, I, 247, where he explains the difference between the feudal systems in the Occident and in the Islamic world by “race-psychological facts”, or his lecture “Staat und Mission in der Islamfrage” likewise presented in 1910 where he advises applying different methods to different ethnic groups (cf. *Islamstudien*, II, 211–225, esp. pp. 220 ff.).

¹²³ Ibid., p. 188.

¹²⁴ Ibid., p. 189.

¹²⁵ Ibid., p. 188.

¹²⁶ Ibid., p. 194.

¹²⁷ Ibid., p. 196.

¹²⁸ Ibid., p. 193, also p. 202.

¹²⁹ Ibid., p. 200.

¹³⁰ Ibid., p. 195.

¹³¹ This has been beautifully illustrated by Pieter Geyl in his book *Napoleon For and Against* (London, 1949; Dutch original 1944).

¹³² Cf., for the historical background, Patrik von zur Mühlen, *Rassenideologien. Geschichte und Hintergründe* (Berlin and Bonn, 1977: Internationale Bibliothek, vol. 102), esp. pp. 196 ff.; I owe this reference to my colleague Gerhard Schulz. Becker’s “racism” seems rather unreflected; he interprets different stages of civilizational development as consequences

everybody at all times. The hermeneutical dialogue between subject and object is not a mere private relationship between living beings; there is more than that: tradition. It is where Dilthey's philosophy of life fell short, and where Troeltsch's theory of civilizational individualities represented a step forward, although with somewhat too rigid conclusions. Tradition, that is, the common conceptual apparatus of a society, shapes the pre-understanding, the "pre-judice" with which the interpreting subject approaches its object, as tradition also shaped the language in which the object presents itself.¹³³ As philologists and historians | we immediately admit the truth of the latter statement, but we tend to ignore the first. And if we do recognize it we are sometimes afraid to take it seriously, for it means that we will never reach what a natural scientist would call objectivity. The hermeneutical process implies that the horizon of the subject flows into the horizon of the object;¹³⁴ both of them are forever inseparable. Becker had felt it; toward the end of his life he liked to make the point that every comprehension of complex civilizational interferences (*Sinnzusammenhänge*) is subjective.¹³⁵ Like Dilthey, he called this "irrational;"¹³⁶ somewhat

of a naturally given ethnical inequality. In the context of colonial policy, this could serve as a justification for imperialism and *Realpolitik*.

133 I refer for these ideas to Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1960), especially pp. 261 ff. Rudolf Bultmann worked with the same categories (cf. Günter Klein in *Theologen des Protestantismus* [above, n. 81], pp. 409 f.). The common starting-point is Martin Heidegger (cf., e.g. *Sein und Zeit* [¹⁴Tübingen, 1977], 32, for the so-called hermeneutic circle). For the problematics in general cf. Ernst Fuchs, *Hermeneutik* (Bad Cannstatt, 1954). The thinker who came closest to these ideas in the English-speaking world was R.G. Collingwood (1889–1943); he was inspired, via Benedetto Croce, by Wilhelm Dilthey. Publications in English normally refer to him (cf. E.H. Carr, *What Is History?* [¹1961, ²Pelican Books 1964], pp. 21 f., who mentions the ancestorship of Dilthey; Arthur Marwick, *The Nature of History* [¹London, 1970; Paperback 1971], pp. 80 ff., who only mentions Dilthey in his preface, p. 8, to say that he does not want to bother the reader with him). For Gadamer's critique of Collingwood cf. *Wahrheit und Methode*, pp. 352 ff. Criticism of Gadamer's model has been formulated by Karl-Georg Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft* (Munich, 1971), pp. 109 ff. Cf. also Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Tübingen, 1967); Albrecht Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (Frankfurt, 1969), pp. 32 ff.; and the contributions in: Karl-Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt, Suhrkamp-Bibliothek, 1971).

134 Gadamer uses the expression "Verschmelzung der Horizonte" (cf. *Wahrheit und Methode*, p. 359).

135 In his article "Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein," *Neue Rundschau*, Febr. 1927, p. 113 ff.; cf. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 124 and 304 f.; Wende, *Becker*, p. 147 f.

136 Cf. *ibid.*, pp. 148 ff., also Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 123. For

unlike him he explained it by the observation that scholarship and life do not go together.¹³⁷ These were, as Hellmut Ritter rightly remarked, dangerous ideas which, like the concept of race, manifested their explosiveness in a period which Becker no longer experienced.¹³⁸ | The hermeneutical process is not irrational; it can only go wrong. Right hermeneutic behavior implies a critical – and therefore rational – adaptation of the tradition one lives in; it goes wrong when our understanding of the object does not lead to a simultaneous clarification of our own horizon.

51

We all know how difficult this is. But it is perhaps more difficult for those disciplines where both horizons touch each other right from the beginning: for American history in the United States, for the study of German literature in Germany, for Classical Philology in a humanist tradition, for Old Testament studies embedded in theology, for Islamic studies practiced by a Muslim. It is distance which makes the task of a Western Orientalist easier; it permits him to see things more sharply, provided that his being aware of otherness blends with that indispensable sympathy, without which understanding is not possible. More sharply he will then also see himself; axioms and notions which a European or an American normally take for granted might become questionable to him once he discovers their alternatives in a value system which, in many respects, is built upon assumptions similar to his own. In the last instance, a Western orientalist does Oriental studies for himself.¹³⁹

There is, however, one condition: hermeneutics operates on the basis of language and meaning; it cannot be realized with models alone, it presupposes

Dilthey cf. G. Schmidt in *Deutsche Historiker*, v, 61, with reference to *Gesammelte Schriften*, VII, 278, 144, 198 ff., and 310 ff.

137 As early as his pamphlet *Kant und die Bildungskrise der Gegenwart* (Leipzig, 1924); cf. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 123. He did not approve this fact; he thought that the philosophy of life current in his time (he means, besides Henri Bergson, especially the German *Jugendbewegung*; cf. *ZDMG*, LXXVII [1923], 268) tended to aggravate the alienation, and he recommends Kant as a remedy. His skepticism has to be seen in connection with his disappointment about the reserved or outrightly negative attitude with which German academic circles had received the reform ideas he wanted to push through (cf. his *Gedanken zur Hochschulreform* [Leipzig, 1920], p. IX, and his pamphlet *Vom Wesen der deutschen Universität* [Leipzig, 1925] where he praises the ideal of the "menschliche Gesamtpersönlichkeit," p. 43; also above, n. 48).

138 Cf. his review of Wende's book, *Der Islam*, XXXVIII, (1963), 275 f., with reference to the criticisms proffered immediately after the publication of Becker's *Vom Wesen der deutschen Universität* by Emil Wolff in *Kritische Blätter, Literaturanzeiger für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft*, Monatliche Beilage des "Wirtschaftsdienst," III, (1925), Heft 2, pp. 347 ff.

139 Or, to avoid a current misunderstanding: for his own "society."

the reading of texts. Models are indispensable; they are the tribute we pay to Hegel – who has long since come back to the historians, be it in the disguise of Marxism. But simultaneously with developing typological structures and patterns, we have to listen to what our partner in this dialogue across continents and centuries has to say. Historical texts are part of literature; as historians, we are not working with facts, but only with the interpretation imposed on these facts. The civilizational and conceptual framework of a text, its *Sinnzusammenhang*, is not given to us in advance, but has to be gained out of the text itself, in constant confrontation of the text with our own tradition; otherwise a scholar will almost inevitably produce a framework more characteristic of himself than of the phenomenon he wants to explain. *Kulturgeschichte* without texts is construction. Becker's antipathy for the "French garden" was timebound. There is no valid historical research without philology. We need Herder as well as Hegel.

Christian Friedrich Seybold

Professor der Orientalistik, 1859–1921

415

Gelehrtenexistenz ist in Deutschland seit jeher bürgerlicher, auch nüchterner gewesen als in den Nachbarländern. Stärker als dort, stärker als in Frankreich etwa, hat sich wissenschaftliche Arbeit in Deutschland in der „Provinz“ abgespielt. Deutschland ist ja erst spät und dann nur für kurze Zeit von einer zentralen Hauptstadt aus regiert worden. In Göttingen, in Heidelberg, in Tübingen herrschten sparsamer Sinn und Genügsamkeit; die Schwaben haben ihn im Umgang mit ihren Universitäten bis heute nicht abgelegt. Biographien von Wissenschaftlern erhalten damit, solange sie nur die äußeren Lebensumstände nachzeichnen, bald etwas Stereotypes; von Geradheit ist meist die Rede, von Fleiß und Pflichterfüllung oder, je nach Temperament, von Biederkeit und ins Philiströse gehender Pedanterie. Lebensbeschreibung schreitet nach Ereignis; aber was sich bei einem Gelehrten ereignet, ist zu privat und wohl auch zu unwichtig, um sich zur Aufzeichnung zu eignen. Weltläufigkeit mag sich aus gelehrter Arbeit ergeben; aber sie ist gefährlich und zumindest nicht charakteristisch. Scharfblick und Enge gehen häufig zusammen; Produktivität zumindest, manchmal auch Kreativität bedürfen der Gleichförmigkeit.

Christian Friedrich Seybold, während knapp dreier Jahrzehnte Orientalist in Tübingen, bildet da keine Ausnahme. Über die eigentlich wichtige Zeit seines Lebens ist kaum etwas zu berichten, das außerhalb seines Faches Beachtung verdiente. Aber das Fach selber hatte seit jeher einen gewissen exotischen Reiz, in Deutschland zumal, wo man seiner aktuellen Bedeutung erst jetzt, und meist mit leichtem Entsetzen, gewahr wird. Allerdings würde auch dies nicht ausreichen, das Interesse an einem seiner spezifischen Vertreter wachzuhalten; Orientalisten, sogar solche, die gemeindeutsches Niveau erreichten (und vielleicht ab und zu darüber hinauskamen), hat es in Schwaben immer gegeben. Was Seybold der Aufnahme in die „Lebensbilder aus Schwaben und Franken“ würdig werden läßt, ist vielmehr das Faktum, daß sein eigenes Leben für kurze Zeit exotische Züge gewann. Fünf Jahre lang war er Privatlehrer von Dom Pedro II., jenem „Kaiser“ von Brasilien, der 1831 als unmündiger Knabe auf den Thron gelangte und mehr als ein halbes Jahrhundert später, im Jahre 1889, außer Landes gehen mußte.

Wir sind geneigt, diesen Herrscher als operettenhafte Erscheinung abzutun – weil Symbolfiguren uns ohnehin nichts mehr bedeuten, in diesem Fall aber auch, weil uns der Kaisertitel unangemessen erscheint oder ganz einfach,

416/417

weil wir nichts über die Geschichte Brasiliens wissen. In der Tat mag sich Dom Pedros Sturz schon darin vorbereitet haben, daß er lange Zeit selber regiert wurde, bevor er zu regieren begann. Er stammte aus der Dynastie der Bragança; das portugiesische Königshaus war während der napoleonischen Besetzung nach Brasilien ins Exil gegangen und eigentlich nur ungern wieder aus der tropischen Großzügigkeit der Kolonie ins Mutterland zurückgekehrt. Der Vater, Pedro I., als Regent in Brasilien zurückgeblieben und mit den liberalen Tendenzen Lissabons nicht einverstanden, hatte 1822 das Land für unabhängig erklärt. Als er 1831 zugunsten seines Sohnes abdankte und nach Portugal zurückging, war dieser gerade fünf Jahre alt. Zwar hatte er dann fast sechs Jahrzehnte Zeit, seine Würde zu festigen und die Zügel straffer zu ziehen (gar nicht so viel weniger als seinerzeit Ludwig XIV. von Frankreich); aber die Zeichen der Zeit standen nicht mehr auf Gottesgnadentum, und das Land hatte wohl auch viel zu wenig Tradition, um dem zufälligen Kaisertum mehr als opportunistischen Respekt entgegenzubringen. Als die reichen Plantagenbesitzer, verbittert durch die Aufhebung der Sklaverei und die damit verbundene Verunsicherung ihrer wirtschaftlichen Existenz, 1889 den Aufstand wagten, vollzog sich der Machtwechsel fast geräuschlos; der Kaiser weilte gerade im Ausland, und seine Frau, die während seiner Abwesenheit die Geschäfte geführt hatte, wurde ihm hinterhergeschickt. Er war kein Despot gewesen und offenbar ohne jeden Machtinstinkt; er tritt uns gegenüber als eine Art verhinderter Gelehrter – eben das macht ihn in unserem Zusammenhang interessant. Nur der Historiker wird entscheiden können, ob er Gelehrter wurde, weil ihm die Macht versagt blieb, oder ob er die Macht verlor, weil ihm die Wissenschaft lieber war. Jedenfalls aber waren seine wissenschaftlichen Interessen der Grund dafür, daß er Seybold bei sich anstellte.

Diese wissenschaftlichen Interessen hatten einen Zug ins Enzyklopädische. Dom Pedro hatte Freude an naturwissenschaftlichen Experimenten; er kümmerte sich um Geschichte und Geographie seines Landes, und er verstand offenbar auch etwas von Nationalökonomie. Mit zunehmendem Alter aber gingen seine Neigungen vor allem ins Literarische und Sprachliche. Vom Rigveda war er ebenso fasziniert wie vom Alten Testament und von 1001 Nacht, und er wollte diese Werke allesamt in ihrer Ursprache lesen. Man mag vermuten, daß er sich dabei etwas übernahm; im „Hauptberuf“ war er ja eigentlich immer noch Kaiser, und selbst in der Wissenschaft lag ihm am Reisen und an der gebildeten Korrespondenz ebensoviel wie am geduldigen Lernen. Er hat Kongressen beigewohnt und Heinrich | Schliemann bei seinen Ausgrabungen in Mykene besucht; er tauschte Briefe mit Pasteur, mit Victor Hugo, mit Alexandre Dumas und mit dem Grafen Gobineau, der einmal drei Jahre lang die Dritte Republik als Gesandter in Rio de Janeiro vertreten hat. 1876 war er in Bayreuth, um die

Uraufführung des „Rings“ bei der Eröffnung des neuen Festspielhauses mitzuerleben, und hernach Gast im Hause Wahnfried. In einem Eisenbahnabteil hatte er ein Gespräch mit Wagners Intimfeind Friedrich Nietzsche. Sein Verhältnis zur Wissenschaft war das eines hochgebildeten Dilettanten und eines Mäzens; er achtete die Gelehrten und bedurfte ihrer zur eigenen Selbstachtung. Er hielt sich Hauslehrer; aber er ließ ihnen viel Freiheit. Seybold hat offenbar genug Muße zur eigenen Arbeit gehabt.

Zwar war diese durch seine Umgebung bestimmt, zum Teil wohl auch von dem Kaiser selber diktiert oder zumindest nahegelegt. Seybold beschäftigte sich mit Camões, vor allem den geographischen Vorstellungen, die sich in dessen „Lusiaden“ niederschlugen; er las jene portugiesischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, die über die Entdeckung des Seeweges nach Indien und die portugiesischen Besitzungen dort berichtet hatten, und zwischen 1890 und 1893 gab er drei ältere Werke über eine Indianersprache, das Guarani, heraus. Verfaßt waren diese Bücher von Jesuiten, die zum Zwecke der Mission sich mit dem Idiom ihrer Zöglinge beschäftigt hatten: von dem Pater Antonio Ruiz de Montoya (1583–1652) und einem jüngeren Mitbruder aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts, Pablo Restivo. Die kurz gefaßte „Brevis Linguae Guarani Grammatica“ des letzteren, die Seybold als erste im Druck erscheinen ließ (in Stuttgart übrigens), widmete er seinem Gönner, „patriae suae semper amatissimo“, und er gebrauchte die Formulierung gewiß ehrlich, ohne jene Ironie, die sie zur Zeit des Erscheinens im Jahre 1890, ein Jahr nach dem Putsch in Brasilien, erhielt. Die einzig bekannte Handschrift des Werkes stammte aus der Privatbibliothek des Kaisers, und das Exemplar des Drucks, welches die Tübinger Universitätsbibliothek besitzt, ist von Dom Pedro gestiftet; Seybold selber hat später offenbar den entsprechenden Vermerk veranlaßt. Die indianischen Ureinwohner Brasiliens, welche Guarani gesprochen hatten, die Tupi, hatten schon früh in Europa Interesse gefunden. Man erinnere sich an das Gespräch, das Michel de Montaigne (1533–1592) nicht allzu lange, nachdem die Portugiesen das Land entdeckt hatten, in Rouen mit einem dieser unbekannten Wesen führte; er berichtet davon in seinen „Essais“. Zur Zeit Dom Pedros allerdings waren sie längst auf einige unbedeutende Randgruppen reduziert; wenn man sich mit ihrer Sprache und Kultur beschäftigte, so nicht mehr aus praktischen Gründen wie in den Tagen der Jesuitenmission. Vielmehr sah man sie – und wohl gerade wegen ihrer Bedeutungslosigkeit – in einem romantischen Licht, in welchem erwachendes brasilianisches | Nationalgefühl sich manifestierte. Wir erkennen es daran, daß den wissenschaftlichen Bemühungen in diesem Bereich (sie spielten sich vor allem in dem 1838 von Dom Pedro gegründeten Brasilianischen Historischen und Geographischen Institut ab) im Jahre 1870 auch die Oper zur Seite trat, als nämlich Carlos Gomes „O Guarany“ auf die

Bühne brachte. Für Seybold blieb die Beschäftigung mit diesem Gebiet Episode; als er das letzte der drei Werke, ein Glossar, edierte, war Dom Pedro schon tot.

Seybold war der letzte in der Reihe der Sprachlehrer in Petropolis, der kaiserlichen Residenz in Rio de Janeiro. Zwei andere waren ihm seit Anfang der siebziger Jahre in diesem Amte vorausgegangen. Aber auch sie waren Deutsche gewesen, ein „Magister“ aus Vilsen im Hannoverschen, schon etwas bei Jahren und bald in Brasilien verstorben, und ein Realschullehrer aus Darmstadt, der etwa zehn Jahre am Hofe verbrachte und dann aus gesundheitlichen Rücksichten in seine Heimat zurückkehrte. Seybold hatte im Grunde nur durch einen Zufall dessen Nachfolge angetreten. Er hatte, gerade 27 Jahre alt, dem Indologen Albrecht Weber in Berlin seine Aufwartung gemacht, um sich nach den Chancen für eine Habilitation umzusehen; dieser hatte, statt ihm Hoffnung auf eine Universitätskarriere zu machen, ihn auf das Angebot in der Neuen Welt hingewiesen. Weber war von Dom Pedro um Vermittlung gebeten worden; der Kaiser legte offenbar Wert darauf, wieder einen Deutschen zu erhalten. Das ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß Dom Pedro Französisch – und natürlich Portugiesisch – viel besser sprach als Deutsch; er scheint sich von einem deutschen Orientalisten besonders viel versprochen zu haben. In der Tat mochten Deutsche von ihrer Ausbildung her seinen Wünschen am besten entgegenkommen; denn in Deutschland hatten sich innerhalb der „Kunde des Morgenlandes“ Indologie und Semitische Sprachwissenschaft (mitsamt der Erforschung des Alten Testaments) noch nicht ganz voneinander getrennt, und man konnte am ehesten hoffen, einen jungen Gelehrten zu finden, der sowohl im Sanskrit als auch im Hebräischen und Arabischen zu Hause war und zudem noch einige europäische Sprachen verstand. Breite ist lange Zeit das Ideal des deutschen Orientalisten gewesen; erst vor kurzem ist auch in dieser Disziplin das Facharbeitertum eingekehrt.

Breit ausgebildet aber war Seybold in der Tat. Schon im evangelischen Seminar in Maulbronn hatte er neben Latein und Griechisch Hebräisch gelernt, dazu, sicherlich nur in den Anfangsgründen, Aramäisch und Arabisch, Koptisch, Neupersisch, Italienisch und Englisch. Unter diesen Sprachen bezeugt vor allem das Englische seine ungewöhnlichen Interessen; die Sprache war im Bildungskanon des damaligen Bürgertums noch recht wenig angesehen. 420 Hebräisch dagegen war im Grunde selbstverständlich; | denn Seybold stammte aus recht einfachen Verhältnissen und war von seinen Eltern für den Pfarrberuf ausersehen. Theologie war damals die einzige – oder zumindest die nächstliegende – intellektuelle Beschäftigung, in der man sich sprachliche Hochbegabung sinnvoll ausgenutzt vorstellen konnte. Er war am Dreikönigstag 1859 in Waiblingen als Sohn des Küfermeisters Daniel Seybold und dessen Frau

Katharina geb. Böhringer geboren. Neben drei älteren Schwestern blieb er der einzige Junge; da sein Vater zur wirtschaftlichen Absicherung seines Handwerks noch eine kleine Landwirtschaft führte, mußte er recht bald auf dem Feld mit anpacken. Dennoch faßten seine Eltern den Gedanken, ihn im nahegelegenen Schorndorf zum Landexamen vorbereiten zu lassen. Zwar verloren sie damit eine Arbeitskraft und mußten zudem das Kostgeld für die auswärtige Unterbringung dreingeben; aber nur über das Landexamen konnte man in den Genuß einer freien Ausbildung in einem der kirchlichen Internate gelangen und sich schließlich den Weg in die Universität öffnen. Die Landeskirche gewann auf diese Weise einen Großteil ihres theologischen Nachwuchses, und nebenbei schuf sie eine bemerkenswert unelitäre Institution, aus der, durch die zahlreichen „Abspringer“, auch andere akademische Berufe Nutzen zogen. Der Preis, den man zahlte, war Leistung. Die Anforderungen zum Landexamen waren hart, zumal in Latein, und sie wurden durch den Lehrer, den Seybold erhielt, nicht gerade leichter gemacht: der Präzeptor Bauer, später Rektor in Göppingen, hatte eine etwas skurrile Art, Paukertum mit geschickter Seelenführung zu verbinden. Hermann Hesse, der nachher gleichfalls durch seine Hände gegangen ist, hat ihm in seinen „Gedenkblättern“ offene Anerkennung gezollt. Nun hatte Bauer damals, als Hesse ihm anvertraut wurde, die natürliche Würde des Alters; er beeindruckte den dreizehnjährigen Jungen durch seinen großväterlich geschnittenen Rock und seine gravitätische, unermüdlich qualmende Pfeife. Seybold, der zwei Jahrzehnte früher zu ihm gegeben wurde, mag ihn eher als jenen „Prügelpädagogen“ erlebt haben, als der er auch zu Hesses Zeiten bei manchen noch galt. Aber Seybold war ja auch nicht ein so schwieriger Schüler wie Hesse: er bestand das Landexamen als Zweitbesten und hatte sich so eine Freistelle im Seminar Maulbronn verdient. Die nächste Hürde, den Wettbewerb der württembergischen Seminaristen in Blaubeuren, nahm er sogar als Erster; der Weg zum Tübinger Stift lag damit, als er gerade sein achtzehntes Jahr vollendet hatte, offen vor ihm.

Das Studium muß ihn mit einer Menge Theologie vertraut gemacht haben. Aber es brachte auch weitere Sprachen: Syrisch, Armenisch, Sanskrit, und vor allem die Wissenschaften, ohne welche diese Sprachen nur totes Renommiergut gewesen wären: Indologie und Orientalistik. Bezeichnend ist, daß wir von seinen theologischen Lehrern nichts hören, während er den | Orientalisten 421
zeit seines Lebens Verehrung bewahrt hat. Theologie erfuhr er offenbar in erster Linie als Ausbildung; die Orientalistik dagegen entsprach seiner Neigung. Das Fach war damals in Tübingen in der Tat gut vertreten. In der Arabistik unterrichtete Albrecht Socin, in der Indologie der bedeutende Rudolf von Roth, der mit dem bereits genannten Albrecht Weber und einigen anderen das bis heute einmalige Petersburger Sanskritwörterbuch schuf, und in

der Alten Geschichte der früh verstorbene Alfred von Gutschmid, der damals gerade an seiner „Geschichte Irans und seiner Nachbarländer“ arbeitete. Bereits nach sechs Semestern hatte Seybold Gelegenheit, eine Preisfrage der Philosophischen Fakultät über die Fremdwörter im Koran zu lösen; zwei Jahre später, 1883, legte er diese Arbeit als Dissertation vor. Er bestand mit dem höchsten Prädikat. Die erste theologische Dienstprüfung folgte gleich hinterher; aber sie war, im Gegensatz zur Promotion, ein ungeliebter Erfolg, logischer Abschluß eines Brotstudiums, aber nicht mehr. Nicht daß Seybold den religiösen Gehalten fremd gegenübergestanden hätte; er war keine Rebellenatur, und aus seinen Selbstzeugnissen spricht viel genuine und traditionsgebundene Gläubigkeit. Aber er hoffte, „den Platz zu gewinnen, der“ ihm „bestimmt“ war, „um zu Gottes Ehre auch etwas Rechtes zu leisten“, und zu dem er „von selbst aus innerem Trieb und wohl nach Gottes Rat und Plan gedrängt“ wurde, obgleich dort seine „Zukunft nicht so eben“ war „wie die des gewöhnlichen Theologen“. So formulierte er in einem Brief an die Mutter, die ihren Sohn gern als Pfarrer gesehen hätte, und es war vielleicht nicht nur die Sprache der Zeit, sondern auch der Anlaß, die das leicht überhöhte Vokabular bestimmten.

Irdischere Instanzen gaben den so geäußerten Hoffnungen Auftrieb. Seybold konnte mit staatlicher Unterstützung eine fünfmonatige Reise nach Spanien unternehmen. Es war nicht das erste Mal, daß er Schwaben verließ; als Student hatte er in den Ferien einmal eine Fußtour nach Rom gemacht. Aber jetzt ging es doch um ernstere Dinge: er wollte in der Bibliothek des Escorial arabische Handschriften untersuchen. Das hat ihn nicht davon abgehalten, bis nach Andalusien hinunter zu fahren und den Sprung nach Tanger hinüber zu tun; von der Alhambra hat er zeit seines Lebens geschwärmt. Das Handexemplar seiner Antrittsvorlesung, in der er die „Araber in Spanien“ behandelte, ist mit dem Wahlspruch der letzten Grenadiner Dynastie geschmückt: „wa-lā ghāliba illā Allāh“, von ihm mit „non est victor nisi Deus altissimus“ übersetzt. An der spanischen Wirklichkeit seiner eigenen Zeit hat ihn dagegen Einiges irritiert. Er entsetzte sich über die Unbildung und das Elend der Bevölkerung, und er fühlte sich abgestoßen vom Stierkampf, jener „äußerst rohen und barbarischen Tier- (und Menschen-)Quälerei, welche nur einem heruntergekommenen Volk | gefallen kann“. Er war offensichtlich froh, auf die Dauer wieder protestantische Luft atmen zu können und sein „liebes Württemberg“ wiederzusehen.

422

Dieses allerdings präsentierte sich ihm erneut als Heimstätte von Theologenseminaren. Ein junger Wissenschaftler brauchte, solange er nicht aus vermögenden Kreisen kam, einen Brotberuf; der Staat kümmerte sich nicht um den Nachwuchs an den Universitäten, und kein Mensch wäre auf die Idee gekommen, dies zu verlangen. So ist Seybold kurze Zeit, zwischen 1883 und

1884, Repetent in Heilbronn und dann zwei Jahre, bis 1886, Repetent in Maulbronn gewesen. Er hat dort auch wissenschaftlich gearbeitet, wohl vor allem nachts. 1885 rezensiert er die Edition eines zu Beginn der Neuzeit entstandenen arabisch-spanischen Wörterbuchs, des „Vocabulista aravigo en letra castellana“ aus der Feder des Pedro de Alcalá, 1505 in Granada gedruckt; sein Stil ist damals an bewundernden Superlativen noch ebenso reich wie der eines heutigen Rezensenten im gleichen Alter an Kritik. 1886 edierte er dann selber einen Text, den er seinerzeit im Escorial abgeschrieben hatte: eine gedrängte arabische Grammatik, die im 12. Jahrhundert in Bagdad verfaßt worden war. Schon sein Lehrer Socin hatte davon eine Handschrift besessen, und er brachte seinem Schüler soviel Vertrauen entgegen, daß dieser sie auf seine Reise hatte mitnehmen können. Unterwegs, in Paris, hatte der damals sehr angesehene Arabist Hartwig Derenbourg, der die Handschriften des Escorial wie niemand sonst kannte, ihn auf weitere Textzeugen aufmerksam gemacht. Einen kritischen Apparat besitzt Seybolds Ausgabe dennoch nicht; man merkt noch den Anfänger, einen Anfänger zudem, der nicht allzu viel Zeit hatte. Gleichzeitig mit dieser ersten größeren Arbeit hat er sich mit einem Beitrag über „Die arabische Sprache in den romanischen Ländern“ an Gräbers „Grundriß der romanischen Philologie“ beteiligt. Junge Orientalisten sind seit jeher darauf angewiesen gewesen, über ihr Fach hinaus bekannt zu werden.

Wir gehen wohl kaum fehl in der Annahme, daß Seybold sich damit für eine Habilitation empfehlen wollte; an etwas anderes konnte ein junger Gelehrter kaum denken. Welche Schwierigkeiten sich da auftraten, können wir daraus erschließen, daß er sich schließlich an Albrecht Weber wandte – einen Indologen und nicht Arabisten, in Berlin und nicht in Tübingen. Auch den berühmtesten deutschen Arabisten der damaligen Zeit, Heinrich Leberecht Fleischer, dessen „Briefe an einen schwäbischen Landsmann“ er Jahrzehnte später herausgab, hat er in Leipzig gesehen, aber nur kurz und ohne ein für ihn greifbares Ergebnis zu erreichen. Es kam dann ja alles ganz anders: ein Jahr später war er „auxiliaire littéraire“ Dom Pedros in Rio de Janeiro und fuhr in der kaiserlichen Karosse zum Unterricht, „durch die langen, freilich schlecht gepflasterten Straßen“, „mit zwei Lakaien auf dem Bock“, zudem in Frack und Zylinder gekleidet – sicherlich etwas unbequem | und heiß für die dortigen Verhältnisse, aber dem Geschmack der Zeit und der ostentativen Europäisierung in Lateinamerika durchaus entsprechend. Der Kaiser war zuckerkrank und litt zudem an einer Sumpffieberinfektion, die Anfang 1887 zum Ausbruch kam. Er reiste darum sehr viel, mehr als er es ohnehin wohl schon getan hätte – aus gesundheitlichen Gründen eben und nicht nur weil der gesellschaftliche Stil es so wollte oder weil man so am ehesten interessante Leute traf. Allerdings reiste er an die Orte, wo man dies alles am ehesten miteinander vereinen konnte: nach

Cannes, nach Aix-les-Bains, nach Baden-Baden. Das tägliche Studium sollte darunter nicht leiden; von der Weltliteratur nahm Dom Pedro keinen Urlaub. Der „auxiliaire littéraire“ mußte also mit, und er wird es nicht ungern getan haben. Seybold sammelte weiter Sprachen, und zum ersten Mal tat er es nun aus praktischer Notwendigkeit. Portugiesisch war natürlich unerlässlich, aber auch Englisch und Russisch, zur Konversation mit der vornehmen Welt. Zum Glück hatte er schon von Maulbronn aus, noch ehe er an Petropolis dachte, eine Wanderung nach Lausanne gemacht, um sein Französisch zu vervollkommen. Heilsamer Zwang und glückliche Begabung führten auf diese Weise zu einer für einen Orientalisten ungewöhnlichen Gewandtheit des fremdsprachlichen Ausdrucks. Nicht selten – und bis heute – sind die Vertreter dieses Fachs glänzende Theoretiker, deren sprachliche Kompetenz jedoch in Gestammel endet, wenn sie sich in der Konversation verwirklichen soll. Der bürgerliche Kaiser, der lieber im Gehrock auftrat als in der standesüblichen Uniform, hat dem kleinfürstlichen Gelehrten zu einer gewissen Weltläufigkeit verholfen.

Diese Weltläufigkeit kam ihm auch in seinem eigensten Bereich, der wissenschaftlichen Arbeit, zugute. Er gewann Kontakte zu Kollegen in aller Welt. Von Aix-les-Bains aus reiste Dom Pedro nach Interlaken, um dort sich mit dem Indologen Max Müller (1823–1900) zu treffen, der im benachbarten Grindelwald seine Ferien verbrachte; der bekannte Gelehrte erinnerte sich später, daß ein junger Deutscher den Monarchen begleitete, um ihn in Sanskrit und Hebräisch zu unterrichten. Auch nach Italien war man gefahren und hatte u. a. Pompeji besucht. Selber hatte Seybold sich von Cannes nach Turin begeben, um das dortige ägyptologische Museum zu besichtigen. Höhepunkt dieser wissenschaftlichen Bildungserlebnisse war der Besuch des Orientalistenkongresses in Stockholm im Jahre 1889. Auch hierhin reiste Seybold, allerdings wieder allein; der Kaiser hatte ihn als seinen Stellvertreter entsandt und ihm dazu fast ein halbes Jahr Urlaub gewährt. Internationale Kongresse waren damals in der Orientalistik noch eine ziemlich junge Erscheinung; 1873 hatte man sich zum ersten Mal in Leiden getroffen. Sie hatten – und haben bis heute – mit den Badefreuden manches gemeinsam; auch hier verbanden sich gesellschaftliches Ereignis | und ungefragt bejahte Nützlichkeit in kaum zu trennender Einheit. Wer dorthin fuhr, war entweder bereits arriviert oder von Geburt aus begütert; Reisebeihilfen der heute üblichen Art gab es damals ja kaum. Leute in Seybolds Alter dürfte man darum nur wenig dort gesehen haben. Der Schirmherr des Kongresses, König Oskar II. von Schweden, war in ähnlicher Weise der Wissenschaft zugetan wie Dom Pedro; er hat damals den beiden Größten des Fachs, Theodor Nöldeke und Ignaz Goldziher, eine goldene Preismedaille überreicht und damit zumindest dem letzteren von beiden, dessen Tagebuch wir besitzen, lebenslange Bewunderung abgenötigt. Seybold verließ Stockholm gleichfalls

mit einer Auszeichnung; er war zum Ritter des Ordens vom Hl. Olaf ernannt worden. Dom Pedro hat ihn mit diesem Schmuck im Jahr darauf in Cannes malen lassen.

Die Rückkehr nach Brasilien vollzog sich auf Umwegen und ist letztlich nie zu Ende gekommen. Seybold begleitete einen brasilianischen Staatsrat, über dessen Mission – wenn er denn eine solche hatte – wir nichts wissen, nach Rußland. Er besuchte Petersburg, Kiew und Moskau und gelangte über die Krim, die ihm als Orientalisten vor allem als Schauplatz russisch-osmanischer Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte interessant war, nach Istanbul. Dort wurde er Zeuge eines jener Brände, die mit nahezu periodischer Regelmäßigkeit die Holzhäuser ganzer Stadtviertel vernichteten. Auch Athen und das benachbarte Eleusis sah er nun zum ersten Mal, und anscheinend haben diese Orte ihn, der noch ganz im Geiste des Humanismus erzogen war, trotz aller Provinzialität stärker berührt als die Metropole des Osmanenreiches. Kairo lag gleichfalls auf dem Weg; von dort hat er vor allem die Nilüberschwemmung im Gedächtnis behalten. Aber tiefer ergriffen wurde er auch auf der arabischen Seite des Mittelmeeres von einem Platz, der seiner eigenen Welt näherstand: von Jerusalem, das damals, in einer Zeit, die von der Balfour Declaration (1917) und der daraus folgenden grausamen Verwandlung einer „nationalen Heimstätte“ in einen selbständigen Staat auf dem Boden Palästinas noch nichts wußte, in einem Europäer noch ungetrübte religiöse Assoziationen auslöste. In Italien erreichte ihn dann die Nachricht von dem Umsturz, der sich in Brasilien ereignet hatte; das Zwischenspiel in Petropolis war zu Ende.

Nicht allerdings seine Tätigkeit als Sprachlehrer. Seybold war einer der wenigen, die auch im Exil Dom Pedro begleiteten. Nach dem Verlust der Macht war dem Kaiser nur noch die Wissenschaft geblieben. Aber das Verhältnis zu seinem jugendlichen Ratgeber „in orientalibus“ hatte offenbar einen viel herzlicheren und persönlicheren Charakter angenommen, als man dies in jenem von Standesunterschieden noch stark geprägten Milieu hätte erwarten sollen. Als Dom Pedro seinen Sprachlehrer im neuerworbenen schwedisch-norwegischen Ordensschmuck malen ließ, verehrte er ihm auch | ein Bild von sich selber; zahlreiche Bücher aus Seybolds Besitz waren von dem Kaiser „seinem jungen Freunde“ dediziert. Man hielt sich weiter vor allem in Frankreich auf. Kuren in Cannes, in Vichy und in Baden-Baden wurden von Besuchen in Paris abgelöst, wo Dom Pedro seit langem Beziehungen zu Mitgliedern der Akademie besaß. In Paris ist er dann Ende 1891 recht überraschend gestorben. Fünf Jahre war Seybold in seinen Diensten gewesen, unersetzliche Jahre, was seine Welterfahrung anging, unersetzlich allerdings auch, unter anderem Aspekt, für seine wissenschaftliche Karriere. Er war jetzt 32 Jahre alt und nicht habilitiert. Gewiß hatte er viel gearbeitet, aber doch nur, soweit ihm die Reisen bei seiner Sprachlehrer-

tätigkeit Zeit dazu gelassen hatten. Die Unstetigkeit des fürstlichen Lebensstils war vermutlich nicht ganz ohne Faszination für ihn gewesen; denn noch einmal begab er sich nun auf eine Reise, diesmal als Begleiter eines Enkels des Kaisers: nach Italien und Sizilien, nach Griechenland bis in den Balkan. In Rumänien hat er damals, wie er auch später noch gern erzählte, sich mit Carmen Sylva unterhalten können, der Frau König Carols I., die unter diesem Pseudonym als Dichterin hervorgetreten war. Aber so interessant und verlockend dies alles sein mochte, so erkennen wir daraus doch auch, wie unklar ihm seine Zukunft war. Verbindungen zum Ausland hatte er vermutlich mehr als jeder andere junge deutsche Wissenschaftler. Aber zu einem konkreten Angebot reichten sie nicht aus; zu Hause war er doch nur in Deutschland. Er hat sich, wenn die Familienüberlieferung nicht trügt, einmal nach Oxford aufgemacht, um sich bei Max Müller Rat zu holen, vielleicht auch weil dieser versprochen hatte, etwas für ihn zu tun; aber die Choleraepidemie in Hamburg (im Jahre 1892), die das Schiff am Auslaufen hinderte, schien ihm Fingerzeig genug, das Unternehmen aufzugeben. So fand er sich schließlich wieder in Tübingen.

Dort brauchte man an sich einen Orientalisten. Seybolds Lehrer Socin war 1890 einem Ruf nach Leipzig gefolgt. Aber Socins Nachfolge anzutreten, daran kann Seybold, unhabilitiert und den Tübingern seit Jahren ebenso aus den Augen wie aus dem Sinn, in seinen kühnsten Träumen nicht gedacht haben; aufgrund der wissenschaftlichen Arbeiten, die er bis dahin veröffentlicht hatte, konnte er nur schwerlich den Vergleich mit anderen seines Fachs aushalten. In der Tat hat man zuerst einmal jemanden von außerhalb berufen: Friedrich Hommel (1854–1936), damals noch Extraordinarius in München. Glücklicherweise lehnte er ab – „extra Bavariam nulla salus“, schon damals.

426 Für drei Semester vertrat daneben Eberhard Nestle (1851–1913) das Fach, damals Gymnasialprofessor und der Nachwelt als Herausgeber des griechischen Neuen Testaments bekannt; ihm war zur Auflage gemacht worden, Orientalistik unter Konzentration auf die althergebrachte | *sacra philologia*, also unter besonderer Berücksichtigung der Bibel und ihrer Übersetzungen, zu betreiben. Hinter dieser merkwürdigen Einengung versteckt sich offenbar ein Richtungskampf innerhalb der Fakultät, und es war wohl ein Glück für die Zukunft der Disziplin in Tübingen, daß man letzten Endes dann doch bei Seybold blieb; er erhielt einen Lehrauftrag und damit die Möglichkeit, in der unterbrochenen Universitätskarriere wieder Fuß zu fassen. Die Orientalistik war mittlerweile der Rolle einer *ancilla theologiae*, in die man sie hier zum letzten Male gern noch einmal hineinversetzt hätte, endgültig entwachsen, und an Seybold wurden, trotz aller mangelnden akademischen Qualifikation, die verborgenen Dimensionen des Fachs doch deutlicher sichtbar als an seinem Konkurrenten. So konnte er sich 1893 habilitieren; 1897 erhielt er eine außer-

ordentliche und 1901 eine ordentliche Professur. Den aristokratisch abwechslungsreichen Wanderjahren war damit ein regelhafter und etwas provinzieller „Aufstieg am Ort“ gefolgt. Die Beförderung war zwar allem Anschein nach problemlos, aber wohl doch nicht unbeschwerlich. Denn ein ordentliches Gehalt wird Seybold erst als ordentlicher Professor bezogen haben; mit der Habilitation erwarb er nur den Status eines Privatdozenten ohne weitere finanzielle Ansprüche, und die Vergütung des Lehrauftrags war mit 2.000,- Reichsmark auch ziemlich karg bemessen.

Man mag sich also fragen, wovon er denn in seinen ersten Tübinger Jahren gelebt hat. Nun war er nicht ganz mittellos. Dom Pedro hatte ihm in seinem Testament eine Jahresrente von 2.800 Mark ausgesetzt, und wahrscheinlich hatte Seybold auch einiges von dem großzügigen Gehalt zurückgelegt, das er in den Diensten des Kaisers erhalten hatte. Aber ebenso gewiß hat noch etwas anderes mitgeholfen: seine Heirat mit Berta Seline Küderli, der Tochter eines Seidefabrikanten aus Waiblingen, im Jahre 1893. Seine Frau, ein Nachbarskind des elterlichen Hauses, jedoch dreizehn Jahre jünger als er, hat durch ihre Mitgift einigen Wohlstand in den Haushalt eingebracht; der Vater, aus der Schweiz eingewandert, hatte während der Gründerjahre beträchtlichen Wohlstand erworben. Die junge Familie brauchte nicht zu darben; auch vor dem Erreichen des Ordinariats konnten drei Kinder aufgezogen werden. Kinder waren in deutschen Professorenhaushalten durchaus nichts Selbstverständliches, damals ebensowenig wie heute. Man lebte in den entscheidenden Jahren im allgemeinen in zu bedrängten Verhältnissen, und man fürchtete vielleicht auch zu sehr eine Störung der wissenschaftlichen Arbeit. Letzteres Argument hat allen Wandel zum Besseren überdauert; es ist auch heute noch zu hören, nur daß es jetzt meist von der Frau ausgesprochen wird, und nicht, wie zu Seybolds Zeiten, vom Mann. Seybold hat mit seiner Rückkehr nach Tübingen sein Leben in herkömmlicher Weise eingerichtet, und er besaß offenbar die Mittel, es zu | tun. Seine Bibliothek, bereits durch Dom Pedros Munifizienz über das übliche Maß hinaus gefördert, wuchs im Laufe der Jahre zu einer der größten im Privatbesitz eines deutschen Orientalisten; sie war bedeutend genug, um nach seinem Tode, in der Zeit der Weltwirtschaftskrise, en bloc an die Kairiner Universität verkauft zu werden. Sein Haus entstand, wo Tübingen damals in die Wiesen an der Steinlach hineinstieß. Heute führt längst der innerstädtische Verkehr daran vorbei; aber es besticht immer noch durch seine bürgerliche Großräumigkeit.

427

Der breiteren Öffentlichkeit blieb sein Wirken so fern wie damals, als er in Brasilien weilte. Das Wissen, das Seybold besaß, spielte in der Allgemeinbildung des normalen deutschen Intellektuellen keine Rolle. Er hat gelegentlich Vorträge gehalten, und man hat ihnen, wie wir hören, mit Gewinn gelauscht,

wohl vor allem deswegen, weil er in der Gegend, in der er nun lebte, vielen anderen an Welterfahrung überlegen war. Aber Vorträge haben noch nie Breitenwirkung erzielt, wenn sie nicht auf einen schon bereiten Boden stießen. Und Seybolds Welt war die Welt des deutschen Humanismus, dem die Hellenen über alles gingen und der nicht selten deutsche „Kultur“ gegen die „Zivilisation“ der anderen auszuspielen versuchte. Zwar drang der Orient über die Politik in das Bewußtsein der Allgemeinheit hinein: mit der Marokkokrise etwa und mit der Militärhilfe für die Türkei, die dann in der „Waffenbrüderschaft“ des Ersten Weltkrieges endete. Aber das brachte keine Studenten – ebenso wenig wie die Ölkrise heute. Das Fach war zu schwierig, wohl auch, wiederum ebenso wie heute, zu wenig auf Gegenwartsprobleme ausgerichtet. Seybolds Hörer kamen vor allem aus der Theologie, mit Interessen, die im Sprachlichen vom Hebräischen her bestimmt waren und im Sachlichen vermutlich bei Palästina ansetzten. Er kam ihnen mit seinem Vorlesungsprogramm entgegen; er hielt Übungen zur historischen Geographie des Heiligen Landes und lehrte neben Arabisch vor allem Biblisch-Aramäisch, Syrisch und Äthiopisch, auch Neupersisch und Türkisch. Die letzteren beiden Sprachen bildeten zusammen mit dem Arabischen die Grundlage zur Erforschung der islamischen Kultur. Dieser Aspekt allerdings, der heute stark im Vordergrund steht, spielte damals eine eher untergeordnete Rolle. Das Fach Islamkunde existierte noch nicht; es hat sich erst nach Seybolds Tode ganz von der Semitistik gelöst. Natürlich heißt dies nicht, daß er dem Islam kein Interesse entgegengebracht hätte; dazu hatte er zuviel von der islamischen Welt gesehen. Aber daß er diese aus sich heraus verstanden hätte, als Gegenentwurf etwa zu all dem Christlichen, das ihn umgab – dafür findet sich in der Tat kein Anzeichen. Er war ein gläubiger Protestant, und er war mehr Philologe als Kulturhistoriker.

428 Letzteres wird ganz deutlich in seinen Publikationen. Diese sind an sich zahlreicher, als es zuerst den Anschein hat. Aber sie sind stark dem Detail | verpflichtet, richten sich auf Realien, die von einer philologischen Perspektive her behandelt werden. Es wirkt bezeichnend, wie Seybold sich 1894 in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, dem maßgeblichen Publikationsorgan seines Fachs, zum ersten Mal nach seiner Seßhaftwerdung wieder vorstellte: mit einer Notiz von zwei Seiten zur historischen Geographie Indiens, in der er aus seiner Kenntnis des Arabischen heraus den Identifikationsvorschlag eines Kollegen weiter abstützte. So marginalienhaft dies allerdings schien, so sehr zeigte es doch auch, daß er, wie man es von dem „auxiliaire littéraire“ Dom Pedros erwarten sollte, Sanskrit und Arabisch gemeinsam anzuwenden verstand; und der Kollege war immerhin ein Ausländer, den er als „mein Freund“ bezeichnen konnte: (Marc) Aurel Stein, damals noch ein unbekannter Prinzipal am Oriental College in Lahore, der erst viel

später aufgrund seiner Entdeckungen in Zentralasien mit dem Titel Sir in die Wissenschaftsgeschichte einging. Beide hatten zusammen in Tübingen studiert und im gleichen Jahr promoviert, Stein mit einer indologischen Arbeit bei Rudolf von Roth im Alter von erst 21 Jahren, also jünger noch als Seybold. Letzterer fand auch in Zukunft Gefallen an Miszellen, in denen er zu Arbeiten anderer Stellung nahm; seine Beiträge, selber immer wieder durch nachgereichte „afterthoughts“ ergänzt, erinnern da manchmal an Leserbriefe. Man konnte in jener Zeit eben hoffen, innerhalb weniger Wochen in einer Zeitschrift zu Gehör zu kommen; heutzutage verbietet schon die über Jahre hinaus verzögerte Veröffentlichung jeden Gedankenaustausch dieser Art. Das hatte den Vorteil einer gewissen Unmittelbarkeit; es führte allerdings auch dazu, daß Dinge, die sich bei etwas Gelassenheit bequem hätten zusammenhängend sagen lassen, nun in Bruchstücken und mit jeweils neuem Anlauf dargeboten wurden.

Das soll gewiß nicht den Eindruck aufkommen lassen, als ob Seybold sich ganz – in des Wortes eigenster Bedeutung – „verzettelt“ habe. Er hat zahlreiche arabische Texte herausgegeben, in der ersten Zeit, zwischen 1894 und 1896, jedes Jahr einen, später dann, zwischen 1900 und 1912, in lockerer Folge mehrere weitere. Was ihn zur Bearbeitung reizte, waren vor allem Werke historischen und lexikographischen Inhalts. Dabei bewahrte er sich ein besonderes Interesse für Spanien, wie es durch die Reise nach seiner Promotion geweckt worden war und unter den deutschen Arabisten seither nur wenig Nachfolge gefunden hat. Zur Jahrhundertwende veröffentlichte er das in Spanien entstandene „Glossarium Latino-Arabicum“, ein Gegenstück zu dem „Vocabulista“ des Pedro de Alcalá, dessen Edition er seinerzeit, in den Anfängen seiner Laufbahn, so überschwenglich rezensiert hatte; er widmete sein Werk der Real Académia de la Historia in Madrid, die ihn zu ihrem Mitglied ernannt hatte. Ein Jahrzehnt später gab er in der | „Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino“ einen kurzen Abriß der arabischen Geschichte Spaniens aus der Feder eines islamischen Theologen heraus; der Text ist erst vor einigen Jahren erneut nachgedruckt worden. In derselben Zeitschrift begann er eine Serie kurzer Artikel, in denen er mit Scharfsinn und Belesenheit umstrittene oder allzu schnell entschiedene Probleme der historischen Geographie einer Lösung entgegenführte. Wie so viele andere, fand er Freude an der Lokalisierung von Schlachtfeldern; zu Zallāqa hat er sich geäußert, wo im Jahre 1086 die Almoraviden Alfons VI. von Kastilien besiegten, und zu Alarcos, wo 1195 deren Nachfolger, die Almohaden, den Vormarsch Alfons VIII. noch einmal aufhielten. Die arabische Epoche, so hatte er in seiner Antrittsvorlesung gesagt, sei die „glücklichste, schönste und glänzendste Periode“ der spanischen Geschichte gewesen; der Islam habe sich hier als eine Religion „männlicher Kraft und ernster Arbeit“ erwiesen, die „ein Träger des Fortschritts und der Kultur sein kann“. Zwar hatte

Seybold das Wort „kann“ sperren lassen und die Moderne von diesem positiven Urteil ausdrücklich ausgenommen; aber er hatte sich damit doch gegen stereotype Vorstellungen gewandt, die sich bis heute nicht gewandelt haben.

Daneben brachte er andere Dinge heraus: einen Traktat über den muslimischen Kalender z. B., zwei Spezialwörterbücher über Lebewesen, die mit dem für das Arabische so charakteristischen Patronym bezeichnet werden (der „Vater der kleinen Festung“ z. B. als Reverenz gegenüber dem Fuchs oder „Vater des Entsetzens“ als Name für die Sphinx), und schließlich und vor allem eine Geschichte der alexandrinischen Patriarchen, die ein koptischer Bischof im zehnten Jahrhundert in arabischer Sprache verfaßt hatte. In der Auswahl der von ihm edierten Werke hatte er, so sind wir heute geneigt zu sagen, nicht immer eine glückliche Hand: manche waren späte Kompilationen, ein anderes nur ein Auszug aus einem vollständigeren Text, die Patriarchengeschichte auf unzureichender Handschriftengrundlage in Angriff genommen. Aber man muß sich die Umstände vergegenwärtigen, unter denen er arbeitete: Handschriften ließen sich noch nicht filmen; man mußte sie in der jeweiligen Bibliothek an Ort und Stelle abschreiben, und selbst wenn sie von auswärts ausgeliehen werden konnten, blieb die Kollation mehrerer Textzeugen weiterhin schwierig. Man beschränkte sich ohnehin auf die europäischen Sammlungen; die Bedeutung der Bestände im Orient selber, in Istanbul, in Kairo, in Teheran usw. war noch nicht erkannt. So ist es verständlich, daß Seybold mehr und mehr sich mit jenen Handschriften befaßte, die ihm in der Tübinger Universitätsbibliothek selber zur Verfügung standen. Die Sammlung war für damalige Verhältnisse nicht unbedeutend; man hatte sie größtenteils im Jahre 1864 aus dem Besitz des Orientalisten Johann Gottfried Wetzstein erworben, der 1848–1862 preußischer Konsul in Damaskus gewesen war. Seybold hat diese Handschriften in einem sorgfältigen Katalog beschrieben. Zwei von ihnen aber hat er auch herausgegeben: eine Liebesgeschichte aus dem Umkreis von 1001 Nacht und einen theologischen Traktat, der bis heute eine der wichtigsten Quellen für die Glaubenswelt der Drusen geblieben ist, jener vor allem im Libanon, aber auch in Syrien und in Israel ansässigen gnostischen Sekte, die an die Wiederkehr eines ägyptischen Kalifen aus der Zeit um das Jahr 1000 glaubt.

Beide Bücher erschienen im Jahre 1902. Von dem letzteren wurde anläßlich der „Einladung zur Akademischen Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Königs Wilhelm II. von Württemberg“ Kenntnis gegeben – bis zum Libanesischen Bürgerkrieg wohl das erste und einzige Mal, daß die Drusen in Deutschland einem größeren Lesepublikum vorgestellt worden sind.¹ Mit „Sul und

1 Wohlbemerkt: in Deutschland. In Frankreich gab es schon seit 1838 Sylvestre de Sacys groß angelegtes, aber unvollendet gebliebenes „Exposé de la religion des Druzes“.

Schumul“ aber, der Liebesgeschichte aus dem Umkreis von 1001 Nacht, verband Seybold privatere Erinnerungen. Die Edition widmete er „dem Andenken Seiner Majestät des hochsinnigen Kaisers Dom Pedro II. von Brasilien, der einst in den reizenden Schlössern von Rio de Janeiro, Petropolis und Tijuca, wie in Cannes, Vichy und Baden sich an den Geschichten der 1001 Nacht ergötzte und eine Übersetzung derselben aus dem arabischen Urtext ins Portugiesische begonnen“, die Übersetzung dagegen seiner, Seybolds, Frau, „welche nun schon mehrere Jahre durch einer tückischen Krankheit Dämon dem trauten Familienkreise ferngehalten ist, mit dem innigen Wunsche voller Genesung und baldiger froher Heimkehr“. Die Ehe war früh von Sorgen überschattet worden: Schwindsucht war damals noch nicht heilbar; auch im Falle von Berta Seybold konnte man nur versuchen, in Davos auf irgendeinem Zauberberg das Verhängnis hinauszuzögern. Sie ist zwei Jahre später gestorben; die Hoffnung, der Seybold in seiner Widmung Ausdruck gegeben hatte, war nicht in Erfüllung gegangen.

Er hat dann ein Jahr darauf, 1905, noch einmal geheiratet, nun die Tochter eines Oberamtspflegers aus Cannstatt, Marie Lauxmann. Diese zweite Ehe blieb kinderlos; er selber stand damals schon in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre. Viel Zeit ist auch ihm selber nicht vergönnt geblieben; bereits im Alter von 62 Jahren ist er nach längerer Krankheit im Jahre 1921 gestorben. Es ist darum nicht leicht, seine Lebensarbeit zu würdigen. Man wird annehmen können, daß manches unvollendet liegenblieb; ein Philologe oder ein Historiker kommt später zur Reife als etwa ein Mathematiker. Auf dem Höhepunkt seiner Schaffenskraft wird die Krankheit seiner Frau ihn an der Entfaltung gehindert haben. Später zerriß der Erste Weltkrieg alle Kontakte zum Ausland. Aber auch das muß man sehen: die Fähigkeit zur Synthese war Seybold versagt. Schon seiner Mutter war, als sie noch einen | Theologen in ihm erhoffte, aufgefallen, daß er nicht predigen, „d' Leut net trösta“ könne. Er war ein fleißiger Arbeiter; aber ihm fehlte die leichte Hand. Er war ungemein belesen und kenntnisreich; aber er scheute die kühnen Perspektiven und den großen Wurf. Nur allzu genau sah er die Gefahren, die im Angehen weitgespannter Pläne sich verbargen; einem um knapp ein Jahrzehnt jüngeren Fachgenossen attestierte er, bei etwas widerwilliger Anerkennung seiner „kolossalen, über die weitesten Gebiete hinstürmenden Arbeitskraft“, ein „Fehlen der altberühmten deutschen Gründlichkeit und Treue bis ins Minimalste“, und er nahm in Zukunft dann häufig Gelegenheit, die Eile und Nachlässigkeit dieses „Carlo Fapresto“, wie er ihn einmal nannte, zu tadeln. Aber dieser ist dann doch der Nachwelt als der Bedeutendere im Gedächtnis geblieben, und sicherlich nicht nur deshalb, weil er zwei Jahrzehnte mehr Zeit hatte, sich zu entfalten. Seybold beeindruckte durch gediegene Nüchternheit und Schlichtheit; die Genauigkeit des Details

war ihm jeden Aufwand wert. Im Ausland blieb er zeit seines Lebens sehr geschätzt. Er publizierte auf Spanisch, Französisch, Italienisch und Englisch. 1906 erhielt er den Rang eines Offiziers der französischen *Palme Académiques*, was ungefähr dem heutigen deutschen Bundesverdienstkreuz entspricht, 1911 wurde er Laureat und korrespondierendes Mitglied der *Société Archéologique de France*; ebenso wie die *Real Academia* in Madrid ehrte ihn auch das *Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Sein Haus sah zahlreiche Besucher aus aller Welt; Aurel Stein korrespondierte ebenso mit ihm wie Sven Hedin. In Tübingen achtete man ihn als verlässlichen Kollegen und besorgten Lehrer. Die Familie bewahrte den Eindruck menschlicher Güte und Bescheidenheit. Nie verließ ihn der Glanz jener ungewöhnlichen Zeit, die er fünf Jahre lang in Petropolis erlebt hatte und die mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs endgültig Vergangenheit wurde. Aber dieser Glanz blieb doch für seine schwäbische Umwelt nur Anekdote. In seiner merkwürdig gespaltenen Biographie spiegelte sich auch die Situation eines Fachs, jener Orientalistik, die zwar wie kaum eine andere Disziplin dazu in der Lage ist, die Axiome europäischen Denkens und Wertens in Frage zu stellen, aber dennoch in Deutschland nie völlig aus ihrem Schatten-dasein entlassen worden ist.

432 *Werke (Auswahl)*: Ibn al-Anbārī's *Asrār al-ʿArabiya*. Leiden 1886. – Ġalāl ad-dīn as-Sujūṭī's *Al-Šamārīḥ fī ʿilm al-taʾrīḥ*. Leiden 1894. – Sujūṭī's *al-Munā fī l-Kunā*; in: *ZDMG* 49/1895/231ff. – Ibn al-Aṭīr's *Kunya-Wörterbuch* betitelt *Kitāb al-Muraššaʿ*, hrsg. von C.F. Seybold. Weimar 1896 (*Semitistische Studien*, Bd. 10–11). – *Glossarium Latinum-Arabicum ex unico qui exstat codice Leidensi undecimo saeculo in Hispania conscripto*, ed. C.F. Seybold. Weimar 1900 (*Semitistische Studien* 15–17). – Die Drusenschrift *Kitāb al-Nuqaṭ wal-dawāʾir*. Kirchhain 1902. – *Geschichte von Sul und Schumul*, unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. | Leipzig 1902. – Severus ibn al-Muqaffaʿ: *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, Bd. 1–2. Louvain 1904 und 1910. – *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek Tübingen*. Tübingen 1907. – *Fleischers Briefe an Hassler aus den Jahren 1823–1870*, hrsg. C.F. Seybold. Tübingen 1914. – Ibn Ḥazm al-Andalusī, ʿAlī b. Aḥmad: *Naṭṭ al-ʿarūs*. Trad. por Luis Seco de Lucena. Texto árabe por C.F. Seybold. Valencia 1974.

Literatur: Nachruf von Heinrich Sayler in: *Luginsländer Blätter* 15. 3. 1921. – Nachruf von Paul Volz in: *Württembergischer Nekrolog für 1920 und 1921* (Stuttgart 1928), S. 157–165. – *Eigene Mitteilungen in: Jahresbericht des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie und Förderung deutscher Interessen im Auslande* 7–8 / 1888–1889 / 161–163. – Nachruf von Richard Hartmann in: *Der Islam* (Hamburg) 12 / 1921 / 202–206. – Friedrich Sommer,

Sprachlehrer am kaiserlichen Hofe von Petropolis, in: *Mitteilungen, Institut für Auslandsbeziehungen* (Stuttgart) 8 / 1958 / 29–53, vor allem s. 49 ff. – Rudi Paret in: *Schwäbisches Tagblatt* vom 3. 1. 1959. – Walter Riethmüller, Kaiserfreund und Korankenner. Zum Gedenken an den Orientalisten Christian Friedrich Seybold (1859–1921) aus Waiblingen, in: *Remstal* 26 / 1970 / 64–68. – Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa*. Leipzig 1955, s. 12 f. und s. 245. – Helmut Gätje, *Lehre und Forschung in den vorderorientalischen Sprachen an der Universität Tübingen*, in: *Attempto* 8 / 1961 / 20–26.

Christian Rempis zum Gedächtnis

18. 8. 1901–4. 6. 1972

Am 4. Juni verstarb im Alter von siebenzig Jahren Professor Dr. phil. Christian Rempis, der seit dem Ende des Krieges, also mehr als fünfundzwanzig Jahre lang an der Universität Tübingen das Fach Irankunde vertrat. Die deutsche Wissenschaft verliert in ihm einen der letzten Repräsentanten einer Disziplin, die zu der Zeit, als er sich erste Verdienste erwarb, an den Universitäten hohes Ansehen genoß, heute allerdings nurmehr ein Schattendasein führt.

Christian Rempis gehörte zu der Generation, der der Weg nicht leicht gefallen ist. Für ihn galt dies in besonderem Maß. Er war Volksschullehrer gewesen und hatte erst 1937, im Alter von fünfunddreißig Jahren, seine iranistischen Studien, zu denen er sich die Zeit von seinem Beruf abgerungen hatte, in Berlin mit der Promotion bei dem damals bedeutendsten Vertreter der Disziplin, Hans Heinrich Schaeder, abgeschlossen. Vier Jahre zuvor hatte er sich mit einer sinngetreuen metrischen Übersetzung ausgewählter Vierzeiler des Omar Chajjam zum erstenmal weiteren Kreisen bekannt gemacht und damit die Beschäftigung mit jenem seit Fitzgeralds englischer Übertragung berühmten Dichter, der eigentlich in erster Linie Astronom, Mathematiker und Philosoph gewesen und in den zwanziger Jahren in Deutschland Gegenstand geschmäckerlicher Intellektuellenschwärmerei geworden war, auf eine sichere Grundlage gestellt. Kurz darauf, 1935, rechtfertigte er seine Textinterpretation in einer umfangreichen Untersuchung, die auch auf Leben und Zeit des Dichters einging. Die Chajjam-Forschung war damals in eine Krise getreten: man hatte festgestellt, daß die unter dem Namen des Dichters umlaufenden Vierzeiler vieles herrenlos herumwandernde poetische Gut in sich enthielten, und Schaeder, Rempis' Berliner Lehrer, hatte mit allem Gewicht seiner Autorität und seiner Rhetorik sich dafür ausgesprochen, daß Chajjams „Name aus der Geschichte der persischen Poesie gestrichen werden müsse“. Hier hat Rempis angesetzt und in behutsamer Detailforschung zwischen Kritik und Leichtgläubigkeit vermittelt: durch Vergleich von über sechzig Chajjam-Handschriften gelang es ihm, das allmähliche Wachsen des Bestandes zu kontrollieren und einen vermutlich echten Kern herauszuarbeiten. Er beantwortete mit diesem Ergebnis eine Preisfrage, die 1935 von der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin gestellt worden war; diese „Beiträge zur Chajjam-Forschung“, die 1937 im Druck erschienen, wurden 1943 durch „Neue Beiträge“ ergänzt. Im selben Jahr habilitierte er sich an der Universität Tübingen und wurde hier 1944 zum Dozenten

ernannt; die Habilitationsschrift ging bei einem Bombenangriff auf Leipzig zugrunde. Rempis hatte damit nach spätem Anfang im Zeitraum von zehn Jahren unter widrigen Umständen, immer wieder nur von geringen Ersparnissen aus seiner Volksschullehrertätigkeit lebend, eine Zahl ernstzunehmender Publikationen vorgelegt, die wir selbst in den heutigen sonnigen Zeiten als beachtlich oder gar außergewöhnlich ansehen würden.

Die Kriegsjahre brachten zunächst die Hoffnung auf eine Anstellung an der Auslandsfakultät der Universität Berlin; statt dessen kamen russische Kriegsgefangenschaft und Rückkehr nach Tübingen. Die nächsten Jahre sind geprägt von einem verzweiferten Kampf um das Existenzminimum für sich und seine Familie; Gesuche, zumindest zur Hälfte von seiner Volksschullehrertätigkeit | zugunsten der wissenschaftlichen Arbeit, zu der er aufgrund seiner unbezahlten Dozentur an der Universität verpflichtet war, entbunden zu werden, wurden mehrfach abschlägig beschieden. Dennoch fällt in diese Zeit eine deutliche Ausweitung seines Arbeitsgebietes. 1951 veröffentlichte er einen grundlegenden Aufsatz über die Anfänge der neupersischen Poesie, in dem zum erstenmal das Weiterleben mittelpersischer Metrik bis zur Übernahme der arabischen Formen nachgewiesen wurde; zugleich führte ihn die Beschäftigung mit Zarathustra und dem „Avesta“ auf das Gebiet des Altpersischen. Das großangelegte Projekt eines persisch-deutschen Wörterbuches allerdings, während des Krieges konzipiert, ist im Anlauf erlahmt; er hätte es in seinem Alter – er trat damals schon in die Fünfziger – wohl nur mit einem größeren wissenschaftlichen Mitarbeiterstab vollenden können, den es in seinem Fach nie gab. Auch andere Dinge sind Fragment geblieben: eine Übersetzung ausgewählter Abschnitte aus dem „Königsbuch“ des Firdausi und vor allem ein neuer „Ur-Chajjam“, zu dem nun zahlreiche außereuropäische Handschriften, vor allem aus Persien und Indien, herangezogen waren; Verhandlungen über einen Druck in Persien wurden durch den Tod unterbrochen. Postum erschien ein Aufsatz über „Die Zeit Zarathustras“, eine Stellungnahme zu dem in den letzten Jahren, seit Altheim und Hinz, gerade in Deutschland wieder viel diskutierten Problem der chronologischen Einordnung des iranischen Propheten.

Das Ausland hat ihm die Ehrung nicht versagt. Französische, englische und tschechische Wissenschaftler haben seine Forschungen weitergeführt; in Iran war sein Name angesehen. Noch im Herbst vergangenen Jahres war er zum letztenmal Gast der iranischen Regierung; die zoroastrische Gemeinde von Teheran gedachte seiner in einer Trauerfeier. Aus Persien kam die größere Zahl seiner Schüler und lernte bei ihm, in der besten aller Arten von Entwicklungshilfe, abendländische Methode. Sie werden unsere Trauer darüber teilen, daß es nun noch schwerer geworden ist, in Deutschland über Persien und seine Kultur Kompetentes zu erfahren.

یَکِ حَنْدِ مَلُودِ کَی بَسَا، سَدِیم
 یَکِ حَنْدِ بَسَا، دِخْوَرِ سَدِیم
 پَایِزِ سَخْجِ نَگَرِ مَرا، حِیَرِ سَدِیم
 اَز خَاکِ دَرِ کَمِیمِ دِوِ بَارِ سَدِیم

So ging auch ich zu Lehrern einst bescheiden
 und durfte mich dann stolz als Meister kleiden.
 Doch wollt ihr wissen, was ich je gelernt? –
 Wie Wasser kam ich, um wie Wind zu scheiden!

OMAR CHAJJAM, Übersetzung von Christian Rempis

Rudi Paret

(1901–1983)

1

Daß Wissenschaft Beständiges schafft, haben frühere Generationen leichteren Herzens behauptet als wir. Gerade wer sich mit Wissenschaft befaßt, weiß: das was er tut, ist nur Stückwerk. Aber es muß darum doch nicht fragmentarisch bleiben – nicht jedenfalls mit Bezug auf den, der sein Leben daran gewendet hat. In seiner Person mag das Werk sich so eng zusammenfügen, daß es den, der es schuf, ganz umschließt. Von Rudi Paret gilt dies mehr als von vielen anderen, die seiner Generation, der Generation zweier Kriege, das Gesicht gaben. Als er fast 82jährig nach kurzer Krankheit starb, hatte er das, was er tun wollte, vollendet; da ist kein Nachlaß, nichts, was ihm durch den Tod hätte zerschlagen werden können und ihn hätte den Tod fürchten lassen. Er ging auf die 35, als er in der Festschrift für seinen Lehrer Enno Littmann den „Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung“ entwarf, und als wir seinen 70. Geburtstag feierten, war der zweite und abschließende Band dieses Werkes, der Kommentar zur Übersetzung, gerade erschienen. Damit verbindet sich sein Name; kein deutscher Islamist würde mehr nach einer der früheren Übersetzungen zitieren, obgleich auch sie gerade in den letzten zwei Jahrzehnten durch Nachdrucke als Taschenbücher wieder ans Licht gezogen wurden. Was er vorher veröffentlichte, ist demgegenüber Episode geblieben. Zwar sind diese Arbeiten zahlreicher und vielgestaltiger als das, was heute normalerweise ein junger Gelehrter bis in die Mitte seiner Dreißiger leisten würde; jedoch sind sie zu Beginn noch stark geprägt von dem Vorbild und wohl auch der Anregung des bedeutenden Lehrers, handwerklich sauber, aber nicht unbedingt originell. Was aber hinterher kam, nach dem Lebenswerk, in dem letzten Jahrzehnt, war zum Teil bestimmt von der unerwarteten Popularität, die der Koran plötzlich genoß – durch politische Entwicklungen, die dem Verstorbenen zutiefst zuwider waren, deren Auswirkung er sich aber nicht ganz verschloß.

Ein erfülltes Leben und ein geordnetes Leben – Wissenschaft nicht als Spiel, auch wohl nicht als Dialog und erst recht nicht als Mittel zur Bereicherung, sondern als Pflicht, Tag um Tag sich selbst abgefordert um eines Zieles willen, das er allein sich gesetzt hatte. Er ließ sich nicht hetzen; das | verbot ihm seine Gewissenhaftigkeit. Er kannte auch Muße, vor allem im Sport, den er bis ins Alter hinein trieb. Arbeit hatte ihr Maß, sie war Pensum – aber als solches stetig und unerbittlich. Zweifel an der Sinnhaftigkeit dessen, was er trieb, kamen ihm

2

nicht; das Bewußtsein, ganz sich selber zu folgen, ohne Fremdbestimmung, aber auch ohne Sendung, gab ihm jene unverstellte Heiterkeit und Gelassenheit, die bis in die letzten Tage sein Wesen bestimmten.

Dabei hatte er, so würden wir heute sagen, Jahre verloren: durch den Krieg, der ihn nach Nordafrika führte, und die Gefangenschaft, die ihn schließlich von Libyen bis tief nach Nordamerika verschlug. Aber er beklagte sich nie darüber. Er hielt das, was Erhart Kästner in seinem *Zeltbuch von Tumilad* darüber geschrieben hat, für unwirklich und idealisiert; aber er nahm auch den Stumpfsinn dieser Jahre hin als etwas, das von ihm gefordert worden war und dem er sich hatte stellen müssen. Sein Weg war ohnehin nicht einfach gewesen: zwar war er mit 23 Jahren promoviert und zwei Jahre später bereits habilitiert; aber dann, als er von der Privatdozentenhilfe lebte, brach die große Wirtschaftskrise herein, und er war froh, in Heidelberg gegen geringes Entgelt eine Lehrstuhlvertretung wahrzunehmen. Einen Hausstand konnte er damals nicht gründen. Erst 1941, mitten im Krieg schon, kam der Ruf nach Bonn, als Nachfolger von Paul Kahle, und bald darauf jene große Zäsur, die alles Angefangene erst einmal wieder zerriß. Auch die Jahre nach dem Krieg, an einer großenteils zerstörten Universität, waren nicht einfach; in Bonn ist er nie ganz heimisch geworden. Den Ruf nach Tübingen erhielt er, als er bereits 50 war; er nahm ihn sofort, ohne jede Bedingung, an. Er kehrte zurück an den Ort, wo er, als Stifter zuerst, später an einem Orientalischen Seminar, das es noch gar nicht so recht gab, studiert hatte, und er hatte im Grunde nicht mehr viel Zeit; nur 16 Jahre hat er in Tübingen aktiv gewirkt. Aber hier, in seiner schwäbischen Heimat, fern jener rheinischen Lebensart, die ihm bisweilen allzuschnell das Krumme gerade sein ließ, und an einer Universität, die damals mit Stolz die Einschreibung ihres 2.000sten Studenten feierte, konnte er das zu Ende bringen, was er fast zwei Jahrzehnte zuvor versprochen hatte.

Die Situation war nicht mehr dieselbe wie 1935. In der Zwischenzeit waren die Koranübersetzungen von Richard Bell (1937–1939) und von Régis Blachère (1949–1950) erschienen, die beide schon durch ihre Anordnung, die letztere auch durch einen separaten Einleitungsband, eindringliche Reflexion über den Aufbau des schwierigen Textes verrieten. Paret ließ sich davon nicht beirren. Die komplizierten Zergliederungsversuche Bells schienen ihm anregend, aber nicht überzeugend. Die Gründe, auf die der Edinburgher Islamist seine Entscheidungen gestützt hatte, waren im übrigen | nicht bekannt; das umfangreiche Manuskript, in dem er sie dargelegt hatte, konnte wegen der Kriegsumstände nicht gedruckt werden und blieb bis vor kurzem verschollen. Paret selber ging die kompositionstechnischen Probleme mit großer Zurückhaltung an; in der Übersetzung bezeichnete er offenkundige Zäsuren durch Abschnitte, im Kommentar verlor er darüber nicht viel Worte. Ihm lag nicht so sehr daran, die

Redaktion des Textes aufzuhellen, als den Sinn wiederzufinden, den Muhammad mit seinen Worten intendiert hatte. Er wollte den Koran aus sich heraus deuten, befreit von dem theologischen und juristischen Ballast späterer Exegese, und er tat dies, indem er die Parallelen innerhalb des Textes lückenlos erfaßte und miteinander koordinierte – eine unsägliche Kärnerarbeit, zu der ihm anfangs nur die Flügelsche Konkordanz, also ein reines Wörterverzeichnis ohne Satzzusammenhang, zur Verfügung stand; heute würden wahrscheinlich mehrere Hilfskräfte sich mit dieser Beschäftigung durchs Studium jobben. Was er so an Eindeutigkeit erzielte, gab er der Übersetzung durch eingeklammerte Ergänzungen mit; sie wurde dadurch klarer als ihr Original. Daß dies auch seine Nachteile hatte, war ihm bewußt. Wer deutlich machen will, warum die spätere Exegese an bestimmten Stellen Gefallen fand, kommt bisweilen nicht umhin, diesen ihre ursprüngliche Dunkelheit zurückzugeben; und wer begreifen will, warum der Koran auch durch seine Sprache auf den wirkt, der an ihn glaubt, wird weiterhin das arabische Original lesen müssen. Paret setzte Präzision vor Eleganz; man kann wohl auch, zumindest beim Koran, nicht beides zusammen haben.

So bedeutend diese Leistung ist, so sehr muß man sich doch hüten, nur sie zu sehen. Paret war kein Spezialist; die bewußte Reduktion wissenschaftlicher Interessen hat in der Islamistik erst ein bis zwei Generationen später eingesetzt. Man muß nicht unbedingt darauf verweisen, daß er Lehrern wie Studenten durch seine Überarbeitung der *Kleinen Arabischen Sprachlehre* von Ernst Harder mindestens ebenso bekannt war wie durch seine Beschäftigung mit dem Koran¹. Da sind gleichfalls grundlegende Arbeiten zum islamischen Bilderverbot, entstanden aus eingehender Kenntnis der Prophetentradition, in der dieses Thema zum erstenmal greifbar wird; das Material, das Paret hier bereitgestellt hat, ist von Kunsthistorikern wie Ettinghausen oder Grabar aufgenommen worden und wartet immer noch auf eine umfassende ideengeschichtliche Einordnung. Ähnlich befruchtend wirkte die Broschüre *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, als Zusammenfassung des Forschungsstandes 1950 heraus | gebracht, einige Zeit bevor durch Jörg Kraemer, der sich in eben diesem 4 Jahr in Tübingen noch bei Enno Littmann habilitiert hatte, die Erforschung des antiken Erbes in Deutschland wieder einen neuen Aufschwung nahm; die Formel von der „Philosophie im Schlepptau der Medizin“ ist damals häufig aufgegriffen worden. Und vermutlich ist es nur eine Täuschung, zu glauben, daß über die frühen Schriften der zwanziger und beginnenden dreißiger Jahre die Zeit

1 Für genauere bibliographische Angaben hierzu wie zum Folgenden verweise ich auf die Bibliographie in: R. Paret, *Schriften zum Islam*, hrsg. von J. van Ess (Stuttgart 1981), S. 9–16.

hinweggegangen sei. Zwar hat sich die Motivforschung, wie sie damals nicht nur Parets Lehrer Littmann, sondern auch sein Kommilitone Otto Spies und der große Hellmut Ritter betrieben, für den Augenblick fast völlig aus der Islamkunde verabschiedet; aber das Genus des Volksromans, dem Paret sich ganz zuwandte und auf das er im Alter noch einmal zurückgekommen ist, hat seine Anziehungskraft weder unter historischen noch unter strukturellen Gesichtspunkten verloren. Wie sehr endlich die islamische Frauenfrage, zu der Paret 1934 in einer Pionierarbeit Stellung nahm, wieder in aller Munde ist, bedarf keines Hinweises. Damals, 1934, war das Thema neu, aber nicht unbedingt aktuell, und Paret beschäftigte sich mit ihm auch gar nicht so sehr wegen seiner Aktualität, sondern weil er sich auf eine Stelle am Berliner Seminar für Orientalische Sprachen Hoffnungen machte. Aber deutlich wird doch zugleich, daß es für ihn keine Trennung zwischen dem „klassischen“ Islam und der Moderne gab. Er hat dem Koran einen großen Teil seines Lebens gewidmet; aber er tat dies nicht, weil ihm anderes unwichtig oder uninteressant gewesen wäre, sondern weil er es für selbstverständlich hielt, seine Zeit mit dem, was er einmal begonnen hatte, auszukaufen.

Es liegt nahe, diesen Arbeitsstil mit dem Begriff der „innerweltlichen Askese“ zu fassen. Ihm selber aber gefiel das nicht; er fand diesen Ausdruck, auf seine Person bezogen, etwas belustigend, wohl auch zu hochgestochen. Anspielungen auf einen religiösen Hintergrund seiner Lebenshaltung irritierten ihn. Zwar stammte er aus einem Pfarrhause und war, soweit das ein Außenstehender beurteilen kann, stärker dadurch geformt als die meisten seiner Kollegen; aber die Vertrautheit mit der fremden Religion hatte ihn Distanz zur eigenen gelehrt. Er wußte, wie zeitgebunden eine Offenbarung sein kann und wie schnell Exegese sich an ihre eigenen Gesetze verliert; er beobachtete es an den Texten, mit denen er arbeitete. Gewissenhafter Philologe der er war, bestritt er ihnen nicht ihre eigene Würde; aber Wahrheit gestand er ihnen, ob islamisch oder christlich, nur zu im Hinblick auf diejenigen, von denen und für die sie in einem bestimmten historischen Augenblick gesprochen worden waren. Religion war ihm als Forschungsobjekt, nicht aber in sich Herzenssache; Kontakte pflegte er viel mehr zu den Historikern als zu den Theologen. Für den Islam hegte er kritische Sympathie. Er warb um Verständnis für diese im christlichen | Raum damals wie heute stark angefeindete Religion und ging dazu –
 5 was vor einer Generation unter Islamisten noch alles andere als selbstverständlich war – mit Vorträgen und Rundfunksendungen an die Öffentlichkeit; aber er hatte Abscheu vor Fanatismus und Heuchelei, die dem Islam ebenso wie den anderen Offenbarungsreligionen immer wieder zu einer ihnen eigenen Gefahr geworden sind. Seine Monographie *Mohammed und der Koran*, mittlerweile in fünf Auflagen erschienen, gehört zum Klarsten und Einfühlsamsten, was bis-

her zu diesem Thema geschrieben worden ist; aber sie zeigt auch die Grenzen und die Manipulierbarkeit von Prophetie. Im Irak setzten ihn irgendwelche eifrigen Theologen auf eine Art Index; aber das Zentrum für Islamische Studien in Qum druckte 1978, kurz vor der Rückkehr Ḥumainīs, seine Koranübersetzung nach, und die iranische Botschaft in Madrid hatte noch im vergangenen Jahr die etwas überraschende Idee, das Paretische Koranwerk an interessierte Besucher zu verschenken – gewiß nicht, um diese vom Islam abzuschrecken.

Er nahm solche gutgemeinten Absurditäten mit Augenzwinkern zur Kenntnis. Zugleich aber waren sie ihm Bestätigung dafür, daß Geradheit und Integrität sich letzten Endes auszahlen. Er verkörperte diese Eigenschaften in geradezu idealtypischer Weise. Als während seiner Gefangenschaft eine amerikanische Untersuchungskommission es sich in den Kopf setzte, alle Gefangenen danach zu fragen, welche Partei sie bei den letzten Wahlen vor der Machtergreifung Hitlers gewählt hatten, nannte er unbeirrt und der Wahrheit entsprechend die Deutsche Volkspartei. Der Untersuchungsoffizier soll vor lauter Überraschung noch einmal nachgefragt haben; er hatte sich bis dahin wohl nur Scharen von Widerstandskämpfern gegenübergesehen. Rudi Paret drückte sich nicht vor Verantwortung, weder in Dingen, die ihn selber betrafen, noch wenn er für andere wirkte, in Universitätsausschüssen, bei Gutachten. Er war von grandseigneurhafter Zurückhaltung und Rücksicht; er drängte niemandem seinen Rat auf, und Ausnutzung war ihm völlig fremd. Aber er machte, wenn es ihm nötig schien oder wenn man ihn darum bat, keinen Hehl aus seiner Meinung, und er äußerte sie unbestechlich, gelegentlich auch hart für den, den es anging. Von seiner Arbeit in Kommissionen sprach er nicht, wie wir das heute tun, als einer unerträglichen und vielleicht unwürdigen Belastung, sondern er war stolz darauf, Böses verhütet zu haben, indem er bürokratische Vorgänge auf menschliche Dimensionen zurückführte – den Typus des Bürokraten gab es an der Universität ja immer, unter Professoren wie Angestellten, wenngleich wohl nicht so zahlreich wie heute und gewiß nicht so progressiv drapiert. Das was man Ende der sechziger Jahre über den deutschen Ordinarius schrieb, entlarvte sich an ihm als Stilübung und Karikatur. Was Macht war, wußte er vermutlich gar nicht so recht. Aber er | hatte natürliche Würde und genoß Respekt. 6 Man nannte ihn das Gewissen der Fakultät. Den Rhetoren in diesem und anderen Gremien war er vermutlich unterlegen; aber er setzte ihnen Beharrlichkeit und Eindeutigkeit entgegen. Seine Gelassenheit verließ ihn nur, wenn er auf Diplomatie oder, schlimmer noch, Ränkespiel stieß; über solche Vorkommnisse berichtete er noch Jahre später mit hilflosem Zorn.

Er war kein Einfädler und Fintenschläger; aber er setzte sich durch. Dies wohl auch deswegen, weil er bei seinen Forderungen in einer Weise Maß hielt, wie es schon in der alten Universität ungewöhnlich war und von den flotten

Organisatoren und weltklugen Stellenschaffern der sechziger Jahre eher belächelt wurde. Was den Ausbau seines Institutes anging, so hat er, daran ist kein Zweifel, Chancen vorbeigehen lassen; aber er betrachtete dieses Institut vielleicht auch gar nicht so sehr als sein Institut wie manche seiner Kollegen, und er hat dort vor allem, so können wir rückschauend sagen, kein Mittelmaß gefördert. Er war ein einsamer Arbeiter; er brauchte keine Gelder, und wahrscheinlich hat er diesen kuriosen Plural nie benutzt. Er machte auch keine Forschungsreisen; zweimal ist er während seiner Tübinger Zeit im Orient gewesen, und auch vorher – wenn man von der etwas unfreiwilligen Nordafrika-Erfahrung absieht – nur ein einziges Mal, nach seiner Promotion, in Kairo, wo damals sein Lehrer Littmann an der Universität unterrichtete. Finanziert hatte er diesen Aufenthalt mit einem Kredit, den er aufnahm und den er nur ganz allmählich von seinen knappen Heidelberger Bezügen zurückzahlen konnte.

Er war nicht das, was man weltläufig nennt. Aber er war derjenige, auf den man sich im Ausland zuerst besann, als man nach dem Kriege wieder erste Verbindungen mit der deutschen Wissenschaft knüpfte. Er repräsentierte die Bundesrepublik im Herausgebergremium der *Enzyklopädie des Islam* und später im Organisationskomitee der Europäischen Union der Arabisten und Islamisten; er wußte darum wie kaum jemand sonst, wie schwer es für seine Generation gewesen war, die moralische Diskreditierung, das Mißtrauen und die Verachtung, die ihr nicht selten entgegenschlugen, zu überwinden. Immerhin hatte die deutsche Orientalistik, mehr vielleicht noch als andere Wissenschaften, gerade unter den Jüngeren ihre bedeutendsten Köpfe durch die Emigration verloren. Er hat, mit anderen, das verlorene Ansehen wieder neu begründet; in ihm sah man einen Vertreter jenes deutschen Gelehrtenethos, an das manche ausländische Kollegen bis heute noch glauben.

7 Er hat von diesem Prestige kein Aufhebens gemacht. Wissenschaftliche Ehren betrachtete er mit großer Nüchternheit. Er hielt von Festschriften nichts und besaß die seltene Konsequenz, auch für sich selber keine zu erwarten. Erst in hohem Alter, als er auf sein Lebenswerk zurückblickte, | ließ er Anerkennungen mehr auf sich einwirken; die Ernennung zum Korrespondierenden Mitglied der Bayrischen Akademie, auch die schon weiter zurückliegende, durch seinen Freund A.A.A. Fyze angeregte Aufnahme in die Islamic Research Association, Bombay, haben ihn sehr gefreut. Er kannte seinen Wert, und er konnte sich in unbewachten Momenten auch einmal dezidiert über einen Kollegen äußern; aber für ihn gehörten Bescheidenheit und Selbstdistanz noch zu jenen Tugenden, ohne die ein Wissenschaftler sein Gesicht verliert. Bescheidenheit in Würde, Rücksicht verbunden mit Festigkeit, Augenmaß statt Brillanz, nüchterne, dem Abschluß zugeführte Arbeit statt der Kurzatmigkeit präventiöser Kolloquien oder eines Trümmerfeldes teurer, aber letztlich mißratener Pro-

jekte – darüber lohnt sich nachzudenken. Rudi Paret war, was in akademischen Kreisen ebensowenig selbstverständlich ist wie anderswo: ein Herr. Wir haben ihn verehrt; er wird uns Vorbild bleiben.

Geboren 3. April 1901 in Wittendorf bei Freudenstadt im Schwarzwald. Promotion 1924 bei Enno Littmann in Tübingen. Habilitation 1926 ebenda; bis dahin Forschungsstipendium der Deutschen Notgemeinschaft. Nach der Habilitation eine Zeitlang Assistent am Tübinger Orientalischen Seminar. Seit 1930 Lehrauftrag an der Universität Heidelberg; 1935 dort zum nicht-beamteten, 1939 zum beamteten außerordentlichen Professor ernannt. 1940 Vertretung des Bonner Lehrstuhls für Islamkunde und Semitistik, 1941 Berufung dorthin. 1941–1946 Kriegsdienst und Gefangenschaft. 1951 Berufung auf den Tübinger Lehrstuhl für Semitistik und Islamkunde; zum 30. 9. 1968 emeritiert. Gestorben 31. 1. 1983.

132 **Neu berufen – Lehrstuhl für Islamkunde: Professor Dr. phil. Josef van Ess**

Nachdem der bisherige Inhaber des Lehrstuhls für Semitistik und Islamkunde, Rudi Paret, mit Ablauf des Monats September emeritiert worden war, trat Josef van Ess auf den Tag pünktlich am 1. Oktober seine Nachfolge an, und zwar speziell für Islamkunde mit den Sprachen Arabisch, Persisch und Türkisch. Zum erstenmal ist damit die Islamkunde an unserer Universität durch einen eigenen Lehrstuhl vertreten. Bisher war das Fach immer noch an die Semitistik angegliedert, obwohl es in den letzten Jahrzehnten einen gewaltigen Aufschwung erlebt und sich immer mehr zu einer selbständigen Disziplin ausgeweitet hatte.

Der neue Ordinarius ist am 18. April 1934 als Sohn des Nadlers und späteren Lagerverwalters Johann van Ess in Aachen geboren. Schon als Gymnasiast fand er Zugang in die geistige Welt der Scholastik. Im Frühjahr 1953 machte er das Abitur. Nach einem halben Jahr Werkarbeit studierte er von Ende 1953 bis Anfang 1957 in Bonn und Frankfurt Sprachen und Geschichte des islamischen Kulturkreises, außerdem vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen (Aramäisch, Kanaanäisch, Äthiopisch, Akkadisch), Klassische Philologie, spanische Literatur und mittelalterliche Philosophie. Zuletzt, in Frankfurt, war er Schüler des in seinem Können und seinen Leistungen bewundernswerten Islamisten Hellmut Ritter. Ihm verdankte er auch das Thema seiner Dissertation, einer umfassenden Arbeit über die Gedankenwelt des islamischen Mystikers Muḥāsibī.

133 Von 1958 bis 1963 war Josef van Ess unter Ritters Nachfolger Rudolf Sellheim Assistent am Orientalischen Seminar in Frankfurt. Von 1963 bis 1964 stand er als wissenschaftlicher Referent am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen | Gesellschaft in Beirut ein volles Jahr in unmittelbarem Kontakt mit der arabischen Welt. Im Januar 1964 habilitierte er sich in Frankfurt mit einer Übersetzung und gründlichen Kommentierung des ersten Buches von al-Īdšī's „Mawāqif“, einer Art Summa der islamischen Theologie. Neben Dissertation und Habilitationsschrift sind von ihm bis in die letzte Zeit eine große Anzahl äußerst instruktiver Rezensionen sowie eine ganze Reihe zum Teil umfangreicher wissenschaftlicher Arbeiten erschienen, die verschiedenen Themen der islamischen Dogmen- und Sektengeschichte gewidmet sind. Alle diese Analysen sind gründlich durchgeführt und eröffnen jedesmal neue Einsichten; der Gedankengang und die Ergebnisse der Untersuchungen werden in einer



Wolfgang Röllig, Josef van Ess, and his predecessor Rudi Paret, Tübingen, April 3, 1971 (Paret's seventieth birthday, for which van Ess presented him with his Frühe mu'tazilitische Häresiographie (A4)).

sprachlich so flüssigen und gefälligen Form dargeboten, daß die Lektüre trotz der Schwierigkeit der Materie und dem dadurch bedingten Zwang zur Konzentration doch auch genußreich ist.

Josef van Ess war schon seit Jahren auch im Ausland „gefragt“. 1961 und wieder 1964 erhielt er einen Ruf an die Universität in Los Angeles (USA). Im Herbst 1965 hielt er in Ägypten, Jordanien und im Libanon fachwissenschaftliche Vorträge in arabischer Sprache. Im Sommer 1967 war er als Visiting Associate Professor an der Universität in Los Angeles tätig, von Herbst 1967 bis Juni 1968 an der Amerikanischen Universität in Beirut. Ende 1967 und Anfang 1968 erhielt er kurz nacheinander Rufe auf Ordinariate an den Universitäten Princeton, Los Angeles und Cambridge/Mass. (Harvard). Der Ruf an die Universität Tübingen erreichte ihn gerade noch zur rechten Zeit. Sonst hätte er der Aussicht, speziell in Princeton ein verhältnismäßig ruhiges Gelehrtenleben zu führen, kaum widerstehen können. So aber entschied er sich für Tübingen, vor allem deshalb, weil er, ein Meister in der Beherrschung der deutschen Sprache, wenn irgend möglich im deutschen Sprachgebiet bleiben wollte.

Sein besonderes Interesse an der islamischen Scholastik, Glaubens- und Sektengeschichte, einem der zentralen Bereiche der Islamkunde, ist in einer Universität wie Tübingen mit ihren beiden theologischen Fakultäten recht

eigentlich am Platz. Sein Können und sein Fleiß werden ihm unter Studenten und Kollegen Achtung einbringen, seine menschliche Wärme und sein bei aller Ernsthaftigkeit heiteres und harmonisches Wesen Sympathie, Vertrauen und Freundschaft. Und auch mit seiner Freude am Wandern wird er, so hoffen wir, in der schönen Umgebung unserer Universitätsstadt auf seine Rechnung kommen. Sein Vorgänger und seine näheren Mitarbeiter und Kollegen heißen ihn, zugleich in Vertretung der gesamten Universität, herzlich willkommen.

Orientalistisches Hexaemeron

Eine „schnurrige Feder“ wurde gewünscht bei der Beschreibung der Geschicke der Orientalisten. Leider ist diesen gar nicht so schnurrig zumute. Wer zieht schon gern um – zumal wenn er in passenden, schönen Räumen sitzt und nur um des „höheren Ganzen“ willen, ganz ohne die belebende Kraft eines selbstischen Antriebs, zu weichen bereit ist? Es ist im übrigen, bescheiden gesagt, nicht der erste Umzug. Zwar gehört das Nomadisieren zum Fach; aber es ging doch recht umständlich dabei zu. Man merkt es, wenn man versucht, den Weg noch einmal zu gehen. Den Chronisten beschleicht dabei ein ungutes Gefühl, da er, neu und unerfahren wie er ist, gegen alle gute philologische Gewohnheit sich nur auf mündliche Quellen verläßt und über die heiligen Winkel der Lokalhistorie nur ungenügend Bescheid weiß. Er bittet, etwaige falsche Hausnummern oder andere persönliche Details nicht als vorsätzliche Böswilligkeit zu deuten.

Es begann im Jahr 1932. Damals bot sich den Orientalisten und den Indologen, die seit langem in der Münzgasse 7, direkt unter dem Dach, in romantischer Enge zusammengelebt hatten, die Gelegenheit, neue Räume in der Wilhelmstraße 26, im sogenannten Kronprinzenbau, zu beziehen. Man hatte sich verbessert; denn nun bewohnte man zwei geräumige Zimmer, nicht ganz so historisch, aber auch nicht ganz so unbequem, eines für jedes Fach, und ein drittes, das den beiden Direktoren, dem Indologen Hauer und dem Orientalisten Littmann, als gemeinsames Direktorzimmer diene. Der Ruch Tübinger Tradition scheint die Gemächer durchweht zu haben: es gab die Erinnerung an verblichene Majestäten, deren unzweifelhafter jugendlicher Studieneifer, wenngleich der Orientalistik nie zugute gekommen, doch der Arbeitsmoral ihrer bürgerlichen Nachfahren nur förderlich sein konnte; es gab auch einen majestätisch schweren Schreibtisch, und es gab vor allem vier Stühle, auf denen sitzend man seinen Kopf am königlich-württembergischen Wappen kratzen konnte. Das war alles so fürstlich, daß die Franzosen, als sie nach dem Krieg 1945 als Besatzungsmacht hierher kamen, es gleich für sich haben wollten. Und es wurde Nacht und wieder Tag: der zweite Umzug.

Das Exil lag in der Nauklerstraße 2, wieder unter dem Dach und nun bloß in einem einzigen Raum. Eine steile Stiege führte hinauf, mit Stufen, die größerer Belastung nicht mehr gewachsen waren und gelegentlich durch neue Bretter verstärkt werden mußten – falls man nicht diese Bretter wieder als Brennmaterial benutzte. Denn es waren schlechte Zeiten damals, und das Holz war

rar. Aber der Assistent war findig und wußte immer etwas zu beschaffen; das wurde dann von der Seminarbelegschaft in Gemeinschaftsarbeit zersägt und zerspalten und an dem Platz, wo jener Herr seine Doktorarbeit zu Ende schrieb, getrocknet. Später wurde auch eine Holzspaltemaschine angeschafft; über ihr weiteres Schicksal und darüber, auf welchem Etat sie verbucht wurde, ist nichts bekannt. 1947 durfte man dann wieder zurück in die kronprinzlichen Gemächer. Und es wurde Nacht und wieder Tag: der dritte Umzug.

Der Assistent tätigte ihn in eigener Regie, mit einem Handwagen; er nutzte die Gelegenheit, aus eigenen Beständen das Seminar mit einem Sofa samt zwei Kissen, voll des besten Sägemehls, auszustatten. Man hatte sich wiederum verbessert: die Indologen waren mittlerweile anderswo untergekommen. Aber auch die orientalistische Wissenschaft hatte sich verbessert: der Platz reichte für die Bibliothek nicht mehr aus. So wurde, als man anfangen konnte, mit dem Hegelbau zu rechnen, den Orientalisten dort ein Stockwerk zugesagt. Als das Haus im Herbst 1958 fertig wurde, kam es dann doch anders: durch das Entgegenkommen des Seminardirektors und nicht ganz ohne geschicktes Arrangement wurde eine Zwangssituation so gelöst, daß die Orientalistik interimistisch einige Räume im Lothar-Meyer-Bau (Phrixbau) übernahm – der vierte Umzug. Nun war man also unter Chemikern zu Hause, von allen Wohlgerüchen des Orients umfächelt und verschwenderisch mit Steckdosen ausgestattet – ideale Zeiten für Teeküche und Tauchsieder. Nicht allen Gastgeberinnen scheint die Zweckentfremdung behagt zu haben; das Verhältnis war manchmal etwas frostig: der Hausmeister taute erst auf, als ihm zu Weihnachten vom Assistenten eine Flasche Schnaps spendiert wurde. Auch ein Namensschild oder einen Wegweiser gab es nicht; die Lösung war ja interimistisch. Von einem halben Jahr hatte man gesprochen, höchstens einem Jahr. Und es wurde Nacht und wieder Tag – und dauerte dann noch sieben Jahre bis zum nächsten Umzug.

Das kam so. Zuerst war da natürlich die Zwangssituation; sie wurde durch neue unvorhergesehene Schwierigkeiten weiter verschärft. Und außerdem waren die Räume im Hegelbau besetzt von einer staatlichen Behörde, die selber mit Räumen und Bauten befaßt war und in den Kategorien einer großzügigen Gesamtplanung auf weite Sicht dachte. Sieben Jahre weiter Sicht führten zu einem ausgedehnten Schriftwechsel; die Lektüre dieser Briefe ist für einen Außenstehenden zutiefst deprimierend. Wie so häufig: den Höflichsten beißen die Hunde. Als im Herbst 1965 die Gäste den Hegelbau verließen, hatte man längst vergessen, wem die Räume einst zugesprochen | worden waren; die Orientalisten wurden in Lustnau herumgeschickt, sich andere Möglichkeiten anzusehen. Erst als all dies nicht taugte, ließ man sie wieder in ihr Haus – der fünfte Umzug. Er hatte seine Tücken; denn von den Möbeln, die seinerzeit zur Ausstattung des Hegelbaus angeschafft worden waren und seitdem im Keller

gelagert hatten, war so manches auf stillem Weg requiriert oder durch zerbrochenes Gerümpel ersetzt worden. Als man die Regale zusammenbauen wollte, fanden sich keine Stifte mehr, um die Bretter zu befestigen; mitten während des Umzugs, als die Bücherkisten bereits überall herumstanden und eigentlich hätten ausgepackt werden sollen, setzte sich jemand ins Auto und fuhr nach Nagold zur Möbelfabrik, um die fehlenden Kleinigkeiten zu besorgen.

Die neuen Räume waren schön. Aber die Freude an ihnen war kurz. Schon einige Wochen später kam die erste Empfehlung, sich neue Objekte anzusehen: das Karussell des Gesamtplans drehte sich weiter. Und nun also, drei Jahre später, ist es soweit: es wird Nacht und wieder Tag, und dann gibt es noch vier Wochen Ärger – der sechste Umzug. Er führt in das Obergeschoß der Alten Aula. In dieser Gegend waren wir schon einmal; gleich nebenan ist die Münzgasse 7. Der Kreis hat sich, wie man so schön sagt, geschlossen. Aber es ist wirklich nur schön gesagt; denn die Alte Aula wird, im Zuge der Gesamtplanung, saniert, und sanieren kann man sie nur, wenn man vorher alle lebenden Wesen auf einige Zeit aus ihr entfernt. Der nächste Kreis ist also bereits in Sicht; man wird fürderhin von einer Kette sprechen müssen – im Arabischen ergibt sich aus dem Wort für „Kette“ der Begriff für den *regressus ad infinitum*. Denkbar wäre natürlich auch, daß dereinst einmal Nacht würde und wiederum Tag und daß mit dem siebten Umzug die Orientalisten zur Ruhe kämen; sie wären darob, wenngleich etwas überrascht, so doch sehr glücklich. Vorläufig fassen sie sich in Geduld; denn sie wissen: im Orient ist es auch nicht besser.

47 Wissenschaftliche Beziehungen zwischen Iran und der Universität Tübingen

Tübingen ist nicht der Nabel der Welt. Aber es besitzt eine Universität, die demnächst ihr 500jähriges Bestehen feiert. Lehre und Forschung der *orientalischen Sprachen* sind – und man hat heute einige Mühe, sich das zu vergegenwärtigen – dort wesentlich älter als etwa das Studium der Neuphilologie. Erst 1808 wurde der erste Lehrstuhl für Französisch eingerichtet; *Orientalistik* dagegen wurde seit den Zeiten *Reuchlins* (1455–1522) betrieben. Allerdings geschah dies im Rahmen einer *philologia sacra*, in deren Mittelpunkt das Hebräische stand. Für Persien fiel da vorläufig nichts ab; so heilig ging es dort gar nicht zu. Eine Persönlichkeit mit ausgeprägt iranistischen Interessen tritt darum erst in unser Blickfeld, als man sich auch um das Französische schon gekümmert hatte: 1826 wurde *Julius von Mohl*, der spätere Übersetzer von *Firdausi's* „Schähnäme“, dem iranischen Nationalepos, zum außerordentlichen Professor an der Universität Tübingen ernannt. Er war damals 26 Jahre alt; seine Karriere war ebenso ungewöhnlich wie die seiner Brüder Hugo von Mohl, der in Tübingen Professor für Botanik wurde, und Robert von Mohl, des bekannten Tübinger Staatswissenschaftlers. Sie waren alle drei sehr begabt und Neffen von Autenrieth, dem langjährigen Kanzler der Universität. Der Iranist allerdings trat sein Amt nie an. Er ließ sich vom Land eine Forschungsreise nach Indien bewilligen, zu der ihm die Hälfte seines Gehaltes als Reiseunterstützung gewährt wurde. Er kam nicht weiter als bis Paris; dort fing er erst einmal an, richtig zu studieren. Nach den fünf Jahren ließ er sich weitere drei Jahre genehmigen; schließlich bot man ihm sogar ein Ordinariat in Tübingen an. Aber er kam nicht wieder. Er wurde Professor am „Collège de France“ und Präsident der „Société Asiatique“. Sein Verhalten war nicht unbedingt fein. Aber wen würde es wundern? Tübingen ist nicht der Nabel der Welt.

Wer damals jenseits der üblichen theologischen Interessen sich für den Orient interessierte, mußte der deutschen Kleinstaaterei den Rücken kehren. Das hatte schon *Karl Bellino* getan, der, 1791 in Rottenburg als Sohn eines Kaufmanns geboren, wegen seiner orientalistischen Interessen zu *Christian Friedrich Schnurrer*, dem damaligen Professor für Theologie und späteren Kanzler der Universität Tübingen, in Beziehung getreten war. Allerdings ging er nicht nach Paris, sondern nach Wien, wo er an der 1754 unter Maria Theresia gegründeten „Akademie für orientalische Sprachen“ jenes sprachliche

Training | erhielt, das damals diejenigen, welche sich geschäftshalber in den Orient begaben, für unerlässlich hielten. 1815 trat er als Angestellter der „Ost-indischen Kompanie“ seine Reise an. Sie führte ihn u. a. ins Zagrosgebirge und nach Hamadān, dem alten Ekbātana, von wo aus er die Dariusinschriften von Bisutūn besichtigte. Er wollte sie kopieren; obwohl Geschäftsmann, stand er doch mit Grotefend, dem Entzifferer der Keilschrift, in brieflichem Kontakt und hatte hochfliegende wissenschaftliche Pläne. Er hat sie nicht verwirklichen können. Schon 1820, im Alter von noch nicht 30 Jahren, ist er in Mosul an einem typhösen Fieber gestorben. 48

Im späteren 19. Jahrhundert ist allerdings auch in Tübingen einiges für die *Iranistik* Wichtige geschehen. Da war *Rudolf Roth* (1821–1895), der in Paris bei Mohl gehört hatte und in Tübingen als Privatdozent und später als Ordinarius Indologie und Altiranistik lehrte. Eines seiner wichtigsten Arbeitsgebiete war das *Avesta*; dort tat er den für seine Zeit revolutionären Schritt hinter die einheimische Tradition zurück und verglich die altpersischen religiösen Schriften mit denen des alten Indien, dem Veda. In Tübingen habilitierte sich auch sein Schüler *Karl Friedrich Geldner*, der dort 1877 seine Metrik des *Avesta* mit Übersetzungen ausgewählter Abschnitte erscheinen ließ. Da war weiterhin der Althistoriker *Herrmann Alfred Gutschmid* (1831–1887), der 1877 nach Tübingen kam und dort seine bis heute lesenswerte Geschichte Irans seit Alexander vollendete. Und da war schließlich der schwäbische Missionar *Ernst Trumpp* (1828–1885), der sich als erster wissenschaftlich mit *Paschto*, der iranischen Sprache des heutigen Afghanistan, beschäftigte.

Was bei alledem zu kurz kam, war das Neupersische, Sprache und Kultur Irans in islamischer Zeit, so wie sie noch heute lebendig sind. Die Sprache wurde unterrichtet; aber es gab niemanden, der sich intensiv und vorrangig mit ihr beschäftigte. Das änderte sich prinzipiell erst mit *Christian Rempis* (1901–1972), einem schwäbischen Volksschullehrer, der sich 1944 bei *Enno Littmann* in Tübingen habilitierte und bis zu seinem Tode im Jahre 1972 das neugegründete Promotionsfach „Irankunde“ in voller Breite vertrat. Seine Forschungen reichten von *Zarathustra* bis zu neupersischer Poesie. Vor allem für *Omar Chaiyām* hat er sich eingesetzt; er hat die Vierzeiler des bekannten Dichters und Mathematikers ins Deutsche übertragen und sich zur bis heute viel umstrittenen Frage ihrer Echtheit geäußert. Viele seiner Schüler kamen aus Persien; dort hat man ihn auch anlässlich der 2500-Jahr-Feier der Gründung des persischen Reiches geehrt. Jedoch besaß er nie einen Lehrstuhl, und als er im Jahre 1969 in den Ruhestand trat, fiel seine Stelle an die Universität zurück. Bei dem damaligen minimalen Interesse für die sogenannten „kleinen Fächer“ | war nicht daran zu denken, die Stelle wieder mit einem Iranisten zu besetzen. Es war auch sozusagen nicht im „System“ vorgesehen; sie war ja an seine Person gebunden 49

gewesen. So wird seitdem Irankunde als selbständiges und geschlossenes Fach in Tübingen nicht mehr unterrichtet. Lehrstühle für Iranistik gibt es z. Z. nur im Norden Deutschlands, in Göttingen und in Hamburg. Tübingen ist ja nicht der Nabel der Welt.

Dennoch gibt es auch heute *wissenschaftliche Beziehungen* zwischen Iran und der *Universität Tübingen*, und sie sind wahrscheinlich intensiver, in jedem Fall breiter als zu Lebzeiten von Rempis. Sie sind nämlich jetzt nicht mehr nur die Angelegenheit von Iranisten, die ja im wesentlichen literar- und religionswissenschaftlich orientiert sind, sondern eines breiten Spektrums von Geistes- und Naturwissenschaften, welche Persien zum Feld ihrer Forschung gewählt haben. Die ehemalige Irankunde tritt demgegenüber etwas zurück. Sie ist nicht tot; sie wird in ihrem altpersischen Teil von der Indologie und in ihrem neupersischen Teil von der Islamistik betreut. Eine selbständigere Existenz wäre ihr zu wünschen, und vielleicht wird eine günstige Konstellation sie ihr wieder bescheren. Aber ich will nicht von Zukunftsträumen reden, sondern von dem, was unter den augenblicklichen Umständen geleistet wird und geleistet werden kann.

Da geschieht immer noch einiges auf dem Gebiet der individuellen Forschung. Ich kann hier nur auswählen. *Rudolf Roths* Intentionen leben fort in den Arbeiten von *Paul Thieme* über „Mitra und Aryaman“ und in denen seines Nachfolgers *Heinrich von Stietencron* über geistige Wechselbeziehungen im religiösen Denken Irans und Indiens. Die Tübinger Archäologie hat mit *Heinz Luschey* von 1961 bis 1971 den Direktor des „Deutschen Archäologischen Instituts“ in Teheran gestellt. In seine Zeit fallen Ausgrabungen in Bīsūtūn und in Bastām (Azerbaidschan); auf Luschey's Anregung hin ist auch die zeichnerische Rekonstruktion von Persepolis vorgenommen worden, die im Modell dann 1967 von der Bundesrepublik als Staatsgeschenk zur Krönungsfeier überreicht wurde. Im Rahmen des Orientalischen Seminars behandelt *Alexander Böhlig*, Schüler des Iranisten *Hans Heinrich Schaeder*, in Forschung und Lehre die Problematik der Beziehung Irans zur westlichen Antike. Seit der Zeit des Achämenidenreiches erstreckte sich Iran bekanntlich wesentlich weiter nach Westen als heute; so kam es über Jahrhunderte hinweg zu fruchtbaren Wechselbeziehungen mit der griechischen Welt, die in der frühen Sasanidenzeit vor allem im religiösen Denken, in Persönlichkeiten wie Bardesanes und Mani, sichtbar werden. Die Tübinger *Islamistik* pflegt wissenschaftliche Beziehungen zu Iran im Augenblick vor allem auf dem Gebiet der Philosophie. Es ist

in Europa ja selbst unter Fachleuten | kaum bekannt, daß die islamische Philosophie nicht mit Averroes aufgehört hat, sondern im iranischen Raum – und nur da – in ungebrochener Kontinuität fortgelebt hat. Der Höhepunkt liegt im beginnenden 17. Jahrhundert in der Schule von Iṣfahān, in der Molla

Šadrā aus Schiraz sich von der traditionellen Essenzenmetaphysik etwa des Avicenna losgesagt hat und den Schritt hin zur Existenz vollzog, eine Wende, die man gelegentlich etwas verwegen mit Heidegger verglichen hat. Diese Tradition ist heute noch in Iran ebenso lebendig wie die Poesie des Ḥāfiz. Iran ist, so würde ich sagen, im wahren Sinne das Land der Dichter und Denker.

Aber was ist Philosophie? Kann man sie essen?, würde Falstaff fragen, und Ritter Falstaff ist heute bei uns in Deutschland ja gelegentlich unter die Bildungsplaner gegangen. Lassen Sie mich darum den Blick wegwenden von den Büchern der Geisteswissenschaften hin zu den Realien der Naturwissenschaften und der Medizin, weg auch von den Personen hin zu den Institutionen, in denen individuelle Forschung sich stärker mit Begegnung und Zusammenarbeit verbindet. Denn Personen sind ja etwas Zufälliges. Sie sind an Stellen gebunden, und Stellen können, wie wir mittlerweile gelernt haben, gestrichen werden. Personen aber können auch anderswohin gehen. Wissenschaftler sind beweglich, und Tübingen ist nicht der Nabel der Welt.

1957 schloß die *Medizinische Fakultät* der Universität Tübingen mit dem iranischen Kultusministerium den Vertrag, bei der Gründung der *Medizinischen Hochschule* Gundēschāpūr in der Provinz Ahwāz Starthilfe zu leisten. Treibende Kraft war dabei der damalige Ordinarius für Tropenmedizin *Ludolf Fischer*, der selber intensiv im iranischen Raum gearbeitet hatte. Gundēschāpūr hat für einen Orientalisten einen klingenden Namen: unter dem Sasaniden Schāpūr I. im 3. Jahrhundert gegründet, beherbergte die Stadt eine hochgerühmte medizinische Akademie, die bis in islamische Zeit hinein bestand und von der aus die Kenntnis der griechischen Medizin an den Abbasidenhof in Baghdād weitergegeben wurde. Die christlichen Ärzte, die dort im 8. Jahrhundert unterrichteten, haben durch ihr Beispiel die muslimischen Kalifen angeregt, antike medizinische und philosophische Texte ins Arabische übersetzen zu lassen; letztlich hat also auch das Abendland ihnen zu danken, als es im späteren Mittelalter über Spanien und Salerno dieses Erbe übernahm. Nun hatte sich die iranische Regierung entschlossen, an diesem Ort wieder eine Universität ins Leben zu rufen. Mehrere Tübinger Professoren haben dort Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre unterrichtet. Die Studenten des Gründungsjahres wurden, da in Gundēschāpūr selber ein klinisches Studium nicht möglich war, im Sommersemester 1961 von der Universität Tübingen übernommen und mit Stipendien des Deutschen | Akademischen Austauschdienstes bis zum Staatsexamen gebracht. Sie sind heute angesehene Fachärzte, z. T. auch an iranischen Universitätskliniken.

Einer derjenigen, die damals von Tübingen auf einige Zeit nach Gundēschāpūr gingen, war der Pharmakologe *Karl Hummel*. Er hat sich nach seiner Rück-

kehr auch menschlich sehr um die jungen persischen Gäste gekümmert. Er lud sie zu deutsch-iranischen Gesprächen nach Schloß Lindich bei Tübingen ein, wo er ein *Herbarium* und eine Schausammlung zur Arzneimittellkunde im islamischen Raum eingerichtet hatte. Daraus sind die *iranisch-deutschen Seminare* in Lindich entstanden, die alljährlich mit Unterstützung des Kultusministeriums stattfinden und deren Vorträge, von iranischen sowohl als auch von deutschen Teilnehmern gehalten, in Sammelheften zweisprachig publiziert worden sind, seit 1974 unter dem Titel „Geistige Zusammenarbeit“ (Hamkāri-ye ma‘nawī). Höhepunkt der Veranstaltungen war das Treffen im vergangenen Jahr, an dem zum erstenmal auch der Herr Botschafter *Dr. Afshar* teilnahm und Herr Hummel mit dem Kommandeurkreuz des Humāyūn-Ordens geehrt wurde. Herrn Hummels eigenes wissenschaftliches Anliegen ist die Entwicklung einer methodischen persischen Nomenklatur der Pflanzen nach der binären Systematik Linnés. Dies ist gedacht als Beitrag zur Emanzipation der persischen Sprache; zugleich soll die Übertragung der fremden und unverständlichen lateinischen Nomenklatur in das einheimische Idiom den Lehrern und Schülern, die damit umzugehen haben, den Blick schärfen für genetische Zusammenhänge und dihairetisches Denken überhaupt. Herr Hummel hat dazu auf Einladung des iranischen Unterrichtsministeriums im Sommer 1972 in Täbriz einen Übungskurs mit persischen Biologielehrern veranstaltet und noch einmal im Frühjahr 1974 vor Mitarbeitern des Biologischen Instituts der Pahlavi-Universität Schiraz sowie vor der Akademie für persische Sprache in Teheran einen Vortrag zum Thema gehalten. Herr Hummel ist einer der ganz wenigen deutschen Naturwissenschaftler, die selber Persisch sprechen – Letzteres sicherlich eines der großen Probleme, die man bei der Einrichtung der Universität in Rascht zu berücksichtigen haben wird.

52 Eine Institution, die sich als unentbehrlich erweisen wird, sobald das Bedürfnis entsteht, sich gründlicher über Persien zu orientieren, ist ferner die Tübinger *Universitätsbibliothek*. Sie ist seit 1949 *Sondersammelgebiet für Orientalistik*, d. h. sie ist gehalten, als Schwerpunkt für dieses Gebiet in Deutschland alle wissenschaftlich wesentlichen Publikationen zu kaufen und im auswärtigen Leihverkehr den gesamten deutschen Universitäten zur Verfügung zu stellen. Sie ist für diese Aufgabe, wenn auch nicht durch die Zahl der dafür bereitstehenden | Stellen, so doch durch die persönliche Qualifikation der verantwortlichen Mitarbeiter hervorragend gerüstet. Der orientalistische Bestand beträgt im Augenblick etwa 125.000 Bände; pro Jahr kommen weitere 5.000 Titel hinzu. Es ist nicht überall bekannt, daß darunter auch zahlreiche naturwissenschaftliche Publikationen in orientalischen Sprachen sind, Sekundärliteratur zu spezifisch einheimischen Problemen also, mit der ein deut-

scher Wissenschaftler, der in Rascht arbeiten will, sich zwangsläufig auseinandersetzen müßte.

Umgekehrt werden *persische Wissenschaftler* über die Ergebnisse *deutscher Forschung* durch ein Dokumentationszentrum unterrichtet, das sich gleichfalls in Tübingen befindet und dort vor jetzt 10 Jahren mit Unterstützung der Landesregierung gegründet wurde: das *Institut für wissenschaftliche Zusammenarbeit*. Dort wird u. a. die Zeitschrift „*Mundus*“ herausgegeben, in der alle wichtigen deutschen geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Publikationen in englischer Sprache rezensiert werden. Sie wird, zusammen mit anderen Zeitschriften ähnlicher Intention, an mehr als 15 persische Universitäten und an über 100 persische Wissenschaftler verschickt.

Das größte institutionalisierte wissenschaftliche Unternehmen in Tübingen, das sich mit Iran befaßt, ist der Sonderforschungsbereich „*Tübinger Atlas des Vorderen Orients*“. Er wurde 1969 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft mit Zustimmung der Universität zur Förderung der orientalistischen Studien in Tübingen eingerichtet, hat sich jedoch in den sechs Jahren seines Bestehens weit über die traditionelle Orientalistik hinausentwickelt. Das lag an der Wahl des Forschungsprojektes. Ein Sonderforschungsbereich darf sich nicht in der Akkumulation von Einzelforschung erschöpfen, sondern muß ein übergreifendes Thema bearbeiten, zu dem mehrere Fächer beitragen sollen. In Tübingen entschloß man sich, einen Atlas des Vorderen Orients in Angriff zu nehmen. Das ist für einen traditionellen Orientalisten linguistischer oder literaturwissenschaftlicher Ausrichtung nicht unbedingt der nächstliegende Gedanke, bot sich jedoch an als unmittelbares Desiderat einer gegenwartsbezogenen Orientforschung, in der auf die enge historische und wirtschaftliche Verflechtung Europas mit dem Orient Rücksicht genommen wird. Das bedingte einen starken Einbezug der *Geographie*; von sich aus sind Orientalisten zum Kartenmachen nicht imstande. Dieses Fach nimmt darum jetzt auch neben den *orientalistischen* Disziplinen eine zentrale Stellung ein; der Sprecher des Sonderforschungsbereiches zwar war bisher immer ein Orientalist, der Koordinator aber ist ein Geograph – beides übrigens, „Sprecher“ und „Koordinator“ nicht belustigende Epitheta, als welche sie auf einen Außenstehenden wirken mögen, sondern Bezeichnungen für die beiden zentralen Leitungsfunktionen in diesem Gebilde, die | zu diesem Zweck neugeprägt wurden und mit denen sich Eingeweihte längst abgefunden haben. Insgesamt arbeiten im Augenblick elf Fächer an dem Projekt zusammen – wenn ich Sie kurz mit der Aufzählung aufhalten darf: Altorientalistik, Ägyptologie, Biblische Archäologie, Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients, Judaistik, Islamkunde, Urgeschichte, Alte Geschichte, Mittlere und Neuere Geschichte, Geographie und Botanik. Es war von Anfang an geplant, weitere geistes- und naturwissenschaftliche Fächer mit

einzu beziehen: Geologie, Mineralogie, Ethnologie, Vor- und Frühgeschichte. Jedoch hat hier die Deutsche Forschungsgemeinschaft bisher ihre Zustimmung versagt.

Überhaupt kam man gewaltig ins Planen. Ein solches Projekt läßt sich nur verwirklichen, wenn man von Anfang an das Ziel im Auge hat. Zwischen Anfang und Ziel allerdings liegt ein langer Weg, auf dem mancherlei unvorhergesehene Zufälle lauern. Der vorläufig letzte dieser Zufälle war die Finanzkrise der vergangenen Monate und die damit verbundene drastische Reduktion der Mittel. Sie hat der Deutschen Forschungsgemeinschaft ebenso wie dem Lande Baden-Württemberg, das sich zur Unterstützung und besonderen Förderung verpflichtet hat, die Hände gebunden, und sie hat allzu prometheische Planung auf bescheidenes Normalmaß – und weniger – zurückgestuft. Dennoch soll der Tübinger Atlas, wenn er einmal fertig ist, u. a. ca. 30 geographische und etwa 25 historische Karten enthalten, die sich mit *Iran* befassen: Karten zu Orohydrographie, Geomorphologie und Klima ebenso wie zu Siedlung, Wirtschaft und Verkehr, dazu eine Menge historischer Übersichten, angefangen von den vorgeschichtlichen Funden bis zu den 2500 Jahren dynastischer iranischer Geschichte: von den Achämeniden über Parther und Sasaniden bis zu den iranischen Reichen in islamischer Zeit, den Sāmāniden und Ghaznaviden, den Šafaviden und schließlich modernen politischen Fragen wie dem Azarbaidschan-Problem nach dem Zweiten Weltkrieg. Einige Karten sind im Entwurf sogar schon fertig, wenngleich noch nicht ganz vorzeigebereit, darunter eine Übersicht über die Ausdehnung des Reiches der İlchāne, der mongolischen Herrscher aus der Dynastie Dschingiskhans also, die im 13. und 14. Jahrhundert neben Iran auch den Irak und das östliche Anatolien beherrschte; sie soll erstmals den gesamten für diese Zeit überlieferten Bestand an Ortsnamen in Iran erfassen.

54 Diese Arbeit ist ohne intensiven Kontakt mit einheimischen Wissenschaftlern nicht durchzuführen. Zu der eben genannten Karte des İlchānidenreiches gab *Professor Īradj Afshār*, der Direktor der Teheraner Universitätsbibliothek, bei einem Besuch in Tübingen aus seinem großen bibliographischen Wissen wertvolle Hinweise auf weitere | Quellen. Die Geographen stehen im Erfahrungsaustausch mit den Geographischen Instituten an der Universität Teheran (*Professor Mostaufi*) und an der Nationaluniversität (Dānischgāh-i Millī), dort vor allem mit *Professor Djazani*, der vor einiger Zeit gleichfalls Tübingen besucht hat und damals Gespräche über eine geplante Partnerschaft zwischen den beiden Universitäten führte. Gute Kontakte bestehen zu *Professor Khanlari*, dem Präsidenten der Iranischen Akademie und der Iranian Culture Foundation. Auch der Gründungsrektor der Universität Rascht nahm persönliche Verbindung mit dem Sonderforschungsbereich auf. Weitere Beziehungen

gehen nach Reza'iye und Täbriz. Tübinger Geographen hielten Vorträge in Iran und unternahmen mit Mitteln des Sonderforschungsbereiches mehrere Forschungsreisen dorthin: 1972 begab sich eine Gruppe zur Untersuchung des Bergnomadismus ins Zagros-Gebirge; daraus ging eine Dissertation hervor, die jetzt im Druck vorliegt. 1973 wurde eine Arbeit zur Industriegeographie unter besonderer Berücksichtigung des Ballungsraumes Teheran in die Wege geleitet; auch sie ist mittlerweile abgeschlossen. 1974 hielt sich ein Doktorand zu einer bevölkerungsgeographischen Untersuchung vier Monate lang in Azarbaidshan auf; weiterhin wurde ein Survey über Bewässerungsprojekte in Iran unternommen, der in der Zwischenzeit publiziert worden ist. In der Botanik entstanden in der gleichen Zeit monographische Untersuchungen über Pflanzenfamilien im Elbursgebiet.

Der Sonderforschungsbereich ist zweifellos das spektakulärste Orientunternehmen, das Tübingen im Augenblick anzubieten hat. Es besteht gewisse Hoffnung, daß er sich auch als das krisenfesteste erweist. Hier ist die Orientalistik im alten Sinne, deren Universalitätsanspruch sich nur noch wegen mangelnder Förderung ihrer Einzeldisziplinen perenniert, ersetzt durch das Engagement zahlreicher benachbarter Wissenschaften, die durch ihr gemeinsames Interesse am Vorderen Orient zusammengehalten werden. Daß dabei viel für die Erforschung Irans abfällt, läßt bis zu einem gewissen Grade verschmerzen, daß es Iranistik als eigenes Fach, als Wissenschaft von einer geschlossenen Kultur, deren Werte seit den Tagen Zarathustras eine erstaunliche Kontinuität bewiesen haben, in Tübingen seit 1972 nicht mehr gibt. Dennoch: ganz aus eigenen Kräften wird auch der Sonderforschungsbereich seine Aufgabe nicht zu einem guten Ende führen können. Die Sparmaßnahmen, die ihn ebenso wie alle anderen wissenschaftlichen Einrichtungen treffen, gehen – trotz aller beschwichtigender Äußerungen – an die Substanz; die Entlassungen, die in diesem Jahr ausgesprochen werden, treffen auch die iranistische Seite des Unternehmens. Man wird in Tübingen Hilfe und Verständnis von außen brauchen. Denn Tübingen ist, trotz allem, noch nicht der Nabel der Welt.

Literatur

55

Zu *Julius (von) Mohl, Rudolf (von) Roth, Herrmann Alfred Gutschmid* und *Ernst Trumpp* vgl. *Allgemeine Deutsche Biographie* s. nn.

Zu *Karl Bellino* vgl. *J.D.G. Memminger: Württembergische Jahrbücher für vaterländische Geschichte, Geographie, Statistik und Topographie* 1/1823 und danach *K. Bittel*, in: *Türkische Post* 16. 1. 1943.

Zu *Christian Rempis* vgl. den Nachruf in: *Attempo* 45–46/1972–1973/116 f.

Friedrich Krefter: Persepolis. Rekonstruktionen. Berlin 1971 (Teheraner Forschungen, Band 3).

Die Medizinische Fakultät Ahwaz / Iran und die Universität Tübingen, in: *Attempo* 9/1962/41 ff.

Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens. Hrsg. von G. Rotter (Tübingen 1974), S. 25 ff. (zur Universitätsbibliothek: E. Kümmerer) und 17 ff. (zum Sonderforschungsbereich: H. Halm).

Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923–2006)¹

265

Er hatte Schriftsetzer werden sollen; sein Vater besaß in Berlin eine Druckerei. Von Kind auf hatte er erfahren, daß Schreiben etwas Besonderes war. Aber die akademische Karriere war ihm nicht in die Wiege gelegt; zum Studium kam er nur, weil der Vater ihm Gelegenheit geben wollte, nach dem Abitur neben der Handwerkerlehre noch etwas für seine Bildung zu tun. Das Schreiben hatte unter den damals obwaltenden Umständen ohnehin seine Tücken; er schloß seine Gymnasialzeit nämlich im Frühjahr 1940 ab, als der Krieg gerade dabei war, Westeuropa zu erfassen. Er immatrikulierte sich an der „Auslandswissenschaftlichen Fakultät“ der Universität Berlin, in der das seit 1887 bestehende „Seminar für Orientalische Sprachen“ (SOS) und die wesentlich jüngere „Hochschule für Politik“ aufgegangen waren. So verschlug es ihn in die Arabistik und die noch verhältnismäßig junge Islamkunde, beides seit jeher rundum elitäre Fächer, die jeden, sofern er nur eine exzeptionelle Sprachbegabung und etwas praktischen Sinn mitbrachte, zum Weitermachen ermunterten. Nur daß es bald kein Weiter mehr gab, weder in der Firma noch im Studium; 1945 blieb nichts anderes mehr als der Versuch, zu überleben.

FRITZ STEPPAT war am 24. Juni 1923 in Chemnitz geboren und wuchs in Berlin auf. 1941, mit 18 Jahren also, legte er am Institut für Sprachenkunde und Dolmetscherwesen die Arabischprüfung ab; man lernte damals schnell. Sprachkenner waren, wie jeder wußte, nützliche Wesen, wenn auch weniger für die Wirtschaft als für die Wehrmacht. An den Nordafrika-Feldzug, bei dem später manche Orientalisten als „Sonderführer“ eingesetzt wurden, dachte man noch nicht; so wurde STEPPAT Anfang 1942 an das Forschungsamt | des Reichsluftfahrtministeriums dienstverpflichtet. Das war nicht unbedingt das völlige Aus

266

1 Quellen: TH. SCHEFFLER: „Werkbiographische Einführung“ zu F. STEPPAT: *Der Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*. Beirut 2001 (Beiruter Texte und Studien 78), s. ix–xxx, ergänzt durch persönliche Auskünfte von Frau GERTRAUD STEPPAT. Nachrufe in *Orient* 47 (2006), S. 447–449 (A. HAVEMANN), *WI* 47 (2007), S. 1–6 (ST. REICHMUTH), *Beiruter Blätter* 12–13 (2004–2005) [sic!], S. 133–136 (ABDAL-RAOUF SINNO) und *al-Hilāl* (Unesco), Okt. 2007, S. 54–56 (‘ABDALGĀFFĀR MIKKĀWĪ). Bibliographie in „Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag.“ In: *WI* 28 (1988), S. 3–10.

für seine Pläne. Aber die „Forschung“, mit der er es jetzt zu tun hatte, war etwas krisenanfällig. Das in Charlottenburg gelegene Dienstgebäude wurde bald ausgebombt. Man verlegte die Arbeitsstelle nach Breslau, wo sie für die alliierten Luftgeschwader damals noch unerreichbar war; aber für kriegswichtig hielt man die „Projekte“, die in ihr verfolgt wurden, eigentlich nicht mehr, und als der Jahrgang '23 zur Musterung anstand, wäre STEPPAT einem Fronteinsatz nicht entgangen, wenn nicht einer seiner Vorgesetzten und Lehrer, der Arabist und spätere Versicherungsjurist E. KLINGMÜLLER (1914–2006), ihn hätte nach Berlin zurückbeordern lassen. Dort konnte er nun in den gesetzten Grenzen weiterstudieren, und er zeigte, was er gelernt hatte, noch vor Kriegsende, als er mit gerade 20 Jahren seinen ersten Aufsatz veröffentlichte: „Wandlungen der libanesischen Unabhängigkeit“, erschienen 1944 in der *Zeitschrift für Politik*². Das ist ein interessantes Dokument. Der heutige Leser erwartet Politikberatung, eingekleidet in den Sprachgebrauch der Zeit; aber das ist gar nicht der Fall. Zwar nahm STEPPAT das Thema Libanon der Mandatsmacht Frankreich aus der Hand; sie war damals in Europa politisch ohne Einfluß. Aber ihm war auch klar, daß Deutschland nach dem Scheitern des irakischen Putsches (1941) und dem mißlungenen Griff nach Ägypten (1942) im „Fruchtbaren Halbmond“ nichts mehr zu suchen hatte. So konnte er sich ganz nüchtern auf die Staatswerdung des Libanon von 1920 bis zum Nationalen Pakt zwischen Maroniten und Sunniten im Oktober 1943 konzentrieren. Er knüpfte daran die Hoffnung, daß dieser erste Schritt das „Arabertum“ auf seinem Wege zur Einswerdung weiterbringe.

Die deutsche Orientalistik hatte Selbständigkeitsbestrebungen im Orient seit 1918 immer mit Sympathie verfolgt. Aber als konkretes Beispiel wählte man im allgemeinen die Türkei; diese hatte es im Gegensatz zur Weimarer Republik verstanden, sich aus den Pariser Vorortverträgen zu befreien und die Beschlüsse von Sèvres durch die von Lausanne (nunmehr in der neutralen Schweiz) außer Kraft zu setzen. Zwar fanden auch die Araber schon Interesse, zuletzt in C. BROCKELMANNs 1939 erschienener und seither viel gelesener *Geschichte der islamischen Völker*, die mit einem Kapitel über „Die Neuordnung der islamischen Staaten nach dem Weltkrieg“ (dem Ersten natürlich!) abschloß. Aber für die Türkei gab es jenen „Geschichtskalender“, in dem GOTTHARD JÄSCHKE die Ereignisse seit dem Untergang des Osmanenreiches mit minutiöser Genauigkeit registrierte.³ JÄSCHKE war seit 1936 ao. | Professor

267

2 Bd. 34 (1944), S. 135–142.

3 WI 10 (1929) S. 1–154 mit zahlreichen späteren Ergänzungen (WI 11 [1930], S. 1–50, 12 [1931], S. 137–166, 15 [1933], S. 1–33, dann in MSOS 38 [1935], S. 105–142 und schließlich separat: Leipzig 1943, Wiesbaden 1955 und 1965); dasselbe auch für Aserbaidschan (WI 23 [1941], S. 55 ff.).

am SOS gewesen, und STEPPAT hat ihn natürlich gekannt; er hat zu der Festschrift, die anlässlich des 80. Geburtstages von JÄSCHKE erschien, einen Beitrag geleistet.⁴ Aber die „Orientalistik“ im damals üblichen Sinne wurde nicht durch die Berliner Nahostexperten repräsentiert, sondern durch die Professoren der Friedrich-Wilhelms-Universität (RICHARD HARTMANN, HANS HEINRICH SCHAEDEER); zu ihnen hatte STEPPAT keine Beziehung. Ohnehin wurde das Forschungsamt, für das er weiter tätig war, in der Endphase des Krieges (Februar 1945) dann in die „Alpenfestung“ verlegt, nach Kaufbeuren im Allgäu, in eine jener abgeschiedenen und immer noch halbwegs bombensicheren bayrischen Kleinstädte, in denen man später, nach der Gründung der Bundesrepublik und im Schatten des Kalten Krieges, den neuen Geheimdienst (in Pfullach) und die Stiftung für Wissenschaft und Politik (in Ebenhausen) ansiedelte. So verschieden diese Einrichtungen ihrer Intention nach auch sein mochten, so hatten sie doch das eine gemeinsam, daß man in ihnen Berichte schreiben mußte; STEPPATS erster Aufsatz war wohl auch nichts anderes. Darin lag und liegt ihr Nutzen.

1945 freilich, als es keinen Staat mehr gab, hatte der Nutzen ein Ende. STEPPAT wurde von den Amerikanern festgesetzt – wenngleich nur für drei Monate; dann entdeckten die Besatzungstruppen seine Fähigkeiten als Dolmetscher. Als man ihn 1946 als unbelastet einstuft, hatte er bereits ein kleines Auskommen als Mitarbeiter des *Europa-Archivs* gefunden, eines Publikationsorgans ähnlich den *Frankfurter Heften*, das im gleichen Jahr in München gegründet worden war und dessen Herausgeber W. CORNIDES der „Technik des Zerstörens und Zerstreuens“, die sich im Krieg so ungestört hatte entfalten können, eine weltweite zeitgeschichtliche Bestandsaufnahme entgegensetzen wollte.⁵ Eine Rückkehr nach Berlin scheint STEPPAT unter diesen Umständen nicht erwogen zu haben. 1948 stellte ihn die von den Amerikanern geleitete *Neue Zeitung* in München als außenpolitischen Redakteur ein; 1949 ging er von dort zum *Münchener Merkur*. Sein Werdegang verlief also ganz anders als der einer Kollegin, die, nur ein Jahr älter als er, ebenfalls bei einer untergeordneten Behörde des Berliner Regierungsapparates angefangen hatte: ANNEMARIE SCHIMMEL. Sie hatte auf normale Weise studieren können (bei HARTMANN und SCHAEDEER), war 1942 promoviert worden und hatte sich unmittelbar vor

4 WI, N.S. 15 (1974), S. 233ff. Nach dem Kriege haben beide zeitweise auch in der Bonner *Zeitschrift für Raumforschung* publiziert (wobei der Begriff „Raumforschung“ hier anders zu verstehen ist, als dies heute geschieht). – Zu Jäschke näher K. KREISER in: WI 38 (1998), S. 410ff.

5 Vgl. das Vorwort zum ersten Jahrgang (1946–1947), S. 2.

268 Kriegsende (April 1945) sogar noch habilitiert. Er dagegen wurde zum Experten, ohne daß seine Qualifikation irgendwie dokumentiert gewesen wäre. Er schrieb | damals auch nicht auf der Basis arabischer Quellen; diese waren ohnehin, besonders vor der Währungsreform, kaum zu beschaffen, und an Orientreisen war natürlich nicht zu denken. Vielmehr stützte er sich auf Materialien in europäischen Sprachen: Parlamentsberichte oder wissenschaftliche Zeitschriften wie den italienischen *Oriente Moderno*, natürlich auch auf politische Wochenjournale wie den *Economist*, den er dann bis in seine letzten Lebensmonate abonnierte. Dem schnellen Urteil wich er aus; das erwartete man von einem Orientsachverständigen damals auch nicht. Aber er erweiterte beharrlich seinen Horizont. Er schrieb über die Entwicklung des Dardanellenstatuts (1947) ebenso wie über die Palästina-Frage (1948), als diese im Kontext der Gründung des Staates Israel und der daraus resultierenden Vertreibungen und Expropriierungen vor die Vereinten Nationen kam. Eine Studie über Persien (*Iran zwischen den Großmächten 1941–1948*) wurde von dem *Europa-Archiv* sogar separat veröffentlicht.⁶

Selber verstand er sich allerdings mit gewissem Recht als immer noch in der Ausbildung begriffen. 1951–1952 konnte er eines jener Stipendien wahrnehmen, mit denen man in den USA die deutsche Jugend für sich zu gewinnen hoffte; er ging für ein Jahr an die School of Journalism in Missoula (Montana). Für den Orient war in dieser etwas abgelegenen Weltgegend allerdings nicht viel zu holen. Er hatte in München bereits 1946 sein Studium wieder aufgenommen, Arabisch bei SPITALER, Persisch und Türkisch bei BABINGER, und als er nun aus den USA zurückkehrte, hängte er den Zeitungsberuf an den Nagel, um ganz in die Orientalistik einzusteigen – allerdings nicht mehr in München, sondern in Berlin. Im amerikanischen Sektor der Stadt hatte sich nämlich mittlerweile die 1948 gegründete Freie Universität etabliert, wo sein ehemaliger Lehrer WALTHER BRAUNE einen jener damals üblichen Kombi-Lehrstühle innehatte, in denen sich die Religionswissenschaft mit einer der Weltreligionen, hier dem Islam, verband.⁷ STEPPAT erwarb 1954, nun schon jenseits der Schwelle zu seinem vierten Lebensjahrzehnt, mit einer *summa*-Arbeit den Doktorgrad, die zwei Jahre später in verkürzter Fassung unter dem Titel „Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil“ als Zeitschriftenaufsatz erschien.⁸ Das Thema paßte in die Zeit. Der Kolonialismus hatte überall an Boden verloren, und in Ägypten

6 Oberursel 1948. Weitere Arbeiten dieser Art bei TH. SCHEFFLER in: STEPPAT 2001, „Werkbiographische Einführung“, S. xv, Anm. 15 f.

7 Die Bezeichnung des Lehrstuhls lautete „Religionswissenschaft und Orientalische Philologie“.

8 WI, N.S. 4 (1956), S. 241–341.

lag der Putsch der Offiziere, durch den dieses Land in unmittelbarer Nähe des Brandherdes Israel an politischem Gewicht gewann, gerade einmal zwei Jahre zurück. Die deutsche Forschung rückte von der Türkei ab; STEPPAT brachte sie in seiner Studie nur durch gelegentliche | Verweise auf Ziya Gökalp ins Bild, dessen Gedankenwelt 1950 durch eine Monographie des Jerusalemer Historikers URIEL HEYD erschlossen worden war. Vor allem aber lag seiner Darstellung nun nicht mehr die Sekundärliteratur zugrunde, sondern das Zeugnis der arabischen Originalquellen. 269

Was die vorausgehenden Arbeiten auszeichnete, war neben der Schärfe eines intuitiven politischen Urteils der flüssige Stil gewesen, in dem sie geschrieben waren. Die Leichtigkeit, die damit einherging, hat STEPPAT später verloren; er lernte zu zögern, was sich mit der Wissenschaft sehr gut, mit dem Journalismus dagegen kaum vertrug. Man merkte es zuerst daran, daß er sich entschloß, seine Habilitationsschrift unveröffentlicht zu lassen. Allerdings verstrichen bis dahin auch zehn weitere Jahre, erfüllt von anstrengendem organisatorischen und administrativen Engagement. Nach der Promotion war er nämlich, frisch verheiratet, in den Dienst des Goethe-Instituts getreten und wurde nun 1955 nach Kairo geschickt, um die dortige Zweigstelle aufzubauen. Das geschah etwa zur gleichen Zeit, als der in Bonn ausgebildete Orientalist HANS-PETER LINSS in Kairo die Filiale der Deutschen Bank einrichtete. LINSS kehrte nicht mehr in die Wissenschaft zurück;⁹ STEPPAT dagegen blieb nur knapp fünf Jahre. Allerdings waren es jene Jahre, in denen das Nasser-Regime nicht nur den Schock der Suez-Invasion erlebte (1956), sondern auch versuchte, an den höheren Schulen die deutsche Sprache gegenüber dem Englischen und Französischen nach vorne zu bringen. Die Bundesrepublik drängte deswegen darauf, daß STEPPAT sich neben seiner Direktortätigkeit (während der er zusammen mit H. KLOPPER das Lehrbuch *Deutsch für Araber* vorbereitete) noch dem ägyptischen Erziehungsministerium als Prüfer und Inspektor zur Verfügung stelle.¹⁰ Das dürfte ihn wohl auf den Gedanken gebracht haben, „Tradition und Säkularismus im modernen ägyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952“ zu seinem Habilitationsthema zu wählen. Zeit fand er zu dieser Arbeit allerdings erst, als Ende 1959 in Berlin eine Assistentur frei wurde. Als das Verfahren dann 1964 zum Abschluß kam, war er längst

9 Allerdings hat er seine 1963 teilweise in Kairo veröffentlichte Dissertation in Deutschland vollständig noch einmal herausgegeben: *Probleme der islamischen Dogmatik. Das Kitāb uṣūl ad-dīn des Abu 'l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī*. Essen 1991.

10 Seine Frau gab im Rahmen dieses Programms seit 1955 Deutschunterricht an Kairiner Oberschulen für Mädchen.

wieder Direktor, diesmal in Beirut, am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, dessen vorheriger und erster Leiter H.R. ROEMER 1963 einen Ruf an die Universität Freiburg angenommen hatte.¹¹

270 Auch ROEMER war mit ägyptischen Erfahrungen nach Beirut gekommen; er hatte, während STEPPAT sich mit dem Goethe-Institut abplagte, in Kairo eine – kurzlebige – islamkundliche Forschungsstelle am Deutschen Archäologischen Institut innegehabt. Im Libanon herrschten freilich ganz andere politische Sitten. Das Gesetz, dem zufolge Ausländer keinen Grundbesitz erwerben durften, hatte sich verhältnismäßig leicht umgehen lassen; so stand STEPPAT nun vor der Aufgabe, ein noch unter ROEMER erworbenes weiträumiges Anwesen mitten im alten Zentrum der Stadt den Bedürfnissen der Forschung und der Repräsentation entsprechend einzurichten. Wenn dieses Haus, eines der wenigen heute noch erhaltenen im herkömmlichen Beiruter Stil, über viele Jahre hinweg durch seine großzügige und dem Original weitgehend entsprechende Art den Besucher beeindruckte, so ist dies einzig und allein sein Verdienst. Das Institut wurde sehr schnell zu einem kulturellen Treffpunkt. STEPPAT traf in Beirut auf eine sehr lebendige und vielgestaltige intellektuelle Szene, außerdem auf Emigrantenzirkel der verschiedensten Herkunft. Für den „Westen“ war diese Stadt damals der Freihafen der arabischen Welt. Anders als in Kairo mußten die Deutschen allerdings im Libanon erst einmal Fuß fassen. Was BROCKELMANN über den modernen Orient geschrieben hatte, hatte dort niemanden erreicht; statt dessen kannte jeder *The Arab Awakening* von GEORGE ANTONIUS.¹² Als STEPPAT während des Krieges seinen ersten Aufsatz über den Libanon verfaßte, hatte MAXIME RODINSON sich als Angehöriger der Forces Françaises Libres in Beirut aufgehalten; seine marxistisch inspirierte Muhammad-Biographie (Paris 1961) war bei den Muslimen in aller Munde. Für STEPPAT ergab sich Gelegenheit, RODINSONS *Islam et capitalisme* zu rezensieren;¹³ die Ideen MAX WEBERS griffen außerhalb des deutschsprachigen Raumes um sich, in Frankreich ebenso wie in den USA. Daß die USA auch in der Nahostforschung mitzureden begannen, spürte man in Beirut stärker als anderswo; jeder, der aus dem neuen „Westen“ (dem Ersatz für das „christliche Abendland“) mit politischem Spürsinn, wenn auch manchmal etwas mangel-

11 Die Habilitationsschrift war in den von ROEMER ins Leben gerufenen „Beiruter Texten und Studien“ als Band 3 zum Druck vorgesehen. Bruchstücke daraus sind in einen Aufsatz eingegangen, den STEPPAT 1968 in W.R. POLK und R.L. CHAMBERS (Hrsg.): *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago) veröffentlichte: „National Education Projects in Egypt before the British Occupation“ (S. 281–297).

12 London 1938, nachgedruckt Beirut 1961.

13 In: BO 24 (1967), S. 382 f.

haften Sprachkenntnissen in den Orient eintauchte, verbrachte, wie es schien, zuerst ein paar sonnige Tage am englischsprachigen (und protestantischen) akademischen Zentrum von Beirut, der Amerikanischen Universität (AUB), die 1966 ihr hundertjähriges Bestehen feierte. STEPPAT versuchte dem deutschen Institut durch eine Zweigstelle in Indien (Haidarabad) zusätzliches Gewicht zu verleihen.¹⁴ Aber gegen Ende seiner Zeit traten andere Sorgen in den Vordergrund. Nach dem „Sechstagekrieg“ 1967 sah er sich vor die Notwendigkeit gestellt, im University Christian Center Forum der AUB | seinem protestantischen Publikum „Some Historical Aspects of the Clash between Zionism and Arab Nationalism“ nahezubringen¹⁵; der Zionismus galt damals, vor allem wegen seiner Aggressivität, im Orient weitgehend als deutsches Phänomen.

271

Als STEPPAT 1968 nach den vertraglich zugesicherten fünf Jahren den Libanon wieder verließ, sah er in Berlin einer noch nicht gesicherten Zukunft entgegen. Sein Lehrer WALTHER BRAUNE, Jahrgang 1900, war emeritiert und der Lehrstuhl aufgeteilt. Nur die Religionswissenschaft war sofort wieder besetzt worden, mit BRAUNES Schüler KLAUS HEINRICH, im Anschluß an eine Hausberufung, wie dies in Berlin nahelag. Erst ein Jahr später wurde die „Orientalische Philologie“, jetzt Islamkunde, freigegeben, und hier kam STEPPAT dann zum Zuge. Das war ebenso ein Glücksfall wie eine Herausforderung; denn „Islamkunde“ war nicht dasselbe wie „Moderner Orient“, und getrennt von der Religionswissenschaft verwandelte sich das Fach in eine Disziplin, welche sich nur über die Kultur definieren ließ. STEPPAT hatte sich auf diesen Richtungswechsel schon eingestellt, als er während seiner Habilitation in der Probevorlesung das Thema „Der Muslim und die Obrigkeit“ behandelte.¹⁶ Er sprach dabei nämlich nicht, wie man dies heute vielleicht erwarten würde, von dem defektiven Demokratieverständnis moderner Muslime, sondern von dem „Staat“ des islamischen Mittelalters, und er orientierte sich dabei an dem Begriff „egalitäre Laientheokratie“, den LOUIS MASSIGNON in die Debatte eingebracht hatte. Als Spezialist für die Moderne oder gar nur für ein einziges Land hat er sich nie verstanden. Die Zeitgeschichte steckte ja allgemein noch in ihren Kinderschuhen, und selbst die Politologie, in Deutschland ebenfalls gerade in ihrer ersten akademischen Generation, hielt sich mit ihrem methodologischen Machtanspruch noch zurück.

Ohnehin waren die Meinungen darüber, wie man das orientalische Zeitgeschehen wissenschaftlich erfassen könne, innerhalb der Orientalistik noch

14 ZDMG 117 (1967), S. 6*.

15 Der Vortrag fand am 21.1.1968 statt und wurde in Beirut separat gedruckt; jedoch ist er nicht weiter bekannt geworden.

16 Publiziert in der *Zeitschrift für Politik* 12 (1965), S. 319–332.

recht geteilt. Mit den Mitteln der traditionellen Philologie ließ sich nur Material bereitstellen. Als das kaiserzeitliche Seminar für Orientalische Sprachen mit einer Zeitschrift an die Öffentlichkeit trat, nannte man sie bezeichnenderweise „Mitteilungen“ (MSOS), und mehr als isolierte Mitteilungen war auch JÄSCHKES „Geschichtskalender“ noch nicht. In dem Band der „Welt des Islams“, in dem STEPPATS Doktorarbeit erschien, gab es immer noch einen Sektor, der diese Überschrift trug (S. 51–61); er stand unter der Regie der Redaktion, und keine der Nachrichten war persönlich gezeichnet. In Frankreich erschien, allerdings erst zwanzig Jahre nach den MSOS | gegründet, die *Revue du Monde Musulman*, in der MASSIGNON über viele Jahre hinweg solche Mitteilungen veröffentlichte; sie sind heute, ganz anders als seine berühmten „klassischen“ Werke, völlig vergessen. In England nannte man jemanden, der sich in dieser Art mit China beschäftigte, einen *china-hand*; Wissenschaft war dabei nicht unbedingt das erste, woran man dachte. STEPPAT stellte, während er in Beirut lebte, für seine eigenen Bedürfnisse (und mit Hilfe seiner Frau) ein Zeitungsarchiv zusammen; es kam 1998 mitsamt seinen übrigen Papieren und seiner Bibliothek als Stiftung an das Berliner „Zentrum Moderner Orient“. Heute würde man von einer „Datenbank“ sprechen. Diese Art, Material der Öffentlichkeit zu unterbreiten, zu „publizieren“, war schon in der europäischen Reiseliteratur vorbereitet; in der Kolonialzeit erhielt sie dann ihren besonderen Sinn. Über den Nutzen brauchte man auch hier nie zu streiten. Aber für die Emanzipation eines selbständigen Wissenschaftszweiges reichte es lange nicht aus.

Das kolonialistische Herrentum blieb auch für die Berliner Orientalistik nicht ganz ohne Reiz (MARTIN HARTMANN, CARL HEINRICH BECKER). Aber schon bei JÄSCHKE ist nicht mehr viel davon zu merken, und STEPPAT war von ihm überhaupt nicht mehr berührt. Stattdessen wurde ein anderes Problem virulent: die Auswahl des Materials. Die Zahl der möglichen „Mitteilungen“ war unendlich; die Auswahl dagegen wurde von dem Geschichtsbild bestimmt, dem man anhing. Diesem hermeneutischen Dilemma entging man zwar nirgendwo; aber es verschärfte sich, je mehr man sich der Gegenwart näherte, und mit der Bilderflut des Fernsehens wurde es jedem bewußt. Urteile zur Zeitgeschichte haben es besonders schwer, sich von ideologischen Vorgaben zu lösen, und wenn es um eine fremde Welt geht, fällt auch die eigene Erfahrung als Korrektiv aus. Es konnte dann Wörter geben, die man nicht mehr gebrauchte, Dinge, die man tunlichst nicht sagte, und Themen, die man nicht bearbeitete. Am deutlichsten ließ sich dies in der DDR beobachten, wo in Leipzig die klassische Orientalistik nahezu vollständig durch gegenwartsbezogene Orientforschung bzw. Spezialistenausbildung ersetzt wurde und schließlich auch die erste zusammenfassende deutschsprachige Darstellung des „Moder-

nen Orients“ erschien¹⁷ – übrigens trotz aller parteipolitischen Schlagseite eine beachtliche Leistung.¹⁸ Ebenso bezeichnend | freilich die Entwicklung in den USA. Dort wurde im Rahmen der *area studies* die nahöstliche „Gegenwarts-kunde“ finanziell stark gefördert. Aber da sie primär politologisch ausgerichtet war und man kaum über eigene Sprachkenner verfügte, besetzte man die Stellen mit *native speakers*, und sobald eine politische Streitfrage akut wurde (in exemplarischer Weise etwa in den Jahren nach 1967), kam es in manchen Departments zu Polarisierungen, die der „Wissenschaft“ nicht guttaten und der „Gewalt“, wie man heute sagen würde, Vorschub leisteten.

273

Auch Berlin blieb damals von solchen Auseinandersetzungen natürlich nicht verschont. Aber die Frontlinien verliefen anders, und STEPPAT hatte von Beirut her Erfahrung im Vermitteln. Zudem war der Diskurs, was das Palästina-Problem anging, noch nicht so selbstzufrieden wie heute. Man sprach von „Guerilla“ statt von „Terrorismus“ und von „Gerechtigkeit“ statt von „Anrecht“ oder „Existenzrecht“. Die Orientalischen Seminare waren ohnehin überall in Deutschland Oasen der Ruhe, schon weil sie zum Aufstand nicht die kritische Masse erreichten. Und Berlin war im Vergleich zu Beirut damals provinziell, eine gedemütigte Stadt, in der nur jemand sich wohlfühlte, der dort aufgewachsen war, und deren Universität durch mancherlei Zuwendungen attraktiv gehalten werden mußte. Besucher aus dem arabischen Raum allerdings, der damaligen „Dritten Welt“, sahen dies anders; für sie war Europa immer noch jenes Europa aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, das sich noch nicht selbst zerstört hatte. Sie machten kaum einen Unterschied zwischen der alten Friedrich-Wilhelms- bzw. Humboldt-Universität und der neuen Freien Universität, und wenn sie nach Westberlin kamen, so nicht so sehr, um die „Mauer“ zu besichtigen, sondern um STEPPAT zu sehen; sie kannten ihn aus Kairo oder Beirut, und er lud sie ein. Für sie war er auch nicht derjenige, der die letzte Theorie zum Nahostproblem oder zur Demokratiedebatte parat hatte, sondern ein Freund, der dem Islam ebenso wie dem orientalischen Christentum mit Hochachtung begegnete. Sie notierten, daß er über politische Ideen in der frü-

17 *Geschichte der Araber. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Verfaßt von einem Autorenkollektiv ... der Karl-Marx-Universität Leipzig unter Leitung von LOTHAR RATHMANN. 1–7. Berlin 1971–1983.

18 Die „Moderne“ (seit dem Untergang des Osmanenreiches) wurde in den Bänden 3–7 behandelt. Daß sich hier ein „Autorenkollektiv“ präsentierte, damals eine Eigentümlichkeit der sozialistischen („zweiten“) Welt, war zukunftsweisend; Sammelveröffentlichungen sind heute auch in der Bundesrepublik oder in den USA allgegenwärtig. RATHMANN war Ägyptenspezialist; zu den Mitarbeitern gehörten im ersten Band u. a. G. HÖPP und H. PREISLER.

hen Abbasidenzeit¹⁹ und über die sozialen Verhältnisse auf der Arabischen Halbinsel z. Z. des Propheten²⁰ ebenso schrieb wie über NAGUIB MAHFUZ (als dieser noch nicht den Nobelpreis erhalten hatte)²¹ oder über SALMAN RUSHDIES *Satanische Verse*.²²

274 Es war also nicht so, daß er der Aktualität ausgewichen wäre. Zwar stellte er den Israelkonflikt nicht in den Mittelpunkt seiner Forschung; das tat man eher in den USA. Er legte jedoch Wert auf den Unterschied zwischen Ideologie und der real existierenden Politik. Er stellte klar, daß der Staat Israel „als Fremdkörper in die Mitte der arabischen Region gepflanzt“ worden sei,²³ das richtete sich gegen alttestamentliche Schwärmereien, wie sie damals vor allem in protestantischen Kreisen Deutschlands weit verbreitet waren. Mit einem Beitrag über „Die Geschichte des Palästina-Problems“ beteiligte er sich an einer *Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien*²⁴, und er betonte die Mitschuld der Deutschen an der Entwicklung, insofern es ohne den Judenmord (von „Holocaust“ sprach man damals noch nicht) nie zu einer so schnellen internationalen Anerkennung des jungen Staates gekommen wäre.²⁵ Er hatte in Beirut an der Amerikanischen Universität diejenigen Gelehrten kennengelernt, die sich konstruktiv mit der Geschichte Palästinas und den Ereignissen nach 1948 auseinandergesetzt hatten: den Syrer CONSTANTINE ZURAYK²⁶ und den Iraner ZEINE N. ZEINE, und er hatte deswegen seinen deutschen Kollegen aus den Nachbarwissenschaften oder der Theologie die Einsicht voraus, daß es nicht ausreichte, das Problem aus innenpolitischer Perspektive und der Zeitungslektüre zu begreifen.

19 „From ‘Ahd Ardašir to al-Ma’mūn.“ In: *Festschrift Iḥsān ‘Abbās*. Beirut 1981, S. 451 ff.

20 „Those who believe and have not emigrated.“ The Bedouin as the Marginal Group of Islamic Society.“ In: *Actas XI. Congreso UEAI*. Evora 1986, S. 403 ff.

21 „Gott, die Futuwat und die Wissenschaft. Zu Nağīb Maḥfūz: Aulād Ḥāratnā.“ In: *Festschrift A. Abel*. Brüssel 1975, II, S. 375 ff. Im Rahmen eines Nachrufs 2007 von ‘A. MIKKĀWĪ ins Arabische übersetzt.

22 „Zwischen den Kulturen. Salman Rushdies ‚Die satanischen Verse‘ in deutscher Sprache.“ In: *Der Tagesspiegel*, 26. Nov. 1989.

23 So in dem Vortrag „Die politische Rolle des Islam“, gehalten anlässlich des XXI. Deutschen Orientalistentages 1980 in Berlin (S. 22).

24 Hrsg. von der gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern. Themenfolge 25: Christen und Juden (Erlangen 1976).

25 Vgl. den Aufsatz „Das Jahr 1933 und seine Folgen für die arabischen Länder des Vorderen Orients.“ In: GERHARD SCHULZ (Hrsg.): *Die große Krise der dreißiger Jahre*. Göttingen 1985, S. 261 ff.

26 Vgl. STEPPATS Aufsatz „Re-reading ‚The Meaning of the Disaster‘ in 1985“ in der *Festschrift für Zurayk* (Beirut 1988), S. 12 ff.

Vor allem lag ihm daran, angesichts der um sich greifenden Verabsolutierung der Israelfrage den Überblick nicht zu verlieren. Er richtete sein Augenmerk weiterhin auf Syrien und den Irak (wobei er beide Länder eher als sozialistische Staaten betrachtete denn als bloße Diktaturen), und er reiste in die Golfstaaten. Mit der wirtschaftlichen Dimension der Nahostkrise, also dem, was man in Deutschland den „Ölschock“ nannte, hat er sich freilich nie befaßt; dazu fehlten ihm die Kategorien. Er arbeitete im wesentlichen historisch. Die demographische Dimension, die zum Schluß als irrationalste von allen noch hinzukam, war zu seiner Zeit noch nicht entdeckt. Aber als mit der Islamischen Revolution 1979 die religiöse Dimension explodierte, versuchte er mit aller Kraft, das Islambild in der Balance zu halten. Der Begriff „Fundamentalismus“, der seit der Besetzung der Amerikanischen Botschaft in Teheran in der internationalen Presse um sich griff und der Wissenschaft | aufgedrängt wurde, bereitete ihm wegen seiner unhistorischen Schwammigkeit Angst. Er wies darauf hin, daß Religion nie die einzige Triebkraft politischen Geschehens sei, und versuchte in zahlreichen Vorträgen, mit „Zehn Thesen zum islamischen Fundamentalismus“ den theologischen Nebel ein wenig aufzuhellen.²⁷ Daß der Islam schlechthin des Teufels sei, hatte sich damals ohnehin noch nicht ganz herumgesprochen. 275

Er merkte schon bald, daß er angesichts der Komplexität der Materie (und ihrer mangelhaften Rezeption in der Öffentlichkeit) auf verlorenem Posten stand. Aber der Augenblick war günstig, um mit universitätspolitischen Maßnahmen gegenzusteuern. Schon 1971 hatte die Volkswagenstiftung den Nahen und Mittleren Osten zu einem Schwerpunkt ihrer Förderung erhoben. 1976 wurden die beiden „Volkswagen-Lehrstühle“ für Politische Wissenschaft bzw. Volkswirtschaft des Vorderen Orients geschaffen, die nach einer bundesweiten Ausschreibung 1979 und 1980 nach Berlin vergeben wurden (und von denen einer längst wieder von der Freien Universität wegrationalisiert worden ist), und 1980 startete man dort einen Modellversuch, die mit dem Orient befaßten Disziplinen (zu denen nun auch die Politologie gehörte) zu bündeln und in einem Gemeinschaftsprojekt „Ethnizität und Gesellschaft“ zusammenzuführen. STEPPAT hat von Anfang an bei alledem ebenso zielbewußt wie zurückhaltend, jedem propagandistischen Theaterdonner abhold, bis zu seiner Emeritierung i. J. 1990 mitgewirkt. Er hat auf diese Weise dazu beigetragen, in der Frühphase des Projektzeitalters die Berliner Orientalistik aus ihrer Isolation heraus-

27 Abgedruckt in: STEPPAT 2001, S. 389 ff. Vgl. auch den Aufsatz „Säkularisten und Islamisten. Ein Kategorisierungsversuch in Ägypten.“ In: *asien, afrika, lateinamerika* 19 (1991), S. 699 ff., ursprünglich ein Referat beim 25. Deutschen Orientalistentag in München im gleichen Jahr.

zuführen, so daß sie nach 1989 leichter in ihre alte Rolle zurückfinden konnte. 1991 holte man ihn sogar für ein Jahr noch einmal aus seinem Ruhestand heraus, damit er kommissarisch einem Berliner „Forschungsschwerpunkt Moderner Orient“ vorstehe, in dem jene wenigen Wissenschaftler ein Obdach fanden, die aus der nun ideologisch diskreditierten gegenwartsbezogenen Orientforschung der DDR (vornehmlich aus dem Personalbestand der ehemaligen Ostberliner Akademie der Wissenschaften) übrig geblieben waren. Das Leipziger Großinstitut mit seinen mehr als 100 Beschäftigten war zusammengebrochen; seine Mitglieder waren nicht kompatibel. Die meisten von ihnen waren „Reisekader“ gewesen; ohne Reisen kann ein Orientalist kaum bestehen, und auch „nützlich“ wird er nur so (als „Experte“, als Dolmetscher usw.). Wer jedoch reiste, mußte Berichte schreiben. Natürlich lag die Sache nicht bei jedem so einfach; aber sie hat allen den Hals gebrochen. Heute hat sich aus dem schnell zusammengebastelten Berliner Provisorium das „Geisteswissenschaftliche | Zentrum Moderner Orient“ herausgebildet, das wiederum zur Aufgabe hat, Projekte zu entwerfen und diese dann auch zu Ende zu führen. Der Fall der Mauer hat der Stadt Berlin nicht nur drei Opernhäuser, sondern auch zwei Universitäten und mehrere Forschungsstätten zum Modernen Orient beschert. Während STEPPAT immer Mühe hatte, seine Schüler unterzubringen, besteht jetzt das Problem eher darin, die Stellen adäquat zu besetzen.

Was bei dieser von manchem Zufall beherrschten Entwicklung etwas in Vergessenheit geriet, war der Einfluß, den WALTHER BRAUNE auf STEPPAT ausgeübt hatte. BRAUNE hatte, als er 1960 nach langem Schweigen sein Buch *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft* herausbrachte, eine „geschichtstheologische Analyse“ vorlegen wollen. Diese Intention war PAUL TILlich (1886–1965) geschuldet, der 1919 in Berlin als Privatdozent angefangen hatte. BRAUNE sah sich aber auch in der Tradition von CARL HEINRICH BECKER; er war einer von dessen letzten Mitarbeitern gewesen, bevor dieser am 10. Februar 1933 überraschend früh (und nur wenige Tage nach der nationalsozialistischen „Machtergreifung“) starb. Darüber wäre weiter nachzudenken.²⁸ Jedenfalls teilte STEPPAT BRAUNES Konzept einer existentiell der

28 BRAUNE hatte mit BECKER vor allem den „sozial-idealistischen“ Standort gemeinsam (zum Terminus vgl. GUIDO MÜLLER: *Weltpolitische Bildung und akademische Reform*. Köln 1991, S. 235f.); er war SPD-Mitglied und hatte bewußt seit seiner Dissertation (Berlin 1933) kaum noch etwas geschrieben. Auch die restaurative Stimmung nach 1945 ermutigte ihn dazu nicht. In seinem Buch, dem einzigen, das es außer der Dissertation von ihm gibt, erwähnt er Studien zur Mystik (Ḥāfiẓ) und zur islamischen „Orthodoxie“ (Ibn al-Ğauzī, Ibn Taimīya; S. 211), die aber nie erschienen sind. Die wissenschaftliche Tra-

Gegenwart verpflichteten Islamwissenschaft,²⁹ und noch i.J. 1989 zitierte er TILlichS *Systematic Theology*.³⁰ Aber ihm fehlte die Lust am großen Gestus; er war viel nüchterner als BRAUNE, und er wußte um seine Grenzen. BRAUNE hatte, als er zur großen Form fand, weit ausgegriffen, beeinflusst | von dem kulturmorphologischen Ansatz der zwanziger Jahre und dem Existentialismus der Nachkriegszeit; sein Stil war souverän, wenngleich gelegentlich etwas orakelhaft.³¹ STEPPAT dagegen faßte sich immer kurz, und wenn sich etwas nicht klar sagen ließ, sagte er es lieber nicht.³² Was er mit BRAUNE teilte, war die umfassende Belesenheit – ein Erbe der alten Universität. Beide trennten auch noch nicht die islamische Geschichte von der arabischen Literatur, nur daß BRAUNE seine Darlegungen mit Zitaten aus der Poesie unterfütterte, während STEPPAT moderne arabische Romane las und sie manchmal als Quelle benutzte.³³ Er schätzte BRAUNES eigenwillige Begriffssprache, und an einer Stelle übernahm er sie auch: beim „Rückhalt im Eigenen“³⁴; das war prägnanter und objektiver

277

dition BECKERS läuft demgegenüber wohl weniger über BRAUNE als über HANS HEINRICH SCHAEDER, d. h. die Humboldt-Universität. Im übrigen kommt BECKER in der kürzlich erschienenen Monographie von A. HARIDI: *Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“ oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker* (Würzburg 2005) nicht besonders gut weg. Man kann hierzu die ausführliche Rezension von GIOVANNI MORRONE (in: *Archivio di Storia della Cultura* 20 [2007], S. 391–423) vergleichen; MORRONE hat selber eine Monographie zum Thema verfaßt: *Incontro di civiltà. L'Islamwissenschaft di Carl Heinrich Becker* (Neapel 2006). BRAUNE wird weder von HARIDI noch von MORRONE erwähnt. STEPPAT ist auf diese wissenschaftsgeschichtlichen Dinge nur in einem wenig aussagekräftigen Beitrag zu einem Sammelband einmal eingegangen: „Der Beitrag der deutschen Orientalistik zum Verständnis des Islam.“ In: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 35 (1985), S. 386–390.

- 29 Vgl. dazu sein Vorwort zum ersten Band der von ihm gegründeten „Berliner Islamstudien“: G. MÜLLER: *Ich bin Labīd und das ist mein Ziel*. Wiesbaden 1981, S. viii.
- 30 Zu Beginn eines Beitrags zur Festschrift für F. JABRE (Beirut 1989, S. 241–248; wiederabgedruckt in: STEPPAT 2001, S. 357 ff.); dort Anm. 1.
- 31 Man beachte vor allem die bestechend symmetrische Struktur seines Buches: 4 große Kapitel zu je 4 Abschnitten mit je 3 Unterabteilungen, dazu als Einleitung ein fünftes Kapitel mit 5 Unterabschnitten.
- 32 Er hat BRAUNES Buch rezensiert (in *Neue politische Literatur* 6 [1961], S. 568 ff.), zusammen übrigens mit A. HOTTINGERS *Die Araber*, das, im gleichen Jahr erschienen, ihn nicht ganz so sehr überzeugte. Er hat HOTTINGER später in Beirut als dort ansässigen Korrespondenten der NZZ kennengelernt.
- 33 Vgl. etwa WI 23–24 (1984), S. 198 ff.: über TAUFIQ YŪSUF ‘AUWĀD, *Ṭawāḥīn Bairūt*. Auch o. Anm. 21, zu NAGUIB MAḤFŪZ.
- 34 Vgl. den Vortrag, den er während des Berliner Orientalistentages 1980 hielt, dort S. 24 (nach BRAUNE 1960, S. 73, wo es als Kapitelüberschrift benutzt wird).

als „Fundamentalismus“, nur leider nicht ins Englische zu übersetzen.³⁵ Er versuchte hiermit BRAUNES existentialistischen Ansatz in eine neue Generation hinüberzutragen. Noch in seinem letzten größeren öffentlichen Auftritt, bei einem Festvortrag im Beiruter Institut 1994 nach dem Bürgerkrieg, rief er auf zur Verständigung oder, dem libanesischen Kontext angemessen, zum interreligiösen Dialog.³⁶ Aber er zitierte nun nicht mehr den Protestanten PAUL TILLICH, sondern den Katholiken HANS KÜNG, der mittlerweile mit seinem „Weltethos“ ein neues Modell an die Hand gegeben hatte. In diesem Ethos, dem Bodensatz der Weltreligionen gewissermaßen, sah STEPPAT ein Antidot gegen die These vom *Clash of Civilizations*, die der Politologe S. HUNTINGTON ein Jahr zuvor an einflußreicher Stelle vorgelegt hatte.³⁷

278 HUNTINGTON hat das deutsche Islamverständnis auf SPENGLER (und MAX WEBER) zurückgeworfen. BRAUNE war zu TILLICH über den Kreis der „Religiösen Sozialisten“ gekommen; aber als sich mit dem Ende des Existentialismus die Theologie KARL BARTHS gegenüber TILLICH durchsetzte, war von | Sozialismus kaum noch die Rede, und der christozentrische Ansatz, den man jetzt pflegte, ließ dem Dialog mit dem Islam nur noch wenig Raum.³⁸ Ob man sich allerdings je an ein Weltethos halten wird, ist nach den Erfahrungen der letzten Jahre ebenfalls mehr als ungewiß. Der Westen ist, was sein Ethos angeht, in der islamischen Welt zutiefst diskreditiert, und wer diskreditiert ist, gefällt nur noch sich selbst. Die Medien haben mit der Schnelligkeit ihrer „Mitteilungen“ die Deutungshoheit an sich gezogen; die „Wissenschaft“ sammelt meist nur hernach die Scherben auf. Das geschichtliche Element in der „Moderne“, Gegenwart als Geschichte, wie man die Festschrift für STEPPAT 1988 nannte, findet, was den Orient angeht, bei der Öffentlichkeit, auch an den Universitäten, kaum noch Interesse; da muß man schon mit dem Koran kommen. Die gegenwartsbezogene Orientforschung hat dank STEPPATS Einsatz zu Recht gegenüber der „klassischen“ Islamkunde an Gewicht gewonnen. Wenn sie allerdings als „praxisorientiert“ feilgeboten wird, läuft sie Gefahr, daß die Geheimdienste ihr den Rang ablaufen; der Weg von den „Mitteilungen“ zu den „Erkenntnissen“ ist dort kürzer. Der „Islam als Partner“ hat vorerst ausgedient. STEPPAT starb nach langer Krankheit am 7. August 2006, als die westliche

35 Wie er selber später in einer englischsprachigen Umgebung andeutete (STEPPAT 2001, S. 397). An sich hat auch BRAUNE schon den Begriff „fundamentalistisch“ benutzt (BRAUNE 1960, S. 181).

36 „Observations on the Role of Scholarship in Interreligious Dialogue.“ In: STEPPAT 2001, S. 395 ff.

37 *Foreign Affairs* 72 (1993), Heft 3, S. 22 ff.

38 BRAUNE hat heftig gegen BARTH polemisiert (*Islamischer Orient* 212).

Öffentlichkeit gerade zuschaute, wie die vorläufig letzte „Intervention“ im Libanon mit einer Million Streubomben endete. STEPPAT verband Wissenschaft mit einem abgewogenen, letzten Endes ethisch fundierten politischen Urteil. Das ist nicht selbstverständlich. Wir sollten ihn nicht vergessen.

51 **Franz Rosenthal (1914–2003)**
Alte und Neue Welt im Leben eines Orientalisten

Am 8. April 2003 verstarb FRANZ ROSENTHAL, Semitist und Islamkundler, Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und Emeritus der Yale University in New Haven, Connecticut. Er stand im 89. Lebensjahr; geboren wurde er in Berlin, am 31. August 1914, „zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, wie er ab und zu sagte. Man mußte dies *cum grano salis* verstehen; am 31. August standen die deutschen Truppen bereits an der Marne. Aber was er ausdrücken wollte, war ohnehin wohl etwas anderes: daß nämlich die Welt, der er entstammte, mit dem Beginn dieses europäischen Bürgerkrieges, der im Grunde bis 1945 währte, untergegangen, zur „Welt von gestern“ geworden war. Zwar verlief seine Schulzeit noch ungestört; er machte 1932 am Berliner Fichtegymnasium das Abitur. Aber als er 1935 mit 21 Jahren promovierte, waren seine Aussichten auf eine Universitätslaufbahn in Deutschland bereits dahin; er kam aus einem jüdischen Elternhaus. Für ein Jahr wirkte er an einer Privatschule in der Nähe von Florenz; dann fand er 1937–1938 eine Anstellung als Dozent für semitische Sprachen an der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Von daher kannte er LEO BAECK; er hat 1938 einen Artikel zu dessen Festschrift beigetragen.¹ Ansonsten aber veröffentlichte er seine ersten Arbeiten (abgesehen von der Dissertation²) in den orientalistischen Fachorganen des Vatikans, in *Orientalia* und den daran angegliederten *Analecta Orientalia*. Die ZDMG war ihm längst verschlossen; der Kontakt zum Vatikan dagegen war vermutlich durch GIORGIO LEVI DELLA VIDA hergestellt worden, den Semitisten der Universität Rom, der bereits i. J. 1932 seinen Lehrstuhl verloren und als Bearbeiter der vatikanischen Handschriften ein geringes | Auskommen gefunden hatte.³ ROSENTHAL hatte in demselben Jahr, in dem er in Florenz arbeitete, auch am Internationalen Orientalistenkongreß in Rom teilgenommen, an dem

1 „Zur Frage der Bildung des arabischen Elativs.“ In: *Festschrift für Leo Baeck*. Berlin 1938, S. 175–181. – Ich zitiere im folgenden verkürzt nach dem „Verzeichnis der Schriften von Franz Rosenthal“, das G. ENDRESS und O. OVERWIEN im Vorspann zu der Festschrift in *Oriens* 36 (2001) zusammengestellt haben (S. xiii–xxxiv).

2 „Verzeichnis“, Nr. 1: *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen*. Leipzig 1936.

3 Er war einer der elf Professoren gewesen, die sich 1931 geweigert hatten, den Eid auf die faschistische Regierung abzulegen; dazu näher G. LEVI DELLA VIDA („Il collega Gentile.“ In:

noch einmal (September 1935) die Einigkeit der gelehrten Welt unter europäischem Vorzeichen beschworen wurde; die DMG hat damals bekanntlich ihren Vorschlag zur Vereinheitlichung der wissenschaftlichen Umschrift vorgetragen, der dann nie über Deutschland hinaus Früchte trug.⁴

Bei gleicher Gelegenheit lobte die Lidzbarski-Stiftung eine Preisarbeit aus: „Die Erweiterung unserer Kenntnisse der aramäischen Dialekte seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen“, ein Thema, wie es deutscher nicht sein konnte. ROSENTHAL reichte im April 1938, wohl als einziger Bewerber, dazu ein Manuskript ein, und im selben Jahr wurde ihm auf dem Orientalistenkongreß in Brüssel, der schon bei weitem nicht mehr so international war wie der in Rom, der Preis zugesprochen. Dieser wurde damit zum zweitenmal vergeben; in Rom hatte ihn seinerzeit NIKOLAUS RHODOKANAKIS (1876–1945) erhalten. Die Preisschrift erschien als Buch unter leicht verändertem Titel 1939 bei Brill in Leiden; jahrzehntelang haben Studenten der Semitistik sich daran in ihr Fach eingearbeitet. Aber das Preisgeld von 5.000 Goldmark, das der Autor gut hätte brauchen können, wurde ihm vom deutschen Staat nicht ausgezahlt. ROSENTHAL hatte im übrigen Deutschland bereits verlassen, sehr spät, im Dezember 1938, unter dem Eindruck des kurz zuvor inszenierten Pogroms. Die Lidzbarski-Medaille erhielt er nach dem Krieg, i. J. 1953; aber das Stiftungsvermögen war eingezogen und z. T. für andere Zwecke verwendet worden (auch LIDZBARSKI war Jude gewesen).⁵ Es ist trotz mehrfacher Demarchen der DMG nie wieder restituiert worden; 1967 wurde die Stiftung vom Lande Berlin offiziell aufgelöst.⁶

ROSENTHAL emigrierte ohne größere persönliche Gefährdung; in den USA

53

Fantasmî ritrovati. Rom 1966, s. 211 ff.) und F. GABRIELI (*Arabeschi e studi islamici*. Neapel 1973, s. 285 ff.).

4 ZDMG 89 (1935), s. 8* f.

5 Vgl. seine Autobiographie *Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors* (Gießen 1927).

6 Näheres dazu jetzt bei L. HANISCH: „Nachwuchsförderung im Zeichen der Cholera. Zur Geschichte der Lidzbarski-Stiftung.“ In: *Sprachen, Mythen, Mythizismen. Festschrift Walter Beltz zum 65. Geburtstag*. Halle (Saale) 2004 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft. 32), s. 326 ff. Nach der Intention des Stifters waren die Medaille und das Preisgeld eigentlich voneinander zu trennen; letzteres sollte der Förderung junger Wissenschaftler dienen.

gionswissenschaft und Orientalistik, H.S. NYBERG und TOR ANDRAE, ihm eine Einladung hatten zukommen lassen und sich um den weiteren Fluchtweg kümmerten. Zum Jahresbeginn 1939 mahnte er von Uppsala aus noch einmal das Preisgeld an; aber schon im April des gleichen Jahres reiste er weiter nach England. Die USA erreichte er mit einem preference visa; das Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio, hielt eine Stelle für ihn bereit. Er hatte damit Glück in allem Unglück; manche andere akademische Emigranten wurden nicht unbedingt mit offenen Armen empfangen, vor allem wenn sie auf einem Gebiete forschten, das in den USA noch kein Ansehen besaß.⁷ Ihm kam sein Aramäisch zugute, das für die Judaistik unerlässlich war; außerdem befand sich unter den vier Preisrichtern, die für die Lidzbarski-Stiftung amtierten, neben drei Europäern nach den Bestimmungen auch ein Nordamerikaner. ROSENTHAL war jetzt Associate Professor für semitische Sprachen. Das war eine Anfängerstelle, vergleichbar einer außerplanmäßigen Professur damals in Deutschland. Ohio lag etwas weit ab vom Schuß; auch das Gehalt war kaum der Rede wert. Aber er war ja auch erst 26, und zudem in Sicherheit. 1943–1945 arbeitete er, mittlerweile als nordamerikanischer Staatsbürger anerkannt und bald darauf eingezogen, als Übersetzer für das Office of Strategic Services, 1945–1946 ebenso für das Department of State. 1946 erhielt er dann eines der damals noch seltenen Stipendien der Guggenheim Foundation. Das gab ihm nicht nur Zeit zur Forschung, sondern auch jene Bewegungsfreiheit, die er zu seiner Arbeit in den besseren Bibliotheken des Kontinents brauchte. Zum erstenmal reiste er auch in den Orient.

1948 gelang ihm der Sprung an die Ostküste. Er wurde Professor für Arabisch an der University of Pennsylvania in Philadelphia, als Nachfolger von LEVI DELLA VIDA, der, damals schon über 60, nach Rom zurückgekehrt war. Lukrativ war auch diese Stelle nicht; selbst an einer Staatsuniversität mußte das Gehalt mit dem Dekan ausgehandelt werden, und Arabisch stand nicht hoch in der Gunst der *administrators*. Das änderte sich erst, als man 1971, mehr als zwanzig Jahre später also und nach dem 67er Krieg, G. MAKDISI aus Harvard nach Philadelphia holte; noch ROSENTHALS unmittelbarer Nachfolger S.D. GOITEIN, der 1957 aus Israel herübergekommen war, | wurde, wie er später gerne erzählte, an der University of Pennsylvania recht kurz gehalten.⁸

7 Vgl. etwa den Nachruf auf den Ideenhistoriker und Renaissance-Forscher PAUL OSKAR KRISTELLER (1905–1999) im *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* für 1999, S. 164–170 (ARNO BORST).

8 „We have cheated you, Goitein“, sagte der Dekan zu ihm bei seiner Verabschiedung. Ähnliches gilt übrigens für GOITEINS späteres Wirken am Institute for Advanced Study in Princeton; auch dort erhielt er bis kurz vor seinem Tode (1985) nur ein Gratial, das Jahr für Jahr

ROSENTHAL dagegen erreichte, als er 1956 mit 42 Jahren von dort an die Yale University wegberufen wurde, das Ziel seiner Laufbahn; er wurde Nachfolger von JULIAN OBERMANN, der sich vor langer Zeit einmal in Hamburg habilitiert hatte, aber bereits 1923 in die USA übersiedelt war. Dessen Lehrstuhl, den Louis M. Rabinowitz Chair for Semitic Languages, vertauschte er allerdings 1967 mit der renommierten Sterling Professorship for Near Eastern Languages, auf der ihm später der Titel eines Distinguished Professor zuerkannt wurde. Die „endowed chairs“ unterschieden sich durch die Höhe des Stiftungsvermögens, mit dem ihr Namenspatron sie ausgestattet hatte; danach bemaß sich auch der Spielraum für Beförderungen am Ort. Die Sterling Professorship wurde frei mit der Emeritierung von ALBRECHT GOETZE, dem „Hethiter-Goetze“ (1897–1971), der Deutschland 1933 im Protest verlassen hatte, ohne selber Jude zu sein, und auch nach dem Krieg eine Berufung auf seinen alten Lehrstuhl in Marburg mit Verachtung ablehnte.⁹ Wenn ROSENTHAL also jetzt „Near Eastern Languages“ unterrichtete statt „Semitic Languages“ oder gar bloß „Arabisch“ wie in Philadelphia, so besagte dies noch lange nichts über die Einrichtung eines Faches Islamkunde. „Islamic Studies“ verband man normalerweise allein mit der Religion; in diesem Sinne fand die Disziplin später in Yale denn auch ihren Platz im Department of Religions. ROSENTHAL dagegen vertrat zeit seines Lebens eine Islamkunde, die aus der Semitistik hervorging und sich in jener Weise mit ihr verband, wie das bis in die 70er Jahre ebenso bei den orientalistischen Lehrstühlen an den alten deutschen Universitäten (zumindest in ihrer Benennung) zum Ausdruck kam. Die Basis seiner Forschung war, in welcher Form auch immer, die Philologie. Yale legte auf diese Ausrichtung Wert; die Universitätsbibliothek, Prunkstück des Campus und im Stil einer gotischen Kathedrale errichtet, zeigt auf ihrem massigen Portal in aufwendiger Steinmetzarbeit die Schriftzeichen aller Sprachen, die es im Orient gegeben hatte oder noch gab. Erst heute wirkt das etwas aus der Zeit gefallen.

Für sich selber hatte ROSENTHAL den Schritt zur Islamkunde längst vollzogen. 1943 hatte er mit RICHARD WALZER, den er von Berlin her kannte und

55

neu beschafft und genehmigt werden mußte. Erst 1983 wurde GOITEIN jenes MacArthur-Stipendium „auf Lebenszeit“ zugesprochen, das ihm Sicherheit im Alter gab. Kritik übte er daran nicht; er fand Gehälter ohnehin zu hoch.

- 9 Vgl. B.R. FOSTER in: *American National Biography* IX, S. 166f. ROSENTHALS Helfer H.S. NYBERG, der die Entwicklung seit 1933 mit Sorge beobachtete, notierte, daß GOETZE wegen „politischer Unzuverlässigkeit“ aus dem Dienst der Preußischen Akademie der Wissenschaften entlassen wurde; vgl. S. KAHLE: *H.S. Nyberg. En vetenskapmans biografi*. Stockholm 1991, S. 216.

der in Oxford Zuflucht gefunden hatte, Fārābīs Schrift über die Philosophie Platons herausgegeben, als Band 2 des *Plato Arabus* in dem von R. KLIBANSKY betreuten Corpus Platonicum Medii Aevi – mit (wie sich das gehörte) lateinischer Übersetzung und Einleitung. 1947 hatte er (wenn wir nur bei den Monographien bleiben) *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* herausgebracht,¹⁰ 1952 seine *History of Muslim Historiography*, 1956 *Humor in Early Islam*, und kurz nachdem er in New Haven heimisch geworden war (er wohnte immer außerhalb, in Hamden), erschien 1958 seine dreibändige Übersetzung von Ibn Ḥaldūn's *Muqaddima*¹¹. Hier allerdings kam es zu einem damals in den USA weit beachteten Eclat. ROSENTHALS Werk, heute ein Klassiker und bis zu der kürzlich erschienenen französischen Übersetzung von ABDESSE-LAM CHEDDADI¹² gänzlich ohne Konkurrenz, wurde in der Zeitschrift der Medieval Academy of America¹³ von H.A.R. GIBB mit einer selbst für damalige Verhältnisse unerhörten Schärfe kritisiert. Das Buch sei, so hieß es dort, „shipwrecked“ wegen seines inadäquaten englischen Ausdrucks, wegen der „monotonous diction in which a subordinate clause is almost a crime“. Ibn Ḥaldūn's elegantem und differenziertem arabischen Stil sei ROSENTHAL in keiner Weise gerecht geworden. Obgleich „einer der schärfsten und originellsten Köpfe in der heutigen Arabistik“, fehle es ihm doch zu einem solchen Unternehmen an einem einzigen, „nur diesem, dafür aber um so wesentlicheren Talent“.

ROSENTHAL hatte sich vielleicht nur der in den USA üblichen unverschnörkelten Ausdrucksweise angepaßt; denn noch ENNO LITTMANN hatte in seiner im übrigen sehr positiven Rezension der (deutsch geschriebenen) *Aramaistischen Forschung*¹⁴ ganz anders reagiert und den „eingeschachtelten Satzbau“ moniert. Aber GIBB traf zweifellos die schwache Stelle vieler deutscher Emigranten. In den Geisteswissenschaften war es nicht nur wichtig, Fakten bzw. Erkenntnisse mitzuteilen, sondern auch das sprachliche Medium vollendet zu handhaben, vor allem natürlich bei Übersetzungen. GIBB selber, Engländer (oder genauer: Schotte) und Inhaber des Laudian | Chair an der Universität Oxford, hatte, für jedermann überraschend, 1955 einen Ruf an die Har-

10 „Verzeichnis“, Nr. 5. Wieder in *Analecta Orientalia*, aber jetzt offenbar mit einem amerikanischen Druckkostenzuschuß; die Finanzlage in Rom war nach dem Krieg wohl auch beim Vatikan etwas prekär.

11 Sie war das „Projekt“ gewesen, für das er das Guggenheim-Stipendium erhalten hatte; der Druck wurde finanziert von der Bollingen Foundation.

12 In der *Bibliothèque de la Pléiade*; Paris 2002.

13 *Speculum* 35 (1960), S. 139–142.

14 Auch diesmal nicht in ZDMG, sondern in *Orientalia*, dort 10 (1941), S. 397 ff.

vard University angenommen.¹⁵ Damit brachte sich für kurze Zeit eine andere Komponente des Alten Europa in der nordamerikanischen Orientalistik zur Geltung, an einer akademischen Institution, die zwar reich und renommiert, aber für das Arabische und die Erforschung des Islams bisher nicht von Bedeutung gewesen war.¹⁶ Arabisch trieb man in Princeton, bei PHILIP HITT.¹⁷ Dort waren auch die ersten einheimischen Kräfte ausgebildet worden, z. T. in Schnellkursen, als man nach der deutschen Kriegserklärung im Dezember 1941 Fachleute für den Vorderen Orient brauchte: GEORGE MAKDISI z. B. oder der Soziologe MORROE BERGER. Sie wurden dann allerdings nicht etwa in Nordafrika, sondern erst 1944 in der Frühphase der Invasion (v-Day+1) eingesetzt.

Nun hatte es in Yale zumindest CHARLES CUTLER TORREY (1863–1956) gegeben, der ebenso wie JEWETT noch bei NÖLDEKE studiert und über den Koran gearbeitet hatte;¹⁸ er war, als Sohn eines Reverend, gleichzeitig ein produktiver Hebraist und Aramaist (in unserem Sprachgebrauch: ein Alttestamentler) gewesen und nahm insofern ROSENTHALS Profil in gewisser Hinsicht voraus.¹⁹ Der Lehrstuhl bestand seit 1841 und war damit der älteste in den USA überhaupt, wenngleich anfangs noch für Arabisch in Einheit mit Sanskrit. Zu einer institutionellen Blüte der Islamstudien kam es freilich, trotz GIBB und ROSEN-

15 Vgl. den Nachruf in: JAOS 93 (1973), S. 429 ff. (G. MAKDISI); ausführlich auch A. HOURANI in: *Proc. British Academy* 59 (1972), S. 1–31.

16 So jedenfalls MAKDISI 1973. Man muß allerdings berücksichtigen, daß bereits um die Wende zum vergangenen Jahrhundert J.R. JEWETT (1862–1943) in Harvard unterrichtete, ein Missionar von der Art, wie man sie auch in der Sinologie der damaligen Zeit antrifft; er hatte bei NÖLDEKE seinen Doktorgrad erworben und später einiges publiziert. Einer der jetzigen Lehrstühle ist nach ihm benannt. Unter den jüngeren Leuten machte D.C. DENNETT (1910–1947) von sich reden, mit einem Buch über die Steuerpolitik der Umayyaden, das er nach seiner Dissertation publiziert hatte; aber er kam bei einem Zugunglück im Vorderen Orient ums Leben. Die herausragende Figur in der Orientalistik im weiteren Sinne war lange Zeit der universal gebildete Judaist HARRY AUSTRYN WOLFSON (1887–1974); er stammte aus Litauen und war 1903 in die USA gekommen.

17 Vgl. dessen kurze Notiz „Arabic and Islamic Studies in Princeton University“ in: MW 31 (1941), S. 292–294.

18 Vgl. seine Straßburger Dissertation von 1892: *The Commercial-Theological Terms in the Koran* und später sein Buch *The Jewish Foundation of Islam* (New York 1933, ²1967), mit dem J. FÜCK sich in seinem richtungsweisenden, wenngleich außerhalb Deutschlands kaum beachteteten Artikel „Die Originalität des arabischen Propheten“ in: ZDMG 90 (1936), S. 509 ff., auseinandersetzte.

19 Vgl. FOSTER in: ANB XXI, S. 756 f. Die zweite Auflage von *Jewish Foundation* (New York 1967) erschien mit einer langen, sehr abgewogenen Einleitung von ROSENTHAL (S. v–xxv).

57 THAL, erst einmal weniger an der Ostküste als tief | unten im Westen, an der University of California in Los Angeles, wo G.E. VON GRUNEBaum, den es aus Österreich nach Chicago verschlagen und der sich dort unter dem Übergewicht der Altorientalisten etwas beenzt gefühlt hatte, seit 1957 mit für damalige Verhältnisse ungewöhnlich großzügiger finanzieller Förderung die Islamwissenschaften verselbständigte und vor allem auch die Moderne hoffähig machen konnte. Er schuf zudem 1967 die einzige Ehrung, die das Fach bis heute auf internationaler Ebene zu vergeben hat: die Levi Della Vida-Medaille, vergleichbar der Lidzbarski-Medaille in der Semitistik; ROSENTHAL erhielt sie auf die Dauer ebenso wie GOITEIN oder, postum, VON GRUNEBaum selber, im Verbund mit zahlreichen Europäern. Aber das großzügige Experiment stieß bald an seine Grenzen, nicht durch VON GRUNEBaums frühzeitigen Tod, sondern durch die Steuerpolitik des Gouverneurs Ronald Reagan, die berüchtigte „proposition 13“. UCLA war eine Staatsuniversität. Yale hielt sich, als private Einrichtung, mit seiner Ein-Mann-Show auf lange Sicht besser.

ROSENTHAL verstand sich als Schüler von HANS HEINRICH SCHAEDEr (1896–1957); ihm dankt er im Vorwort zu seiner Dissertation. Gewiß hat er auch bei EUGEN MITTWOCH (1876–1942) gehört, dem Berliner Semitisten; dieser war zwar seit 1933 nicht mehr Seminardirektor, hat aber bis 1935 noch unterrichtet. Jedoch lagen MITTWOCHS Interessen vor allem auf dem Gebiet des Äthiopischen; SCHAEDEr hingegen stand als Iranist dem Aramäischen nahe. Zudem hatte SCHAEDEr seine Berliner Professur gerade erst angetreten, als ROSENTHAL mit dem Studium begann; seine Jugend verlieh ihm besondere Ausstrahlungskraft. Was ROSENTHAL an ihm beeindruckte, war die Weite des Blicks und die Hochschätzung der Antike. Er studierte im Nebenfach Klassische Philologie; diese Disziplin war in Berlin mit WERNER JAEGER und anderen hochrangig besetzt und besaß ein Prestige, das in den Geisteswissenschaften sonst nicht erreicht wurde. Zeit seines Lebens begleitete ihn das Interesse an der Rezeption des griechischen Erbes im Islam. Aber anders als RICHARD WALTZER (1900–1975), der bei JAEGER promovierte und sich 1932 in Berlin auch noch habilitieren konnte, beschränkte er sich nicht auf die Philosophie, sondern ging den Spuren der Antike bis in die entlegensten Winkel nach: in der Medizin, in den Natur- und Geheimwissenschaften, in der Geographie und sogar in der Musiktheorie.²⁰ Die zahlreichen Studien, die er diesem Themenbereich widmete, schlugen sich dann nieder in dem Buch *Das Fortleben der Antike im Islam*, einer überaus nützlichen und angenehm lesbaren Anthologie von Übersetzun-

20 Oder eher: der Phonetik („Two Graeco-Arabic Works on Music.“ In: *Proc. Amer. Philos. Society* 110 [1966], s. 261 ff.); vgl. das Schriftenverzeichnis, Nr. 76.

gen | arabischer Texte, die zuerst auf deutsch erschien²¹ und zehn Jahre später auf englisch herauskam.²² 58

Aber deutsch schrieb ROSENTHAL sonst kaum noch, nicht einmal auf dem andern Gebiet, das er aus Berlin mitgebracht hatte: der Aramaistik. Das war kein Zeichen persönlicher Abneigung; er hat SCHAEDEr und der Berliner Universität der frühen dreißiger Jahre auch später seine Achtung nicht versagt.²³ SCHAEDEr hatte ihm seinerzeit den Weg nach Schweden geebnet, indem er sich bei NYBERG für ihn verwandte.²⁴ Aber ROSENTHAL fühlte sich jetzt seiner neuen Heimat verpflichtet, und er war sich darüber im klaren, daß er auf deutsch in den USA nicht gelesen werden würde. In der bei Harrassowitz erscheinenden *Porta Linguarum Orientalium* veröffentlichte er 1961 eine *Grammar of Biblical Aramaic*, die durch mehrere Auflagen ging und sogar ins Französische übersetzt wurde,²⁵ und wenige Jahre später (1967) gab er ebenda ein *Aramaic Handbook* heraus, zu dem er selber das Kapitel über die Achämenidenzeit beisteuerte.²⁶ In den auch unter deutschen Alttestamentlern beliebten *Ancient Near Eastern Texts* von J.B. PRITCHARD übernahm er seit der zweiten Auflage (1955) den Abschnitt über die kanaanäischen und aramäischen Inschriften,²⁷ und schließlich ergänzte er in einem kurzen Aufsatz seine *Aramaistische Forschung seit Nöldeke*.²⁸ Aber auch der Wechsel des sprachlichen Registers konnte nicht verhindern, daß das Gebiet in den USA Staub ansetzte. Das Wort *philology* hatte mittlerweile einen stark herabsetzenden Beiklang erhalten; nur alte Herren wie TORREY oder JEWETT, die an den *ivy league universities* ihr Leben verbrachten, hatten, wie man meinte, an so etwas Gefallen finden können. Jene kamen, wie sich nicht übersehen ließ, aus theologischer Tradition; das gehörte nun in die Divinity Schools. Das Aramäische aber wurde mehr und mehr eine Domäne der stark expandierenden Judaistik. ROSENTHAL mußte sich erneut entscheiden. In seinen frühen Jahren hatte er im Hebrew

21 In der von G.E. VON GRUNEBaum herausgegebenen „Bibliothek des Morgenlandes“ (Zürich 1965).

22 Übersetzt von E. und J. MARMORSTEIN; London 1975/21994 (vgl. „Verzeichnis“, Nr. 11).

23 Vgl. die z.T. von Bewunderung getragenen Äußerungen in dem Vortrag, den er 1980 anlässlich des XXI. Deutschen Orientalistentages in Berlin gehalten hat (Nr. 110), dort s. 10 f.

24 KAHLE 1991 (oben Anm. 9), s. 216. SCHAEDEr stand damals noch in engem Kontakt zu NYBERG, bevor es wegen seiner Haltung zu dem deutschen Regime zu einer Entfremdung kam. Er hatte im Frühjahr 1938 in Uppsala die Olaus-Petri-Vorlesungen gehalten (ib. 285).

25 Nr. 10.

26 Vgl. Nr. 12 und 78.

27 Nr. 52.

28 „Aramaic studies during the last thirty years“; Nr. 97.

Union College Annual einiges Judaistische veröffentlicht;²⁹ aber später kehrte er | nur in Festschriftbeiträgen, wo es einen judaistischen Kollegen zu ehren galt, zu diesem Gebiet zurück.³⁰ Beim Aramäischen äußerte er sich gelegentlich noch zu epigraphischen Fragen;³¹ auch Überblicke, wie sie in Enzyklopädien gefordert wurden, gelangen ihm weiterhin gut.³² Und natürlich schrieb er Rezensionen, quer über den ganzen Bereich der Semitistik. Aber Studenten waren nur noch mit der Islamkunde zu gewinnen.

Freilich war die „philology“ auch auf diesem Gebiet nicht mehr chic. Zweimal noch ging er lexikalischen Problemen im Koran nach, wie dies die europäischen „Orientalisten“ getan hatten: der Bedeutung der Wörter *šamad* (in Sure 112/1) und *nastabiqu* (in Sure 12/17);³³ J. BELLAMY, der bereits in Philadelphia sein Schüler gewesen war, übernahm dieses Interesse von ihm. Die Zukunft aber lag, so schien es, bei der Soziologie. Nur war diese damals noch nicht zureichend definiert. ROSENTHAL verstand sie ebenso wie VON GRUNEBAUM, der sich viel offener an die Spitze des Trends setzte,³⁴ im europäischen Sinne als eine Art universaler Kulturgeschichte. Für die Islamkunde bedeutete dies, daß man nicht tätig werden konnte, ohne diese Kultur erschlossen, also extensiv Quellen gelesen zu haben; so kam die Philologie unbemerkt wieder zu ihrem Recht. Der Wechsel der Perspektive äußerte sich weniger in der Methode als in der Wahl der Themen. VON GRUNEBAUM ging holistisch vor; sein *Medieval Islam* (zuerst Chicago 1946) konnte sich im Universitätsbetrieb als *text-book* etablieren und so die damals noch schwer zu nehmende Hürde zum Taschenbuch überspringen. ROSENTHAL dagegen blieb bei charakteristischen Ausschnitten; er schrieb über Glücksspiel³⁵ und Drogen³⁶, über Bestechung³⁷ und Werbesprüche („blurbs“)³⁸, über Kinderpsychologie³⁹ und

29 Nr. 29, 37 und 40.

30 Nr. 103 und 106.

31 Nr. 62, 67, 78, 99.

32 Nr. 134 und 139.

33 Nr. 50 und 107; beide Male wieder in Festschriften.

34 Und sich dafür Kritik an seinem komplizierten Stil einhandelte, die, im Gegensatz zu GIBBS Kritik an ROSENTHAL, bis heute ein Topos geblieben ist; vgl. jüngst P.M. COBB in: JAOS 122 (2002), S. 639, wo „the Von Grunebaum-bast of earlier styles of translation“ einem „intelligent twenty-first-century English“ gegenübergestellt wird (was man als Deutscher nur versteht, wenn man den Namen „von Grünebaum“ als „von Grunebom“ ausspricht).

35 *Gambling in Islam* (1975); Nr. 16.

36 *The Herb. Hashish versus medieval Muslim society* (1971); Nr. 14.

37 Nr. 73.

38 Nr. 105, als Übersetzung für arab. *taqārīz*.

39 Nr. 49.

Selbstmord⁴⁰, über Klage und Hoffnung⁴¹, über | Fremdsein⁴² und Sex, ob 60
homoerotisch⁴³ oder heterosexuell⁴⁴. Dabei ging es ihm nicht nur um Rea-
lien und die Fülle des überlieferten Details, sondern auch um zentrale Begriffe.
„Hoffnung“ war einer von ihnen, „Wissen“ ein anderer,⁴⁵ auch „Zeit“⁴⁶ und „Frei-
heit“, der letztere eher im Gegenlicht und „prior to the nineteenth century“.⁴⁷
Er wollte die „Gestimmtheit“ (*mood*) der islamischen Gesellschaft erfassen. So
sagt er es im Vorwort zu dem spätesten Werk dieser Art („Sweeter than Hope“),
und er kam damit dem nahe, was man um diese Zeit Mentalitätsgeschichte zu
nennen begann.

Vieles davon bereitete sich lange vor; die Monographien waren z.T. sehr
umfangreich. Er begann meist mit einer Erkundung des Wortfeldes und einem
Ausflug in die Semitistik, wegen der Etymologie; das war das „Wörter und
Sachen“-Schema, das er aus Deutschland kannte.⁴⁸ In den USA kam es nie zum
Tragen, weil Islamkunde und Semitistik, ähnlich wie eine Generation später
in Deutschland, auseinanderdrifteten.⁴⁹ Im Hauptteil kam es ihm vor allem
darauf an, Ordnung zu schaffen, ohne über Gebühr zu vereinfachen. Dabei
erschloß er die Vielgestaltigkeit des Phänomens immer auch über die Poesie;
denn „mehr als irgend etwas anderes dient sie dazu, grundlegende mensch-
liche Gefühle und Haltungen auszudrücken, ... oft Gefühle und Haltungen,
die von der Gesellschaft offiziell mißbilligt werden“.⁵⁰ VON GRUNEBAUM sah

40 Nr. 38.

41 „Sweeter than Hope“ (1983); Nr. 18.

42 Nr. 128, eine seiner letzten Arbeiten (1997); vgl. auch Nr. 129.

43 Nr. 127.

44 Nr. 101; vgl. auch Nr. 113: *Reflections on love in paradise*. Für die 6. Giorgio Levi Della Vida Conference 1977, die ihm zu Ehren abgehalten wurde, wählte er den Titel *Society and the sexes in medieval Islam*; das Thema war damals noch ganz jugendfrisch.

45 *Knowledge Triumphant* (1970); Nr. 13.

46 Nr. 126.

47 Nr. 9. Zur Moderne hat ROSENTHAL sich im Gegensatz zu VON GRUNEBAUM kaum geäußert; die Ausnahme ist ein kurzer Aufsatz über die Muslimbrüder in Ägypten (Nr. 39, geschrieben 1947, unmittelbar nach seinem ersten und einzigen Aufenthalt dort).

48 Auch die Indogermanistik, die ihm vermutlich schon von seinem Studium her vertraut war, zog er hierzu heran. Manches wuchs sich zu einem eigenen Kapitel aus, wie etwa in seinem Buch über das Glücksspiel die Überlegungen zum bis heute umstrittenen Ursprung des Wortes „Hasard“ (*Gambling*, s. 172 ff.).

49 In der Rezension eines Buches von M.M. BRAVMANN beklagte er 1979, daß die „reconstruction of intellectual history in the Semitic-speaking area by means of comparative Semitic philology“ eine „seemingly vanishing art“ sei (JSS 24 [1979], s. 104).

50 So in dem methologischen Vortrag *The Study of Muslim Intellectual and Social History*, den

dies genauso; aber durchführbar war es natürlich nur aufgrund einer bestimmten Ausbildung. Die Spezialisten der nächsten Generation machten, wenn sie soziologisch oder historisch arbeiten wollten, um | Gedichte meist einen großen Bogen. ROSENTHAL konnte es sich noch leisten, enzyklopädisch vorzugehen. Ein Generalist war er gleichwohl nicht, und manche sahen darin ein Manko. „He did not give them the real thing“, so ging später die Rede. Was er nicht bot, war ein Modell, also genau das, was man in den jungen Metadisziplinen anstrebte. Nichts war bei ihm passepartouthaft formuliert; er erklärte jedes Detail für sich. Für die große Form stellte sich damit das Problem der Fokussierung; die Titel seiner Bücher, vor allem seiner früheren, versprachen, so mochte man einwenden, mehr, als sie zu halten imstande waren. *Humor in Early Islam* (1956) handelte allein von einer literarischen Figur, dem Medinenser al-Aṣʿab (über den ROSENTHAL auch den entsprechenden EI-Artikel schrieb), und *A History of Muslim Historiography* (1952) enthielt vor allem die kommentierte Übersetzung dreier arabischer Texte mit einer – allerdings sehr langen – Einleitung. An dem *Muslim Concept of Freedom* (1960) mochte einen Amerikaner enttäuschen, daß der westliche Freiheitsbegriff („freedom and democracy“) sich kaum blicken ließ. Aber das waren natürlich Enttäuschungen aus der Sicht des Lesers. Bei der „Freiheit“ redete ROSENTHAL nicht von dem Ideal, sondern von dem Begriff (*ḥurrīya*, nicht *istiqlāl*), und die drei gewichtigen Quellentexte, in denen arabische Gelehrte des Mittelalters sich zum Skopus der Geschichtsschreibung äußerten, hat er selber zum erstenmal für die Orientalistik entdeckt.⁵¹ Den Muslimen war die Nähe zu ihrer Tradition ohnehin nur recht. Bereits 1963 erschien eine arabische Übersetzung der ersten Auflage der *Historiography*⁵², 1978 die des *Concept of Freedom*⁵³ und 1997 eine türkische von *Humor in Early Islam*⁵⁴.

Er scheint pausenlos gelesen zu haben. Als er 1983 zu einem Kolloquium über Philosophie und Mystik eingeladen wurde, das in Dumbarton Oaks stattfand – eine Ehre, die man in den USA kaum ausschlägt –, durchpflügte er mehrere Monate lang die Werke des Ibn ʿArabī; das tun selbst die Kenner der

er 1980 in Ann Arbor hielt (Nr. 17). Ein gutes Beispiel dafür, wie er eine Realie ganz aus poetischen Beispielen erschloß, ist sein Aufsatz über die „Klimaanlage“ des mamlūkischen Ägypten, den „Windfang“ (pers. *bādgīr*, arab. *bād(a)ḥaṡḡ*; Nr. 94).

51 Nur der umfangreichste von ihnen, Ṣaḥāwīs *ʾlʾān bit-taubīḥ li-man ḍamma t-taʾrīḥ*, war vorher schon einmal gedruckt worden (Damaskus 1349/1930).

52 Von dem irakischen Historiker Ṣāliḥ Aḥmad al-ʿAlī. Die zweite, revidierte Auflage, die man heute meist benutzt, kam erst 1968 heraus (vgl. Nr. 6).

53 *Mafhūm al-ḥurrīya fī l-Islām*, übs. MAʿN ZIYĀDA und RIḍwĀN AS-SĀIYID (Beirut).

54 Das bereits 1976 eine Neuauflage erlebt hatte; vgl. Nr. 7.

islamischen Mystik nur in Ausnahmefällen. Was ihn daran interessierte, war allerdings auch eher, wieweit Ibn ‘Arabī sich in der Philosophie ausgekannt hatte;⁵⁵ die Mystik selber hat er sonst nie in den Mittelpunkt irgendeiner seiner Arbeiten gestellt.⁵⁶ Er war sehr nüchtern, Sohn eines | Kaufmanns; „misguided mental acrobatics“ lag ihm nicht,⁵⁷ dafür um so mehr jene Kombination aus „good sense and quiet logic“, wie er sie an LEVI DELLA VIDA rühmte.⁵⁸ Wie er sich in der Philosophie zuhause fühlte, so auch in der Geschichte; gegen Ende seines Lebens, als er alles gesagt hatte, was er sagen wollte, ließ er sich überreden, in dem von EHSAN YARSHATER in die Wege geleiteten Ṭabarī-Projekt die Übersetzung zweier Einzelbände zu übernehmen und auch die biographische Einleitung zu schreiben.⁵⁹ Die Philosophie, genauer: ihre Geschichte, war demgegenüber die Freude seiner Jugend gewesen; hier hatte er, ähnlich wie vor ihm PAUL KRAUS, den Blick des Entdeckers. Er war es, der den *ṣaiḥ al-Yūnānī* auf die Bühne brachte, „the Arabic Plotinus source“;⁶⁰ er hat aus Aḥmad b. aṭ-Ṭaiyib as-Saraḥsī eine greifbare Figur gemacht (1943)⁶¹ und al-‘Āmirī in den orientalistischen Diskurs eingeführt (1956).⁶² Dazu trug entscheidend bei, daß er noch mit Handschriften arbeitete und sich schnell in ihnen zurecht fand. Bereits 1939 hatte er sich auf der Flucht mit einem unveröffentlichten Bīrūnī-Text, den er in der Bodleiana fand, die Zeit vertrieben; er konnte ihn 34 Jahre später bei dem Internationalen Bīrūnī-Kongreß in Teheran (1973) verwerten.⁶³ Auch in Berlin hatte er die Bestände der Staatsbibliothek eingesehen; man merkt es an den Fußnoten, die er seiner frühesten islamkundlichen Publikation, der Studie über die arabische Autobiographie (1937), mitgab.⁶⁴ Später

62

55 Vgl. Nr. 114, dort vor allem die Fußnote auf S. 1.

56 Allerdings berücksichtigte er sie immer in seinen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen (vgl. *Freedom*, S. 25 ff. und 107 ff.; *Knowledge Triumphant*, S. 155 ff.).

57 So, allerdings auf die Medizin bezogen, Nr. 98, S. 476 f.

58 Nr. 101, dort S. 18.

59 Nr. 19–20.

60 Nr. 48: in *Orientalia* 1952, 1953 und 1955. Vgl. auch Nr. 89.

61 Nr. 3; dazu ergänzend Nr. 47, 56, 65 und 122.

62 Nr. 57. Er selber gesteht dort S. 43 PAUL KRAUS die Priorität zu; das bezieht sich aber nur auf eine Bemerkung, die dieser in einer Rezension (in: *Orientalia* 6 [1937], S. 288) gemacht hatte. KRAUS war in Berlin zu ROSENTHALS Zeit Dozent gewesen; ROSENTHAL hatte bei ihm gehört. Vertieft wurde der Ansatz später von ROSENTHALS Schüler E.K. ROWSON, der mit seiner Dissertation die bislang maßgebliche Monographie über al-‘Āmirī schrieb.

63 Vgl. Nr. 88 (*Beyrunī-ye Armağanı*, Ankara 1974), dort S. 147.

64 Nr. 25; vgl. dort S. 11 f., Anm. 3 (zu Muḥāsibī) oder S. 31, Anm. 2 (zu Ibn al-Ğauzī). S. 22 erwähnt er auch eine Handschrift aus Gotha. Die Monographie erschien übrigens in *Analecta Orientalia* 14 (1937) zusammen mit einer der ersten Arbeiten von GRUNEBÄUMS.

ermöglichte ihm die Großzügigkeit amerikanischer Stiftungen zahlreiche Reisen dieser Art, nach Europa (Chester Beatty, Escorial) ebenso wie in den Orient. 1947 besuchte er Ägypten, nicht ahnend, daß die Ereignisse des folgenden Jahres im Nahen Osten die Gastfreundschaft der Araber auf immer zerstören würden, nachher dann Marokko, Tunesien und immer wieder die Türkei, wo die Sammelhandschriften in Istanbul, aber auch in Edirne, Bursa oder Manisa
 63 eine Menge unbekannter Texte preisgaben. Manches | davon ging in eine Artikelserie ein, die er nach dem Vorbild von RITTERS *Philologia* unter dem Titel *From Arabic Books and Manuscripts* zwischen 1949 und 1979 in 15 Folgen in JAOS veröffentlichte.⁶⁵ Anderes publizierte er separat, darunter auch längere Texte erzählenden Charakters: Legenden, Fabeln, Prophezeiungen usw., die sich nur schwer einordnen ließen und bis heute kaum Aufmerksamkeit erregt haben.⁶⁶

Nach Europa fuhr er auch sonst immer wieder. Seine Ferien verbrachte er gerne in der Schweiz, wo er sich meist mit FRITZ MEIER traf, dem er in seinem Arbeitsethos ähnlich war. Beide liebten, obwohl sehr aufgeschlossen und gastfreundlich, die Einsamkeit. ROSENTHAL lebte spartanisch einfach, zumindest für nordamerikanische Verhältnisse. Der einzige Luxus, den er sich leistete, waren Bücher, wenige nur, Erstausgaben aus der Frühzeit der europäischen Orientalistik. Sein Arbeitszimmer glich eher einem Laboratorium, Funktionalität in ihrer reinsten Form. Er blieb unverheiratet; lange Zeit lebte er mit seinem Vater zusammen, der erst 1972 im Alter von 99 Jahren starb. Die Eltern waren 1939 nach Holland entkommen, wo sie sich bis zum Kriegsende hatten versteckt halten können. 1946 emigrierten sie in die USA, weitgehend mittellos; der Teil ihres Vermögens, den sie nach Holland hatten mitnehmen können, war durch die Umstände des Lebens im Untergrund aufgezehrt worden.⁶⁷ Der Bruder war den Deutschen in die Hände gefallen und in Auschwitz umgekommen. Was ROSENTHAL selber im Laufe seines Lebens ersparte, ließ er in eine Stiftung eingehen, aus der jedes Jahr an der Yale University eine Memorial Lecture zu Ehren seiner Eltern finanziert wird, im Turnus aus dem Gebiet der Semitistik

65 ROSENTHALS Kontakt mit RITTER geht auf das Jahr 1948 zurück, als dieser noch in Istanbul war. Er publizierte später in der von RITTER gegründeten Zeitschrift *Oriens*, die als einziges orientalistisches Fachorgan in Deutschland international strukturiert und finanziert war (auf der Basis der Internationalen Gesellschaft für Orientforschung). Auch die ihm gewidmete Festschrift fand dort ihren Platz; sie war zugleich der Band, mit dem der *Oriens* sein Erscheinen einstellte.

66 Vgl. Nr. 69, 70, 82, 115.

67 Der Vater hatte in Berlin einen Mehlgroßhandel gehabt.

(bzw. der Altorientalistik) und dem der Islamkunde.⁶⁸ Er freute sich über Besucher und holte sie, wenn sie durch die Weite des Landes abgeschreckt schienen, in stundenlanger Fahrt ab; in späteren Jahren kümmerte er sich auch um deren Unterkunft, wenn ein Gast (etwa ein Kollege aus der untergegangenen DDR) dem finanziellen Niveau der USA nicht gewachsen war. Als er 1980 nach Berlin kam, um beim Deutschen Orientalistentag über die „Krise der Orientalistik“ zu sprechen (der er selber mit größerer Gelassenheit entgegentrat als | manche der Deutschen, die ihm das Thema nahegelegt hatten),⁶⁹ verhielt er auf einem Spaziergang lange vor der Schule, in die er als Kind gegangen war, und erinnerte sich an das Haus, von dem aus seine Tante immer aufgepaßt hatte, daß er sich nicht verspätete.

64

Die Emigranten nahmen einen Teil ihrer Heimat ins Exil mit. VON GRUNEBAUM besuchte in Los Angeles den „Viennese Club“, in dem man ein leicht k.u.k.-gefärbtes Wiener Deutsch sprach. ROSENTHAL fühlte sich wohl in dem Orientalistenkränzchen, das sich in Yale nach dem Vorbild der alten deutschen Universitäten konstituiert hatte und in dem man manchmal sogar der Witwe von PAUL KRAUS begegnete. Europäische Einwanderer gingen auch spazieren, allen Fährnissen zum Trotz: GOITEIN in Princeton mit RICHARD ETTINGHAUSEN, jeden Samstagmorgen um Zehn, ROSENTHAL in weniger festem Reglement mit seinem jungen Kollegen GERHARD BÖWERING, der ihm bis zum Tode nahe blieb. Immer wahrte man dabei eine gewisse Distanz: GOITEIN war bis zum Schluß für jeden nur „Professor Goitein“, und ROSENTHAL hatte zumindest das Glück, daß man seinen Vornamen nicht abkürzen konnte.⁷⁰ Aber alle einte sie eine von gegenseitigem Respekt getragene Freundschaft; ROSENTHALS Nachrufe auf VON GRUNEBAUM⁷¹ und GOITEIN⁷² geben davon Zeugnis. Alle waren sie zudem auf etwas altväterliche Weise umfassend gebildet; das machte es ihnen leicht, ohne aufgesetzte Interdisziplinarität zu den Nachbarwissenschaften Kontakt zu halten. ROSENTHAL war Fellow der Medieval Academy of America, seit 1980, wie GOITEIN vor ihm (seit 1970) – und seither niemand mehr von den amerikanischen Islamwissenschaftlern; das Band ist zerrissen. Die Mediävistik hat sich stark spezialisiert und die Islamkunde sich in ihrer großen Mehrheit vom Mittelalter entfernt; wer mit dem Islam zu tun

68 Vgl. die Fußnote in: *Oriens* 36 (2001), S. 249.

69 Man soll „nicht dauernd über Sinn und Nutzen nachdenken“, wie es dort heißt (Nr. 110, S. 12).

70 Er unterzeichnete seine Briefe mit FR, wobei die beiden Buchstaben in einer Art e-mail-Zeichen miteinander verbunden waren. Das war intimer als der Vorname.

71 Im *American Philosophical Society Year Book* 1972 (Nr. 86); vgl. auch Nr. 124.

72 Nr. 111–112.

hat, wird mittlerweile von den weniger gegenwartsbezogenen Disziplinen wohl auch zu stark mit der Tagespolitik identifiziert.⁷³

65 ROSENTHALS Generation war auf ihre Weise unwiederholbar; Emigranten wachsen nicht nach.⁷⁴ An ihre Stelle traten die *native speakers*; sie wurden die | Träger jener schnellen Expansion, die nun in den USA über die Islamkunde kam, und sie waren es, von denen man jetzt „the real thing“ erwartete. Für ROSENTHAL war die Vorstellung, daß „nur die Bekenner einer Religion, die Erben einer Kultur- und Geschichtstradition, die Sprecher einer Sprache das Recht haben, ihre Religion, Geschichte, Sprache usw. zu lehren und zu diskutieren“, nicht mehr als ein „primitives Mißverständnis“. Wer wußte, wie sehr ROSENTHAL die leisen Töne pflegte, mußte hier aufhorchen. Er sagte dies auch nicht in den USA, sondern wiederum in Berlin, und erst 1980, in der Rückschau, als er selber bereits seiner Entpflichtung entgegenschah.⁷⁵ Was ihm dabei vor Augen stand, waren die Folgen, die es in den Departments of Near Eastern Studies gehabt hatte: Auseinandersetzungen unter „Landsmannschaften“, die das menschliche Klima vergifteten – Armenier gegen Türken, Türken gegen Griechen, Araber gegen Parteigänger des Staates Israel. Wenn er die Religion vor der Sprache nannte, so, weil dort alles angefangen hatte, in den ihm vertrauten Judaic Studies, wo die Stellen seit langem nur noch „ethnisch“ besetzt wurden. ROSENTHAL kam aus der Tradition des liberalen Judentums; Religion war für ihn Privatsache. Als langjähriger Chairman seines Departments hat er mit der Autorität des „elder statesman“ und wohl auch aufgrund seiner historischen Erfahrung Konflikte dieser Art fernzuhalten versucht. Hierbei half ihm der Umstand, daß Yale mit ihm jemanden gewonnen hatte, der, wie man früher sagte, „das Fach in seiner vollen Breite vertrat“ (mit Ausnahme der Altorientalistik), und sich deshalb mit der Expansion Zeit lassen konnte.

Die Unwiederholbarkeit der Generation erschien in den einzelnen Personen geschichtlich gebrochen. Viel mehr als seinem Lehrer SCHAEDEER war es ROSENTHAL gelungen, das Ganze sammelnd zu erfassen und vom Detail her zu deuten. Aber ein „Soziograph“ wie GOITEIN (der sich selber so nannte) war er nicht geworden. GOITEIN war erst spät zu seinem Thema gekommen und hatte dann ein signifikantes Segment der mittelmittelmeerisch-nahöstlichen

73 Angefangen hatte die Reihe übrigens mit HITTITI (seit 1957). Mehr als einen Exoten auf einmal haben die Mediävisten nie verkraftet.

74 Nicht unterschlagen sollte man bei alledem, daß GOITEIN im eigentlichen Sinne gar kein Emigrant war. Er war bereits 1923 von Frankfurt nach Palästina gegangen, und er betonte gerne, daß dies „kein Druckfehler für 1933“ sei.

75 Die Aussage wird durch den Kontext zudem mehrfach abgeschwächt; vgl. den dortigen Vortrag, S. 15.

Gesellschaft (*A Mediterranean Society*)⁷⁶ herausgegriffen. Mit seinem Namen verband sich ein *magnum opus*. ROSENTHALS Arbeiten, auch sie z.T. sehr umfangreich und unter heutigen Umständen jede für sich als *magnum opus* zu werten, kreisten eher um einen gedachten Mittelpunkt, den er von niemand anderem übernahm und den er auch selber immer wieder von neuem adjustierte. Er wußte eigentlich erst zum Schluß, daß er sich von den humanistischen Interessen seiner Jugend auf den „mood“ | der islamischen Gesellschaft zubewegt hatte; nur bei ihm selber fügten sich die zahlreichen Schlaglichter, mit denen er sein Thema erhellt hatte, zu einem größeren Ensemble zusammen. Sein Ausgangspunkt war und blieb das Wort; Bilder oder archäologische Befunde berücksichtigte er nur am Rande.⁷⁷ Er hörte auch nicht die Musik der Texte, wie dies HELLMUT RITTER so meisterhaft gelang; Verse behandelte er nach ihrem Inhalt, nicht nach ihren ästhetischen Valeurs. Er traf damit in der Islamkunde insofern auf einen glücklichen Augenblick, als die sprachlichen Quellen bis dahin kaum erforscht und häufig noch gar nicht ans Licht gehoben waren. So verlieh ihm die Entdeckerfreude eine Wandelbarkeit, wie sie unter denjenigen, die heute der Disziplin ihr Gesicht geben, den Spezialisten ebenso wie den Programmatikern, selten geworden ist. Ein Programm hatte er nicht; was ihn antrieb, war die Neugierde. Er fuchtelte nicht mit Begriffen oder methodologischen Heilslehren; bis zum Schluß blieb er undogmatisch und weltoffen. Er wiederholte sich auch nicht; selbst Vorträge hielt er aus Prinzip nur ein einziges Mal. Er besaß eine stupende, noch nicht von wissenschaftlichen Frontängsten gehemmte Kreativität. Das Gespräch mit ihm war bereichernd; er beeindruckte weit über sein Fach hinaus. Er war nicht nur Mitglied der Medieval Academy, sondern auch der American Philosophical Society, der American Academy of Arts and Sciences, der American Academy of Jewish Research und der Connecticut Academy of Arts and Sciences. In Europa nahmen die Accademia dei Lincei und die British Academy ihn in ihre Reihen auf; neben der DMG wählte auch die Société Asiatique ihn zu ihrem Ehrenmitglied. Er erhielt Ehrendokorate des Hebrew Union College, der Hebrew University in Jerusalem, der Universität Tel Aviv, der Universität Tübingen und der Columbia University in New York. Er war ebenso Träger der Levi Della

66

76 5 Bände, Berkeley 1971–1988.

77 Etwa in der Epigraphik. Das gilt auch für seine *Four essays on art and literature in Islam*, die einzige Publikation, die das Wort „Kunst“ im Titel trägt (1971; Nr. 15). Sie behandeln literarische Reflexe der Kunst, etwa der Kalligraphie, und die umfangreichste darin enthaltene Studie („A note on the Mandil“) geht trotz zahlreicher Bildbelege vornehmlich dem Gebrauch des Wortes *mandil* nach.

Vida-Medaille (1977) wie des Harvey Prize der Universität Haifa (1984), und bis zu seinem Tode blieb er Mitglied im Exekutivkomitee der *Encyclopaedia of Islam*.

- Sich selber begegnete er mit gelassener Skepsis. Er hatte ein Gefühl für Vergänglichkeit; über „Vita brevis, ars longa“, den ersten Aphorismus des Corpus Hippocraticum, hatte er 1966, in der Mitte seines Lebens, einen längeren Aufsatz geschrieben.⁷⁸ Mit Kritik an den Alten hielt er nicht zurück; an TORREYS
- 67 Doktorarbeit tadelte er die „immature submission to | the intellectual currents of the time“.⁷⁹ Andererseits war ihm bewußt, wie früh alles einmal begonnen hatte, in der *philologia sacra* des Alten Europa; nur wenige Fachgenossen in den USA verschwendeten daran einen Gedanken. Er sah sich nicht als Missionar des Neuen; er wollte nur die Zeit, die ihm gegeben war, auskaufen mit dem, was in seinen Kräften stand. Gerade darum hielt er die Orientalistik weiterhin für eine Disziplin eigenen Rechts; er war nicht glücklich darüber, daß viele nun begannen, sich als Historiker oder Literaturwissenschaftler zu definieren.⁸⁰ Sollte denn seine Disziplin, die sich in Europa mit solcher Mühe von der Theologie befreit hatte, dies nur getan haben, um sich nun anderen Leitwissenschaften an den Hals zu werfen? Die Zukunft lag, das sah er, in einer „aus dem Großen geschöpften Spezialisierung“;⁸¹ aber das hieß auch, daß nur jemand, der die islamische Kultur als Ganzes im Blick hat und sie in ihrem Werden aus ihren vor-islamischen, „orientalischen“ Wurzeln zu sehen in der Lage ist, im Detail neue Wege gehen kann.⁸² Was er dabei nicht berücksichtigte, waren die Kräfte des Marktes. Er selber war nie marktgängig gewesen; dazu fehlte es ihm schon an der nötigen Eitelkeit. Er erwartete, daß man ihn fragte oder seine Bücher las; *joint ventures* ging er nicht ein. Hier ist die Zeit sehr schnell über ihn hinweggegangen. Die Zersplitterung des Wissens hat so schnell zugenommen, daß man sie nur noch additiv in den Griff zu bekommen meint; unterdes ist die Orientalistik so stark marginalisiert worden, wie er sich das auf dem Höhepunkt seines Schaffens noch nicht vorstellen konnte. Aber seine Generation ist fruchtbar gewesen und hat die Wüste zum Blühen gebracht. Kaum eines der Themen, die er aufgegriffen hat, ist bisher wieder umfassend angegangen worden. Wir sollten ihn nicht vergessen.

78 Nr. 75.

79 Nr. 300, s. xvii.

80 Vgl. seinen Berliner Vortrag, s. 19.

81 Ib., s. 20.

82 Ib., s. 18f.

Fritz Meier

(10. 6. 1912–10. 6. 1998)

153

An seinem sechsundachtzigsten Geburtstag ereilte ihn der Tod, plötzlich und für alle, die ihn kannten, unerwartet. Sein Lebenswerk hatte sich gerundet; aber weder mit sich noch mit seiner Arbeit war er jemals fertig gewesen. Fritz Meier, 1912 in Basel geboren und im nahbei gelegenen Gelterkinden aufgewachsen, war im deutschsprachigen Raum seit langem der angesehenste Neuiranist und Kenner der islamischen Mystik. Sein Leben verlief unspektakulär; er war ein Gelehrter alten Stils. „Man muß viel lernen, bis man weiß, daß man nichts weiß“, so zitierte er einen der Mystiker, über die er schrieb. Basel blieb auf immer seine Heimat. 1936 wurde er dort mit der Arbeit über einen persischen Heiligen und Ordensgründer des frühen 5. Jh. n. Chr. promoviert. Die Habilitation erfolgte fünf Jahre später, 1941, aufgrund einer Studie über eine persische Dichterin des Mittelalters. 1946 zum außerplanmäßigen Professor ernannt, ging er im gleichen Jahr als *maître de conférences* an die Universität Alexandria, um dort Persisch zu unterrichten; Ägypten hatte sich damals, in den letzten Jahren vor der Revolution, noch jene kosmopolitische Ausrichtung seiner Kulturpolitik bewahrt, die in den zwanziger und dreißiger Jahren, unter Fuad I., eingesetzt hatte. Seit 1949 war er bis zu seiner Entpflichtung im Jahre 1982 Ordinarius für das Fach Islamkunde an seiner Heimatuniversität. 1974 wurde ihm von der Universität Teheran, 1982 von der Universität Freiburg die Ehrendoktorwürde verliehen. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft ernannte ihn zu ihrem Ehrenmitglied.

Bei seinem Lehrer (und Vorgänger auf dem Baseler Lehrstuhl) Rudolf Tschudi, mehr noch aber durch die Berührung mit dem deutschen Orientalisten Hellmut Ritter, einem Bruder des Freiburger Historikers, hatte er gelernt, die Philologie hochzuschätzen, Philologie im Sinne eines hermeneutischen Instrumentes, das gerade im Überschnitt von einer Kultur zur andern seine Wirksamkeit erweist. Die Analyse eines Textes verband sich bei ihm häufig, vor allem in seinen früheren Werken, mit einer Edition; in den fünf großen Monographien, die er hinterlassen hat, geht er seine Themen nicht von Modellen oder Theorien her an, sondern orientiert sich an der individuellen Aussage der jeweiligen Quellen. Viele Arbeiten fallen auf durch eine lange Inkubationsphase. Die Dissertation wurde erst 12 Jahre nach der Promotion veröffentlicht; zwischen der Habilitation und dem Erscheinen der Habilitationsschrift liegen sogar 22 Jahre. Manches blieb dabei auf der Strecke, weil ihm die Dokumen-

154

tation nicht auszureichen schien oder er den Eindruck hatte, daß sein Zugriff noch abglitt: eine Studie über das Muḥammadbild der Mystik z. B., eine Dämonologie des Islams und anderes. Was er in den Druck gab, war ausgereift und bis an den Rand angefüllt mit Belegmaterial, anregend und bereichernd für alle diejenigen, die sich die Zeit nahmen, es zu lesen.

Von den fünf Büchern beschäftigen sich vier mit Persönlichkeiten des persischen Sufitums: Abū Ishāq al-Kāzarūnī (gest. 426/1035), Abū Saʿīd Ibn Abī l-Chair (gest. 440/1049), Nadschmaddīn Kubrā (gest. um 618/1221) und Bahāʿaddīn Valad (gest. 628/1231). Die beiden ersten Namen stehen dabei auch für die Frühphase neupersischer Literatur; die beiden letzteren führen in den Beginn der Mongolenzeit. Nur eine dieser Persönlichkeiten, Abū Saʿīd Ibn Abī l-Chair, war zuvor schon einmal monographisch behandelt worden; die übrigen drei hat Meier für die islamische Religionsgeschichte neu entdeckt. Sie repräsentieren dabei jeweils einen verschiedenen Typus; Kāzarūnī ist der Missionar und Ordensgründer, Abū Saʿīd der weltzugewandte Heilige, der ähnlich wie Franz von Assisi das Frohsein in Gott zum Prinzip erhebt, Nadschmaddīn Kubrā der Visionär, der über Halluzinationen berichtet und vor allem die Symbolik der Farben und Formen für die Mystik thematisiert hat, und Bahāʿaddīn Valad der Grübler, der einer Art spirituellem Tagebuch Gedanken anvertraut, wie sie so intim und ungeschützt, jenseits aller sprachlichen Konvention, im Islam wohl nur selten geäußert worden sind – Mystik in statu nascendi, noch ganz auf dem Weg zur verhüllenden Form. „Persien“ heißt hier natürlich nicht: auf dem Gebiet des heutigen Iran. Abū Saʿīd war in Mēhana geboren, das heute in Turkmenistan liegt; Kubrā gehört nach Usbekistan, in die Provinz Chwārazm, wo ihn die Truppen Dschingis-Khans bei ihrem ersten Ansturm auf die Grenzprovinzen der islamischen Welt töteten, und Bahāʿi Valad nach Wachschiwan, einem Ort am nördlichen Quellfluß des Amu Darya, von dem die Griechen den Namen Oxus herleiteten, also in das heutige Tadschikistan. Er floh von dort mit seiner Familie vor den Mongolen nach Anatolien, nach Ikonium/Konya, wo sein Sohn, uns bekannt als Dschalāladdīn Rūmī, den Orden der Mevlevis, der „tanzenden Derwische“, gründete.

Das fünfte Buch, eigentlich auf zwei Bände geplant, von denen aber nur der erste erschien, trägt den Titel „Die schöne Mahsatī“ und behandelt eine Dichterin aus Gandscha, einer Stadt in Aserbaidschan, die in unseren Tagen lange Zeit Elizavetpol und nachher, unter dem Rätebund, Kirovabad hieß. Die „Frau Mondschein“ war bis dahin nur ganz wenigen Spezialisten bekannt gewesen; erst Meier hat ihre Verse gesammelt. Diese sind weit verstreut; zudem ist ihre Echtheit häufig alles andere als gesichert. Es handelt sich um Rubāʿīyāt, also Vierzeiler, wie sie auch unter dem Namen des Abū Saʿīd und vor allem des Omar Chaiyam umlaufen, die beide etwa in die gleiche | Zeit gehören und bei denen

sich vergleichbare Probleme stellen. Aber während dort die Lebensfreude und die religiöse Skepsis der Iraner durchbrechen, ist es hier eine unerwartete Frivolität. „Mondschön“ war vielleicht die Kurtisane eines Fürsten. Meier hat bei dieser Gelegenheit eine Geschichte der Vierzeilerpoesie entworfen und sich um Mahsatīs nicht allzu zahlreiche klassische Dichterkolleginnen gekümmert. Mehr als in den anderen Büchern wird in diesem Werk auch deutlich, wie eng Meier mit der modernen persischen, arabischen und türkischen Sekundärliteratur vertraut war. Das ist trotz der Internationalität, in die ein so dünnbesetztes Fach wie die Islamkunde zwangsläufig hineingerät, immer noch keine Selbstverständlichkeit.

Daneben gibt es noch ein sechstes Buch, einige Jahre vor Meiers Tode erschienen (1994), das aber in seiner Anlage schon eher den Aufsätzen nahesteht. Es enthält „Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya“, einen mystischen Orden, der im 14. Jh. in der Nähe von Buchara entstand und bis heute zahlreiche Anhänger in der sunnitischen Welt hat (in Tschetschenien z. B. oder in Dagestan, aber auch in der Türkei und in Indien und neuerdings, durch Konversion, in Europa). Meiers Artikel, mag er sie nun „Abhandlungen“ nennen oder nicht, haben häufig monographischen Charakter und sind dementsprechend umfangreich. Kaum je handelt es sich um Vorstudien zu späteren Büchern; sie wenden sich vielmehr ganz neuen Themen zu. Eine Auswahl von ihnen wurde anlässlich seines achtzigsten Geburtstags unter dem Titel „Bausteine“ in zwei Bänden neu herausgegeben (1995 S., mit einem separaten Indexband; Istanbul 1992). Neben Handschriftenstudien, die Meier vor allem in seiner Jugend im Orient getrieben hat, und zahlreichen Beiträgen zur Religionsgeschichte des Islams finden sich dort auch linguistische Überlegungen zu Aussprachefragen des älteren Neupersisch (das ja durch die arabische Schrift nur inadäquat wiedergegeben wird) oder Beobachtungen aus dem Gebiet des Volksglaubens und der Folklore: über Traumdeutung und Totenklage, über die Sitte des Wettretens, über die „Mythologie des Hahns“ und das „Volk der Riemenbeinler“ (die *ἰμαντόποδες* des Alexanderromans). Von besonderem Interesse für Außenstehende sind Arbeiten über Beziehungen zwischen dem Orient und der europäischen Geistesgeschichte: über das Turandot-Motiv (das „Mädchen aus Zentralasien“, die „Turanierprinzessin“, trägt ja trotz des chinesischen Milieus einen persischen Namen), über zwei islamische Lehrerzählungen bei Tolstoj (der im Kaukasus mit der muslimischen Bevölkerung in Berührung gekommen war) oder über Lessings „Rettung des Hieronymus Cardanus“ (wo Meier die Germanisten darauf ertappt, daß sie mangels orientalistischer Erfahrung Lessings Philologie nicht nachgeprüft haben).

In den letzten Jahren hat Meier sich dann in einer überraschenden Wende ein weiteres Gebiet erschlossen: den islamischen Westen. Ansatzpunkt waren

156 die mystischen Bruderschaften im Maghreb; aber Meier ist über deren rein religiös-soziale Funktion sehr schnell hinausgegangen und hat die Geschichte des islamischen Spaniens, vor allem der Almoravidendynastie (die aus einer Sufi-Bruderschaft in der Sahara hervorgegangen ist) mit einbezogen. Die politische und wirtschaftliche Seite religiöser Phänomene hatte ihn nie unberührt gelassen. Das hing damit zusammen, daß er entgegen dem in seiner Jugend noch weithin vorherrschenden Trend sich nicht für die individualistische Sufik der frühen Jahrhunderte entschieden hatte, sondern für die Ordensmystik der späteren Zeit; hier ging es nicht nur um Psychologie und einsames Mit-Gott-Sein, sondern um Tagewerk und gestaltete Freizeit, um gruppendynamische Vorgänge, die, verbunden mit einem soliden Erwerbstrieb oder missionarischem Eifer, | schnell politische Folgen nach sich ziehen konnten. In diesem Sinne hatte er bereits in seiner Baseler Habilitationsvorlesung 1942 „Vom Wesen der islamischen Mystik“ gesprochen. Das Spirituelle hatte damals nur insofern den Primat, als er dem Kreis um C.G. Jung nahestand. Seine ersten Vorträge hielt er in Ascona auf den jährlichen Eranos-Tagungen; so kam er mit innovativen Geistern wie Karl Kerényi und G. van der Leeuw, Adolf Portmann, Paul Tillich und Ernst Benz oder den Orientalisten Louis Massignon und Henry Corbin zusammen. Noch sein Kubrā-Buch vom Jahre 1957 ist Olga Fröbe-Kapteyn, der Organisatorin dieser Treffen, gewidmet. Jedoch hatte er sich damals aus dieser Umgebung bereits zurückgezogen. Seine Eranos-Vorträge sind in den „Bausteinen“ nicht mehr abgedruckt, ebensowenig wie seine Habilitationsvorlesung – nicht so sehr, weil er mit ihrer Intention sich nicht mehr im Einklang gefühlt hätte, sondern weil sie durch die spätere Forschung, seine eigene oder diejenige anderer, überflüssig geworden waren. Er haßte es, sich zu wiederholen.

Was blieb, war ein Gespür für die Verschränkung von Geistigem und „Realem“, von versponnener „gnostischer“ Intellektualität und Gebetspraktiken oder Tanz, von religiösen Lustgefühlen (für die im Persischen sogar ein besonderer Begriff gebildet worden ist) und politischem Machtstreben, von Frohsinn und Fanatismus, Drogengenuß und Kult des schönen Menschen, Erregung durch Musik oder metaphorisch verstandene Liebesgedichte. Alle diese Themen hat Meier irgendwo berührt und mit neuen Erkenntnissen bereichert, und hier lagen auch seine bahnbrechenden Entdeckungen: die paradigmatische Bestimmung des Wandels im Lehrer-Schüler-Verhältnis z. B. (*Hurāsān und das Ende der klassischen Šūfīk*, 1971) oder der Aufweis des *ἔρως γάμος*-Motivs im Tagebuch des Bahā-i Valad, etwas, das man trotz aller erotischen Obertöne, die in der islamischen Mystik mitschwingen, bis dahin als ihr völlig artfremd angesehen hatte. Was ihm allerdings zunehmend Verdruß bereitete, war das stete Anwachsen primär soziologischer oder wirtschaftsgeschichtlicher Fra-

gestellungen, die aus der nordamerikanischen und französischen Forschung in sein Gebiet hineingetragen wurden. Er wollte in einem Sufi-Orden mehr sehen als einen Ameisenbau, dessen Lebensgesetze sich durch Stiftungsurkunden und Katastereinträge erkunden lassen. Sein Urteil mag da manchmal etwas hart gewesen sein. Es fußte vor allem auf zwei Dingen. Zum einen störte ihn, daß, wie er festzustellen glaubte, Feldforschung zuweilen mit sprachlicher Inkompetenz einherging; es gehe nicht an, so meinte er, daß man mit Bezug auf Zentralasien sich eher auf die Akten des KGB verlasse als auf die islamischen Originalzeugnisse. Noch stärkeres Gewicht aber hatte zum anderen, daß Religion ihm ein existentielles Anliegen war; er mochte Leute nicht, die einen religiösen Text ohne innere Anteilnahme lasen. Nicht daß er sich dogmatisch oder kirchlich festgelegt hätte – im Gegenteil: er ließ dem Fremden sein Recht, indem er es nach-dachte und auf seinen Wahrheitsgehalt prüfte. Wissenschaft war für ihn ein Weg zu den „letzten Fragen“. Das ging nicht selten zugunsten des Islams aus. Theologen hatten es nicht leicht mit ihm, ebensowenig wie Vertreter anderer Identitätswissenschaften: Germanisten z. B. oder Juristen. Es war ohnehin nicht einfach, ihm ins Antlitz zu widerstehen. Aber er schätzte es, wenn es geschah; er erwartete nur, daß man in der Lage war, zu sich selber in Distanz zu treten.

Fritz Meier zählte sich selber zu dem „konvergenten“ Typus des Gelehrten. Was er damit meinte, war: er las so lange, bis sich daraus Erkenntnis ergab. Das Bedürfnis nach kulturanthropologischen Generaltheorien plagte ihn überhaupt nicht. Auch Methode war für ihn kein Thema; über sie redet man nicht, man wendet sie an. Er sammelte | unaufhörlich Material; seine Belesenheit ging weit über den orientalischen Raum hinaus, bezog vor allem die Spätantike mit ein. Die Auswertung setzte, wollte sie nicht im Stoff versanden, große Formkraft voraus. Seine Bücher legen davon Zeugnis ab: alles hat seinen Platz; was sich nicht einordnen läßt, wird in Exkursen zusammengefaßt. Nur in seinen Aufsätzen, vor allem den späteren, lockert sich manchmal der Zugriff; das Material folgt seinen eigenen Gesetzen. Freilich sträuben sich auch die Bücher dagegen, überflogen zu werden; der eilige Leser wird vieles verpassen. Das erklärt, warum Meier in manchem weniger Einfluß ausgeübt hat, als er verdient. Beigetragen hat dazu auch die Einsamkeit seines Fachs und, im internationalen Kontakt, die Tatsache, daß Meier konsequent Deutsch schrieb. Er hatte ganz bestimmte Vorstellungen davon, wie dies zu geschehen habe; sein Stil war nüchtern, aber sehr individuell, „kernig“, wie man in bildfreudigeren Zeiten gesagt hätte. Weit rezipiert wurde nur ein Aufsatz, den er für einen Sammelband anlässlich des Londoner Islam-Festivals geschrieben hatte und der dazu ins Englische übersetzt wurde (*The Mystic Path*, 1976). Philologische Exaktheit ist bekanntlich jenseits der Muttersprache nur schwer zu erreichen;

für die Concetti und phantastischen Aitiologien der persischen Literatur gilt dies allemal. Diese Welt war ohnehin immer eine Domäne der deutschsprachigen Orientalistik gewesen. Im Ausland trat Meier selten auf; nur der Orient sah ihn häufig. Er liebte die Geselligkeit; aber er mied die Öffentlichkeit. Er war ein schwerblütiger Mann; Weltanschauungsfragen schüttelten ihn wie Gewitterböen. Seine Arbeit war sein privates Geheimnis; nie sprach er über ein Buch, bevor es nicht gedruckt vorlag. Aber er war ungemein freigebig mit seinem Wissen, nicht nur gegenüber Kollegen, sondern auch gegenüber Doktoranden; in einem Fach wie dem seinen spielte dieser Unterschied ohnehin keine Rolle. Er überschaute sein Gebiet von Zentralasien, Indien und Iran bis nach Syrien, Ägypten, Nordafrika und Spanien. Das ist selten geworden, ebenso wie die merkwürdige Eigenart, viel zu wissen und dennoch kein Aufhebens davon zu machen. Es ist des Gedenkens wert.

Massignon vu à travers le regard d'un Allemand

Je n'ai pas connu Massignon personnellement. Il mourut quand moi j'étais assistant à Francfort, et je ne me souviens que d'une petite note de sa part écrite d'une main minuscule et nerveuse qu'il adressa à Hellmut Ritter en connection avec un article qu'il avait contribué à la *Festschrift* de celui-ci publié en *Oriens* 1962, déjà après sa mort. Or en venant à Tübingen, en 1968, j'entrai dans la tradition d'Enno Littmann qui fut, comme Massignon, membre de l'Académie de Langue Arabe du Caire, et quand, il y a quelques semaines, au mois de juin 1983, Mme. Littmann mourut à un âge béni, 25 ans après son mari, j'eus accès aux lettres laissées par celui-ci. Parmi elles se trouvent deux qui lui furent adressées par Louis Massignon, une, très brève, qui fut écrite en décembre 1937 à bord d'un bateau qui allait à Port Said, et une autre, assez explicite, qui arriva immédiatement avant la mort de Littmann, en 1958¹, et à laquelle répondit son successeur sur la chaire de Tübingen, Rudi Paret, spécialiste du Coran et mort lui aussi il y a quelques mois fin janvier 1983. Dans cette dernière lettre, Massignon s'enquiert d'une miniature dans un manuscrit de la Preußische Staatsbibliothek qui représentait les Sept Dormants et qu'il voulait reproduire dans un article sur les *ahl al-kahf*. Mais à part cela, il mentionna un événement qui l'avait profondément affligé et qui a été fréquemment raconté dans les notices biographiques qui parurent après sa mort. Il se réfère d'abord à son élection comme membre honoraire de la Deutsche Morgenländische Gesellschaft et continue alors :

Je viens d'essayer de la mériter; le 17 février, où je devais donner, dans une Maison diocésaine d'étudiants à Paris, une communication sur mon ami Ch. de Foucauld, l'explorateur du Maroc, mort ermite au Sahara et que les colonialistes veulent faire canoniser comme « Saint de l'Espionnage » | – je suis tombé, moi, l'Hôte de cette Maison religieuse, dans un guet-apens; avant que j'aie ouvert la bouche, la tribune a été prise d'assaut, trois hommes m'ont souffleté, frappé au visage, et ont voulu m'assommer avec une chaise (un généreux inconnu s'est jeté en avant à ma place et est tombé le visage ensanglanté); la salle était piquetée d'hommes de

60

1 ¹ Littmann mourut le 4 mai 1958. La lettre est datée du 27 mars de la même année. Je remercie le Dr. Thomas Fischer, petit-fils de Littmann, de m'avoir permis de l'utiliser.

main (il y avait 700 auditeurs tassés les uns sur les autres pour empêcher mes amis de me secourir). Un chœur d'insulteurs placé au 1er étage de la salle chantait «Massignon – trahison / Algérie française / Il ne parlera pas // Barrat assassin (c'était un 2me orateur) / Il ne parlera pas», pendant plus d'un quart d'heure, et jetais de tracts m'accusant d'être chef d'un comité d'amnistie pour les «assassins à la peau colorée» (je suis président du Comité pour l'amnistie aux Condamnés politiques d'outremer), d'avoir défendu Ben Sadok, et embrassé Masmoudi. La police (sympathique à mes agresseurs) a mis 20 minutes à rétablir l'ordre, m'a demandé de lever la séance; j'ai refusé, et j'ai pu faire intégralement mon discours, remerciant mes agresseurs de m'avoir frappé, et disant que, si j'avais jadis été frappé par des Arabes comme suspect d'espionnage, j'avais été sauvé par leur culte de l'hospitalité, grâce à un ancien hôte etc ... (tout cela est peu de chose, au prix du déchaînement raciste anti-arabe qui sévit dans le pays, pour préparer un coup d'Etat fasciste. Mais, Dieu aidant, je pense que la France ne tombera pas au niveau de l'Espagne franquiste de 1937).

Dans une note marginale, Massignon déclare ce passage confidentiel : mais à ce qu'il me semble, ses mots si émouvants qu'ils soient, n'ajoutent pas beaucoup à notre connaissance de ce qui s'est passé. Je ne sais pas s'il y a des témoignages d'autres personnes qui pourraient nous aider à reconstruire la situation.

Vu à travers le regard d'un allemand, le phénomène Massignon présente des traits qui lui sont propres, caractéristiques pour la position de l'islamologie française ou typique pour la personnalité d'un savant qui ne trahit jamais son individualité. Ce qui frappe aussitôt l'observateur allemand c'est l'engagement immédiat aux affaires de la politique quotidienne, attitude qui ne pourrait pas être mieux attestée que par la lettre citée. Dès sa jeunesse Massignon avait connu l'Orient. En 1904, à l'âge de 20 ans, il avait fait son premier voyage au Maroc, et en 1907 il était parti pour une mission archéologique en Mésopotamie. Ses connaissances furent bientôt mises à profit par son | gouvernement, pendant la première guerre mondiale : il faisait partie de la commission qui élaborait l'accord Sykes-Picot, et le 11 décembre 1917 il se trouva, avec T.E. Lawrence, parmi ceux qui entrèrent à Jérusalem avec le général Allenby². En 1919, il fut chargé de mission par Aristide Briand, ministre des affaires étrangères, d'une enquête sur la Syrie ou Faysal, fils du sharif Husayn b. Ali, s'était installé

2 ¹ Cf. maintenant A. Hourani, *T.E. Lawrence and Louis Massignon*, dans : The Times Literary Supplement, 8 juillet 1983, p. 733 s.

comme roi avant d'être chassé par les Français en 1920. En 1923–1924 il entreprit des recherches sur les corporations musulmanes au Maroc à l'instigation du maréchal Lyautey dont il restait toujours l'ami et l'admirateur. Même au temps où il était professeur au Collège de France ses relations avec l'Orient ne cessèrent jamais. De plus en plus, il s'engagea pour les droits des peuples opprimés et la libération du monde arabe ; dans les dernières années de sa vie, après la deuxième guerre mondiale, ce désir le poussa à des actions à la fois individuelles et courageuses qui méritent tout notre respect.

Carrière difficile à imaginer chez un islamisant allemand, pour des raisons de réalité politique aussi que de mentalité professionnelle. Il est vrai qu'avant la première guerre mondiale le type de l'islamisant « appliqué » qui se mêlait aux affaires politiques avait commencé à se former en Allemagne ; on pourrait mentionner ici Martin Hartmann ou Carl Heinrich Becker, le futur ministre d'éducation sous la république de Weimar³. Quand Massignon était en mission en Mésopotamie les allemands Herzfeld et Sarre faisaient des fouilles à Samarra. Massignon aurait dû, d'après un mot du général de Beylié qui devait surveiller ses activités, « couper l'herbe sous les pieds des Allemands » ; il désappointa son général et n'empêcha point leurs travaux⁴. Caractéristiquement, c'était lui qui fut soupçonné d'espionnage par les autorités turques et non pas les Allemands ; en ce temps-là, l'Irak était territoire ennemi pour un Français. Mais après Versailles, tout avait changé. L'Allemagne avait perdu tout son influence en Orient et en Afrique ; l'islamologie « appliquée » – colonialiste comme diraient ses critiques modernes – était devenue illusoire. | Même le field research n'avait plus beaucoup de chance. L'Afrique du Nord, p.e., était devenue inaccessible pour un arabisant allemand ; il n'aurait jamais reçu un visa – c'est la simple raison pour laquelle les études maghrébines ne pouvaient s'épanouir en Allemagne que jusqu'à l'époque récente. Les arabisants et islamisants allemands restaient chez eux. Leur pays était, d'ailleurs, devenu trop pauvre pour leur faciliter les voyages, et après 1933 le refus de tout ce qui était étranger devint à la mode.

Ce rétrécissement correspondait, à un certain degré au moins, à la mentalité qui dominait dans les universités allemandes. Dans les sciences humaines, l'aspect pratique de la matière enseignée n'était pas pris au sérieux ; les langues ne servaient pas à être parlées mais à comprendre la littérature d'un peuple, et l'histoire n'avait presque pas de relation avec le présent. Surtout l'engagement

3 ² Pour C.H. Becker cf. dernièrement mon article *From Wellhausen to Becker. The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies*, dans : *Islamic Studies. A Tradition and its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr (Malibu, Calif. 1980), pp. 27–51 (s.o.s. 5–32).

4 ³ Cf. la lettre de H. Maspéro citée dans : *Louis Massignon* (Éditions de l'Herne, 1962), p. 36.

politique comptait peu chez un savant allemand. L'attitude considérée comme idéale était le détachement des problèmes quotidiens, la distance de l'observateur, distance qui, après l'abdication de la dynastie des Hohenzollern, se changeait fréquemment en mépris pour la jeune république. Au temps où, après la deuxième guerre mondiale, Massignon commença à intervenir publiquement chez le gouvernement et à prendre part dans des marches de protestation etc. ses collègues allemands trouvaient encore un tel comportement peu compatible avec la dignité académique ; c'étaient les étudiants révolutionnaires après 1965 qui changèrent le climat. Certes, le professeur allemand ne manquait pas d'impétus moral, mais cet impétus se manifestait dans l'honnêteté individuelle et dans l'obligation envers la vérité intellectuelle, pas dans une critique du gouvernement. L'histoire des universités allemandes après 1933 en a amplement montré les conséquences. Une des grandes dettes de l'islamologie allemande envers Massignon consiste dans le fait qu'il vint à l'aide des réfugiés de la persécution nazie, de Paul Kraus, de Shelomo Pines et de Martin Plessner, les « jeunes *fuorusciti* d'Israel » comme il les appelait dans un témoignage pour Carl Heinrich Becker qui l'avait invité à l'université de Berlin en 1928 et qui était mort en 1933, deux semaines après la prise de pouvoir de Hitler⁵.

63 Les deux points mentionnés, différence de réalité politique et différence de mentalité, expliquent beaucoup. Ils restent pourtant à la superficie. Il faut prendre en considération l'élément personnel, la biographie de Louis Massignon. Massignon avait éprouvé une expérience religieuse tout à fait individuelle, une conversion qui, d'une part, l'avait mené au catholicisme, mais qui, d'autre part, lui était survenue dans un milieu | musulman, en rapport étroit avec les valeurs les plus existentielles de la personnalité arabe⁶. Personne parmi les islamisants allemands de sa génération n'avait passé à travers une telle expérience. La pensée de Massignon était imprégnée par l'essor du renouveau catholique en France ; on ne peut pas parler de lui sans se souvenir de noms comme Péguy, Léon Bloy, Bernanos, Maritain, Mounier et surtout Claudel, avec qui il entretenait une longue correspondance dès l'année 1908 quand Claudel était encore consul à Tien-Tsin. L'islamologie allemande, au contraire, était primordialement influencée par la pensée protestante. Certes, l'Allemagne connut aussi une certaine renaissance catholique entre les deux guerres⁷, mais ce mouvement n'influença pas beaucoup le milieu universitaire, et il fut bloqué

5 ¹ Cf. Massignon, *Opera omnia* III 406 s.

6 ¹ Cf. maintenant Guy Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon* ; Louvain-la-Neuve 1981.

7 ² On pourrait mentionner ici le nom de Theodor Haecker (1879–1945).

et anéanti après 1933. Dans l'islamologie on respectait Massignon, parfois on exprimait même de l'admiration, mais on gardait la distance envers lui en tant que catholique croyant.

Il faut avouer, d'ailleurs, que les témoignages qui pourraient nous fournir du détail sont relativement rares. En 1926, Hans Heinrich Schaeder salua la *Passion* avec un compte-rendu enthousiaste et extensif dans lequel il releva la base commune entre l'approche de Massignon et la méthodologie allemande; il fit allusion à la catégorie de la « compréhension » (*Verstehen*) élaborée par Dilthey et indiqua l'affinité avec les livres de Friedrich Gundolf sur Shakespeare ou César⁸. Cependant, ce compte-rendu résulta d'une constellation peu ordinaire. D'une certaine manière, Massignon et Schaeder furent congéniaux. Comme Massignon, Schaeder se convertit au catholicisme; comme lui, il écrivit un style fort inspiré et avait tendance à pousser ses idées jusqu'au bout. On gagne l'impression que Schaeder vit dans l'ouvrage de Massignon l'idéal d'une approche qu'il aurait désiré être réalisée par ses collègues allemands. La réalité était pourtant différente. Le style de Gundolf n'était pas représentatif pour la majorité des historiens allemands, et si les historiens étaient en général plus sobres, les islamisants et arabisants l'étaient d'autant plus.

En Allemagne, l'islamologie était d'abord philologie; elle s'inspirait des méthodes utilisées dans l'étude de l'antiquité et de l'Ancien Testament, et | 64
à l'égal de ces dernières disciplines elle se concentrait sur l'analyse de textes, de leurs sources et de leur forme (*Quellenkritik* et *Formgeschichte*). Cette propension l'amenait fréquemment à un positivisme joyeusement avoué. Massignon, au contraire, s'était détourné du positivisme; sa conversion le demanda. En outre, il avait, dès le début, combiné la philologie avec l'archéologie, et la chaire au Collège de France qu'il reçut en 1926 était une chaire de sociologie musulmane, discipline qui avait été pratiquée et perfectionnée parmi les fonctionnaires français au Maroc⁹, mais qui n'avait aucun pendant en Allemagne. Massignon n'éprouva pas beaucoup de sympathie pour la recherche d'« influence » et le bain acide de la *Textkritik*; sa polémique contre Josef Horowitz concernant Salman Pak et contre le père Lammens concernant Fatima l'attestent clairement. Vu à travers le regard d'un philologue allemand il n'était pas « exacte »; chez lui, la recherche touchait la méditation. Il aimait à parler de « mystère », mot utilisé, en Allemagne, dans la théologie mais pas par un historien. Il s'appropriait son sujet totalement; le langage dont il se ser-

8 ³ Cf. *Der Islam* 15 (1926), p. 117 ss.

9 ¹ Cf. Edmund Burke 111, *The Sociology of Islam: The French Tradition*, dans *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, pp. 73–88.

vit à ce but était fort suggestif mais pas toujours emprunté au sujet même. Il osa parler de la « passion » d'al-Halladj ou de son martyr, ce qu'un chercheur allemand n'aurait probablement pas fait. Certes, la théorie du « Verstehen » demandait également qu'on s'identifiât à son sujet avec sympathie ; mais tout en reconnaissant que la personnalité du chercheur ne peut jamais être écartée elle présupposa qu'il s'anéantît autant que possible. Ce qui est différent dans l'objet analysé doit rester différent ; la sympathie ne doit pas aboutir au syncretisme. On n'a jamais essayé de traduire la *Passion* en arabe (et aucun Arabe semble avoir eu l'envie de le faire) ; mais il serait intéressant de tester les réactions d'un lecteur musulman. Est-ce qu'al-Halladj est vraiment un *Shahîd*¹⁰ ?

J'oserais pousser encore un peu plus loin. Il me semble que c'est le concept de vérité qui fait la différence entre les deux approches. Pour un islamisant allemand ce qui est vrai fut ce qui se trouve dans les textes ou ce qui en dérive par une analyse serrée ; pour Massignon ce qui est vrai fut, en outre, ce qui est accepté et vécu par les musulmans – les valeurs existentielles comme l'hospitalité, la compassion, le sentiment de justice, les réalités intérieures et
 65 les significations vivantes, les intentions telles que les perçoivent | ceux qui y croient, comme disait Henri Corbin dans son nécrologue¹¹. On note avec intérêt que, d'après ce que dit Massignon lui-même, il devait cette attitude à ce qu'il avait appris chez Goldziher, le maître allemand (ou hongrois) qui lui avait parlé de l'intériorisation « Verinnerlichung » de ce qu'on observe¹². Mais il faut mettre en ligne de compte l'élément de courtoisie dans cet hommage. Certes, Goldziher avait étudié à l'Azhar en 1874, 35 ans avant que Massignon fit la même chose, et il nous en donne un rapport enthousiaste dans son journal intime¹³ ; mais dans les années postérieures ses circonstances de vie ne lui permettaient plus de visiter l'Orient. Massignon, au contraire, rencontrait des musulmans pendant toute sa vie et, appartenant à une nation « colonialiste », il se sentait responsable d'eux. « Verinnerlichung » et « Verstehen » étaient pour lui une réalité vécue dont il tirait les conséquences. En Allemagne, on dut attendre jusqu'à la venue des ouvriers turcs après 1960 pour savoir ce que sont les musulmans, et en réponse à cette situation les églises allemandes n'ont pas produit, jusqu'à maintenant, un Père de Foucauld.

10 Je dois cette observation à mes conversations avec M. Sinaceur pendant le colloque.

11 Cf. *Annuaire de l'École des Hautes Études*, Section des Sciences Religieuses, 1963–1964, p. 30 ff. ; réimprimé dans : *Louis Massignon* (Éditions de l'Herne, 1962), p. 57.

12 Cf. Massignon, *Opera minora* III 406.

13 Cf. Ignaz Goldziher, *Tagebuch*, ed. A. Scheiber (Leiden 1978), p. 65 ss. A ce qu'il semble nous n'avons aucun témoignage de Massignon sur son séjour à l'Azhar.

Là, en général, on n'éprouvait pas le besoin de relever la base abrahamique des trois religions révélées ; celle-ci fut détruite à fond par le nazisme, et après la guerre elle ne fut rétablie que pour le Judaïsme, d'une manière excessivement affective qui a aveuglé la vue pour l'Islam jusqu'à nos jours. L'Allemagne a connu la persécution des juifs, mais pas le drame de l'Algérie. On a prié beaucoup pour l'entente avec Israël, mais on n'a jamais fait des pèlerinages aux Sept Dormants d'Éphèse.

En vue des différences de tradition nationale on ne s'étonnera pas que dès qu'apparurent l'*Essai* et la *Passion*, en 1922, il y eut, en Allemagne, à côté du respect et de l'admiration aussi la critique. Je ne veux pas m'étendre sur Max Horten pour qui la *Passion* n'était pas plus qu'un livre « aimable » (*liebenswürdig*) qui était écrit « d'un cœur chaud et avec enthousiasme religieux »¹⁴ ; Horten croyait que les idées d'al-Halladj venaient de l'Inde, et il essaya de prouver cette thèse par une nouvelle traduction de quelques-uns | des poèmes du grand mystique qui différerait radicalement de celle donnée par Massignon¹⁵. Je ne veux m'attarder non plus sur la critique philologique qu'exprima Johannes Pedersen dans un compte-rendu du *Recueil de Textes inédits*¹⁶ ; Pedersen utilisait la méthode allemande, mais était danois de nationalité. Je voudrais plutôt fixer l'attention sur un article que publia Hellmut Ritter en 1933 et qui est justement resté fameux¹⁷. Ritter fut probablement le seul parmi les islamisants allemands qui égalât Massignon en envergure et intuition ; il avait la même vaste connaissance de la littérature, et il maîtrisa l'arabe, le persan et le turc avec la même perfection. Son article commence comme un compte-rendu ; il souligne l'horizon ample des lectures de Massignon, mais déplore son style laconique qui rend la vérification des références difficile. Il se limite au chapitre sur Hasan al-Basri dans l'*Essai* et aux textes collectionnés par rapport à celui-ci dans le *Recueil* ; mais après avoir mis à l'épreuve les références et les conclusions que Massignon en avait tirées il se met à esquisser lui-même une image de la personnalité de Hasan al-Basri en se basant sur des matériaux que Massignon n'avait pas pris en considération. Cette esquisse surpasse de beau-

66

14 ⁴ Cf. ZDMG 82 (1928), p. 40 s.

15 ¹ Pour l'interprétation du Diwan d'al-Halladj il est maintenant indispensable de recourir à l'édition commentée de Kamil Mustafa ash-Shaybi (Beyrouth/Baghdad 1394/1974). Elle est d'importance d'abord par ses qualités philologiques, mais aussi par le fait que l'interprétation des poèmes est faite par un musulman. Une comparaison avec les résultats de Massignon vaudrait la peine.

16 ² Cf. *Orientalistische Literaturzeitung* 1931, p. 197 ss.

17 ³ Cf. *Der Islam* 21 (1933), p. 1 ss.

coup, j'ose le dire, ce qu'avait écrit Massignon ; grâce à une documentation plus exhaustive, elle réussit à atteindre plus de balance et de densité.

Mais la critique de Ritter n'était que partielle. Au fond, il partageait l'approche de Massignon ; pour lui, comme pour Massignon, la mystique musulmane était d'abord un phénomène musulman dans lequel les « influences », s'il y en a, ne comptent pas grand chose. Ce qui l'irrita dans le chapitre sur Hasan al-Basri était la « surinterprétation » de quelques détails, le caractère hâtif de certaines perspectives. Massignon avait tendance à utiliser ses observations comme un flash qui éclaire tout ; l'analyse se changeait alors en aperçu¹⁸. Ce style « postulateur » tirait sa force, en partie au moins, de son élégance poétique ; l'effet se perdait chez un étranger qui devait utiliser le dictionnaire.

67 Vu sous cet aspect, le langage laconique était un élément | indispensable du « génie » de Massignon. Mais ce n'est pas seulement une affaire de style. Il y a, à côté de cela, une autre explication pour le caractère brusque et parfois provisoire de quelques jugements, une explication tout à fait extérieure : le système universitaire français.

Car on a tendance d'oublier – et certainement les Français l'oublient – que *l'Essai* de même que la *Passion* étaient des thèses. Certes, un chercheur français qui publia ses deux thèses n'était plus jeune ; nous connaissons tous, dans l'islamologie comme dans d'autres disciplines, des exemples de thèses qui ne furent jamais soumises. Mais d'autre part, quelqu'un qui avait le courage de soumettre sa thèse n'avait en général pas encore atteint sa maturité comme savant. Ceci vaut au moins pour les sciences humaines ; les mathématiques ou la physique nucléaire sont autre chose. Massignon avait 39 ans quand ses deux livres furent publiés, pas âgé pour un historien – et l'apparition de *l'Essai* fut d'ailleurs sensiblement retardée par l'incendie de Louvain en 1914. Il commença à rédiger son livre sur al-Halladj en 1909, c'est-à-dire à l'âge de 26¹⁹. En présence de ces faits, le « génie » se manifeste encore plus fortement ; mais on ne peut nier non plus que les deux livres sont, surtout en vue de leur caractère fondamental et leur prétention universelle, précoces et, d'une certaine manière, prématurés.

De nouveau, une comparaison avec l'Allemagne nous fait voir la différence plus clairement. Les thèses de Brockelmann, de Ritter ou de Schaeder sont négligeables ; toutes les trois ne furent publiées qu'en partie. Quant à la habilitation, la thèse complémentaire pour ainsi dire, Ritter ne s'en est jamais

18 ⁴ L'exemple le plus fréquemment cité sous cet égard sont les remarques de Massignon sur le caractère de la langue arabe. Brockelmann n'aurait pas dit de choses pareilles.

19 ¹ Cf. la *Chronologie* dressée par Daniel Massignon dans *Louis Massignon* (Editions de l'Herne), p. 15.

acquitté; il reçut la chaire de Hamburg après la première guerre mondiale sans avoir jamais subi un tel examen, à l'âge de 27 ans. Ritter et Brockelmann, tous les deux d'une fécondité et richesse d'idées inouïes, écrivirent leurs grands ouvrages quand ils avaient le calme de les concevoir et tout le temps qu'ils désiraient pour les laisser mûrir. C'est surtout Ritter qui, par le choix de ses sujets et sa manière inspirée de travailler, aussi par son style magistrale, peut nous servir comme exemple contrastif: il remania sa traduction des *Asrār al-balāgha* de 'Abdalqahir al-Djurdjani plusieurs fois et la termina après plus de 30 ans de polissage; il publia sa synthèse de la mystique musulmane, la monographie sur Fariduddin 'Attār, à la fin de sa vie. La carrière de Massignon se développa à l'invers. Il reçut la chaire au Collège de France assez tard, à l'âge de 43 ans, grâce aux deux grands livres qu'il avait écrits; mais après il ne publia plus d'ouvrage d'une envergure comparable, et au comble de sa vie il fut tellement absorbé par ses devoirs divers que Gaston Wiet pouvait dire après sa mort: «On serait heureux de posséder le décompte des heures passées par Massignon dans son cabinet de travail, car il est perpétuellement en route»²⁰.

68

Une telle remarque nous rappelle la vie d'un islamisant de nos jours qui passe beaucoup de son temps dans l'avion. Dans la génération qui précède la nôtre, cependant, cette manière de travailler n'était pas encore habituelle. Il me semble qu'elle n'était possible que dans une métropole comme Paris où, alors comme maintenant, la production intellectuelle d'un pays entier se contracte en créant un tourbillon d'idées aussi stimulant que déconcertant que l'on ne supporte, peut-être, qu'en mettant – de temps en temps – des oreillettes. Si le style de Massignon devenait de plus en plus énigmatique dans les dernières décennies de sa vie on peut, aussi, expliquer cela par le fait que l'aperçu dont il avait une maîtrise indéniable était le meilleur moyen de répondre avec la plus grande économie de temps possible à une multitude d'impressions et une richesse d'idées énorme. Chose étrange qu'une vie intellectuelle commence avec une synthèse et se termine en feu d'artifice.

Mais s'il est vrai que la synthèse est parfois précoce, pourquoi ne porte-t-elle pas les stigmes de la médiocrité qui défigurent beaucoup de ce qui se publie de nos jours sous les mêmes circonstances et selon la même courbe de production? *L'Essai* et la *Passion* sont devenus des classiques, et à juste titre. Je voudrais donc, pour terminer, m'attaquer, avec un exemple bien limité, au problème d'examiner comment Massignon a travaillé et structuré ses idées; pour cela je vais choisir le chapitre XII de la *Passion* où il analyse la «théologie

20 ¹ Cf. *Louis Massignon* (Herne), p. 468.

dogmatique d'al-Halladj », c'est-à-dire les catégories qu'al-Halladj trouva dans la tradition du *kalam* pour élaborer son propre système²¹.

69 Le but que Massignon s'était posé n'était pas facile à réaliser. Les débuts de la théologie musulmane étaient presque inconnus ; pour éclairer la situation on ne disposait que de textes hérésiographiques dont le plus important, les *Maqalat al-Islamiyyin* d'al-Ash'ari, n'était pas encore publié. Massignon cita les *Maqalat* d'après un manuscrit et découvrit beaucoup | d'autres sources, mais il ne put changer la situation de manière décisive. Cependant, il se rendit compte que derrière les « sectes » enregistrées par les hérésiographes se cachaient des penseurs individuels ; son *Essai* nous montre à quel degré remarquable il réussit à revivifier ces individualités pétrifiées. Or, dans le chapitre de la *Passion* traité par nous on voit qu'il dut payer un prix. Il n'avait pas le temps de remettre la description systématique qu'offrirent les *kutub al-firaq* dans la dimension historique qui leur manque. Il lui arrive que, à l'égal des hérésiographes, il met des personnages ensemble qui sont séparés par plusieurs générations, Djahiz et Djahm b. Safwan, p.e.²². Jamais il ne les caractérise par une date biographique. Comme les hérésiographes, il introduit des personnes qui servent comme étiquette d'un système mais restent complètement énigmatiques quant à leur existence historique²³. Il a pu finir son travail en si peu de temps parce qu'il s'est adapté à l'intention de ses sources ; s'il les avait lu à rebrousse-poil sa synthèse aurait été différente, mais il ne l'aurait jamais accomplie si rapidement.

Massignon a certainement vu les faiblesses de cette approche. C'est à cause de cela qu'il s'est sciemment limité à une analyse des termes et du lexique sans avancer jusqu'à une reconstruction du développement historique. Dans ces bornes, sa méthode aboutit à un éclaircissement de l'appareil conceptuel utilisé par les théologiens médiévaux, de leur *episteme* comme dirait Mohammed Arkoun. Il est vrai que les schémas qu'il élabore, les oppositions et distinctions terminologiques qu'il établit, flottent un peu en l'air et créent l'impression d'un drame d'idées qui n'est nulle part lié à la réalité historique ou sociale. Mais ceci était inévitable à ce moment. Il faut souligner, d'ailleurs, que dans le noyau de son livre, dans la reconstruction de la « passion » elle-même, il investit beaucoup de subtilité et d'imagination pour évoquer cette réalité.

Il se peut que mon choix du chapitre XII, dicté – comme est bien évident – par des intérêts personnels, était faux. Le fait que Massignon n'a pas ajouté

21 ² *Passion* 1535–771/2111 62–232. La deuxième édition ne diffère pas beaucoup.

22 ¹ *Ib.* 2111 119.

23 ² Ainsi, p. e., Ghassân, le systématiser de la pensée d'Abu Hanifa, dans *Passion* 2111 65, n. 3.

grand-chose dans la deuxième édition montre que les autres aspects du phénomène d'al-Halladj, surtout la survie du grand mystique dans la mémoire collective des siècles postérieurs, lui étaient plus chers. Mais ce changement de perspective ne fait rien à l'affaire. Même si j'avais touché le nerf | de sa pensée, tout ce que j'ai dit resterait sur le niveau du détail. Ce qui compte est la vision d'ensemble. L'historien n'accumule pas seulement des faits; il en donne, qu'il le veuille ou non, toujours l'interprétation. Et c'est l'interprétation qui garde son intérêt pour nous, non pas ce qu'il a considéré comme faits. Seule l'interprétation peut rester « vraie » parce qu'elle est imprégnée de sa personnalité. Dans les sciences humaines la recherche se poursuit par la fusion des horizons de l'objet et du sujet – ou pour le dire plus clairement en français où le mot « sujet » signifie aussi l'objet: par la fusion des horizons du chercheur et du texte qu'il interprète ou de la société qu'il analyse. Le résultat nous dit quelque chose sur l'objet traité, mais aussi sur la manière de le voir. Et parfois il arrive que cette manière de voir possède une telle force qu'elle se maintient au-delà de sa propre génération. 70

Je me souviens que, étudiant à la quête de matériaux pour ma thèse, je lisais l'*Essai* et la *Passion* avec un mélange d'admiration et de désespoir; la richesse et l'originalité des idées m'impressionnèrent, mais les références étaient souvent fausses ou invérifiables. Je trouvai les deux livres stimulants mais peu utilisables. Aujourd'hui, après plus de 25 ans, je trouve encore des passages dont je ne suis pas capable de vérifier les références ou identifier la source; mais comme je ne suis plus à la recherche de matériaux j'ai oublié mon désespoir. Au lieu de cela, j'ai appris que la justesse des observations ne dépend pas toujours de la vérifiabilité des références. La vision me convainc, et souvent j'arrive avec d'autres références au même résultat. C'est beaucoup, je pense, dans une discipline comme la nôtre où les perspectives changent de plus en plus rapidement. Massignon fut, comme disait Schaeder, congénial à son monde spirituel; il a donné du sens à un ensemble culturel qui, sous la loupe de la spécialisation moderne, risque de perdre sa cohérence. L'audace de la vision fut le privilège de sa génération plutôt que de la nôtre; mais sa vision peut nous aider à ouvrir les yeux nous-mêmes.

263 **Georges Chehata Anawati, o. p. (1905–1994)**

Man erinnert sich seiner scheinbar unerschütterlichen Heiterkeit, seiner Kunst, mit einem Scherz der Konfrontation auszuweichen oder seine Skepsis zu verbergen. Er machte sich keine Illusionen über die Menschen; aber er suchte das Gespräch, bis in die letzten Jahre begierig, Neues aufzunehmen und Gemeinsamkeiten nachzugehen. Der Brückenschlag zwischen Islam und Christentum lag ihm schon zu einer Zeit am Herzen, als in den Ländern des Westens, vor allem im Frankreich des eskalierenden Algerienkrieges, kaum jemand einen Gedanken daran verschwendete. Denn für ihn war dies nicht Sache eines Konzilsbeschlusses, sondern ein Postulat, das ihn von Kind auf begleitete; das Land, in dem er aufgewachsen war, Ägypten, konnte zu seiner politischen Zukunft der gegenseitigen Achtung zwischen seinen muslimischen und christlichen Bürgern nicht entbehren. Zudem war in den Jahren, die ihn prägten, der Glaube noch weit verbreitet, man könne über technischen Fortschritt hinaus von der westlichen, der „christlichen“, Welt etwas lernen.

Er war in Alexandria geboren, der Stadt der Fremden, jener Einwanderer also, die seit der Zeit Mehmet Alis ins Land geströmt waren und es dann Anfang der 60er Jahre unseres Jahrhunderts nach ihrer Enteignung in Scharen wieder verließen. Dort orientierte man sich nach Europa und der andern Seite des Mittelmeeres; er studierte darum nicht in Kairo, sondern in Beirut und dann in Lyon, auch noch nicht Theologie oder Philosophie, sondern Pharmazie und Geschichte. Aber den entscheidenden Schritt hatte er schon getan; mit 16 Jahren war er zum Katholizismus übergetreten – eine jener charakteristischen innerchristlichen Konversionen, die damals im Orient so häufig vorkamen. Seine Familie war griechisch-orthodox, zwei Generationen zuvor aus Hims in Syrien herübergekommen und vermutlich in Geschäften sehr schnell reich geworden. Der Ritualismus der östlichen Kirchen war der europäischen Intellektualität, ob | protestantisch oder katholisch, nicht gewachsen; in Frank-
 264 reich zeigte zudem die katholische Renaissance, daß auch unter einem „heidnischen“ laizistischen Regime nicht alle interessanten Leute der Religion davongelaufen waren. Fast wäre er Jesuit geworden; das lag bei jemandem, der an der Université St. Joseph in Beirut studierte, nahe, auch wenn er sich nur in den Naturwissenschaften eingeschrieben hatte. Aber der Familie war dies nun doch zuviel; immerhin war damals der Jesuitenorden in manchen Ländern Europas, z. B. der Schweiz, noch verboten, und über seine Gefährlichkeit herrschten im liberalen Bürgertum die abenteuerlichsten Vorstellungen. Als Anawati

1934, mit immerhin schon 29 Jahren, sich für ein Noviziat bei den Dominikanern entschied, hatte er sich bereits ausgiebig mit Aristoteles und Thomas von Aquin beschäftigt. Als Leitstern diente ihm, wie damals allgemein üblich, die Philosophie des Neuthomismus; er las die Schriften von Jacques Maritain (1882–1973) und die einschlägigen Bücher des am Institut Catholique in Paris lehrenden Dominikaners A.-G. Sertillanges (1863–1948). In Ägypten selber aber beeinflusste ihn vor allem Yûsuf Karam (1887–1959), der, aus libanesischer Familie in Tanṭā geboren, damals bereits seit einiger Zeit an der Universität Kairo als „r  p  titeur“ Philosophie unterrichtete und, seinerseits vom Neuthomismus geprägt, in der Antike die gemeinsame Wurzel christlichen und islamischen Denkens sah. Ihm blieb er bis zu dessen Lebensende in enger Freundschaft verbunden¹.

Er studierte bei den Dominikanern in Belgien und in Frankreich; den Doktor machte er 1948 in Kanada, an der Universität in Montreal, mit einer Arbeit über den Sch  pfungsbegriff bei Thomas und bei Avicenna. Zuvor aber hatte ihn der Krieg nach Algier verschlagen, wo er 1943 eine *licence   s lettres* in Arabisch erwarb. Dort lernte er Louis Gardet kennen, frère André-Marie von den Petits Frères du Sacr  -C  ur, und so entstand in gemeinsamer Arbeit die *Introduction    la théologie musulmane*, die 1948, also im Jahre seiner Promotion, in Paris erschien. Man weiß nicht, wer von beiden welche Abschnitte des Buches geschrieben hat; es war team-work ohne Profilierungssucht. Wahrscheinlich leistete Gardet (1904–1986) den größeren Anteil; er wird auf dem Titelblatt entgegen dem Alphabet als erster genannt, und er | hatte auch bereits einiges publiziert. Zudem war er vermutlich der originellere Kopf. Zumindest aber war er derjenige, der sich in der Folgezeit weniger ablenken ließ. Denn man plante sogleich ein Nachfolgeunternehmen, bei dem man nun getrennt vorgehen wollte: *Les grands problèmes de la théologie musulmane*, mit einem ersten Band *Le Dieu un. Existence, attributs et noms divins. Création*, den Anawati übernahm, und einem zweiten Band *Dieu et la destinée de l'homme*, um den Gardet sich kümmern wollte. Band 2 kam 1967 in Paris heraus; er ist bis heute als topologische Bestandsaufnahme der (sunnitischen) islamischen Theologie von hohem Wert. Anawati dagegen trug schwer an der übernommenen Verpflichtung. Bei seinem Tode fand sich ein mehr als 800 Seiten starkes Manuskript; wenn es sich als zur Veröffentlichung geeignet erweisen sollte, hätte sich nach 50 Jahren der Kreis geschlossen.

Die „Großen Probleme“ waren gewissermaßen als Handbuch für systematische Theologen gedacht, ähnlich konzipiert wie im deutschen Sprachraum

265

1 Vgl. zu ihm die Zeugnisse in: MIDEO 5 (1958–1959), S. 459 ff.

Stiegleckers *Glaubenslehren des Islam* (Paderborn 1962) oder eine Generation zuvor die Werke von Max Horten. Geschichte fand in ihnen nur am Rande statt. Das galt ebenso für die *Introduction*. Aber sie hatte eine andere Intention; sie bezeichnet sich im Untertitel als *Essai de théologie comparée*, und das Vorwort spricht in seiner Überschrift von den „Conditions d'un dialogue“. In der Tat werden islamische und christliche Theologie parallel behandelt; indem der *‘ilm al-kalām* strukturiert wird wie die Theologie der Kirchenväter und der Scholastik, sollen seine Grundvoraussetzungen im Vergleich geklärt werden. Dabei wird auf christlicher Seite die Darstellung nur bis zu Thomas fortgeführt, auf der islamischen dagegen bis zur Gegenwart, indem auf die Blütezeit eine lange Periode des „conservatisme figé“ folgt und schließlich die Reformbewegung des späten 19. Jh.s. Der „Dialog“ zwischen den Religionen soll sich also vollziehen, indem Systeme gegeneinander gespiegelt werden; das Buch will einem Gespräch zur Grundlage dienen, in welchem geglaubte Wahrheiten, die im Mittelalter zur Entfaltung kamen und weitgehend verbindlich formuliert wurden, in kulturell und sprachlich verschiedenem Gewande ausgetauscht werden. Ein Gedanke, der für den Katholizismus der damaligen Zeit sehr charakteristisch war und bis heute in der islamischen Welt weite Zustimmung findet (und zwar ironischerweise vor allem in der von Gardet und Anawati unberücksichtigt gelassenen iranischen | Welt). Daß man dies selbst als gläubiger Christ nicht so sehen muß, zeigt natürlich Karl Barth oder, innerhalb der Orientalistik und wiederum auf ganz andere Weise, W. Montgomery Watt, dessen Erstlingswerk *Free Will and Predestination* im selben Jahr erschien wie die *Introduction*.

Mit Gardet hat Anawati noch einmal ein Buch zusammen verfaßt: *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques* (Paris 1961, ein Jahr zuvor bereits in italienischer Übersetzung: Turin 1960). Hier ist die jeweilige Autorschaft auch deutlich bezeichnet. Von Anawati stammt das historische Eingangskapitel, von Gardet dagegen alles Methodische und Systematische; er war mit den Grundsatzfragen, so wie sie sich in der französischsprachigen Forschung etwa bei J. Maréchal gestellt hatten (*Études sur la psychologie des mystiques*, 1–2. Brügge 1924–1933), wohl auch besser vertraut. Aber die unmittelbare Zusammenarbeit fand schon im letzten Kriegsjahr ein Ende. Im August 1944 flog Anawati mit einer französischen Militärmaschine von Algier nach Kairo, wo seit 1928 ein Dominikanerkloster bestand. Es war 1928 von Père Antonin Jaussen als *Dépendence* der École Biblique in Jerusalem gegründet worden; 1952 wurde es selbständig. Anawati kümmerte sich um die Bibliothek; sie wurde dank seinem Geschick, Bücher billig zu beschaffen, manchmal auch zu schnorren, zu einem der besten islamkundlichen Arbeitsinstrumente in Kairo. 1953, am Feste des Hl. Thomas, wurde die Zeitschrift *MIDEO* ins Leben gerufen; sie brachte durch die Literaturübersichten, die er seitdem jährlich in ihr veröf-

fentlichte, den Beständen weiteren Zuwachs. Sein wissenschaftliches Interesse hatte sich mittlerweile auf Avicenna verlagert. Das hing mit der Jahrtausendfeier zusammen, auf die man sich damals in Ägypten ebenso wie im Irak, in der Türkei und in Iran vorbereitete. Anawati wurde 1949 auf Veranlassung von Yūsuf al-ʿIšš für drei Monate von der Arabischen Liga nach Istanbul geschickt, um dort Handschriften der Werke des Philosophen aufzunehmen; so entstand die ein Jahr später veröffentlichte Bibliographie *Muʿallafāt Ibn Sīnā*, der bald darauf eine ebensolche auf Persisch (von Yahyā Mahdavi) und eine dritte auf Türkisch (von Osman Ergin, in zweiter Auflage) folgen sollten. Das Hauptwerk Avicennas, der *Šifāʾ*, existierte damals nur in einer – schwer zugänglichen – Teheraner Lithographie; bei der Neuedition, die in Kairo in Angriff genommen wurde (und die anfangs ein hohes Niveau hatte), wirkte er in den Teilen Eisagoge, Kategorien, | De anima (= *Liber sextus naturalium*) und Metaphysik mit. Die *Metaphysik* lag ihm besonders am Herzen. In Montreal legte er schon 1952–1955 eine Übersetzung in Manuskriptform vor; sie erschien dann in zwei Bänden in Paris 1978 und 1985. 267

Bibliographien blieben weiterhin seine Stärke. 1978 gab ihm der Averroes-Kongreß in Algier Gelegenheit, sich mit Ibn Rušd unter diesem Gesichtspunkt zu befassen; auch die Pharmazie, der er immer seine alte Liebe bewahrte, behandelte er in ähnlicher Weise (*Taʾrīḥ aš-šaidala ʿinda l-ʿArab*, zusammen mit Ḥifnī Šābir und ʿAbdalḥalīm Muntaṣir; Kairo 1976). Handschriften medizinischer Werke des Ibn Rušd aus dem Eskorial beschrieb er 1986; einige dieser Texte gab er im folgenden Jahr zusammen mit Saʿīd Zāyed heraus (*Rasāʾil Ibn Rušd aṭ-ṭibbīya*, Kairo 1987). In der Theologie faszinierte ihn die muʿtazilitische Summe des Qāḍī ʿAbdalḡabbār, die 1951 von einer ägyptischen Mission im Jemen entdeckt worden war. Er machte sie in einem Aufsatz in MIDEO 4/1957 bekannt und edierte hernach den Teil VI₂ (*al-ʾIrāda*), einen der wenigen verlässlichen Bände dieser stellenweise völlig verhunzten Ausgabe. Aber er war mittlerweile mehr und mehr ins Reisen gekommen. Er unterrichtete am Institut d'Études Médiévales in Montreal, in Louvain und in Rom, vor allem aber an der University of California in Los Angeles, wohin ihn G. von Grunebaum 1967 eingeladen hatte. Seit 1955 gab er zudem über 20 Jahre lang einen Kurs an der Fakultät für Pharmazie in Alexandria. Man traf ihn überall auf den Kongressen; er war reich an Erfahrung, nur knapp an Zeit, sie umzusetzen.

Am ehesten noch kam diese Erfahrung dem Dialog zugute; immer wieder schrieb er zu diesem Thema. In der späteren Phase des II. Vatikanischen Konzils, seit 1965, wurde er vom Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen in Rom als Berater herangezogen². Aber die Rahmenbedingungen änder-

2 Seine Erfahrungen haben sich in einem *Exkurs zum Konzilstext über die Muslim* (sic) in: Das

268

ten sich im Orient sehr schnell. Die *Introduction* war ins Arabische übersetzt worden, im Libanon, wo Christen und Muslime enger noch als in Ägypten zusammenlebten. Der Titel, den man wählte, war bezeichnend: *Falsafat al-fikr ad-dīnī baina l-Islām wal-Masīḥiyya* (1–3, Beirut 1967–1969), „Philosophie“ also, nicht Geschichte, und eine Philosophie, die „zwischen Islam und Christentum“ vermitteln | sollte, indem jeder etwas über den andern erfährt. Die beiden Übersetzer, ein Muslim, Ṣubḥī Ṣāliḥ, und ein Christ, Farīd Jabre, beide nach libanesischem Verständnis Kleriker, galten in den 60er Jahren als die Verkörperung der interreligiösen Verständigung; sie unterrichteten beide an der libanesischen Staatsuniversität und liebten es, gemeinsam aufzutreten. Im Bürgerkrieg wurde Ṣubḥī Ṣāliḥ dann von einer Autobombe zerrissen; Farīd Jabre wurde Opfer eines ähnlichen Anschlags, den er zwar überlebte, durch den er aber sein Gedächtnis verlor. Der Dialog verstummte vor den Argumenten der Heckenschützen; die Konvergenz der Systeme erwies sich als intellektuelle Illusion. In Ägypten nahmen die religiösen Spannungen zu, nicht immer nur durch das neue Identitätsbewußtsein der Muslime, sondern auch durch das simple Faktum der Überbevölkerung und Verarmung. Der „theozentrische Humanismus“, in dem Anawati den Kern mittelalterlicher islamischer Anthropologie gesehen hatte, schien sein menschliches Antlitz zu verlieren; für die ägyptischen Christen wurde Dialog zunehmend eine Angelegenheit des Überlebens.

Mehr als 30 Jahre zuvor hatte Anawati in einer viel beachteten internationalen Befragung Stellungnahme dazu erbeten, wie man die „philosophie en terre d’Islam“ denn nun nennen solle. „Arabisch“ konnte sie nicht sein, weil auch die Iraner und andere an ihr erheblichen Anteil hatten; „islamisch“ aber auch nicht, weil, vor allem in der Frühphase, so viele Christen an ihr mitgewirkt hatten (vgl. MIDEO 5/1958–1959/175 ff.). Es war eine moderne Frage; die Menschen des Mittelalters hatten gar keine Veranlassung gesehen, diese Adjektive zu benutzen. Aber nun erwuchs daraus die Sorge, die Araber könnten vergessen, was sie den Christen verdankten. Das letzte Buch, das Anawati schrieb, trug den Titel „Das Christentum und die islamische Kultur“ (*al-Masīḥiyya wal-ḥadāra al-islāmīya*; Beirut 1986, ²Kairo 1992). Es war ihm wichtiger als die Fortsetzung der *Introduction*, des alten Dialogs der Systeme. Zwei katholische Universitäten, Louvain und die Catholic University of America in Washington, hatten ihn mit einem Ehrendoktorat ausgezeichnet. Als er starb, war das Kloster in Kairo nahezu verlassen. Der Priestermangel in Europa hatte längst auch seinen Orden erfaßt; die

zweite Vatikanische Konzil (Freiburg, Herder 1967 = LThK, Bd. XI11), S. 485–487, niedergeschlagen.

Jüngeren, die in seinen letzten Tagen um ihn waren, verwalten das Haus und die große Bibliothek, der er sein Leben gewidmet hat, nur noch aus der Ferne. Er ist – so zumindest scheint es dem Außenstehenden – der einzige Ägypter geblieben, der es bewohnte.

13 Félix María Pareja, s.J. (1890–1983)

Er hatte das Schreinerhandwerk gelernt; sein Vater meinte, mit einem Studium allein lasse sich nicht viel Staat machen. Zeit seines Lebens hatte er einen Zug ins Praktische; als Student erfand er ein Fahrrad mit sechs Sitzen, und im Alter gründete er die Europäische Union der Arabisten und Islamisten. Dabei brauchte er sich um seinen Lebensunterhalt nicht zu sorgen; er hatte sich entschlossen, in den Jesuitenorden einzutreten. Dort legte man, wie seit eh und je, Wert auf eine solide Ausbildung; so erwarb er den Dr. phil. an der Gregoriana in Rom, den Dr. theol. an einem Jesuitenkolleg in England (St. Beonus), den Magister in Orientalischen Sprachen an der Universität Cambridge und den Doktor im selben Fach an der Universität Madrid, bei Asín-Palacios, mit einer Arbeit über spanisch-arabische Traktate zum Schachspiel. Sein Orden schickte ihn nach Indien; dort war er drei Jahre, von 1935 bis 1938, als Professor für Arabisch und Persisch am St. Xavier's College in Bombay. Damit blieb ihm die kritische Phase des Bürgerkrieges erspart; er stammte aus Barcelona und wäre dort als Geistlicher nicht unbedingt seines Lebens sicher gewesen. Auch die Franco-Zeit erlebte er größtenteils aus der Distanz; zwischen 1938 und 1956 lehrte er Islamistik an der Gregoriana in Rom. Im Alter von 65 Jahren kehrte er nach Madrid zurück, keineswegs bereit, sich zur Ruhe zu setzen (oder setzen zu lassen). Für einige Zeit unterrichtete er an der Universidad Complutense in Madrid. Dann trat er in die Dienste des Instituto Hispano-árabe de Cultura, wo er mit Umsicht und Strenge eine islamistische Fachbibliothek aufbaute, die heute besser ausgestattet ist als alle anderen Forschungsstätten, die man sonst in Madrid auf diesem Gebiet an Universitäten usw. findet.

14/15 PAREJAS wissenschaftliches Werk ist, von seiner *Islamología* abgesehen, in Deutschland unbekannt geblieben. Man sollte sich nichts vormachen: die Ergebnisse der spanischen Arabistik und Islamistik werden in Deutschland sozusagen nicht rezipiert. Aber als Sekretär der UEAİ (Union Européenne d'Arabisans et Islamisans) war er jedem bekannt. Sie war ganz seine Schöpfung, konzipiert im Geiste eines Mannes, || der noch die Größe Europas erlebt hatte. Die Ideologisierung der Orientalistik auf dem Internationalen Kongreß in Moskau 1960 hatte ihn erbittert; damals konnte man noch meinen, dies sei ein Phänomen, das sich auf den Ostblock beschränke. So gewann er maßgebliche europäische Gelehrte seines Fachs für den Gedanken, sich selbständig zu machen. Man traf sich zum erstenmal 1962 zu einem Kongreß in Córdoba und dann alle zwei Jahre wieder, jeweils in einem anderen Gastland. Die Organi-

sationsform blieb locker und aristokratisch; bis 1968 gab es sozusagen keine Verwaltung. Erst 1970, beim fünften Kongreß in Brüssel, beschloß die Vereinigung ihre Statuten; sie paßten auf eine einzige Schreibmaschinenseite.

Pater PAREJA hielt sich, als unbewegter Beweger, im Hintergrund. Er achtete darauf, daß immer Kollegen aus Osteuropa (aber nicht aus der UdSSR!) eingeladen wurden, und er freute sich darüber, wenn junge Leute zur Aufnahme vorgeschlagen wurden. Aber er hielt die Zahl der Gäste klein: einige wenige ausgesuchte Amerikaner, ein Israeli, ein paar Araber – meist glückliche Kandidaten der ersten Stunde, deren Namen sich dann auf der Liste perennierten. Bis zu seinem Tode führte er alle Korrespondenz selber, ohne jede bezahlte Hilfe. Er hätte sich ihrer auch gar nicht bedienen können; denn er schrieb in allen Sprachen – er beherrschte neben Arabisch, Persisch und Gujarati noch Englisch, Französisch, Italienisch, Russisch, Polnisch und Deutsch. Daß in der Union in den letzten Jahren das Verlangen nach mehr Organisation und „Transparenz“ wuchs, kümmerte ihn nicht; er sah, daß Transparenz nicht ohne Papierkram zu haben war und daß Organisation die Machtinteressen weckt. Reformvorschläge, die zu stärkerer bürokratischer Verfestigung geführt hätten, blockte er ab. Man konnte nur mit Bewunderung – und gewissem Amusement – zur Kenntnis nehmen, wie er, ganz der listige Katalane, beim letzten Kongreß 1982 in Evora, nun immerhin im 92. Lebensjahre stehend, durch ein simples technisches Arrangement bei der Abschlußfeier eine „Revolution“, die zuvor von einigen Teilnehmern mit viel Mühe eingefädelt worden war, im Sande verlaufen ließ. Vermutlich wäre es leicht gewesen, die Union zu institutionalisieren und damit auf europäischer Ebene Geld „herauszuholen“; er dachte nicht daran. Das mag sich nun, nach seinem Tode, ändern; dann bekommt die Union vielleicht einen richtigen Präsidenten, mit Briefkopf und vollautomatischer Sekretärin. Dem Sekretär, der sie 23 Jahre mit leichter Hand, aber entschlossenem Sinn führte, werden wir umso mehr ein respektvolles Andenken bewahren.

ix **Tribute to William Montgomery Watt**

When William Montgomery Watt wrote his PhD thesis on *Free Will and Predestination in Early Islam*, presented to the University of Edinburgh in 1944 and published four years later, in 1948, Islamic studies were still an undisputed *waqf* of the Europeans. Certainly, there were some internationally renowned Islamists in the Arab world, in Turkey, in Iran, and in the United States, but for the great scholarly tradition one was accustomed to look upon the English, the French, the Germans – to name only a few – who were then once again meeting on the battle-ground and applying their skill in the most ‘relevant’ way their governments could think of: by deciphering codes and performing secret missions behind the lines. In our days, more than thirty years later, Europe has become part of a larger world in this respect as well. Islamic studies, having established new outposts as far as Mexico and Australia, are drawing their energy from a constant dialogue with the Near Eastern countries; Muslims and Christians are mixing with one another as never before. The self-understanding of the ‘Orientalist’ could not remain unaffected. Only the governments seem to continue looking at him as somebody who might best be used in deciphering codes.

The methodical tool of European orientalism was the ‘hermeneutic circle’, applied in what was normally called philology. This is how W.M. Watt started: his thesis demonstrated an unusual gift for textual interpretation, combined with a certain lucidity of arrangement which made the argumentation immediately clear to the reader. Yet there was more than sound method and persuasive style. There was also a feeling for the individuality of historical situations and ideological decisions which was not so common among philologists. Theology was not treated as an impersonal fight of ideas or, even worse, as a catalogue of notions and values, but as an expression of the way specific persons or groups reacted to the demands of their time. Traditional units (‘the’ Mu‘tazila, ‘the’ Sunnīs) were broken up into individual thinkers, the classifications of a biased heresiography reduced to their original meaning. This was far from pointil-
 x lism [or fragmentization; the epochal forces and currents were always kept in mind. Islamic religion itself was put into its environmental context – for the first time, somebody pointed to the fact that certain predestinarian ideas formulated in *ḥadīth* were nothing but residues of pre-Islamic fatalism, more or less adapted to the spirit of the new kerygma.

Two qualities had announced themselves: the ability to read a text as what it is, namely an *interpretation* of reality, not reality itself, and the abstraction

necessary for defining the cipher of a movement or a period. Both qualities were brought to perfection during more than three decades of admirably productive scholarship. Their weight in relation to each other, however, became altered as a result of the slowly changing function of the Orientalist in society. There was the philological yeoman's work: a translation of a Christian Arabic text, the *K. al-Burhān* written by Eutychius, the Coptic patriarch of Alexandria in the early tenth century. There were a number of articles on early Islamic theology, Sunnī as well as Shī'ī, which opened the eye of the reader for the conditionality of doctrinal statements and apparently objective historical accounts. Yet, besides these pieces of detailed research which continued the approach used in the PhD thesis, there were, to a steadily increasing degree, summaries and introductions written for a larger reading public. This was not the result of mere chance or persuasion, as may happen nowadays where publishers of all sorts are looking for victims compliant enough to write something general. It was consciously planned; W.M. Watt started a series with this intention at his own university press – a series, by the way, which has in the meantime acquired a high reputation. For he wrote not only for the sake of writing or for eternity, for the angels Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī was dreaming of in his *Risālat al-Ghufrān*, and not even only for his colleagues – of whom there were not so many in his field anyway – but equally for educated people outside his discipline who wanted, or needed, to be enlightened about the 'Majesty that was Islam' and the reality it *is* in the present world. Even where he wrote for the insider he preferred to deal with the central personalities and the crucial problems: Muḥammad, al-Ghazālī, the 'integration' of Islamic society.

The two books on the life and the epoch of the Prophet, *Muhammad at Mecca* (1953) and *Muhammad at Medina* (1956), later on summarized in one single volume (*Muhammad: Prophet and Statesman*, 1961) and translated, in one or the other version, into several languages (French 1958–1959, Turkish 1964, Spanish 1967, Japanese 1971), combined both qualities in the most fruitful way. It is true that the constant interplay of text and interpretation which characterized *Free Will and Predestination* had disappeared; the enormous quantity of source material involved no longer allowed such a procedure. Yet there is a lot of word by word analysis, and the entire work is based on a thorough examination of the relevant reports. This was, however, not the only reason why it has rightly become a classic in the field of Muḥammad studies. The philological detail was held together by new categories which were not so much derived from historical criticism, as had been the case in the famous biography by Frants Buhl, but rather from sociology and economic history. Watt left the angle of the usual historian of religions and tried to interpret the beginnings of Islam as a function of the *entire* situation of the

time, not only by the religious circumstances prevailing at this moment. We may understand this as a simple inversion of the insight that Islam itself was not a religion in the sense of modern Christianity, mainly concerned with the 'inner self', but an attempt to shape society in its entirety. But there was more than that. W.M. Watt brought in such 'earthly' factors as economy: he asked himself the question, to what extent the change of religious consciousness which manifested itself in Muḥammad's preaching reflected a change in the economic situation of Mecca. Even this question was not entirely new; no research about the prophet of Islam could completely avoid it, and Hubert Grimme had dealt with it in a more detailed though somewhat premature and one-sided way long ago. But the formulation sounded Marxist, and this came as a shock to certain readers. Today the approach is current even in the most inveterate 'capitalist' milieu; twenty-five years ago it evoked some indignant comments.

This line of thought was taken up in *Islam and the Integration of Society* (1961). The project was enormous: an explanation of how Islam succeeded in incorporating the divergent elements which shaped its civilization and how its initial pluralism developed into the uniform and almost monolithic world view which characterized it until the intervention of modern European ideas. Faced with such an enterprise, philology had to step back. Sometimes, for instance in the chapter on the 'Islamization of West Africa', Watt works entirely on the basis of secondary literature. The way he chose for doing justice to his task was perhaps the only way possible, that is, illustrating the evolution by a few representative examples. The problem consisted in selecting the right examples and applying the right categories in their interpretation. The categories were the same as in his studies on Muhammad, and, as a matter of fact, the introductory chapter on the beginnings of Islam is largely an extract as well as a deepening of what had been said there. But now, in the broader context where these categories dominate much more than before, their origin is thrown into clearer relief. There is, again, the 'Marxist' approach, circumstantially discussed and carefully shaded, obviously under the impact of earlier criticism. But the main tool is the nomenclature typical for the sociology of religion as represented by Joachim Wach (the Khārijites as a 'community of saints') and, through him, by Max Weber (Shī'ism as the place of the 'charismatic leader') or the sociology of knowledge as it had been conceived by Karl Mannheim (the Assassins as a case of Islamic utopianism). These concepts were new for Islamic studies, more perhaps than in other fields. But sociology was expanding at supersonic speed in those days, and the booms caused by methodical and terminological exuberance tended to drown everything which went back to categories developed in the time between the two wars (and,

moreover, not in Anglo-Saxon |environments). The book remained a call in the wilderness; there was not much discussion and almost no attempt to carry it forward. xii

Islam and the Integration of Society had indicated a shift towards universality and, along with it, a certain impersonality. The traditional classifications elaborated by Muslim historiography which W.M. Watt had done so much to shake, were replaced by 'blocks' and 'currents' which seemed to fit the situation better. Yet the role of man in history was never neglected: Watt maintained the importance of the intellectual as an 'ideational' factor in society. He discussed the problem in a paradigmatic way in his small but profound study on al-Ghazālī (*Muslim Intellectual*, 1963). He was not concerned with depersonalization, as might have been suspected if he had followed another kind of sociology, but with coining handy formulas and concepts which could make Islam as a religion and Muslim civilization as a whole understandable to an outsider. Seen under this aspect, the numerous surveys and introductions which followed – *Islamic Philosophy and Theology* (1962), *A History of Islamic Spain* (1965), *A Companion to the Qur'ān* (1967), *Islamic Political Thought: The Basic Concepts* (1968), *What is Islam?* (1968), *The Influence of Islam on Medieval Europe* (1972), *The Majesty that was Islam* (1974) – come as a logical consequence to what had announced itself before.

This reduction to the essential may be perceived in the double sense of the word: as a concentration or as a limitation and diminution; this is a matter of temper and standpoint. There is, of course, the danger of a certain repetitiveness and of a loss of contact with the sources – what scholar is not aware of this pitfall? W.M. Watt avoided it in his own way: by returning to the field he had treated in his PhD thesis, taking up what he had done in the meantime and putting it into a larger framework, thus forcing himself to add a vast amount of new material. The result was the best introduction into early Muslim theology we have up to now, his *Formative Period of Islamic Thought* (1973). The perceptivity for larger contexts had thus not pushed the detail aside, but integrated it into a more mature and more complex comprehension of reality. What this meant in fact had already become clear in the short study *Islamic Revelation in the Modern World* (1970). W.M. Watt had started to understand the *historical* evolution as a logical sequence of *existential* possibilities; he justified the alternatives of Islamic dogma as interpretations of commonly human – and therefore still relevant – religious phenomena by means of the 'categorical presuppositions' inherent in Islamic civilization. By lifting these categorical presuppositions into the consciousness of the educated reader he fulfilled the obligation felt by every Islamist: to apply his *iftaḥ yā simsim* to the treasures which he alone administers.

xiii To W.M. Watt, this didactic or 'propagandistic' mission was part of his vocation. He is a minister, and he has remained one through his entire period of teaching. His first book, written in 1937, years before his PhD thesis, dealt with the question *Can Christians be Pacifists?* Simultaneously with his career as an Islamist, he published other works of this kind: *The Reality of God* (1957), *The |Cure for Human Troubles* (1959), *Truth in the Religions* (1963). The colleague will normally know these books only, if at all, from the bibliography. But he should not neglect them: they offer some insight into W.M. Watt's methodical axioms (cf., e.g., his reflexions on the sociology of knowledge in *Truth in the Religions*, pp. 6ff.) and, above all, they explain the impetus of his personality. They explain his interest in Islam as a living reality; they explain, together with the influence of his teacher Richard Bell, his continuous preoccupation with the Qur'an (which does not go without saying among Islamicists!), and they may explain why he, as a minister, was better acquainted with Marxism, the new religion of our age, than some of his colleagues. From the beginning, he saw his task as an Islamist in the dialogue; it was his destiny that he came to live in an ecumenical age. The dialogue was twofold: with his own society which, in happy ignorance, always tended to take its own values for granted, and with the Muslims who did just the same. This is why he tried to distil the fundamental notions of Muslim civilization out of a recalcitrant mass of material; he wanted to make clear the alternatives which Islam, growing out of the same roots as Christianity, is able to offer. It is only with the awareness of these alternatives that a meaningful and unprejudiced dialogue can be started.

He performs this task with charity; whoever knows him knows how much his personality is shaped by this quality. Charity is perhaps indispensable to every philologist, as an antidote against the mercilessness of his business. But to W.M. Watt it means the ability to understand a culture on the level it deserves, by comparing its ideals with our ideals and its deficiencies with ours, without confusing both things in a hasty or, even worse, polemical way. In the dialogue he wanted, charity was equivalent to mediation, mediation between two partners who were not accustomed to talk to each other as friends. He found himself in the position of somebody who is, as he says in a revealing autobiographical remark, 'intellectually detached from both religions, while continuing to practise one'. In a kind of impartial sympathy, he tried to push forward the germs of community which are hidden in the axioms of both sides. Through his books, the Europeans – and Christians – have learnt that there are values and modes of life equivalent to theirs, similar in origin and intention, though dissimilar in their individual realization, and the Muslims have felt understood without being unduly flattered. What else should an Islamist want for himself? It is his way of deciphering codes.

Text and Context in Islamic Societies: A Few Casual Remarks on the Topic 1

Text and context – why take up such an old story? I would say, because this is the story of what we have always done in our area of the humanities. Giorgio Levi Della Vida and Gustav E. von Grunebaum were raised in the European art of philology; they were used to working with texts, and they did so by reconstructing the context. We are anything but certain to have advanced beyond them in the art; only future generations will be able to pass judgment on this. But a few things are obvious. There are more of us now than there have ever been before. This means that there is more talk; it does not necessarily mean that there is more progress. We also notice a certain shift, in two respects: geographically from Europe to the United States, and thematically from practice to theory. The overwhelming interest in hermeneutical theory makes us feel as if we had entered the age of *adab al-baḥṭh*, with which the Muslim religious and literary sciences ended their career. We have more texts at hand than any preceding generation, thanks to the productive scholarship of our Middle Eastern colleagues. But we constantly quarrel over how to deal with this material; to a great extent we have lost the firm and confident grip that we learned to admire in our teachers (at least in the best of them). The debate over text and context has reached a high degree of subtlety and reflection, but there is an unavowed climate of sterility around it. And perhaps we pride ourselves too much for having broken with the past.

Every shift implies, of course, a certain loss of tradition, but it also leads to a higher awareness of one's axioms and presuppositions. More than ever before are we warned against loose language and imprecise vocabulary. This is a danger indeed, and it increases with the trendiness of the entire subject. Moods and fashions, always salient phenomena in academia, nowadays tend to follow the laws of group dynamics. But many approaches that are advertised as new "methods" are only new hypotheses. Moreover, "text" and "context" are increasingly used in a metaphorical sense, and this rhetorical inflation seriously obfuscates the discussion. In | the wake of contemporary semiotics, every document that conveys information has the potential to be called a "text," and its context is then simply its relationship with other objects or documents. The entire semantic field, the nimbus of neighboring notions, is affected; we are expected to appreciate, for example, the "*poetics* of military 2

occupation.”¹ Specialists discover with dismay that the meaning of their terms dissolves under their pen. “Context” turns out to be ambiguous, and we are told to differentiate between *context* and *cotext*.² “Text” even seems to fade away completely. The word resists any clear definition; there is, we are told, “not a priori reason why *nonliterary* constructions should not be called ‘text.’” We are then asked to determine the meaning of the term ourselves, i.e., to use it in a specifically given sense. But finally, thank God, the specialist recommends that we restrict the term to “a particular class of *linguistic* structures.”³ Language is thus retained in the end as the main criterion. Texts, we understand, are not mere documents, in the sense that an archaeologist would use the term, but neither do they have to be written; they are spoken. The Arabist or Islamicist hears this with relief. For the civilization he is dealing with is extremely rich in oral texts; they remained influential even when the society that produced them was already literate.⁴ The problem is that his texts are sometimes extremely complicated under their mere linguistic aspect, much more so than those who lead the debate over “Text and Context” are accustomed to. This is where we begin to realize that the entire discussion is, with regard to our own concerns, not apt to bring us very far forward.

Meanwhile, the result of one generation’s rumination in this field has come down to the level of handbooks and encyclopedias. This is why we, happily confined in our role as an outsider, could profit from it in the preceding lines. Originally the new interest in what a text-oriented scholar does seems to have come about as “a spin-off of structuralist research.”⁵ Structuralism (or, to be precise, structuralist narrative theory) was a Russian invention that came to the United States relatively late via France, a generation after V.I. Propp’s *Morfologija skázki* (1928) had been translated into French.⁶ In our own field the *silsila* seems quite clear; it was the shock caused by Edward Said’s *Orientalism* (1978) that made people take a new look at the axioms of Orientalist research.

1 Smadar Lavie, *The Poetics of Military Occupation: Mzeina Allegories of Bedouin Identity under Israeli and Egyptian Rule* (Berkeley: University of California Press, 1990).

2 Dorothea Franck, “Kontext und Kotext,” in *Sprachphilosophie*, ed. Marcelo Dascal et al. (Berlin: Walter de Gruyter, 1996), 1323–1335.

3 *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R.E. Asher (Oxford: Pergamon Press, 1994), s.v. “Text” (W. van Peer). The emphases are mine.

4 See Michael Cook, “The opponents of the writing of tradition in early Islam,” in *Arabica* 44 (1997): 437–530.

5 Van Peer, “Text.”

6 The new interest was stimulated by two reviews of Propp’s book by Claude Lévi-Strauss (1960) and Claude Bremond (1964).

Said argued in the wake of Michel Foucault, and it was precisely Foucault's theory of discourse that brought the problem of "Text and Context" to the fore. When Said claimed that the European Orientalists of the colonial age had | been unable to forsake the conceptual framework they had created 3 in order to grasp – and dominate – the other, he followed, in many ways, Foucault's hypothesis that we are always caught in an already given linguistic context when communicating with each other. All of our judgments, he said, are preconditioned; they come forth as texts, and they are texts commenting on other texts. However, the idea was not entirely new with Foucault. It had been prepared in nineteenth-century German hermeneutics, with Schleiermacher and Dilthey, and was taken up in a forceful way by Heidegger: language as the "house of being." French structuralism was only its final radicalization.

The discussion has reached a stage of impressive thoroughness and almost Teutonic density. I cannot hope to say anything original anymore, and I shall not escape being controversial. But I can at least try to apply the topic to Islamic studies. The time when Orientalists created their own methods is gone; in comparison to people like Wellhausen or Goldziher we all rather look like epigones. Methods are nowadays normally invented and tested in disciplines other than ours; we tend to take them up with considerable delay. But why should we always be mainstream? We can be sure that some of the new theories are bogus, *Quatsch*, as we say in German. This is how academic discourse proceeds; it has always been so, from the time of the pre-Socratics onward. Since we Orientalists, as latecomers, look at the development from outside, we might be the first to find out which special offers on the methodological market do *not* work. And even if we are not (for the other customers are usually quicker than we are), we might perhaps use those products which seem to work in a particularly rewarding way.

Take the Qur'an, for instance; it is, as can be said (and as actually *has* been said by Frank Peters), a text without a context.⁷ To a large extent, the context can only be determined by the cotext, i.e., the Qur'an itself. Early on, Muslim exegesis tried to make up for this deficiency. The context was reconstructed; people tried to determine the situation in which certain passages of the scripture had been revealed. Yet what came out of this scholarly endeavor was merely a context for the believer. Western scholars always noticed the bias involved, the wishful thinking with regard to imagining an ideal past. Fundamentally though, for a long time they did not doubt the validity of the pro-

7 F.E. Peters, "The quest of the historical Muhammad," *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 300.

cedure as such. Most scholars remained convinced that, behind all the pious embroidery, there was a kernel of truth; in this respect they remained in tune with the Muslims. | What decisively changed the situation was the so-called “linguistic turn” in historiography. Now people insisted that whatever is presented as historical fact is first and foremost literature; we never grasp reality as such, we only have it in a mediated form. Whenever we use language (in the sense of *parole*), we do not arrive at a disinterested description of an objective world but rather practice an intersubjective activity expressing itself in images which are playfully exchanged. These images determine the code used by a certain society, and they may create momentary orthodoxies. But they are not necessarily the same from one generation to another or from one environment to another; they are superposed in history. Context is nothing permanent; it is a matter of perspective. In Islamic studies, John Wansbrough has made this point; he relied on French structuralism as well as the hermeneutics of German Old Testament studies. But the phenomenon as such had been observed much earlier. Tor Andrae, the famous Orientalist representative of the Scandinavian school of the history of religions, had shown in his thesis “Die Person Muhammads im Leben und Glauben seiner Gemeinde,” which he submitted at Uppsala in 1917 during the First World War, that what was said about the Prophet in the Qur’an was in the course of time continuously put into new contexts, in *ḥadīth* first, and afterwards in theology, in mysticism, in philosophy.

The great difference between Tor Andrae and modern Orientalism is that he did not make his theoretical implications explicit. During his time this was not yet customary; there was a broad consensus among scholars as to how a historian must proceed, and the theory as such was rather dealt with by philosophers and (sometimes) theologians. But Andrae applied his method with great perspicacity and circumspection. In contrast to modern historians, he would never have doubted that a text can be put into its historical context; similarly he would never have believed, as did Michel Foucault, that the images and discourses which are created throughout history are separated from each other by a radical discontinuity. Modern structuralism is, like modern linguistics, basically ahistorical; both movements prefer a synchronical approach over a diachronical one. History is then constantly in danger of being reduced to an image itself, one image only among all those we use in our language games. This is why, in contemporary sociology, a constructivist school has gained ground, especially in research on stereotypes and the societal search for identity or in Niklas Luhmann’s theory of systems; every society, thus | it is believed, creates its own stereotypes when building up its identity. We have to admit that such an approach, if consistently maintained, can afford to neglect history. But scholars dealing with foreign civilizations and worlds which are not their own will

discover that, in following it, they lose another category that in earlier days was sometimes very dear to them: empathy. Empathy means taking over the perspective of the other; in contrast to that, contemporary thinking tends to turn the “house of being,” which is language, into a prison.

German hermeneutics had not yet been so pessimistic. In the 1920s, the key term propagated by this movement was *Verstehen*, understanding in a sense that went beyond mere intellectual appropriation; the concept was brought to this continent by Joachim Wach, the teacher of Charles Adams. In comparison, the approach favored in our days may be more sober, but it is, like many other aspects of modern behavior, a little bit too “surgical.” *Verstehen* has meanwhile been outweighed by relativism; this was not what it was supposed to be. Edward Said’s “Orientalists” do not “understand”; they end up in a state of violent self-assertion. The attempt to define a civilization as a subjectively interacting community which has a discourse of its own can easily sound like the philosophy of modern egotism. Texts then serve the amusement of communication, and context is added at will. Facts become the playthings of our imagination. If we do not want this to happen, we must get free of the confines of a mere philosophy of consciousness.

Of course, we must not exaggerate. Beyond all methodological agitation, scholarly business goes on as usual. But there are certain consequences that we have to take into account. If, in history, the context can be understood as a mere projection, it is much easier to uproot the text. To come back to the Qur’an: if the Qur’an is no longer primarily a revelation experienced by an individual person living in an individual environment, but rather a liturgical text used by some community – or by several communities, as Wansbrough saw it – the text can easily be taken out of its Arabian context and transferred, together with its community, to a different scene, say Palestine. Such a hypothesis may look somewhat haphazard; however, it is anything but easy to refute. The hypothesis exists, and it is interesting to see that those who attacked it came first from scholarly milieus whose discourse was *emotionally* affected: Muslims, of course, but also Israeli scholars like Michael Lecker who wanted to substantiate the presence of a Jewish community on the Arabian peninsula | and who, by 6
losing the text they had always relied upon, lost the ground beneath their feet. The context depends, we learn, on the position of those who reconstruct it. The case I mentioned shows, ironically enough, how a hypothesis that was denounced by its Muslim opponents as a “Zionist conspiracy” (without any justification, we should add), was rejected precisely from the side whence it was supposed to have come.

Theoretical debates are time-bound; we should not take them too seriously. But there are two things that, in my view, it is essential to preserve: the his-

torical relevance of the *text* and empathy for the *context*, especially when we are dealing with things alien to us. Therefore, perspectivism, yes; but constructivism, no. I believe that every community and every generation “projects” its own world,⁸ but I am also convinced that all of these projections are related to one another and normally, changes of paradigm aside, emerge out of one another. In a way, they all deform reality, but this does not mean that there is no reality at all. The world is not merely wax in our hands. Any natural scientist would remind us of this. He would, of course, be thinking of a different kind of “world,” i.e., objects whose resistance to our attempts to form them is easily to be felt. But history is not so passive either; it is not merely a “text.”⁹ It is true that we can deform it into an ideology, and we constantly do so, but if somebody wants to make two centuries of the Middle Ages simply disappear from the calendar (as was recently done with considerable public approbation in Germany, with regard to the period of Charlemagne), he won’t find many adherents – even less so in our discipline where Hārūn al-Rashīd would then disappear too. This is why, if I had been given the opportunity to formulate the topic of this conference myself, I would not have said “Text and Context,” but “Exegesis and History.”

In the present situation, however, I cannot but fall back on my own German tradition.¹⁰ For it is not Foucault whom I follow but rather Gadamer. Gadamer’s famous “fusion of horizons” means that we fuse past and present when we read an ancient text, and when he called his book *Truth and Method*,¹¹ he wanted to make clear that, beyond all preconceptions and prejudgments (prejudices, if you want, *Vorurteile* in German), we are able to reach a kind of truth that is not merely subjective. It is contextualist, certainly, but text and truth are brought together by historicity. The context we reconstruct is not necessarily a mere

8 See *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), s.v. “Projectivism” (Simon Blackburn).

9 See Richard J. Evans, *In Defence of History* (London: Granta, 1997) and Carlo Ginzburg, *Rapporti di forza: Storia, retorica, prova* (Milan: Giangiacomo Feltrinelli, 2000). Note the increasing awareness of the constructivism fallacy in Umberto Eco’s work, from his beginnings in *Il segno* (Milan: ISEDI, 1973) to his recent *Sei passeggiate nei boschi narrativi* (Milan: Bompiani, 1994); also, in English, *Six Walks in the Fictional Woods* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

10 See Gerhard Funke, “‘Zu den Sachen selbst’ oder ‘ist alles Interpretation?’” in Gerhard Funke, Albrecht Riethmüller and Otto Zwierlein, *Interpretation* (Stuttgart: Franz Steiner, 1998), 5–15, concerning Kant, Hegel, Humboldt and Husserl.

11 Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1960).

chimera; there are criteria for finding the reality behind the text. We always interpret the world, but in doing so we put it before us (*auslegen* in German, in both senses of the | word). It is true that we are the medium of interpretation 7 ourselves. But the result is not that the past disappears; we rather discover ourselves as the means of this process (*wir er-mitteln uns selbst*).¹²

We should, however, be aware of the fact that German hermeneutics was not made for Islamic studies as such. It was originally a product of Protestant theology; Schleiermacher applied it to the Bible. Later on, Heidegger and his pupil Gadamer were deeply imbued with German literature and Greek antiquity. When such people say “text” they mean a literary artifact, something aesthetically appealing, normally an ancient text which exists only in one version, say a tragedy by Sophocles, Plato’s dialogues, a poem by Hölderlin. This is not necessarily so in Islamic studies. Here a text may sometimes be rather unpolished. Early historical reports (so-called *akhbār*) are a case in point. Many of them exist in dozens of different versions; this is best known to us from the field of *ḥadīth*. We may doubt whether they ever had what we would call an author; they developed in oral tradition and were handed down by word of mouth without always reaching a final stage. The context may then be different from one version to another; in this respect, *ḥadīth* is an El Dorado for those who look for intertextuality. This is one of the cases where we have the chance to develop our own tools. There is no doubt, however, that German hermeneutics is especially helpful in this respect because it has always been the theoretical basis of philology.

I know that I am not well advised to use the term “philology” in the English-speaking scholarly community. Albert Hourani was allergic to the word; he always insisted that we have to be historians instead. I never agreed: how can historiography and philology be separated? My North American colleagues used to tell me that philology has no method; in so saying they had their own predecessors in mind, the Semitists of the Ivy League universities who, as they said, used to read texts without doing much with them. I am not sure whether this reproach was just, with respect to the persons involved. Giorgio Levi Della Vida, after all, belonged to the same category. Of course, philology in itself is no method, it is a tool and a prerequisite. Using it, however, means applying the hermeneutic circle as it was defined by Wilhelm Dilthey in the late nineteenth century: you read a text and having understood it in a preliminary way you return to it again and again in order to make it your own. The procedure may

12 See, as an Orientalist voice in this debate, Richard M. Frank, “Hearing and saying what was said,” *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996): 611–618.

not be performed consciously, but this is how a good philologist works. The
 8 question is how we can be sure that this hermeneutic circle is not merely a |
 vicious one, but rather that it results in something more than mere narcissistic
 construction of a deliberate context. We need standards, and a critical vantage
 point at that. Jürgen Habermas built up his criticism of Gadamer's position
 from this side.¹³ But Gadamer always insisted that his fusion of horizons by
 no means excludes being critical. In order to judge a statement you have to
 think it over again and again, to analyze it in all its aspects. Your empathy with
 it may have increased in the meantime, but you always have the possibility of
 saying No. The critique is founded in a person's intersubjective communicative
 competence, but the subject he or she is communicating with is a text which
 is rooted in a different reality. If there is anything that makes a critical attitude
 difficult to adopt, it is constructivism.

What does that mean for our discipline? Hermeneutic interaction is only
 possible on the basis of satisfactorily mastered languages, and we should not
 chide our Semitist colleagues of the old days for having mastered more of
 them than we have. Personally, I wonder whether it is possible to understand
 the spirit of a civilization like Islam on the basis of only one language, let
 us say Arabic. Under the prevailing circumstances, though, we may be well
 advised to remain modest; a text is, after all, normally written in only one
 language (exceptions like *mulamma'* poetry or Ottoman commentaries on
 Persian literary works aside). The problem is rather the sheer scope and amount
 of what we, as Islamicists, call literature, according to the definition applied
 by Brockelmann or Storey. Philology cannot be restricted to the realm of mere
 literary studies; it is indispensable everywhere. Our generation has not always
 been aware of this; I could enumerate quite a number of even highly valued
 pieces of research which are based on pretty bad philology. The contempt for
 mere handicraft has had disastrous consequences. Bringing in native speakers
 has not always been helpful, for the native speaker is more easily imprisoned
 in the "house of language" than someone who enters it from without. It is not
 by chance that philology has been at its best with languages where there are
 no native speakers left, with classical Greek or Latin, "dead" languages as we
 call them. What is important is that we approach a text critically or, to use a
 formulation by Paul Ricoeur,¹⁴ that we apply hermeneutics as an exercise in
 suspicion. This is a piece of advice that German hermeneutics has not always

13 Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), "Der hermeneutische Ansatz," 241 ff. and esp. 281 ff.; see also 5th edn., expanded (1982), 311 ff.

14 Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), 35 ff.

heeded. For a long time German scholars used to practice hermeneutics as a recollection of primal meaning, a vehicle for getting back to the mysteries of original language, in the Bible, in the Greek classics, in | German poetry; by this means, language was unduly enshrined in an aura of holiness that fostered its abuse in ideology. Yet a text is not necessarily a sacred message; it is something much simpler, much more democratic as it were. There is nothing bad about trusting it, but in doing so we should practice a sort of belief that has gone through criticism, “la foi qui a traversé la critique.” 9

This is also the way we get hold of the context. However, this context is not always the same; it changes in the course of history. During this process, the intention of the author may be lost; the emphasis is put in a different way. This is the domain of *Rezeptionsgeschichte*. Yet our foremost task as historians is to get back to the original meaning of the text. This at least is how German philology used to see things; this is why Germans have always been so much interested in the beginnings of a given historical phenomenon. The original intention may disappear, but it is still the best background for observing the changes. There are, in our field, still many mysteries to be solved in this respect. Take the prophetic sayings about the prohibition of images, for instance. Who produced them and where are they to be located? The period when they were circulated may well correspond to the time when the frescoes at Qaşayr ‘Amra were painted. But the Umayyad court certainly does not provide us with their context.

The original context is what was called by Hermann Gunkel the *Sitz im Leben*, the “setting in life,” i.e., the place occupied by the text in the living reality of its contemporaries and addressees. Gunkel coined the term in 1925, and it made its way into the vocabulary of textual criticism and *Formgeschichte*, especially in Old Testament studies, but also beyond them. Wansbrough uses it; he got it from there. When, a decade after Gunkel, Gustav E. von Grunebaum published his Ph.D. thesis at Vienna in 1937, shortly before the *Anschluß*, he gave it the title *Die Wirklichkeitweite der früh-arabischen Dichtung*, “The scope of reality in pre-Islamic poetry.” This is again “text and context.” But he said “reality” and not “language games,” and perhaps this was the better choice of words. He would not have denied that language is our only way to express reality, and that perhaps it is even our only way to perceive it. But, polyglot that he was, he might have added something that people on this side of the Atlantic sometimes forget: if the context is determined or at least influenced by the language of the observer, then it is not unwise to learn as many languages as possible in order to gain a broader horizon for well-founded criticism. | 10

Moreover, it opens as many windows for empathy with the other, which is so necessary in a discipline like ours.

When I came to the UCLA Center for Near Eastern Studies in 1967 as Visiting Associate Professor, I came with German philology in my baggage. But when I left I had added a new dimension: an understanding of social anthropology as it was practiced in the United States at that time. I owe this to von Grunebaum; for him this was a synthesis that went without saying. Social anthropology is very helpful in understanding a text. At the end of the semester I had the opportunity to attend the first Levi Della Vida Conference. The paper I read there became one of my earliest articles.¹⁵ Now I can afford to look back. I understand the Levi Della Vida medal as a symbol of connection with the great past.

15 Josef van Ess, "The logical structure of Islamic theology," in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), 21–50.

PART II

Auf der Suche nach einem Thema



Wie es zu meiner Doktorarbeit kam, habe ich kürzlich in einem Aufsatz beschrieben (s. u. XI 3). Erste Themen wurden 1955 in Bonn ins Gespräch gebracht: Abū Nu‘aim und seine *Ḥilyat al-auliā’* (von O. Spies, der damals Lehrstuhlinhaber und Seminardirektor war), Sulamī und seine *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiya* (von R. Sellheim, der 1954 die Bonner Assistentenstelle angetreten hatte). Der Vorschlag jedoch, dem ich folgte, kam von H. Ritter, bei dem ich während des Wintersemesters 1955/56 in Frankfurt studierte. Ich war damals im fünften Semester. Die Doktorprüfung fand dann im Januar 1959 statt; aber die Dissertation kam erst 1961 heraus (A 1). Sie war stark überarbeitet und gekürzt worden. Vor allem hatte sie nicht das gebracht, was Ritter sich von ihr erhofft hatte: eine Edition von Muḥāsibī’s „Kleinen Schriften“, den Traktaten der Handschrift Carullah 1101, zu denen mir Fritz Meier die Fotokopien und Ritter den Beginn einer Abschrift (vor allem aus dem *K. al-Makāsib wal-wara’*) zur Verfügung gestellt hatten. Auf einen ersten Entwurf dieser Edition ist im Vorwort von A 1, S. xiii bereits hingewiesen; er wurde 1964 im Rahmen meiner Tätigkeit am Orientinstitut in Beirut durch einen zweiten ersetzt, der mit einem vorläufigen kritischen Apparat versehen war. Jedoch verhinderten einige philologische Cruces der (einzigen) Handschrift, daß ich die Sache zu Ende führte; ich hoffte, weitere Textzeugen und Testimonia zu finden, um Klarheit schaffen zu können. Zudem wäre der Druck nur in Beirut zu realisieren gewesen; dort aber war ich bei Antritt meiner Stelle mit der Herausgabe eines Bandes von Ṣafadī’s *Wāfi bil-wafayāt* beauftragt worden (A 6). Die bisherigen Ausgaben der in dem Unicum erhaltenen Traktate (vgl. TG VI 418 ff., nr. 3–4, 7, 13–15) sind allesamt unzureichend.

Das Thema „Muḥāsibī“ lebt darum nur noch in einem Kapitel von TG fort (= A 16, dort Bd. IV 195–209; dazu Bd. VI 417–422) sowie in einigen Kurzbeiträgen, die ich für die *Islam Ansiklopedisi* (schon 1959 = D 7), die *Encyclopaedia Britannica* (2007 = D 10) und die *Dā’irat ul-ma’ārif-i buzurg-i islāmī* (2011 = D 1) verfaßte. Von diesen ist der letzte hier reproduziert, aber nicht in seiner persischen Fassung, sondern nach der deutschen Vorlage (nr. 1). Dabei war mir allerdings entgangen, daß außerhalb Irans, u. z. vor allem dort, wo in der sunnitischen Welt Ibn Ḥanbal im Geschichtsbild eine beherrschende Stellung gewonnen hat, mittlerweile der Fluchtpunkt, unter dem man Muḥāsibī in den Blick nimmt, sich verschoben hatte; Muḥāsibī ist mit Ibn Ḥanbal und seinen Anhängern ja anscheinend nicht gut ausgekommen. Moderne Versuche, zwischen den beiden Kontrahenten zu vermitteln, haben dazu geführt, daß Muḥāsibī viel von seinem Profil verloren hat. Dieser Befund hat sich in der etwas ungehaltenen Rezension C 243 niedergeschlagen.

Nr. 2 ist der erste wissenschaftliche Vortrag, den ich je gehalten habe, bei meinem Habilitationskolloquium im Januar 1964 (= B 1). Erschienen ist er noch im gleichen Jahr, in einer österreichischen Zeitschrift, die es seit langem schon

nicht mehr gibt und deren damaliger Herausgeber (Walter Dostal, Wien) kaum älter war als ich. Der Problembereich, den ich damit in Angriff nahm, die islamische „Aufklärung“ oder kurz der „andere Islam“, hat mich über die Jahrzehnte festgehalten, und als das in der Öffentlichkeit gepflegte Islambild immer mehr in Stereotypen erstarrte, habe ich das Thema mehrfach wieder aufgegriffen, zuletzt i.J. 2010, vor völlig anderem Publikum und unter veränderter Sichtweise (= B 110). Diese abgewandelte Version habe ich ans Ende gestellt (als nr. x18), sowohl um damit eine biographische Klammer zu setzen als auch ein Beispiel für thematische Entwicklung zu geben; ich hoffe, es ist in der vorliegenden Sammlung die einzige Doublette. Die Schlußpointe des Vortrags, das Gleichnis vom Karawansaray, habe ich allerdings auch sonst mehrfach aufgegriffen, zum erstenmal in einem Vortrag, den ich im Februar 1967 in Beirut anlässlich der Hundertjahrfeier der dortigen Amerikanischen Universität gehalten habe (= B 10, hier nr. 3), und viel später (2013) dann noch einmal, in einem Vortrag über Bagdad (hier nr. x8). Sie steht jedoch jeweils in einem verschiedenen Kontext; einmal geht es um die Freisinnigkeit im mittelalterlichen Bagdad, das andere Mal um das Auftreten skeptischer Züge im islamischen Denken. Im letzteren Fall liegen Gedanken meiner Habilitationsschrift (A 2) zugrunde,¹ im ersteren Beobachtungen, die z. T. vorher in TG näher ausgeführt worden waren.²

Der arabische Neuplatonismus (nr. 4–5) war nur Gegenstand eines gelegentlichen Exkurses; ich verband mit dem Thema keine bestimmte Zielvorstel-

1 Vgl. dort den Index s. 505 s.v. „Skepsis“. Der Vortrag ist in Beirut zweimal publiziert worden, zuerst in Al-Abḥāth, der geisteswissenschaftlichen Zeitschrift der Amerikanischen Universität, und dann in einem Sammelband (*God and Man in Contemporary Islamic Thought*), der 1972 herauskam und den ich kurz in WI 15/1974 rezensiert habe (c 88). Weitere Teilnehmer an dem entsprechenden Kolloquium waren Muhsin Mahdi (damals Chicago), Seyyed Hossein Nasr (damals Teheran, zeitweise auch Gastprofessor an der AUB), Aḥmad Zakī Yamānī (damals Erdölminister von Saudi-Arabien), Mūsā aṣ-Ṣadr (der schiitische Imam aus dem Süden des Libanon, der später in Libyen verschwand), Osman Yahya (damals der einzige Spezialist für Ibn ‘Arabi), Titus Burckhardt (als damals bekanntester Repräsentant der europäischen Muslime) etc. Mein Vortrag – oder wohl eher das gewählte Thema – brachte mir das Angebot einer Professur ein, die ich in dem Jahr 1967/68 wahrnahm.

2 Die öffentliche Antrittsvorlesung, die damals noch mit jedem Habilitationsvorgang verbunden war und nur wenige Tage nach dem internen Kolloquium stattfand, hielt ich über Marco Polo's Erzählung von den Assassinen und ihrem fiktiven Drogenparadies, weitgehend auf der Basis von M.G.S. Hodgson's *The Order of Assassins* (den Haag 1955). Der Text blieb ungedruckt und wäre heute völlig überholt; vgl. zuletzt F. Daftary, *The Study of the Ismailis. Phases and Issues*, in: F. Daftary / G. Miskinzoda (edd.), *The Study of Shī‘ī Islam* (London 2014), s. 47–65. Daß das Thema aber außerhalb der engeren Fachwelt gelegentlich noch Interesse findet, wird belegt z. B. durch Umberto Eco's *Il pendolo di Foucault* (Mailand 1988), dt. Übers. von B. Kroeber, *Das Foucaultsche Pendel*, dort s. 613 ff.

lung. Johannes Hirschberger (1900–1990), dem Nr. 4 gewidmet ist, war Inhaber des katholischen „Weltanschauungslehrstuhles“ an der Universität Frankfurt und Verfasser einer dazumal vielgelesenen Philosophiegeschichte; er hatte das Nebengutachten zu meiner Habilitationsschrift verfaßt.³ Die Anregung zu Nr. 5 ging von Albert Dietrich aus, der nach der Übernahme des Göttinger Lehrstuhls Handschriftenstudien aus der Zeit seiner Referententätigkeit am Deutschen Archäologischen Institut in Istanbul auswertete.⁴ Ich habe das Thema „Neuplatonismus“ dann nur noch einmal angepackt (B 104 = X 5); zu eingehenderer Forschung fehlte mir die nähere Kenntnis der antiken Texte und überhaupt die nötige Vertrautheit mit dem Griechischen, das ich nicht auf der Schule gelernt hatte. Anstoß meines Interesses war der *Liber de Causis*, zu dem ich in Ankara eine arabische Handschrift gefunden hatte, in der das Werk noch richtig Proklos (und nicht Aristoteles) zugeschrieben wird (vgl. nr. 5, u.s. 203). Das Thema wurde dann von G. Endreß übernommen, der sich damit habilitierte (*Proclus Arabus*, 1973). Aus späterer Zeit sind vor allem die Arbeiten von Cristina D’Ancona zu vergleichen: *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris 1995).⁵

Nr. 6 ist der Vortrag, mit dem ich mich nach meiner Habilitation zum erstenmal auf einem Deutschen Orientalistentag (1965) vorstellte. Auch hier ist die Grundlage meine Habilitationsschrift (A 2, s. 132 ff.). Die entsprechenden Quellentexte waren dem *Muǧnī* des Qāḍī ‘Abdalǧabbār entnommen; sie finden sich in Band XII dieses Werkes, der damals gerade in Kairo herausgekommen war. Die Stellen, die dort sich auf Ġāḥiẓ bezogen, waren nicht nur mir, sondern auch Georges Vajda aufgefallen, der seine Interpretation in SI 24/1966/19–33 veröffentlichte. Ich habe das Thema noch einmal in TG IV 97 ff. sowie in B 109 (= nr.

3 Die Festschrift, in der der Aufsatz erschien, wurde herausgegeben von Kurt Flasch, der in der ersten Hälfte der sechziger Jahre Hirschbergers Assistent war. In dem autobiographischen Rückblick, den dieser seinem *Warum ich kein Christ bin* (München 2013) voranstellt, wird Hirschberger kurz erwähnt (s. 32), ohne jedoch in den Vordergrund zu treten.

4 Vgl. dessen *Streifzüge eines Bücherwurms, das ist: Anatolisches Reisetagebuch eines Arabisten* (Göttingen 2000), bisher unveröffentlicht.

5 Das Interesse an den Traktaten des Alexander von Aphrodisias, die in ihrer arabischen Version die damalige Debatte ausgelöst hatten, ist bald wieder erloschen. Endreß hat die handschriftliche Grundlage noch einmal dargelegt (*Proclus Arabus* 33 ff.), und ich habe im gleichen Jahr zu einem Aufsatz von Hans Joachim Krämer (*Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55/1973/119–190 = B 20) die Übersetzung eines der Texte, in dem Alexander den Standpunkt des Xenokrates kritisiert, beige-steuert (dort s. 188–190). Aus späterer Zeit wäre zu vergleichen Emma Gannagé, *Alexandre d’Aphrodise, In De generatione et corruptione apud Ġābir b. Ḥayyān, K. al-Taṣrīf* in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9/1998/35–86 und Marwan Rashed, *Alexandre d’Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d’Aristote (Livres IV–VIII)*, Berlin 2011.

VI 16) aufgegriffen. Auch B 48 (= nr. VI 25) ist davon abhängig, ebenso B 86 (= nr. IX 16, dort S. 66–70). Jedoch hat sich dort der Akzent verschoben, von Ġāḥiḏ auf Ġubbāṭ. Letzterer hat nämlich das von Ġāḥiḏ aufgeworfene Problem mit einem erfahrungstheologischen Ansatz zu lösen versucht, indem er die Erkenntnis, daß es einen Gott gibt, rein aus der *conditio humana* heraus entwickelte, ohne der Schrift dabei eine Rolle zuzuweisen. Die Idee war originell⁶ und scheint bis zu Ibn Ṭufail nachgewirkt zu haben. B 48, ein Vortrag aus dem Jahre 1975, habe ich 1985 in Teheran auf persisch anläßlich einer Tagung, die während des irakisch-iranischen Krieges stattfand, wiederholt.⁷ Zehn Jahre später in der iranischen Botschaft in Berlin noch einmal vorgetragen, kehrte der Text wieder ins Deutsche zurück.⁸

Nr. 7 ist der erste Vortrag, den ich in den USA hielt, nach Abschluß einer kurzen Gastprofessur an der University of California in Los Angeles während des Frühjahres 1967, als dort zum erstenmal die auf Initiative von G.E. von Grunebaum geschaffene Levi Della Vida-Medaille vergeben wurde. Der Träger (Robert Brunschvig) hatte als Thema für das begleitende Kolloquium „Logic in Islamic Culture“ vorgegeben, und ich konnte, als ich über die Möglichkeit stoischen Einflusses auf logische Verfahrensweisen in der islamischen Theologie sprach, auf Material aus meiner Habilitationsschrift zurückgreifen, die im selben Jahr im Druck erschienen war. Jedoch war das Problem damals noch kaum erforscht; selbst in der Altertumswissenschaft war die Rolle der Stoa in Bezug auf die Logik bisher kaum ans Licht gehoben worden (Benson Mates, *Stoic Logic*; 1961). Der einzige Spezialist auf dem Gebiet unter den Islamwissenschaftlern war Nicolas Rescher, dessen *The development of Arabic logic* ich 1965 rezensiert hatte (nr. 8 = C 17; vgl. auch C 27). In Deutschland kam es zu einem brieflichen Kontakt mit Günther Jacoby (1881–1969), der damals als Emeri-

6 Zur „Erfahrungstheologie“ vgl. Wayne Proudfoot: *Religious Experience* (Berkeley 1985), wo zu Anfang (S. 9 ff.) Schleiermacher bemüht wird, dessen Begriff der „schlechthinigen Abhängigkeit“ auch ich herangezogen hatte. In Deutschland hat dann Matthias Jung in seiner Frankfurter Habilitationsschrift das Thema aufgegriffen (*Erfahrung und Religion*; Freiburg/München 1999); er geht statt von Schleiermacher von Wilhelm Dilthey aus, hat aber ebenso ein Kapitel über William James, den auch Proudfoot ausführlich behandelt (vgl. S. 156 ff. zu dessen *Varieties of Religious Experience*, seinen Gifford Lectures von 1902). Proudfoot kommt dann weiterhin auf die Mystik zu sprechen (S. 119 ff.); sie klingt bei Ġubbāṭ gleichfalls an, wenn er die „Furcht“ (*ḥauf*) als eine der Urerfahrungen diagnostiziert. Der „aufgeklärteste“ Text des AT, Qohelet, sagt cap. 5:6: „Wo viel Träume sind, da ist Eitelkeit und viel Worte; aber fürchte du Gott“.

7 Unter Benutzung einer Übersetzung in diese Sprache, die I. Soltani, damals Persischlektor an der Universität Tübingen, hergestellt hatte.

8 Beide Versionen sind unter B 48 verzeichnet.

tus in Greifswald lebte und einer umfassenden Geschichte der Logik den Weg bereiten wollte.⁹ Von diesem Plan hat sich jedoch wegen der Ungunst der Zeit und der zunehmenden Entfremdung der beiden Deutschländer nur ein kleiner Ausschnitt verwirklichen lassen.¹⁰ Innerhalb der deutschen Orientalistik besaß damals lediglich H. Gätje die Kompetenz, das Arbeitsfeld in Angriff zu nehmen.¹¹ Er hatte bei Bruno von Freytag gen. Löringhoff in Tübingen gelernt, der ein Schüler Jacobys war¹² und für die Logik ein eigenes Zeichensystem ausgearbeitet hatte, das sich von dem der damals aus den USA um sich greifenden „mathematischen“ Logik *toto coelo* unterschied. Im Bereich der islamischen Theologie und Philosophie hätte sich das Gebiet ohne intensives Studium der weitgehend nur handschriftlich erhaltenen Quellen und ohne Vertrautheit mit der neuen Formelsprache kaum erschließen lassen. Das ist erst in der nächsten Generation, etwa bei Tony Street (Canberra, jetzt Cambridge), geschehen. Die These meines Aufsatzes bedarf der Differenzierung. In Deutschland ist das Thema in der Habilitationsschrift von Cornelia Schöck wieder ins Gespräch gebracht worden: *Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlußlehre* (Leiden 2006).

Der letzte der frühen Vorträge war meine Antrittsvorlesung an der Universität Tübingen i. J. 1969; sie wurde zur Keimzelle einer selbständigen Publikation, die Jahre später (1977) bei der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herauskam (= A 9). In englischem Gewande hatte der Text inzwischen auch zur Vorstellung an der Harvard University gedient, als man dort 1974 zum letztenmal versuchte, die durch den Weggang von H.A.R. Gibb entstandene Lücke zu füllen.¹³ Das Thema war geeignet, vor einem größeren Kreis Interesse zu wecken. Jedoch war die Quellenlage noch nicht genügend erforscht. Heinz Halm hat darum an dem von mir entworfenen Bild berechtigte Korrekturen vorgenommen (*Der Treuhänder Gottes*, in: *Der Islam* 63/1986/11–72). Vgl. auch dessen *Die Kalifen von Kairo* (München 2003), s. 167 ff.

9 In seiner Jugend hatte er zu jenen deutschen Akademikern gehört, die – wie unter den Orientalisten z. B. Gotthelf Bergsträsser – während des Ersten Weltkrieges als Gastprofessoren in Istanbul unterrichteten; vgl. dazu Klaus Kreiser, *Deutsche Professoren am Istanbul Dâr ül-fünûn (1915–1918)*, in: XXIII. DOT Würzburg 1985 (ZDMG Suppl. 7), s. 211 ff.

10 Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 1–2, Stuttgart 1964–1970.

11 Vgl. etwa seine *Bemerkungen zum System der Syllogismen*, Saarbrücken 1978.

12 Er gab 1993 Jacobys *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit* in zweiter Auflage heraus. Jacobys Nachlaß wird in der Tübinger Universitätsbibliothek aufbewahrt.

13 Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895–1971) hatte 1955 ein Angebot der Harvard University angenommen. Die Jewett Professorship, die er innehatte, ging nachher an Muhsin Mahdi. Man wollte dann aber neu anfangen und berief Wolfhart Heinrichs, der 2014 verstorben ist.

Ḥārīt al-Muḥāsibī

GIE

XIX 566

Al-Ḥārīt b. Asad al-ʿAnazī, Abū ʿAbdallāh, genannt al-Muḥāsibī, religiöser Denker der frühen Abbasidenzeit, gest. 243/857. Er war in Baṣra geboren, als Angehöriger einer arabischen Familie, die, wie sein Name zu zeigen scheint, bewußt ihre ethnische Zugehörigkeit pflegte. Er ärgerte sich über Angehörige alter iranischer Familien, die auf ihre Herkunft stolz waren und dabei vergaßen, daß die Araber ihnen den Islam gebracht hatten (*Riʿāya* 229, 2 ff.). Aber er stand auch in einer lokalen asketischen Tradition, von der er Selbstkritik und Demut lernte. Sie knüpfte bei Ḥasan al-Baṣrī an und war von ʿAbdalwāḥid b. Zaid ausgestaltet worden; beide waren persische *mawālī*. Dieser letzteren Beziehung verdankte er seinen *laqab* Muḥāsibī. Er redete nämlich viel von der jenseitigen Abrechnung (*ḥisāb*) und forderte, daß man sie sich täglich vor Augen halten müsse (*muḥāsaba*). ʿAbdalwāḥid b. Zaid hatte behauptet, daß die Gläubigen durch ihre Frömmigkeit das Paradies bereits auf Erden erleben könnten; Muḥāsibī lieferte dazu die pessimistische Variante, indem er statt des Paradieses das göttliche Gericht in den Vordergrund stellte. Unter seinen Zeitgenossen war er wohl eher einfach als al-Ḥārīt bekannt (so noch Aṣʿarī in seinen *Maqālāt*), und manche seiner Gegner, vor allem unter den Schülern des Aḥmad b. Ḥanbal, nannten ihn sogar spöttisch „Ḥārīt den Kurzen“ (al-Ḥārīt al-Qaṣīr), wahrscheinlich wegen seiner geringen Körpergröße.

Seine Biographie ist kaum zu rekonstruieren. Einen großen Teil seines Lebens verbrachte er anscheinend in Bagdad. Aber nach der *miḥna* mußte er die Stadt verlassen. Der Kreis um Ibn Ḥanbal machte ihm das Leben schwer; man kritisierte dort nicht nur seine theologischen Ansichten (etwa zur Natur des Korans), sondern auch seine pädagogische Methode (und seinen Erfolg). Er soll nach Kūfa ausgewichen sein. Allerdings ist er nach dem Zeugnis einer unserer ältesten Quellen in Baṣra gestorben (ʿAbbādī, *Ṭabaqāt* 27, 2). Zwar zeigte man seit dem 6./12. Jh. sein Grab in Bagdad; Taqīyaddīn al-Harawī (gest. 611/1215) erwähnt es in seinem Pilgerführer (*Ziyārāt* 74, 19 / übs. J. Sourdel-Thomine 168). Aber es ist nicht echt (Muṣṭafā Ǧawād und Aḥmad Sūsa, *Dalīl ḥarīṭat Baǧdād al-mufaṣṣal* 314 ff.).

In Baṣra war er während seiner Jugend wohl ebenso mit der Theologie der Muʿtaziliten wie mit dem Gegenentwurf des Ibn Kullāb (gest. 241/855?) in Berührung gekommen. Im Prinzip neigte er zu Ibn Kullāb; aber in manchen Fragen bezog er eine abweichende Position. Das Verhältnis zwischen Gott und seinen Attributen definierte er eher nach Art des Muʿtaziliten Abū l-Hudāil

(gest. 227/841?), den er vermutlich noch kennengelernt hat. In der Frage des Korans bzw. der göttlichen Rede versuchte er anscheinend mit Distinktionen weiterzukommen, die man nach der *miḥna* so nicht mehr akzeptierte: Einerseits ist die göttliche Rede ewig und eine Wesenseigenschaft Gottes; andererseits gibt es im Koran auch geschaffene Passagen, diejenigen nämlich, in denen von den Menschen und ihrem Handeln gesprochen wird (insofern die Menschen selber kontingent sind). Freilich besteht auch die göttliche Rede von Anfang an aus Einzelbestandteilen, nämlich Lauten bzw. Buchstaben (*hurūf*); man hört sie darum, „als ob sie von Gott sei“. In dieser Ansicht spiegelt sich wohl sein mystisches Verständnis von *qirāʾa*. Er war in diesem Punkt „fundamentalistischer“ als Ibn Kullāb, der in der lautlichen Gestalt nur eine „Ausdrucksform“ (*ʿibāra*) der göttlichen Rede sah und zwischen *qirāʾa* und *maqrūʾ* unterschied. Wir verdanken alle unsere Information hierüber einem Başrier: Ašʿarī in seinen *Maqālāt al-Islāmīyīn* (546, 15 f. und 585, 12 ff.), wobei aber an der zweiten Stelle Muḥāsibī (= „al-Ḥārīt“) nicht mit Namen genannt wird und nur an der dort zitierten Attributenlehre zu erkennen ist.

Als Muḥāsibī mit diesen Gedanken später in Bagdad auf den Widerstand der *aṣḥāb al-ḥadīṭ* stieß, war er längst über die theoretischen Überlegungen der *mutakallimūn* hinaus. Die Bürger der Metropole, deren Sorgen um Geld und äußeren Einfluß kreisten, erschienen ihm als „Weltmenschen“, die man ermahnen mußte, ihren Lebensstil zu überdenken. Er konnte sich dazu der Unterscheidung von *afʿāl al-ġawāriḥ* und *afʿāl al-qulūb* bedienen, welche bereits Abū l-Hudail ins Spiel gebracht hatte (Nāṣiʾ, *Ausaf* 97, 19 ff.; Baġdādī, *Farq* 128, 18 ff.). Für die *afʿāl al-ġawāriḥ* waren die Juristen zuständig; die *afʿāl al-qulūb* dagegen waren erst allmählich zum Gegenstand religiöser Beurteilung geworden, zuerst bei den *zuhhād* und dann, wenngleich ohne jedes paränetische Interesse, bei Muḥāsibīs Zeitgenossen al-Ġāḥiẓ. Muḥāsibī verstand etwas von der Eigenart juristischen Denkens; man rechnete ihn zu den frühen Anhängern Šāfiʿīs (so z. B. ʿAbbādī, *Ṭabaqāt* 27 f.). Er maß dem *igmāʿ* als Instrument des juristischen Fortschritts große Bedeutung bei, und er akzeptierte Ḥadīṭe als Entscheidungsgrundlage selbst dann, wenn sie bloß mit einem einzigen Isnād beglaubigt wurden (*āḥād*), sofern die Tradenten kompetent und ehrenwert waren. Aber mit den *furūʿ* beschäftigte er sich nicht. Statt des Handelns erforschte er dessen Beweggründe, die Intention (*nīya*), und statt der üblichen augenfälligen Vergehen die verborgenen Gedankensünden. Letztere ließen sich nur ethisch erfassen; sie wurden auf Erden nicht bestraft, sondern erst im Jenseits von Gott aufgedeckt. Das war der Grund, warum Muḥāsibī die Achse seiner Theologie in Richtung auf die Eschatologie verschob; die Muʿtazila hatte sich für diesen Bereich kaum interessiert. Er verfaßte – vielleicht als erster – eine populäre Gesamtdarstellung der endzeitlichen Ereig-

nisse, die zwar auf dem beruhte, was bereits im Ḥadīṭ gesagt worden war, dies aber wie ein szenisches Geschehen behandelte, das man sich „vorstellen“ konnte. Der Begriff, den er dafür benutzte, *tawahhum*, hat sich in dieser Bedeutung nicht durchgesetzt. Aber das Nachdenken über den jüngsten Tag gehörte seitdem zum Repertoire der mystischen Theologie; es war „Vergegenwärtigung“ dessen, was jedem in der Zukunft bevorstand, und wirkte insofern auf die persönliche Lebensgestaltung zurück.

Gedankensünden wurzelten in der menschlichen Natur; sie waren ein Werk der *naḥs*. Jedermann konnte ihnen verfallen, auch die Juristen und die Šūfīs. Muḥāsibī hob vor allem Augendienst (*riyāʿ*), Hochmut und Neid hervor; alle drei konnten auch mit exzessiver Werkfrömmigkeit zusammengehen. Er gab darum weder Fatwās noch kleidete er sich in Wolle; er trieb Psychologie. Er war also kein Šūfī; Wolle zu tragen hielt er nur dann für unbedenklich, wenn man dies von Berufs wegen tat, etwa als Matrose. Er lebte auch nicht in Armut noch ging er barfuß wie Bišr al-Ḥāfi; er hatte eine Familie und lebte in einem gut eingerichteten Haus. Reichtum hielt er nicht per se für verwerflich; er verlangte nur, daß man sich der Pflichten bewußt sei, die sich daraus ergaben. Auch Handel und Erwerb hielt er nicht für Sünde; er polemisierte gegen Šaqīq al-Balḥī, der in Ostiran mit seinem *taḥrīm al-makāsib* dem Auftreten von Bettelderwischen Vorschub geleistet hatte, und dachte dabei wahrscheinlich an ähnliche Tendenzen, die in Bagdad vor seinen Augen unter den sog. *šūfiyat al-Muʿtazila* um sich griffen (Pseudo-Nāšī, *Uṣūl al-niḥāl* 50, 5 f.; dazu van Ess, *Theologie und Gesellschaft* III 131 ff.). Verhaßt war ihm dagegen jegliches Streben nach Publicity (*šuhra*); hierin lag für ihn die Wurzel von Eitelkeit und Heuchelei, vor allem auch bei Gelehrten. Als Gegenmittel empfahl er die Beachtung bestimmter Verhaltensregeln im Umgang mit sich selbst (*ādāb an-naḥs*). Man muß die Triebseele, die das Prinzip des Bösen im Menschen ist (*naḥs*, im Gegensatz zu dem „Herzen“, *qalb*), „zähmen“ oder „*ǧihād* gegen sie führen“. Das ist nicht einfach; denn die Regeln sind nicht so eindeutig wie in der Jurisprudenz. Es kann zu Pflichtenkollisionen kommen; man muß dann darauf achten, daß man „die Rechte Gottes wahrt“ (*ar-riʿāya li-ḥuqūq Allāh*), und seine eigenen egoistischen Interessen hintanstellen. Askese, wie sie von den *zuhhād* praktiziert wurde (Hungern, Schweigen usw.), ist dabei nicht unbedingt obligatorisch; wichtig ist dagegen eine gewisse Skrupelhaftigkeit (*waraʿ*), vor allem in Situationen, die juristisch nicht klar zu erfassen sind (etwa im Umgang mit den Speisegeboten, dem Staat usw.).

Das Instrument, das Gott dem Menschen für diese Lebensführung gegeben hat, ist der Verstand. Muḥāsibī hat darüber eine viel beachtete *Risāla* geschrieben. Die Definition des *ʿaql*, die er dort an den Anfang stellt, ist über Jahrhunderte hinweg immer wieder zitiert worden: Der Verstand ist eine Ur-Anlage

(*ġarīza*), durch die man das Nützliche vom Schädlichen unterscheiden kann. Muḥāsibī meint damit also praktische Vernunft, anders als die Muʿtaziliten, denen es vielmehr um das theoretische Erkennen geht. Der Verstand lehrt den Menschen, in Erwartung des Todes Buße zu tun (*tauba*) und sich keine Hoffnung auf ein langes Leben zu machen (*qiṣar al-amal*). Unter den baṣri-schen *zuhhād* hatte bereits Dāwūd b. al-Muḥabbar (gest. 206/821) in diesem Sinne über das Thema geschrieben (vgl. dazu TG II 119 f. mit Nachtrag IV 746 f.; Dānišnāme-yi Ġahān-i Islāmī XVII 294 f.).

Werke: Muḥāsibī pflegte einen eingängigen Stil, der reich an Gleichnissen ist (darunter auch das vom Sāmān, das schon im Neuen Testament begegnet; *Riʿāya* 2, 17 ff.) und auf scharfer Beobachtung der Umwelt beruhte. Seine Bücher sind anscheinend Niederschriften von Gesprächen, die er mit seinen Schülern führte; sie haben häufig Dialogform, wobei er selber in der dritten Person, mit der Formel *qāla Abū Abdallāh*, in Erscheinung tritt. Wieweit die Schüler an dem redigierten Text Anteil hatten (ob sie etwa die Fragen schriftlich einreichten und die Antwort mitschrieben), läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden (vgl. aber *Riʿāya* 3, 10). Einige von ihnen sind uns namentlich bekannt. Er war kein Prediger, und auch in theologischen *munāẓarāt* trat er nicht auf; damit hätte er ja seiner Warnung vor *ṣuhra* widersprochen. Aber sein schriftliches Oeuvre ist in so großem Umfang noch erhalten (ganz im Gegensatz etwa zu dem der zeitgenössischen Muʿtaziliten oder des Ibn Kul-lāb), daß man annehmen muß, daß er gerne gelesen wurde. Sein Hauptwerk ist

- 1) das *K. ar-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh*. Die Erstedition von Margaret Smith (London 1940 = Gibb Memorial Series, NS 15) ist, wie ein Vergleich mit den Handschriften zeigt, sehr fehlerhaft (vgl. die Rezensionen von F. Krenkow in: *Isl. Culture* 15/1941/262 f. und H. Ritter in: *Oriens* 1/1948/352 f.). Die späteren ägyptischen Drucke hängen alle von ihr ab (vgl. G. Anawati in: *MIDEO* 6/1959–1961/252 nr. 19 und C. Gilliot, ib. 25–26/2004/343 nr. 177). – Außerdem seien erwähnt
- 2) *K. Fahm al-Qurʾān*, geschrieben vor 230/845, ed. Ḥusain Qūwatlī (Beirut 1391/1971). Wichtig ist darin vor allem eine sehr differenzierte Theorie zum juristischen Problem des *nash*; sie nimmt der Sache nach, wenngleich mit abweichender Terminologie, das voraus, was wir bisher vor allem aus Suyūṭī und anderen späten Autoren kannten (vgl. J. Burton, *Collection of the Qurʾān* [Cambridge 1977] 46 ff.; dazu TG IV 203 f.). Muḥāsibī reagiert damit auf muʿtazilitische Überlegungen, in denen das *nash* als Beweis für die Geschaffenheit des Korans genommen worden war. Er unterscheidet zwischen der inhaltlichen Aussage eines Koranverses (*ḥukm*), der schriftlichen Fixierung

(*rasm*) und der Bewahrung im menschlichen Gedächtnis (*ḥifẓ*), durch die ein Vers erhalten bleiben kann, selbst wenn er nicht mehr in der kanonischen Fassung des Korans steht. Er hat damit sunnitische Koranwissenschaftler wie Ibn al-Munādī (gest. 336/947), an-Naḥḥās (gest. 338/950) oder Makkī al-Qaisī (gest. 437/1045), aber auch šīʿitische Theoretiker beeinflusst (vgl. Husain Modarressi in: *Studia Islamica* 77/1993/23 f., Anm. 108). Die beiden Aspekte *rasm* und *ḥifẓ* wurden später in dem Begriff *tilāwa* zusammengefaßt.

- 3) *Bāb Māʿīyat al-ʿaql wa-ḥaḳīqat maʿnāhu*, ed. Qūwatlī, ib. 201 ff.; französische Übersetzung und Analyse von Y. de Crussol in: *Mél. Univ. St.-Joseph [Beirut]* 56/1999–2003/17 ff.
- 4) *K. at-Tawahhum*, ed. A.J. Arberry (Kairo 1937); Neuedition mit französischer Übersetzung und Glossar von A. Roman, *Une vision humaine des fins dernières* (Paris 1978).
- 5) *K. Badʿ man anāba ilā llāh taʿālā*, kurze Einführung in die psychologische Technik Muḥāsibīs; ed. H. Ritter (Glückstadt 1935) mit einer Beschreibung der Handschrift Istanbul, Carullah 1101, welche die wichtigsten kleineren Werke Muḥāsibīs enthält.
- 6) *K. al-Makāsib wal-waraʿ*, ed. ʿAbdalqādir Aḥmad ʿAṭāʾ (Kairo 1969, zusammen mit dem *K. Ādāb an-nufūs*): enthält die Auseinandersetzung mit Šaḳīq al-Balḥī und zahlreiche weitere wertvolle Notizen zur frühen Sufik.
- 7) *K. al-Waṣāyā*, auch überliefert unter dem Titel *K. an-Nasāʾih*, ed. ʿAbdalqādir Aḥmad ʿAṭāʾ (Kairo 1965). Der Text beginnt mit einer längeren autobiographischen Reflexion, in der Muḥāsibī erklärt, wie die Zerrissenheit der islamischen Gemeinde (in 73 „Sekten“) ihn schockierte und auf den von ihm eingeschlagenen Weg der Gewissenserforschung führte.
- 8) *K. al-ʿIlm*; ed. Muḥ. al-ʿĀbid Mazālī (Tunis 1975) und L. Librande in: *Arabica* 30/1983/125 ff., mit englischer Übersetzung.

Weitere 24 Schriften und Fragmente in GAS 1/640 ff.; die meisten von ihnen sind mittlerweile gedruckt, wenngleich manchmal an entlegener Stelle (vgl. im einzelnen TG VI 417 ff.). Verlässlich ediert sind nur nr. 2–4. – Das *K. al-Ḥalwa wat-tanaqqul fī l-ʿibāda wa-darağāt al-ʿābidīn*, das I. Abduh Khalifa in Mašriq 48/1954/182 ff. sowie 49/1955/43 ff. und 451 ff. herausgegeben hat, stammt vermutlich nicht von Muḥāsibī, sondern von seinem Zeitgenossen Aḥmad b. ʿĀsim al-Anṭākī (gest. 239/853–854?); Abū Nuʿaim zitiert Fragmente daraus in seiner *Ḥilya* unter dessen Namen (vgl. TG I 146 f.). Anṭākī führte dieselbe *kunya* wie Muḥāsibī (Abū ʿAbdallāh) und behandelte ähnliche Probleme; er ergeht sich zum Schluß auch in einer sehr persönlich gehaltenen Zeitkritik (482, ult. ff.), die an den autobiographischen Passus in Muḥāsibīs *K. al-Waṣāyā* erinnert. Aber

sein Stil ist unanschaulicher und Begriffe wie *ḥalwa* oder *tanaqqul fī l-‘ibāda* (in GAS wahrscheinlich falsch: *tabattul fī l-‘ibāda*) kommen bei Muḥāsibī nicht vor.

Muḥāsibī war am Ende seines Lebens ein gesellschaftlich geächteter Mann. Nach seinem Weggang aus Bagdad schlug die Mystik unter Ḡunaid einen andern Weg ein; dieser stützte sich eher auf Sarī as-Saqaṭī, dessen Neffe er war. Jedoch hat Ḡazzālī später in seinem *Iḥyā’* häufig auf Muḥāsibī zurückgegriffen, allerdings ohne seinen Namen zu nennen (vgl. M. Smith in: JRAS 1936, S. 65 ff.). Vielleicht hat die Sālīmīya in Baṣra seine Werke tradiert; Ḡazzālī stützte sich ja auch auf den *Qūt al-qulūb* des Abū Ṭālib al-Makkī, der der Sālīmīya nahestand. Abū Nu‘aim al-Iṣfahānī sah Muḥāsibī in anderem Licht; er bewahrt Fragmente aus dessen *K. al-Ḥubb lillāh wa-marātib ahlihī* (in *Ḥiḡya* x 76, 12 ff.), das uns sonst nur aus der *Fahrāsa* des Abū Bakr Ibn Ḥair bekannt ist (S. 272, 8 ff.). Ibn an-Nadīm dagegen kannte, obwohl er in Bagdad lebte, keine der heute noch erhaltenen Schriften Muḥāsibīs; er erwähnt nur ein *K. at-Taḥakkur wal-i‘tibār*, das sonst nirgendwo begegnet (*Fihrist* 236, 4 f.). Großen Erfolg hatte Muḥāsibī im Maḡrib und in al-Andalus. Ibn Ḥair al-Iṣbīlī (gest. 575/1179) erwähnt die *riwāyāt* von sechs Werken, darunter der *Ri‘āya* (*Fahrāsa* 271, 16 ff.). Ein spanischer Aṣ‘arīt namens Muḥammad b. Ḥalaf b. Mūsā al-Ilbīrī (gest. 537/1143) verfaßte einen *Muḥtaṣar* aus der *Ri‘āya*; Abū Madyan (gest. 594/1197) las das Werk unter seinem Lehrer Ibn Ḥirzihim, und der Šādilit Ibn ‘Abbād ar-Rondī (gest. 792/1390) empfahl die Lektüre der Bücher Muḥāsibīs allgemein. Seit dem 7./13. Jh. wurde man auch in Syrien und Ägypten auf ihn aufmerksam. ‘Abdal‘azīz b. ‘Abdassalām as-Sulamī ad-Dimašqī (gest. 660/1262) schrieb ebenso eine Kurzfassung der *Ri‘āya* wie Hibatallāh Ibn al-Bārīzī al-Ḥamawī (gest. 738/1338), und Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493) machte in Kairo Propaganda für das Werk. Noch der moderne Herausgeber ‘Abdalqādir Aḥmad ‘Aṭā behauptet, von Muḥāsibī im Traum ermahnt worden zu sein, seine Bücher dem Publikum zugänglich zu machen (TG IV 198 und VI 418).¹

Bibliographie: Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, ed. R. Tajaddud (Teheran 1393/1973); Abū Bakr Ibn Ḥair al-Iṣbīlī, *Fahrāsāt man rawāhu ‘an šuyūḥihī*, ed. F. Codera und J. Ribera Tarrago (Neudruck Beirut 1382/1963); Aṣ‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. H. Ritter, 1–2 und Indices (Istanbul 1929–1933); an-Nāšī’ al-akbar, *al-Kitāb al-awsaṭ*, ed. J. van Ess in: *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie* (Beirut 1971), arab. Teil, S. 71 ff.; Pseudo-Nāšī’ (= Ḡa‘far b. Ḥarb?), *Uṣūl an-niḥāl*, ed. van Ess, ib.

1 Muḥāsibī war wegen seiner intimen Seelenkenntnis wohl in besonderer Weise dazu geeignet, empfindsamen Gemütern mit Gewissensbissen die Nachtruhe zu stören. Auch Ibn Ḥaḡar al-Haitamī (gest. 974/1567), dem Verfasser des *Maḡma‘ az-zawā‘id*, ist er im Traume erschienen (vgl. EI² III 779a).

9 ff.; Baġdādī, ‘Abdalqāhir b. Ṭāhir, *al-Farq baina l-fīraq*, ed. Muḥ. Muḥyiddīn ‘Abdalḥamīd (Kairo o.J.); Muḥammad b. Aḥmad al-‘Abbādī, *Ṭabaqāt al-fuqahā’ aṣ-ṣāfi’iyya*, ed. G. Vitestam (Leiden 1964); Abū Nu‘aim al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-auliyyā* (Kairo 1932–1938) x 73–110; Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya*, ed. Nūraddīn Šuraiba (Kairo 1372/1953), s. 56 ff.; Taqīyaddīn ‘Alī b. Abī Bakr al-Harawī, *al-Iṣārāt ilā ma’rifat az-ziyārāt*, ed. und französ. Übers. von J. Sourdel-Thomine, *Guide des lieux de pèlerinage* (Damaskus 1953 und 1957); Muṣṭafā Ġawād und Aḥmad Sūsa, *Dalil kharīṭat Baġdād al-mufaṣṣal. Fī ḥiṭaṭ Baġdād qadīman wa-ḥadīṭan* (Bagdad 1358/1958); weitere biographische Quellen in Sezgin, GAS 1/640.

Margaret Smith: *An Early Mystic of Baghdad* (London 1935); Abd-El-Halim Mahmoud: *Al-Moḥāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste* (Paris 1940); Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī* (Bonn 1961); Hüseyin Aydın, *Muḥāsibī’nin tasavvuf felsefesi* (Ankara 1976); Alois Sprenger, *Notice on the Dawā’ dā’ al-qulūb of Moḥāsaby*, in: JRAS Bengal 25/1856/133 ff.; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (2^e Paris 1954), s. 241 ff.; K. Schoonover, *al-Muḥāsibī and his Book al-Ri’āya*, in: Muslim World 39/1949/26 ff.; van Ess, Art. „Muḥāsibī“ in Islam Ansiklopedisi VIII 507–510 (1960); Roger Arnaldez, Art. „Muḥāsibī“ in EI² VII 466 f.; Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin 1968), Index s. n.; Michel Allard, *Le Coran selon Muḥāsibī*, in: Bull. Etudes Orientales (Damaskus) 29/1977/11 ff.; André Roman, *Une vision humaine des fins dernières. Le Kitāb al-Tawahhum d’al Muḥāsibī* (Paris 1978); Tilman Seidensticker, *Altarabisch „Herz“ und sein Wortfeld* (Wiesbaden 1992), s. 192 ff.; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Berlin 1991–1997) IV 195–209 und VI 417–422.

Abdallah Laroui, *L’idéologie arabe contemporaine* (Paris 1967), s. 161 ff.; A.J. Arberry, *Sufism* (London 1968), s. 46 ff.; Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut 1970), Index s. n.; Julian Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism* (London 1989), s. 33 ff.; Richard Gramlich, *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden 1997), Index s. n.; Ch. Melchert, *The adversaries of Aḥmad ibn Ḥanbal*, in: Arabica 44/1997/234 ff., dort 242 ff.; Gramlich, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus* (Wiesbaden 1998), Index s. n.; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism* (Leiden 2000), s. 43 ff.; Bernd Radtke, *Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung* (Utrecht 2005), s. 283–285; Suleiman Ali Mourad, *Early Islam between Myth and History* (Leiden 2006), s. 95 f.; Ruggiero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l’avènement du Protectorat (808–1912)* (Rabat 2014), s. 172, 179, 231, 459, 542, 545. Demnächst auch „Unfertige Studien“, Nr. 4–5; B 133–134.

Ketzer und Zweifler im Islam

- 10 Im Jahre 759 unserer Zeitrechnung wurde in Basra ein Perser hingerichtet, Ibn al-Muqaffa' mit Namen, der „Sohn des Mannes mit den verkrüppelten Fingern“. Sein Vater, ein Steuereintreiber aus Medien, war noch manichäischen Glaubens gewesen und hatte, der Erpressung angeklagt und grausam gefoltert, jenen sprechenden Beinamen erhalten, der dann auch mit seinem Sohne sich verband. Ibn al-Muqaffa' selber war, wie damals nicht wenige, auf recht äußerliche Weise zum Islam konvertiert; er war in Staatsdienste getreten und hatte die Dynastie der Omayyaden untergehen sehen. Mit ihren Nachfolgern, den 'Abbāsiden, hatte er sich am Anfang gleichfalls zu arrangieren gewußt; aber knapp ein Jahrzehnt nach ihrem Auftreten zog er sich durch einen diplomatischen Fehlgriff die Ungnade des Khalifen zu und hatte damit sein Leben verwirkt¹.

Dieser Ibn al-Muqaffa' steht in der Geschichte der arabischen Literatur an bedeutsamer Stelle. Er ist der erste Prosaschriftsteller arabischer Zunge, von dem uns ein umfassenderes Oeuvre erhalten ist, und er ist es, der zum erstenmal mit seinen Werken, persisch-sasanidischer Tradition verpflichtet, die Araber ahnen läßt, welche Schätze lebendiger, noch ungebrochener Kultur ihrer in diesem iraqischen Raume harren. Noch ist Baghddad nicht zur Hauptstadt ausgebaut, noch das Zweistromland erst seit wenigen Jahren, seit dem Beginn der 'Abbāsidenherrschaft, gegenüber dem Damaskus der Omayyaden zum Zentrum des islamischen Reiches erhoben, da übersetzt Ibn al-Muqaffa' schon persische Königsbücher in die Sprache der neuen Herren; er überträgt aus dem Pehlevi jene berühmt gewordenen moralisierenden Fabeln von den beiden Schakalen Kalila und Dimna, die in seiner Quelle bereits dem indischen Pañcatantra entnommen waren und später wie kaum ein anderer Erzählstoff, vielleicht nur noch dem Alexanderroman vergleichbar, in die Literaturen des abendländischen Mittelalters aufgenommen wurden. Er erschließt die Weisheit sasanidischer Fürstenspiegel ebenso wie der logischen Schriften des Aristoteles, deren Lektüre zumindest seit der Zeit des Paulus Persa am Hofe der Khosroen gepflegt wurde².

1 Zu den etwas verwickelten Umständen, welche zu seinem Tode führten, vgl. Sourdel in: Arabica 1/1954/312 ff. Eine neue Nachricht, wonach er Selbstmord begangen habe (vgl. Abū Khalaf al-Qummī, al-Maqālāt wal-firaq, ed. Djawād Mashkūr, Teheran 1963, S. 67, 13f.), steht vorläufig noch isoliert.

2 Die Zuschreibung dieser Aristoteles-Übersetzung (vom Pehlevi ins Arabische?) bleibt aller-

Und noch in einem andern seiner Werke lebt persische Tradition, in einer mit subtiler Polemik formulierten „Widerlegung“ des Korans, einem Spezimen aus jenem Genus von Schriften, dem etwa auch Celsus' Widerlegung des Christentums angehört. Hier wie dort ist das Original verloren; wie dort nur die Gegenschrift des Origenes, so besitzen wir hier nur eine schwerfällig argumentierende Replik etwas späterer Zeit, in der Bruchstücke aus Ibn al-Muqaffa's Werk zitiert sind³. Mochte er auch, mit einem jener üblichen Konvertitennamen, 'Abdallāh „Sklave Allahs“ sich nennen, er hat doch der Religion Muḥammads – oder, wie er abschätzig sagt, jenes „Mannes aus der Tihāma“, dem öden Streifen Landes an der Küste Arabiens – mit dem Hochmut des überlegenen Wahrers alter Kultur gegenübergestanden. Der Zweifel, den er mit scharfer Dialektik an dem heiligen Buche der neuen Herren äußert, ist Reaktion ohnmächtigen Hasses gegenüber den illiteraten Scharen, welche da wenige Generationen zuvor auf immer noch unfäßbare Weise die Lande des letzten Yazdagird überflutet hatten und denen er nun, gönnerhaft geduldet und zum Graeculus degradiert, aus dem Gute alter Kultur zu Lust und Laune übersetzen mußte.

Wir wissen nicht, wann er dies ungemein aggressive und gewiß nicht ungefährliche Buch verfaßt hat, ob schon vor seiner Konversion oder vielleicht später, mit den Lippen den Islam bekennd. Jedenfalls ist er nicht deswegen umgebracht worden. Noch war die Zeit der Ketzerprozesse nicht gekommen; man war auf Attacken dieser Art noch nicht eingerichtet. Noch gab es keine islamische Theologie, die imstande gewesen wäre, derlei Gedanken mit gleicher Waffe zu widerlegen und im Namen der Vernunft zum rechten Glauben aufzufordern; sie ist erst, wie wir mit guten Gründen annehmen dürfen, durch diese und ähnliche Herausforderungen auf den Plan gerufen worden. Zwar hatte schon jener „Mann aus der Tihāma“, der Prophet Muḥammad selbst, die Bitternis des Zweifels und des Spottes schmecken müssen: in Mekka bereits, in der spöttischen Ablehnung, die ihm von seiten der am alten Kulte hängenden Kaufmannsaristokratie widerfuhr, und mehr noch, nach der „Flucht“ (der Hidjra), in Medina, als die dortigen Juden seine Offenbarung, die er zuerst nur als Bestätigung ihres Glaubens verstehen wollte, nicht als wahr anerkannten.

dings noch ein Problem. Die von Furlani (in: *Rendiconti Acc. Lincei* 11 1926, 205 ff.) beschriebene junge und recht fehlerhafte Beiruter Handschrift Université St. Joseph Nr. 333 nennt Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-Muqaffa', also den Sohn unseres Ibn al-Muqaffa', als Übersetzer (vgl. auch Kraus in: *RSO* 14/1934/1 ff.). Jedoch will neuerdings Minovi auch Handschriften mit dem Namen des Vaters gesehen haben (vgl. Cahen, *Élaboration de l'Islam* 29, Anm. 1).

3 Vgl. die Edition von M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*; Rom 1927.

Aber diese Zweifel gingen seine Gemeinde jetzt nichts mehr an. Die Juden Medinas waren zum Schweigen gebracht, die Argumente, mit denen sie sich gegen die Offenbarung gewandt hatten, später durch eben diese Offenbarung abgetan und aufgelöst. Man wußte aus dem Koran: ihre Herzen waren verhärtet, und ihr Wissen war tot; sie glichen einem Esel, der Bücher trägt, und Gott
 11 hatte sie durch | die Hand Muḥammads sichtbar genug gestraft. Kein Muslim hätte je zugestanden, ja überhaupt es bemerkt – und noch heute wird es kaum jemand zugestehen –, wie sehr die „arabische“ Wende in Muḥammads Verkündigung: die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka, die Einbeziehung des vorislamischen Ka'ba-Kultes, die höhere Bewertung Abrahams und seiner legendären Beziehung zum Kultheiligtum in Mekka gegenüber etwa Mose und Jesus, durch die jüdische Polemik und die auf sie folgende Enttäuschung eingeleitet war. Kein Muslim auch hätte je die Distanz besitzen können, um zu spüren, daß die eigene Gegenrede dadurch, daß sie durch das göttliche Wort, den Koran, sanktioniert und versiegelt war, vielleicht zu früh auf abschließende Gültigkeit Anspruch erhob. Aber das war doch etwas Entscheidendes. Wenn man jetzt, über ein Jahrhundert später, sich mit neuer Gegnerschaft, eben Ibn al-Muqaffa' und anderen, auseinandersetzen mußte, so gab es da nicht mehr so schnell einen Punkt, an dem man die Diskussion abbrechen und sich durch einen übergeordneten Schiedsspruch rechtfertigen lassen konnte; man mußte vielmehr Theologie entwickeln und dialektisch der anderen Meinung gerecht zu werden versuchen. Theologie begegnet uns im Bereich des Islam am ersten dort, wo Zweifel und Ketzerei am stärksten waren: nicht in Mekka und nicht in Medina, kaum auch in Syrien, dafür aber um so mehr in Mesopotamien, dort, wo Christen, Juden, Manichäer, Zoroastrier mit den Muslimen zusammenlebten und nicht immer sofort bereit waren, ihren alten Glauben vor dem neuen aufzugeben. Und bezeichnenderweise nennt man diese Theologie im Arabischen kalām: „Rede“, δίαλεξις, Dialektik.

Ibn al-Muqaffa' ist vor seiner Konversion Manichäer gewesen und es wohl auch später im Herzen geblieben. Sein Zweifel ist nicht bloße Skepsis, sondern ruht auf dem sicheren Grund eines fremden Dogmas⁴. Immer wieder klingen manichäische Gedanken an. Seine „Widerlegung“, von der im folgenden eingehender die Rede sein soll, eröffnet er mit einem Hymnus an das Licht. Die Anfangszeilen, als einzige noch erhalten, heben die Antithese zu dem muslimischen „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers“, das sonst jedem Buche voransteht, in aller Schärfe hervor:

4 Zum Problem vgl. Gabrieli in: RSO 13/1932/236 ff.

Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmers!
 Erhaben ist das Licht, der mächtige König,
 durch dessen Größe und Weisheit und Licht seine Freunde ihn
 erkennen,
 durch dessen Größe seine Widersacher, so ihn nicht kennen und
 erkennen, blind vor ihm bleiben, ihn groß zu nennen gezwungen
 werden.
 Gepriesen und geheiligt sei das Licht!
 Wer es nicht kennt, wird nie etwas anderes erkennen;
 wer an ihm zweifelt, wird nie über etwas (anderes) Gewißheit erlangen.

GUIDI, *Lotta* 8, 22 ff.

Hier ist in verblüffender Freiheit auf das dualistische Weltverständnis, die Antithese von Licht und Finsternis hingewiesen. Ibn al-Muqaffa‘ hat den Schock nicht gescheut und, was wichtiger ist, offensichtlich auch noch nicht, aus Rücksicht auf seine Umgebung, scheuen müssen. Er zieht vielmehr weitere Konsequenzen, indem er das asketische Lebensideal, welches aus dem ins Ethische gewandten Dualismus erwächst, offen der islamischen Welthaltung entgegenstellt. Muḥammad, so meint er, habe nur diese Welt gewollt (*Lotta* 26, 7); der Islam gebe mehr als alle anderen Religionen den Leidenschaften Raum (28, 19 ff.). Das war an sich richtig beobachtet, wenn auch polemisch formuliert: Der Islam war in der Tat „von dieser Welt“; er war nicht, wie das Christentum oder auch der Manichäismus, in einen Staat hineingeboren, sondern hatte einen Staat begründet, und sein heiliges Buch gab die Gesetze dazu. Er floh nicht die Welt, sondern hatte sie sich erobert. „Es gibt keine Möncherei im Islam“, so überliefert man aus dem Munde des Propheten; nichts im Leben war verdammenswert – der Wein vielleicht ausgenommen –, und selbst das Jenseits war eher eine Übersteigerung des Diesseits als ein Gegensatz zu ihm. Als ein Christ einem muslimischen Theologen von seinem spirituellen Paradies sprach, reagierte jener ganz charakteristisch: „Was ist das für eine traurige Angelegenheit!“⁵ Ganz wohl war den Muslimen dabei zwar nicht. Die Legende ließ schon bald den Propheten sich in Wolle und Fell kleiden, den Asketen scheinbar zum Vorbild; wir finden diese Vorstellung bereits in den Argumenten gegen Ibn al-Muqaffa‘ (*Lotta* 26, 8 ff.). Und die islamische Mystik hat recht bald die Paradiesesvorstellung des Korans zu sublimieren versucht, manchmal gar auch ein wenig der „Möncherei“ gehuldigt. Aber – auch das wieder bezeich-

5 Wörtlich: „Was ist das anderes als Trauer und Kummer?“, Tauḥīdī, *al-Imtā‘ wal-mu‘ānasa* III 192, 1 ff.

nend – einer der Ströme, aus denen sie sich herleitet, kommt aus Khorāsān und Transoxanien, dort wo der Manichäismus seit Jahrhunderten missioniert hatte und bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts aus dem zentralasiatischen Uigurenreich (840 von den Kirgisen zerstört), in dem er Staatsreligion war, immer wieder neue Kräfte sog.

Es gab einen zweiten Punkt, wo manichäische Polemik – oder dualistische überhaupt – ansetzen konnte, und wo sie bei Ibn al-Muqaffa‘ auch tatsächlich ansetzt: die Theodizee. Wenn man ein gutes und ein böses Prinzip – Ohrmazd und Ahriman, „Herr der Größe“ und „König der Finsternis“ oder wie auch immer man sie nennen wollte – unterschied, sie mit nahezu gleichen Kräften nebeneinanderstellte, dann war der Ursprung des Bösen in der Welt geklärt; er ging jedenfalls nicht zu Lasten des guten Gottes. Dualismus war der Versuch, auf radikale Art sich um die Theodizee zu drücken⁶. Wer dagegen, wie die Muslime, Gott als den Herrn von Gut und Böse ansah, fand sich sogleich vor das Dilemma gestellt, daß dieser Gott entweder das Böse verursachte und wollte, mithin seine eigene Vollkommenheit aufhob, oder aber es nur, den Willen der Menschen achtend, geschehen ließ und damit seine Allmacht schmälerte. Wie, so fragt Ibn al-Muqaffa‘, ist es möglich, daß die Geschöpfe ihrem Schöpfer zuwiderhandeln, daß dieser gar, um sich ihrer zu erwehren, mit Sternschnuppen um sich werfen muß? (Lotta 17, 15 ff.). Im Anschluß an gewisse Koranstellen (Sure 15/17 f., 37/6 ff. usw.) erklärte man die Sternschnuppen derart, daß mit ihnen die Dämonen ferngehalten werden sollten, auf daß sie nichts von den Geheimnissen der himmlischen Ratsversammlung (*malaʿ*) vernähmen (vgl. Nallino in: RSO 8/1919–1920/384 ff.). – Warum läßt Gott es zu, daß seine Gesandten, die Propheten, umgebracht werden, wie es der Koran so häufig berichtet (Lotta 22, 9), und warum kommt er, wenn er zu Hilfe kommt, mit Engeln zu Hilfe wie bei der Schlacht von Badr, in der Muhammad die ungläubigen Mekkaner besiegte? Was haben diese Engel für einen Sinn? Wenn sie siegen, so hat nur Gott durch sie gesiegt; wenn sie besiegt werden, ist die Blamage groß (20, 3 f.). Es ist eine Illusion, in Satan – der im Islam, aufs Ganze betrachtet, eine noch weniger selbständige Rolle spielt als | im Christentum – nur einen „Knecht“ (*ʿabd*) Gottes sehen zu wollen; das Böse, das auch weiterhin in der Welt wirkt, zeigt, daß er alles andere als „geknechtet“, unterworfen (*maʿbūd*), ist (32, 18 f.).

Was die Muslime da in der Konsequenz ihres Monotheismus akzeptieren, sind für Ibn al-Muqaffa‘ alles ungereimte und irrationale Dinge. Es scheint

6 Nichts hindert daran, daß der gute Gott dennoch auch gerecht ist: Ein Nazoräer machte, wie wir aus den *Kephalaia* (Kap. 89) erfahren, den Einwand, daß auch ein Richter „Böses“ tue, wenn er jemanden auspeitschen lasse. Mani präzisiert: Er vernichtet Böses; das Schlechte (Böse) kommt immer über den, der das Böse getan hat.

ihm fast logisch, daß damit auch ihr Gottesbild irdisch, durch unverzeihliche Anthropomorphismen entheiligt wirkt. Derselbe Gott, der mit Sternschnuppen um sich wirft, ist auch traurig, er ist zornig; wie soll man das verstehen! (33, 6). Er sitzt gar auf einem Thron (Sure 7/52, 20/4, 69/7 usw., vgl. Lotta 35, 7 f.); wie kann er das, wenn er nicht zugleich ein Körper ist? Würden die Muslime ihren Verstand gebrauchen, sie sähen die Probleme, in welche sie damit unbewußt sich stürzen. Aber ihr Prophet, der „Mann aus der Tihāma“, hat ihnen ja das freie Forschen verboten; sie sollen glauben – glauben an das, was sich nicht erkennen läßt: der Vorwurf des Obskurantismus (26, 20 ff.). Natürlich fällt es Ibn al-Muqaffa‘ leicht, zu beweisen, wie unsinnig solche Haltung ist: welchen Grund gäbe es dann noch, gerade an die Botschaft des Islam und an keine andere zu glauben? Wenn auf dem Markte der Händler einem vorschwatzen will, *seine* Ware sei die beste, so glaubt man ihm auch nicht, sondern wählt nach eigenem Gutdünken (26, 22 f.). Und wenn man behauptet, Muḥammad habe ein Mittel, sein Angebot vor allem andern anzupreisen: seine Wunder, so besagt das nicht viel. Auch die Zauberer tun Wunder, und wie will man ihr Gaukelspiel von echten „Zeichen“ unterscheiden? (30, 10 ff.).

Diese Attacke, schärfer kaum denkbar, ließ nur noch rationale Antwort zu; wer von der Schrift her argumentieren wollte, vom Glauben, konnte sie höchstens auf sich beruhen lassen. Die Manichäer traten hier mit dem Anspruch rationaler Welterklärung auf. Von Augustin wissen wir, daß selbst er eine Zeitlang sich davon hat faszinieren lassen. Auch ihm hielten sie vor, daß allein die Vernunft zu Gott führe – und zu dem Bild, das sie, die Manichäer, von ihm sich machten –, während man im Christentum zuerst *glauben* müsse, ehe man erkenne (vgl. *De utilitate credendi*, cap. 1); und auch er hat daraufhin sie nicht mit der Bibel, sondern mit Dialektik widerlegt. Die Muslime aber mußten zu rationaler Antwort sich erst ihr Rüstzeug schaffen, und es ist mehr als auffällig, wie sehr sie dabei sich von der manichäischen Polemik haben lenken lassen. Jene Theologie, die zu Lebzeiten des Ibn al-Muqaffa‘ und in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tode im mesopotamischen Raum sich entwickelt und für mehr als ein Jahrhundert unumschränkt beherrschend wird, die der Mu‘tazila, kennt keine Anthropomorphismen mehr; mit metaphorischer Exegese versteht sie das Sitzen Gottes auf dem Thron als bildlichen Ausdruck seiner Macht und Majestät (35, 16), seine Traurigkeit und seinen Zorn als notwendige Unzulänglichkeit irdisch begrenzten Gottesverständnisses. Von Wundern des Propheten ist kaum je die Rede; manche wollen gar überhaupt nichts von ihnen wissen (so Nazzām, vgl. Andrae, *Person Muhammeds* 108), und es wird einige Zeit dauern, bis man eine klare Distinktion zwischen echten göttlichen „Zeichen“ und satanischem Gaukelspiel ausarbeitet. Daneben aber verweist man im Gegenangriff, z. T. frühere christliche Argumente übernehmend,

auf die Absurdität des Dualismus: Zwei sich widersprechende Prinzipien können, will man sie wirklich als gleichberechtigt verstehen, nur ins Chaos führen, in ewigen Kampf und ewige Zwietracht, und doch weiß man, daß – altes Erbe des Hellenismus – die Welt geordnet ist, ein Kosmos, der gerade durch seine Ordnung auf einen einzigen allmächtigen Schöpfer weist (vgl. van Ess, *Gedankenwelt des Muḥāsibī*, 163 ff.): der kosmologische Gottesbeweis als Beweis gegen den Dualismus. Islamische Theologie erweist sich als polemische, dialektische Theologie, und der erste Stoß dieser Polemik richtet sich gegen die dualistischen Lehren der iranischen Religionen.

Nachdem sie einmal bestand, wäre es nicht mehr am Platze gewesen, von Obskurantismus zu reden – zumindest nicht in dem Sinne, wie Ibn al-Muqaffa‘ es meinte. Zu seiner Zeit mag er allerdings noch mit der Hoffnung gespielt haben, mit seiner Polemik nicht nur sich selbst zu bestätigen, sondern auch bei den Muslimen etwas auszurichten. Es wäre nicht das erstemal gewesen, daß die Religion eines unterworfenen Volkes sich gegenüber der der Eroberer durchsetzte; und gerade der Manichäismus besaß seit jeher, auf dem Boden des antiken Synkretismus gewachsen, eine besondere Fähigkeit zur Adaptation. Dennoch ist daraus nichts geworden. Er fand im Islam nicht wie in anderen Religionen (auch im Christentum) die Mythologoumena, in die er sich einnisten konnte; und, was wohl noch schwerer wiegt, das politisch-religiöse Sendungsbewußtsein der Araber war viel zu groß, als daß sie auch nur auf den Gedanken gekommen wären, der neuen Botschaft, die sie brachten, abzuschwören⁷.

Ibn al-Muqaffa‘ ist mehr Missionar als Skeptiker; wenn er zerschlägt, so nur, um Eigenes an dessen Stelle zu setzen. Vielleicht hat er gerade darum nicht allein die Lehre angegriffen, sondern auch ihren Stifter, den Propheten Muḥammad. Wir hören derlei scharfe Töne gegen den Propheten später

7 „Infiltration“ gab es allenfalls in den niederen sozialen Schichten der – zum großen Teil nicht-arabischen – Klienten, unter denjenigen, die sich unterdrückt fühlten und gegen die offizielle Religion des Staates aufbegehrten; hier bezeichnenderweise auf dem Umweg über eine Seite des Islam, die der Mythologie gegenüber am aufgeschlossensten war: die extreme Šī‘a. Aus ihrem Umkreis besitzen wir ein merkwürdiges Buch – allerdings von unsicherer chronologischer Zuschreibung –, das in etwas wirrer Ordnung manches Gnostische und wohl auch Manichäische enthält (gemeint ist das *Umm al-kitāb*; vgl. Ivanow in: REL 6/1932/419 ff., und: Der Islam 23/1936/1 ff., dazu Massignon in: Eranos-Jahrbuch 1937, 55 ff. = *Opera Minora* 1, 499 ff.). Interessant ist ferner eine von Henning nach einem Berliner Fragment herausgegebene persische Qaṣīda in manichäischer Schrift, welche, obgleich manichäischen Ursprungs, eine Anzahl muslimischer Phrasen adaptiert hat (vgl. *A Locust’s Leg, Studies in honour of S.H. Taqizadeh* 98 ff.).

nicht mehr. Aber das hat noch einen ganz anderen Grund. Um die Wende zum 9. Jahrhundert, ein halbes Jahrhundert nach Ibn al-Muqaffa's Tod, geht eine Welle von Ketzerverfolgungen über das Land. Es ist im jeweiligen Einzelfall nicht immer ganz leicht, zu sagen, warum und mit welchem Recht man den oder jenen für einen Ketzer, *zindīq*, erklärt hat. Sicher ist, daß sich diese Verfolgungen vor allem gegen die iranischen Religionen richteten, welche unter der Beamtenschaft (den „Schreibern“, Sekretären: *kuttāb*) und den Intellektuellen immer noch nicht wenige geheime Anhänger hatten; Christen und Juden waren bekanntlich im Koran ausdrücklich dem Schutze der Muslime anempfohlen. Das Wort *zindīq*, Ketzer, ist bezeichnenderweise ein persisches Lehnwort: *zindīq* ist derjenige, welcher zum Avesta eine neue allegorische Auslegung, einen neuen Zand, bringt – der Manichäer⁸ oder auch der Mazdakit (vgl. EI s.v.). Anklagen auf Ketzerei verschonten nicht einmal die angesehensten Familien; selbst der Sohn eines Wesirs wird in solch einen Prozeß hineingezogen (vgl. Vajda in: RSO 17/1938/186 ff.). Für eine gewisse Zeit war „Ketzerei“ wirksamstes Instrument politischer Intrige. Wer vom Verdachte loskommen wollte, mußte sich nicht selten drastischen Tests unterwerfen: Er war angehalten, auf ein Mani-Bild zu spucken – die Miniaturen manichäischer Prachtbände waren im Islam mit Recht berühmt und, wegen des Bilderverbots, auch berüchtigt – oder er wurde gezwungen, ein Rebhuhn zu erwürgen (RSO 17/1938/185): letzteres wohl, um zu zeigen, daß er ohne Skrupel ein lebendes Wesen töten könne. In ähnlicher Weise mußten, wie uns berichtet wird, die Katharer nach ihrer Konversion Fleisch essen.

Auch nach diesen Ereignissen hat es noch Ketzerei und Skepsis gegeben; 13 aber sie ist in ein neues Stadium getreten. Kaum noch – allenfalls von christlicher Seite – versucht man, dem Islam eine fremde Religion überzuordnen. Die Kritik wird, wenn sie jetzt ausgesprochen wird, grundsätzlicher, noch rationalistischer; sie wendet sich allmählich gegen jede Religion überhaupt, setzt die Vernunft gegen den Glauben schlechthin. Die Theologie, welche die Zweifler der ersten Stufe sich zum Gegner erst schufen, als Schutz des Angegriffenen sie gewissermaßen herausfordernd, ist nun fertig ausgebildet; die Skepsis profitiert nicht mehr davon, daß Theologie nicht existiert, sondern daß man an ihr resigniert, mit den Argumenten an ihre Grenze stößt. Wer jetzt zweifelt, ist zuerst durch ihre Schule gegangen. Damit ist es an der Zeit, nach Ibn al-Muqaffa⁹ einen anderen berühmten Ketzer zu nennen: Ibn ar-Rēwandī, ein Perser wie er. Lange Jahre war er der herrschenden Richtung der Theologie gefolgt, hatte zu manchen schwebenden Problemen eigene Ansichten entwickelt (vgl. z. B. Ash'arī,

8 So in der Karter-Inschrift (vgl. Klíma, *Manis Zeit und Leben* 399, Anm. 108).

Maqālāt, Index s.n.) und sich einen gewissen Namen erworben – bis er ob irgendeines Zerwürfnisses sich von seinen Schulgenossen lossagte oder auch, nach anderer Nachricht, von ihnen ausgeschlossen wurde. Er wendet sich der Shī'a zu. Aber dies ist keine echte „Konversion“. Er sagt uns selber, daß er nur deswegen mit den Shī'iten verkehrt habe, um ihre Lehre kennenzulernen und später wieder gegen sie aufzutreten (vgl. *Der Islam* 19/1931/10) – dies natürlich nicht mehr als Theologe wie früher, sondern als freier Geist, der in jeder Überzeugung das irrationale Engagement entdeckt und verwirft. Ibn ar-Rēwandī hat nicht mehr die dogmatische Basis, von der aus noch Ibn al-Muqaffa' argumentierte. Er schreibt ein Buch, das er das „Einzigartige“ nennt (*al-Farīd*)⁹ und in dem er die Propheten – nicht nur den Propheten Muhammad, sondern die Idee des Prophetentums überhaupt – widerlegt; ein anderes, „Hirneinschläger“ genannt, in welchem er den Koran zerschmettern will, und schließlich das „Buch vom Smaragde“, weil durch einen Smaragd nach altem Glauben alle Ottern und Schlangen, welche ihn sehen, blind werden: so sollen auch die Zweifel, welche in diesem Buche formuliert sind, „die Argumente der Argumentierenden blindmachen“ (vgl. *Der Islam* 19/1931/3,9 ff. und RSO 14/1934/119).

Allerdings darf nicht unerwähnt bleiben, daß einer der Lehrer Ibn ar-Rēwandī's, mit dem er vielleicht in dieser Zeit verkehrt hat, Abū 'Īsā al-Warrāq, jener Gruppe von Kryptomanichäern angehörte, welche sich seit den Verfolgungen nur vorsichtig noch ans Licht wagte. Man könnte sich also fragen, ob er nicht doch den Weg zu einer dogmatischen Basis, zum Manichäismus, zurückgegangen ist. Aber das Gleichnis vom Smaragde spricht eine andere Sprache, und mehr noch die Tatsache, daß Ibn ar-Rēwandī gegen Ende seines Lebens gar noch einen „Anti-Smaragd“ verfaßte und einen „Anti-Hirneinschläger“, vor dessen Vollendung ihn der Tod überraschte. Auch in diesen beiden Büchern, in denen er sich somit selbst widerlegte, hat er kaum „sich bekehrt“; er hat eher wohl mit den Argumenten gespielt im Sinne jener skeptischen „Gleichwertigkeit aller Meinungen“, ἰσοσθένεια τῶν λόγων, mit der auch andere in der damaligen Zeit aller festen Überzeugung gegenübertraten. Man wird an jenen Skeptiker Karneades, den Begründer der Neueren Akademie, erinnert, welcher im Jahre 155 v. Chr. in Rom an zwei aufeinanderfolgenden Tagen einmal für und einmal wider die Gerechtigkeit sprach.

Allerdings will Ibn ar-Rēwandī nicht direkt auf eine generelle Skepsis hinaus. Die ἰσοσθένεια τῶν λόγων bleibt auf religiöse Argumente beschränkt: sie beweist ihm den Primat der Vernunft. Warum überhaupt bedarf man noch eines Propheten? Jener bestätigt entweder die Erkenntnisse der Vernunft – dann ist er

9 Zu dieser Lesung vgl. Ma'arri, *Risālat al-ghufrān*, ed. Bint ash-Shāṭi' 466, ult. ff.

unnötig; oder er widerspricht ihnen – dann wird er unglaubwürdig. Religion ist, so wird wenig später der berühmte Arzt ar-Rāzī, der Rhazes des abendländischen Mittelalters¹⁰, formulieren, nur Autoritätsgläubigkeit; wenn man die Gläubigen nach Beweisen fragt, sind sie beleidigt (vgl. *Orientalia* 5/1936/358). Diese Gedanken sind, wenngleich weniger persönlich als bei Ibn al-Muqaffa‘, doch nicht weniger offensiv. Sehr bezeichnend nur für die neue Situation ist es, daß Ibn ar-Rēwandī sie nicht als seine eigenen ausgibt, sondern den „Brahmanen“ zuschreibt (vgl. RSO 14/1934/111): die Weisen des fernen Indien sind ohne Propheten zu einem reinen Gottesbegriff vorgedrungen – und sie kann man wegen dieser Ketzerei auch nicht belangen. Diese literarische Fiktion hat, obgleich nicht immer akzeptiert (vgl. die Bedenken des ismā‘īlitischen *dā‘ī* Mu‘aiyad, RSO 14/1934/118), doch auf alle Zeit den muslimischen Häresiographen den Blick auf die Religionen Indiens verstellt.

Mag der Ausgangspunkt der Polemik somit gegenüber Ibn al-Muqaffa‘ ein anderer geworden sein, die einzelnen Argumente, mit denen sie arbeitet, und die Punkte, auf die sie zielt, sind die gleichen geblieben. Da ist weiterhin das Problem der Theodizee und der Allmacht Gottes – wenn auch lange nicht mehr so im Vordergrund wie ehemals. Man argumentierte ja nicht mehr vom Dualismus her. Und jemand, der wie Ibn ar-Rēwandī eine rein vernunftgebundene Religion vertrat, jenseits aller Offenbarung, kam erst recht nicht am Problem der Theodizee vorbei; er hatte also kaum Grund – wenn nicht um der bloßen Polemik willen –, gerade hieran besonders seine Klinge zu üben (vgl. aber *Der Islam* 19/1931/14). Da ist, stärker betont, der Spott über die Anthropomorphismen (vgl., für Ibn ar-Rēwandī, *Der Islam* 19/1931/14 f.; für Rāzī, *Orientalia* 5/1936/359 f.: IV) und andere irrationale Dinge: die sinnliche Paradiesesvorstellung – wer trinkt schon immer frische Milch (vgl. *Sure* 47/15: statt der üblichen beliebten Sauermilch), wer mag schon Honig (47/15) und Ingwer (76/17), wie das Paradies sie anbietet? (vgl. *Der Islam* 19/1931/7 und 15) – oder über die Unsinnigkeit kultischer Gebräuche, etwa bei der Pilgerfahrt. Hatte doch sogar jemand gewagt, das Umkreisen der Ka‘ba in Mekka, kultischer Höhepunkt aller muslimischen Glaubenserfahrung, den Blutopfern der Juden und der Götzenanbetung der Christen (d. h. der Kreuzverehrung) zur Seite zu stellen (vgl. RSO 14/1934/112 und Anm.); jeder wußte ja, daß Muḥammad diese Riten aus dem heidnischen Arabertum übernommen hatte. Besonders scharf schließlich die Ironie gegenüber den Wundern: Warum haben die Engel, als sie in

10 Auf seine antiislamische Polemik, die der Ibn ar-Rēwandī’s in manchen Punkten sehr nahe kommt, kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden (vgl. dazu Kraus in: *Orientalia* NS 4/1935/300 ff., 5/1936/35 ff. und 358 ff.).

der Schlacht von Badr Muḥammad zu Hilfe eilten, nur siebenzig Leute getötet? Sie können doch nicht mit schartigen Waffen gekämpft haben! Und bei Uḥud, jener bitteren Niederlage der Anhänger des Propheten, waren sie anscheinend gar nicht auf ihrem Posten (vgl. RSO 14/1934/115 f.). Aber Ibn ar-Rēwandī verzettelt hier seine Polemik nicht mehr auf Einzelfälle, so wirkungsvoll dies auch sein mag; er versucht einen allgemeinen Gegenbeweis: Wir wissen von den Wundern nur durch die übereinstimmenden Berichte derer, die dabei waren, durch ihren consensus. Nun ist aber, das lehrt die | Erfahrung, auch ein consensus zu Falschem, zur „Lüge“, möglich, und einen solchen können wir hier vor uns haben (vgl. RSO 14/1934/113). Der Beweis mag uns recht anfechtbar erscheinen; er war es viel weniger in jenem Raum, wo er ausgesprochen wurde. Auf der Möglichkeit des consensus – allerdings des consensus zur Wahrheit – beruhte seit jeher das islamische Recht; und wollte man den Konsens zur Unwahrheit als unmöglich leugnen, so fragte Ibn ar-Rēwandī zurück, wie man es denn erklären wolle, daß alle Juden und Christen darin übereinstimmen, daß Jesus wirklich am Kreuze gestorben sei, nicht, wie der Koran sagte, ein anderer an seiner Statt. Was war das, wenn der Koran recht hatte, anderes als ein consensus zur „Lüge“? (vgl. RSO 14/1934/115).

Nur ein Wunder war, das von diesem Argument nicht betroffen wurde und das zugleich so typisch islamisch ist, daß hier auch der Vergleich mit den Polemiken gegen andere Religionen, etwa bei Celsus, der sonst gelegentlich naheliegt, von vornherein unergiebig wäre: das Wunder des Korans selbst. Der Koran ist ein Wunder durch seinen Stil, als Sprachkunstwerk, das alle Bemühungen menschlicher Zunge in den Schatten stellt (*i'djāz*). Er ist ja Gottes Wort, und dies in dem absoluten Sinn, daß Gott selbst ihn sprach, ihn offenbarte, nicht nur seinen Propheten, Muḥammad, zu ihm inspirierte. Die Regeln der arabischen Nationalgrammatik wie auch der Rhetorik sind bis auf den heutigen Tag nach dieser Sprache ausgerichtet. Immer wieder haben aber auch ehrgeizige Dichter und Literaten versucht, diese Schranke zu durchbrechen und dem Koran Gleichwertiges zur Seite zu stellen. Wir wissen von Nachahmungen des heiligen Buches, wenngleich sie uns verständlicherweise nicht erhalten sind und angeblich auch meist nicht über den Versuch hinaus kamen. Auch in Ibn al-Muqaffa's „Widerlegung“ steckt, wenn wir den Hymnus auf das Licht in seiner bewußten Anlehnung an die erste Sure betrachten, ähnliche Ambition. Hier setzt nun Ibn ar-Rēwandī an: Wie kann ein Buch Beweis für das Prophetentum sein? Man hält ja auch Euklid nicht für einen Propheten, obgleich seine Werke verbürgte Wahrheit enthalten (vgl. Der Islam 19/1931/12 f.). Und wenn schon der Koran unerreichbar ist, so kann dies doch nur ein Araber begreifen, dem die Sprache des Korans Muttersprache ist; das Wunder ist also nicht allgemeingültig (vgl. RSO 14/1934/113). Ibn ar-Rēwandī spricht da als Perser; ein Araber,

etwa der Christ ‘Abdalmasiḥ al-Kindī, der gleichfalls von diesem Dogma nichts halten konnte, argumentierte umgekehrt: Dies Dogma ist von Nichtarabern erfunden, welche sich in ihrer Unwissenheit nichts Besseres vorstellen können (vgl. RSO 14/1934/337).

Auch auf diese Angriffe hat die islamische Theologie wie auf die Ibn al-Muqaffa’s eine Antwort gefunden oder ihnen zumindest in geschickter Dialektik die Spitze abgebrochen. Aber man ging doch nicht mehr mit dem gleichen unbeirraren Optimismus zu Werke wie damals. Zur Zeit Ibn al-Muqaffa’s hatte man eine neue Art des Denkens gefunden und der fremden Herausforderung entgegengestellt. Jetzt aber hatte man einsehen gelernt, wie langwierig diese Diskussionen sein konnten und wie wenig fruchtbar; die Argumente werden subtiler, immer weniger überzeugend und – vielleicht gerade darum – immer zänkischer. Trotz aller Beweise bleibt immer ein Rest; und selbst wer schlüssig widerlegt ist, bekehrt sich doch nicht gleich. Eine verstehende Resignation ergreift alle jene, die über die naive Freude am Rechtbehalten hinaus sind: Was ist hier überhaupt Wahrheit, und wer will sie beweisen!¹² Der Mensch wird hineingeboren in sein Geschick und hineingeboren in seine Religion, und wenn er sie verläßt, so tauscht er Unsicherheit gegen Unsicherheit. Dies die dritte Phase der Skepsis, kraftlos und weise: fern der dogmatischen Gebundenheit der ersten, fern auch der Vernunftgläubigkeit der zweiten. Wir begegnen ihr im Baghdad des 10. Jahrhunderts, unter den Intellektuellen einer überfeinerten Stadtkultur. Man hat seinen Glauben verloren, scheut aber die Konsequenz, weil man nichts an seine Stelle zu setzen weiß. Man hat sich eingerichtet in seiner Heimatlosigkeit.

Abū Sulaimān, der Logiker (al-Manṭiqī), Mittelpunkt und Initiator einer schönggeistigen philosophischen *côterie* in Baghdad kurz vor der Jahrtausendwende, berichtet uns da von einem interessanten Gespräch:

An einen der Skeptiker (*mutaḥaiyirūn*) aus Sidjistān richtete man einmal in unserer Gesellschaft die Frage: ‚Wie willst du beweisen, daß deine These (die Skepsis) richtig ist?‘ – Er antwortete: ‚(Dafür gibt es) weder Beweis noch Argument.‘ – Da sagte man zu ihm: ‚Was hat dich denn gerade darauf gebracht?‘ – ‚Ich sah, daß ein Beweis nur auf dreierlei Art möglich ist: 1. durch prophetische Autorität (*nubūwa*) und durch ‚Zeichen‘; und wenn er nur darauf sich gründet, so (muß ich sagen, daß)

11 Sunniten und Shī’iten schienen in der Diskussion über das Imamāt an diesem Punkte angelangt (vgl. die Unterhaltung in: Tauḥīdī, *al-Imtā’ wal-mu’ānasa* III 195, 3 ff.; der Shī’it sagt es da direkt: „Du willst gar nicht mit mir disputieren; du willst mir bloß gute Ratschläge geben.“).

mir in dieser Beziehung noch nichts begegnet ist, was sich nach meinem Dafürhalten hätte begründet vertreten lassen; 2. durch Dialektik (*kalām*) und Analogieschluß; und wenn er nur darauf sich gründet, so (stimmt mich bedenklich, daß) ich mich einmal als Sieger (im Disput) sehe, ein andermal als Besiegten; (daß) ich sehe, wie ich (anfangs) ein Argument nicht (aufzustellen) vermag und es dann doch bei einem andern finde und schließlich auch von selbst darauf komme: so wird, was nichtig war, in meiner Ansicht zu etwas Richtigem, und was richtig, zu etwas Nichtigem. Da dem nun so ist, steht es mir nicht zu, auf Grund dessen etwas für richtig zu halten; und ebensowenig etwas für falsch, (bloß) weil (ich zufälligerweise dafür) kein (solches) Argument habe; 3. durch die Nachrichten aus den (heiligen) „Büchern“¹². Da aber konnte ich nicht finden, daß die Anhänger der einen Religion darauf größeren Anspruch hätten als die einer andern, noch auch fand ich Möglichkeit, ihnen allen (zugleich) zu glauben. Einer Gruppe vor der andern zu glauben, wäre Unrecht; denn (alle) kommen sie einander gleich in Anspruch und Argument, Apologie und Anwaltschaft.’

Da sagte man zu ihm: ‚Warum bindest du dich denn gerade an diese deine Religion, deren Orden und Schmuck du trägst, in deren Bahnen du dich bewegst und deren Gestalt du annimmst?‘ – Er antwortete: ‚Sie hat (für mich) ein besonderes Fluidum (*hurma*), welches keine andere hat: Ich bin in ihr geboren und aufgewachsen, ich habe ihre Süßigkeit in mich aufgesogen und bin mit den Gewohnheiten ihrer Anhänger vertraut geworden. Ich bin einem Manne gleich, der in ein Karavanseray hineinging, um dort, bei strahlendem Himmel, eine Weile des Tages Schatten zu suchen. Der Herr des Karavanserays brachte ihn in eines der Zimmer, ohne aber sich weiter zu erkundigen oder (sichere) Kenntnis zu haben, ob dies ihm passe. Während er nun dorten sich aufhielt, siehe!, da kam eine Wolke auf, und es goß in Strömen. Im Zimmer (began es) zu tropfen, und er schaute sich um nach den (andern) Zimmern, die in dem Absteigequartier (*funduq*) waren; aber er sah, daß es auch in ihnen durchregnete. Der Hof des Hauses jedoch war, so sah er, (von) | Schlamm (bedeckt). Da dachte er bei sich (daß es besser sei), dort zu bleiben, wo er war, und nicht

15

12 Lies, entsprechend 193, ult.: *immā an yakūna yathbutu ...* statt *immā an takūna thabatāt*. – Es geht, wie der gesamte Zusammenhang nahelegt, auch hier nur um Skepsis gegenüber religiösen Lehrsätzen: solchen, die der Religionsstifter selber kraft seiner Autorität und der von ihm gewirkten Wunder aufgestellt hat; anderen, welche die Theologen mit der Methode des *kalām* ausgearbeitet haben; und schließlich solchen, welche die Exegeten auf den heiligen Text gründen.

in ein anderes Zimmer umzuziehen; (so) würde er seine Ruhe haben und seine Füße nicht mit dem Schlamm und dem Kot im Hof beschmutzen. Er entschied sich dafür, in seinem Zimmer auszuharren und in seiner Lage zu verweilen. – So auch ich: Ich wurde geboren, ohne Verstand zu besitzen; dann brachten mich meine Eltern in diese Religion hinein, ohne daß ich diese vorher (hätte) erproben (können). Und als ich sie näher prüfte, da sah ich, daß sie vorgeht wie die anderen auch, und ich sah, daß es mir besser anstünde, bei ihr auszuharren, als sie im Stiche zu lassen; denn ich hätte sie nur aufgeben und mich für eine andere entscheiden können, indem ich jene für mich wählte und der ersteren vorzog. Ich fand aber für jene kein Argument, ohne nicht sofort ein gleiches zu finden, das eine andere ihr hätte entgegenhalten können‘.

TAUḤĪDĪ, *al-Imtā‘ wal-mu‘ānasa* III 193, -6 ff.

Vielleicht hätte der Islam dabei gewonnen, wenn noch einmal jemand gewagt hätte, sich im Hofe des Karavanserays die Füße zu beschmutzen. Aber die Zeit der großen Offenheit ging ihrem Ende entgegen. Von den Manichäern, deren Oberhaupt dereinst in Babylon residiert hatte, lebten jetzt, wie uns ein Zeitgenosse des Logikers Abū Sulaimān berichtet, in Baghdad nicht einmal mehr fünf (Ibn an-Nadīm, *Fihrist*; vgl. Vajda in: RSO 17/1938/179). Die Christen blieben geduldet, aber in stetig schwindender Anzahl zur Zurückhaltung gezwungen. Die islamische Theologie sieht einen ihrer Gegner nach dem andern dahinschwinden. Ihre Dialektik zielt ins Leere; sie erstickt gewissermaßen an ihrer eigenen Kraft. Letzte scholastische Vollkommenheit endet schließlich in Stagnation; erst die Herausforderung durch die abendländische Welt seit den letzten Jahrzehnten hat sie zu neuer, vielleicht fruchtbarer Reaktion gezwungen.

Skepticism in Islamic Religious Thought*

- 1 Sometimes philosophical problems may be solved by boxing the partner's ears, provided, of course, that the partner whose ears are boxed submits to this kind of solution. Thumāmah b. Ashras (died 213/828), Mu'tazilite theologian at the court of al-Ma'mūn, apparently once found such a person. In the presence of the caliph he was confronted by someone who believed that – as Ibn 'Abd-Rabbih puts it in his *al-Iqd al-Farīd* – “all things are mere phantasy and conjecture, that man grasps them only according to his own mind (that means: subjectively) and that there is no truth in (what we call) reality.” Instead of answering, Thumāmah, boxed his ears so that his face became green and blue, and remarked on his vain protestations: “Oh, perhaps I only anointed you with oil.”¹

This man was a skeptic, and Thumāmah's method was, as it seems, the usual way to deal with people like him.² One firmly believed in the reality of the world and did not bestow much care on convincing possible dissenters by rational proofs. This perhaps is the reason why we hear so little concerning the arguments of these skeptics and their system; everything is reduced to some jokes and laughable stories in which the untenableness of their thought is set forth in striking though not quite conclusive evidence. They were called Ḥisbānīyah, from *ḥisbān* “conjecture,”³ or Sūfiṣṭā'īyah “Sophists”:⁴ 'Abbād b. Salmān, a col-

* This study was delivered at the Symposium on “God and Man in Contemporary Islamic Thought” held during the second week of February 1967, at the American University of Beirut as part of its Centennial Celebrations. Some of the material used in it may already be found in my book *Die Erkenntnislehre des 'Aḡudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden, 1966). I thank Mr. J. Leckman, student at the Department of Philosophy at AUB, for some helpful suggestions concerning my English style in the final version.

1 Ibn 'Abd-Rabbih, *al-Iqd al-Farīd*, ed. Aḥmad Amīn a.o. (Cairo 1359/1940), II, 407, ll. 15 ff.

2 Aristotle advised to act like this (*Metaphysics* IV, 5, p. 1009a, 18; also IV, p. 1011a, 3 ff.).

3 *Iqd*, II, 407, l. 15; al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. H. Ritter (2nd ed., Wiesbaden 1963), p. 434, l. 11; Pseudo-Qudāmah b. Ja'far, *Naqd al-Nathr* (= Abū-l-Ḥusain Ishāq b. Ibrāhīm al-Kātib, *al-Burhān fī Wujūh al-Bayān*), ed. Ṭahā Ḥusain (Cairo, 1938), p. 33, ll. 1 f.; Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *al-Bad' wa-'l-Ta'rīkh*, ed. C. Huart (Paris, 1899–1919), I, 48, ll. 7 ff.; al-Qāḍī 'Abd-al-Jabbār b. Aḥmad, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-'l-'Adl*, vol. 12 (ed. Ibrāhīm Madkūr, Cairo, [1964?]), 41, l. 10 etc.

4 See 'Abd-al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn* (Istanbul 1346/1928), p. 6, ll. 7 ff.; Ibn-Ḥazm, *al-Fiṣal fī 'l-Milal wa-'l-Niḥal* (Cairo, 1317), I, 8, ll. 1 ff.; Abū-l-Yusr al-Pazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, ed. H. Linss (Cairo, 1383/1963), p. 5, ll. 5 ff. etc.

league of Thumāmah, is reported to have met one of these “sophists” who wanted to make him believe that every conviction is nothing more than a mirage – and once more the answer he found was quite practical: the Tigris then ought to be a mirage, and everybody may prove that | this is not the case 2 by putting his foot into it.⁵ Sometimes, however, perplexity was sown into naive hearts when “sophists” dealt with the experience of dreaming: how can we say that this is a dream and that reality?⁶ Šāliḥ Qubbah, a pupil of the Mu‘tazilite al-Nazzām, was only able to come up with the desperate reply that both must be reality, the dream too: if one dreams in Baṣrah that one is in China, one really is in China – even if one is tied with one’s foot to another sleeper. But al-Ash‘arī who reports this in his *Maqālāt al-Islāmīyīn*,⁷ reports it as a mere curiosity; usually nobody was troubled by the slightest skeptical doubt. There was one rational argument against them which always would do: skeptics may doubt reality, but they cannot doubt their own doctrine; for if they would do this they could not demand to be taken seriously.⁸

This refutation was prefabricated: already Aristotle had used it, and after him the Stoics;⁹ the Mu‘tazilite *mutakallimūn* added nothing to it. And in the same manner the skeptic thoughts which were supposed to be disqualified by it once and for ever, do not seem to have been enlarged. They were simply inherited from the Hellenistic legacy; the Ḥisbānīyah played with them, but did not try any further development. Even the particularity of calling the skeptics not “skeptics” but “sophists” is already antique; we find it with Philo of Alexandria.¹⁰ It would be rather difficult, indeed, to explain this exchange of names in an Islamic milieu where one did not know much neither of the skeptics nor of the sophists. In Greek environments, however, it nearly suggested itself: many ideas which we find in antique skepticism, with Pyrrho, with Carneades, were traced out already by the sophists; and in fact they appear in early Islam more in the way they were used by the sophists: as an isolated flash of thought and as a rhetorical bluff, not in systematical consistency as in the Middle Academy. For there was, strictly speaking, no necessity of giving up the discussion because of

5 Ibn-al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. J. Fück (in: Muhammad Shafi Presentation Volume, Lahore 1955), p. 70, -4 ff.

6 Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, p. 433, ll. 8 f.

7 *Maqālāt*, p. 407, ll. 4 ff., and p. 433, ll. 10 ff.; also Ibn-Ḥazm, *Fīṣal*, IV, 203, ll. 18 f.

8 See Maqdisī, *al-Baḍ‘ wa-’l-Ta’rīkh*, I, 49, ll. 1 ff.; Pseudo-Qudāmah, *Naqd al-Nathr*, p. 33, ll. 2 f.; al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, p. 6, ll. 12 ff.; Ibn-Ḥazm, *Fīṣal*, I, 8, ll. -4 ff. etc.

9 Aristotle, *Metaphysics*, XI 6, p. 1063b, 30 ff.; Averroes’ *Tahāfut al-Tahāfut* (*The Incoherence of the Incoherence*) translated ... by S. van den Bergh (London, 1954), II, p. 15, n. 16.5.

10 Philo, *Quaestiones in Genesin*, III, 33.

the palpable argument used by Thumāmah or because of the swift refutation taken from Aristotle; true skepticism would have answered with a distinction: one did not doubt the phenomena but only the conclusion drawn from them. A Greek skeptic, too, accepted experience; he, too, would have conceded that the tongue when it touches the honey perceived sweetness. He would have only declared it ἄδηλον “unevident” that honey is sweet in its essence. He rejected the general inductive conclusions drawn from experience. He would have never supposed that Thumāmah had anointed him with oil; but he would not have claimed that one must have a giddiness in one’s head when one’s ears were being | boxed. He would have only said that it is probable (πιθανόν) that this will have such an effect; and certainly he would have tested this probability and would have boxed Thumāmah’s ears.¹¹ But Muslim skeptics had forgotten these possibilities; they were more naive – or at least our sources depict them as such. They tried to revive or to rethink Greek thoughts in different environments, but they could not succeed because the intellectual climate in which they lived – and perhaps they themselves – were not yet prepared for skepticism. It is a law often found true, at least in the history of ideas: nobody is happy with stolen goods because everybody will see that they do not belong to him. One can repeat foreign thoughts, but one cannot defend or adapt them as long as one has not detected their foundations and made them one’s own.

Before pursuing the subject we might perhaps ask by what way these ideas reached Islamic culture. It is a difficult question, and we can give, after all, only a tentative answer. Of course, there are no Arabic translations of any work of a Greek skeptic; there is nothing like – as I would call it – “academic” transmission as we find it, for instance, with the works of Aristotle or of Galen. One did not even know the names of the famous old skeptics; al-Fārābī once mentions Fūrun, that means Pyrrhon, and he calls his adherents *al-mānī’ah*, because they thought that man is “prevented” from knowing;¹² but that is all. And it would be likewise difficult to suppose that the Islamic Sūfistā’īya got their arguments from the works of Aristotle where the Sophists were mentioned; for though it may be true that in the time of al-Ma’mūn when Thumāmah or ‘Abbād refuted them, these books of the *corpus Aristotelicum* were already translated – these arguments are nevertheless mentioned only to be pushed away out of the discussion, and it would have been rather difficult to adopt them without recognizing Aristotle’s antidote. I think they entered in a more or

11 See Sextus Empiricus, *Hypotyposesis*, I 10, also *Adversus Logicos*, I 399; Diogenes Laërtius, *Vitae*, IX 102 ff.; V. Brochard, *Les sceptiques grecs* (2nd ed., Paris, 1959), p. 332.

12 Abū-Naṣr al-Fārābī, *al-Risālah fi mā Yanbaghī an Yuqaddam qabl Ta’allum al-Falsafah* (in A. Schmölders, *Documenta philosophica Arabum*, Bonn 1836), p. 4, l. -4.

less underground way – in the same way many items of Stoic logic for instance entered into *kalām* and into *uṣūl al-fiqh*:¹³ as an heritage never interrupted and, therefore, never truly revived, in our case of skepticism even somewhat dis-existentialized.

We know that as early as the epoch of Hellenism the ideas of the skeptics were taken over by the so-called empiricist school of medicine, as a weapon against the ἀναλογισμός, the analogical reasoning appraised as the diagnostical method by their adversaries, the Dogmatists,¹⁴ and there is a slight spark of probability that the remainders of this empiricist school were still living | 4 after centuries at Gundēshāpūr, in the famous medical academy which saw its most brilliant days in the time of the Sasanid *kisrā* Khosrau Anōshirwān (531–578 A.D.).¹⁵ The prince, instigated by keen intellectual interest and full of admiration for Greek culture,¹⁶ is said to have arranged, in the twentieth year of his reign (550?), a discussion among the authorities of the academy, and we hear that, on this occasion, also a “sophist”, obviously an empiricist, was present with his colleagues.¹⁷ Even Khosrau Anōshirwān’s court physician Burzōya showed himself to be a “convinced” skeptic when he wrote his well-known introduction to *Kalilah wa-Dimnah*, later on translated by Ibn-al-Muqaffa’.¹⁸ Skepticism seems to have pervaded the spirit of this time: a strong current of zurvānism imprinted the influential minds, belief in the destroying and irresistible sway of time (*dahr* = αἰών) which, illogical fate that it was, made them doubt any kind of reliable law in actions and events.¹⁹ The school of

13 See below p. 185 f.

14 See Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, v 2516 ff. s.v. Empirische Schule; also K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule* (Berlin, 1930).

15 See Aydın Sayılı in *Encyclopedia of Islam. New edition*, s.v. Gondēshāpūr.

16 He had, as we hear in the *Dēnkart*, Greek books translated on “movement, time, space, substance, creation” etc. (see H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books* [Oxford, 1943], pp. 80 ff.; also A. Christensen, *L’Iran sous les Sassanides* [Copenhagen, 1944], pp. 418 ff.; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen* [Berlin, 1959–1962], III, 85 ff.).

17 Al-Qiftī, *Ta’rikh al-Ḥukamā’*, ed. J. Lippert (Leipzig, 1903), p. 133, ll. 17 ff.; also Bailey, *Zoroastrian Problems*, p. 85, n. 3. For religious disputes at Anōshirwān’s court see Altheim, *Geschichte der Hunnen*, III, 86 ff.

18 See Th. Nöldeke, *Burzoos Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna* (Strassburg, 1912), pp. 11 ff.; F. Gabrieli in: *Rivista degli Studi Orientali* 13 (1931–1932), p. 202 f.; P. Kraus in: *Rivista* 14 (1934), pp. 14 ff.; J. Krämer, in *al-Muṭtaqā min Dirāsāt al-Mustashriqīn*, transl. Š. al-Munajjid (Cairo, 1955), pp. 215 f.

19 See R. Zaehner, *Zurvan, A. Zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 28 and 258. Early Islamic sources seem sometimes to refer to Zurvanism when speaking of the so-called Dahriya (cf. Zaehner, ib., pp. 266 f.); zurvanitic fatalism is still reflected, in its most pes-

Gundēshāpūr safely survived the Arab invasion, and from the earliest days of the Abbasids onward, since the caliphate of al-Manṣūr, the physicians of the academy were invited to the court. In the time of al-Ma'mūn they dominated affairs of health at Baghdad to such an extent that the Muslims felt somewhat hemmed in; we hear it in a famous anecdote told by al-Jāḥiẓ in his *Kitāb al-Bukhalā'*.²⁰ We may safely assume that some sort of "sophist" was among them, a skeptic in spite of his Christian belief. This would explain why that member of the Ḥisbānīyah who had such bad experiences with Thumāmāh met him at the court in the presence of the caliph. And there are other instances where we seem to grasp a certain relation between skepticism and Iranian intellectual climate: we might mention Ṣāliḥ b. 'Abd-al-Quddūs, that somewhat cryptic personality who, on one side, wrote a *Kitāb al-Shukūk*, "Book of Doubts," and was cruelly mocked by the Mu'tazilite Abū-l-Hudhail because of his skeptic opinions, yet defended, on the other side, the dogma of dualism in religious conferences he delivered at Baṣrah.²¹ Even in the time of al-Ma'mūn's second successor, al-Wāthiq, some physicians followed empirical principles: in the problem how the effect of a remedy might be recognized they stuck to mere sensual experience (which the skeptics never denied).²² But in spite of all this material we still lack a last convincing proof for our hypothesis, and all we try to reconstruct here might in itself be no more than *ḥisbān*.²³

5 The Ḥisbānīyah and the "Sophists" were victims of interminable fun because – as I said – their ideas had no living efficacy for their time. This society of the early Abbasids was young and still optimistic; theology (*kalām*) | became aware of its capacities, and, as yet, nobody doubted the overwhelming vigour of dialectics. Skepticism only grows when one is tired of the different and contradictory results of mental endeavor and when one succumbs to the presen-

simistic aspect, in Firdawsī's *Shāhnāmah*. Mazdeism on the contrary, orthodox Zoroastrianism, was not fatalistic: man is considered to be responsible for his actions and sins; fate only determines his material status, not his spiritual one (Zaehner, *ib.*, pp. 255 ff.).

20 Al-Jāḥiẓ, *al-Bukhalā'*; ed. Tāhā al-Ḥājirī (Cairo, 1958), p. 102, ll. 10 ff.

21 See C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplement I, pp. 110 f.; G. Vajda in: *Rivista* 17 (1937), p. 193; Ibn-al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, ed. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden, 1961), p. 47, ll. 6 ff.

22 Al-Mas'ūdī, *Murūj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard (Paris, 1861–1877), VII, 173 ff.

23 A treatise of Galen in which a discussion between an empiricist and a "dogmatist" is described in some detail was translated into Arabic; it is today only preserved in this version (περὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας, ed. and transl. by R. Walzer, *Galen on Medical Experience* [Oxford, 1944]; see also Walzer in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, 1932, nr. XXII). But it does not seem to have had a direct and initiating influence on the development of these arguments in Islamic environments.

timent that any new system one might invent would bring no final solution but only a new variety. This happened with the Greek sophists: they reacted against the innumerable onsets and combinations of the presocratic philosophers. And it happened afterward with the skeptics in the narrower sense of the word who, in the wake of the conquests of Alexander the Great – in Persia and in India –, witnessed the enormous widening of the world and the subjectivation of all philosophical or ethical structures they had thought to be universal. To know too much, that is the destiny of the skeptic, and this is possible only in the pluralistic outlook of a multiform society. Therefore we find skepticism once more at the court of Khosrau Anōshirwān whose physician Burzōya I just mentioned: he united in his realm Zoroastrians and Manicheans, Christians and Jews, and he offered a new home to the pagan philosophers of the school of Athens expelled by the Byzantine emperor Justinian; just before his succession to the throne the “communist” social revolt of Mazdak had shaken the columns of the traditional order to their base. And it is in the presence of this sovereign that one exercised the rhetorical play of what the Greeks called *δύσσοι λόγοι*, the twofold speech, pro and contra a certain thesis, with equal weight of the arguments so that the thesis itself at last seemed mere subjectivity; there are some hints which make us presume that the philosophical history (*φιλόσοφος ἱστορία*) of Porphyry, the pupil of the Shaikh al-Yūnānī Plotinus, served as a textbook for these discussions.²⁴ Paul the Persian (Paulus Persa) who dedicated to the king his introduction (*Εἰσαγωγή*) into Aristotelian logic, intentionally insists in his preface on the self-contradictory and self-destructive disagreements of the theologians concerning their main problems: the createdness of the world, the concept of God.²⁵ It was in this style that the sophist Protagoras had written his *Antilogika*, rhetorical exposés on contradictory subjects,²⁶ and that the skeptic Carneades had delivered at Rome two speeches on different days, one pro justice and the other one against it.²⁷

24 See Altheim, *Geschichte der Hunnen*, III, 86 ff.

25 Paul the Persian might be identical with Paul, the Metropolitan of Nisibis, who lived under the Nestorian catholicos Joseph, the successor of catholicos Mār Ābhā (537 or 540–552 A.D.). Cf. G. Mercati, *Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano* (Rome, 1899); also A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 427. According to other passages, however (in the Syriac chronicle of Se'ert and in Ibn-al-'Ibrī/Barhebraeus' *Ecclesiastical History*) Paul finally converted to Zoroastrianism because he did not get the position of a metropolitan of Fārs (see Altheim, *Geschichte der Hunnen*, III, 89). The Syriac text of his *Εἰσαγωγή* was edited by J.P.N. Land in his *Anecdota Syriaca* (Leiden, 1862–1875), IV, 1 ff.

26 See Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B 5.

27 See Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, x, 1964 ff. s.v. Carneades.

We hardly need any proof that Islamic society, too, could, in the long run, not be wholly immune against skepticism. It was as pluralistic as had been the Hellenistic world of the third century B.C. and that of the Sasanid renaissance in the beginning of the sixth century, and it had an experience of the variety of cultural life that was even greater than theirs. We have only to wait till the first enthusiasm, the unshakable conviction of possessing the complete unalterable truth was slightly weakened. This shock was not provoked – and this is typical for the deep dissimilarity that exists between Muslim and Greek feeling – by philosophical arguments as the critique of the senses for instance or those extreme ideas we heard from the Ḥisbānīyah, but by religious uncertainties; and these religious uncertainties were not – and this is once more typical of Islam – stirred up from outside, by Christian or Manichean polemics, but by the multiform discordance of Islam itself. Sunnites²⁸ and Shī'ites had come to know each other's dialectical weapons and *shawāhid* of the Koran and the Ḥadīth; and they had recognized that they had only convinced themselves, not their adversaries: rational calculation was revealed as the disguise of irrational commitment. *Innaka lā tunāẓirunī wa-innamā tushīru 'alaiya* "You will not argue with me, you will only give me advice," a Shī'ite theologian is reported to have said in deep resignation before beginning the discussion, and the result proved him right.²⁹ Ibn-al-Baqqāl, a Shī'ite like him (died in 363 H.), declares that conviction is no more than a function of dialectical ability: *inna 'l-adillata mawqūfatun 'alā ḥidhqi 'l-ḥādhiq fi nuṣratih wa-ḍa'fi 'l-ḍa'ifi 'l-dhabbi 'anhu*.³⁰

But why is it that man has convictions at all? They are determined by the milieu by which he is formed: he slips into his religion and he will cling to it in order to preserve the peace of his soul. "Why do you follow just this religion?", a skeptic (*mutaḥaiyir*)³¹ of Sijistān was asked, and he answered: "It has (for me) a special atmosphere no other one has: I am born in it and have grown up in it, I imbibed its sweetness and became acquainted with the habits of its adherents. I resemble a man who entered a caravanseray in the brightness of the sky in order to seek shadow for a while of the day. The master of the caravanseray brought him into one of his rooms without informing himself or having any cognizance if this suited him. While he now was staying there, lo!

28 The term is used here in its modern broad sense which it did not yet have in these days: for all those who did not agree with the Shī'ite conception of the Imāmate.

29 See Abū-Ḥaiyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-'l-Mu'ānasah*, ed. Aḥmad Amīn a.o. (Cairo, 1939–1944), III, 195, ll. 3 ff.

30 Tawḥīdī, *al-Imtā'*, III, 191, ll. 7 f.

31 For this term and its translation see Ibn-Sinā, *al-Shifā'*, Ilāhiyāt, ed. G.C. Anawati and S. Zāyid (Cairo, 1380/1960), p. 49, l. 4; p. 50, l. 8.

a cloud appeared, and it poured from the sky. (Rain began to) drip into the room, and he looked for the (other) rooms which were in his lodging; but he saw that there, too, the rain was getting through. The court-yard of the house, however, was, as he saw, (covered with) mud. And he thought to himself (that it would be better) to stay where he was and not to move into another room; so he would have peace and not soil his feet with the mud and mire of the court-yard. He decided to hold out in his room and to stay in his situation.” – “So am I: I was born without having understanding; then my parents brought me into this religion without me | having been able to experience it before. And when I examined it, I saw that it proceeds as the other ones and that it would suit me better to endure with it than to leave it, for I could have given it up and decided upon another one only by choosing the new one for myself and preferring it to the former one. I found, however, no argument without finding immediately a similar one which another religion could have opposed against it.”³²

7

This parable brings us into the first half of the fourth century of the Hijrah; it is told, like the examples referred to before, by Abū-Ḥaiyān al-Tawḥīdī in his *Kitāb al-Imtāʿ wa-ʿl-Muʿānasah*. We would find similar witnesses in the *Luzūmīyāt* of Abū-ʿl-ʿAlāʾ al-Maʿarrī.³³ The phenomenon described here is known as *takāfuʿ al-adilla* “equality of (contradictory) proofs,” an exact translation of the Greek ἰσοσθένεια τῶν λόγων. There was still some cognizance of the foreign origin: al-Yaʿqūbī mentions in his *Taʾrīkh* that antique skepticism was very fond of this method.³⁴ But since the third century one had realized that it was also practicable in an Islamic milieu: Ibn al-Rēwandī (died in 298/910–911), the famous heretic who left the Muʿtazilah to become an extreme Shīʿite and who found himself eventually outside Islam driven by the vigour of his own polemics – Ibn al-Rēwandī seems to have used it when he at first wrote a *Kitāb al-Dāmīgh* “Brains-Knocker” to refute Islam and at the end of his life an *Anti-Dāmīgh* to refute his refutation.³⁵ But we have examples which are more conclusive: Abū-Ḥafṣ al-Ḥaddād, a Shīʿite theologian of the circle of Jaʿfar aṣ-Ṣādiq and falsely accused by the author of the *Fihrist* to be a Crypto-Manichean, is said to have written a *Kitāb al-Jārūf* “The Torrent” in which he declared all speculation to be vain, because of *takāfuʿ al-adilla*.³⁶ A book of the same title (perhaps it was the same book?) is ascribed to Jābir b. Ḥaiyān, the famous

32 Tawḥīdī, *al-Imtāʿ*, 111, 193, ll. -6 ff.

33 See H. Laoust in: *Bulletin d'Études Orientales Damas* 10 (1943–1944), p. 144.

34 Al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh*, ed. Th.M. Houtsma (Leiden, 1883), I, 166, ll. 6 ff.

35 See Ibn-al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. J. Fück (in: *Muhammad Shafi Presentation Volume*; Lahore, 1955), p. 72, l. 4, and p. 73, l. -3.

36 Ibid., p. 71, ll. 10 f.

alchemist, or to his pupil Abū-Saʿīd al-Miṣrī;³⁷ Jābir, too, belonged, according to the tradition, to the *ḥalqah* of Jaʿfar al-Ṣādiq. The Qāḍī ʿAbd-al-Jabbār (died in 415/1025), author of the huge Muʿtazilite summa theologica *al-Mughnī* and contemporary of Abū-Ḥaiyān at-Tawḥīdī, still refers to the book;³⁸ and his quotation leaves no doubt that it was written in true Islamic intention, with *shawāhid* of the Qurʾān and so on – skepticism which destroyed only the value of speculative reasoning for Islam, not the value of Islam itself.

Many are the names of the theologians, most of them Muʿtazilites, who sharpened their dialectics against this offensive treatise: al-Khaiyāṭ (died around 300/910), al-Jubbāʾī (died in 303/915–916), Ḥārith al-Warrāq, the | Shāfiʿite Qāḍī Ibn-Suraij (died in 306/918);³⁹ and we may believe that they were quite successful. But nevertheless, it was not difficult to notice that the discussion was decided in advance. The *mutakallimūn* fought not only for truth, but also for *kalām*; for if they made the slightest concession to this Abū-Ḥafṣ al-Ḥaddād and to his ideas, then theology would appear itself as no more than shadowplay beyond reality. And in spite of their proofs and in spite of the Prophet's *ikhtilāfu ummatī raḥmah*, the interminable quarrels about *dhāt* and *ṣifāt*, *jawhar* and *ʿaraḍ*, *qudrah* and *istiṭāʿah* and *iktisāb*, about the superiority of Abū-Bakr or of ʿAlī enclosed in the filigree of terminological subtleties, were not the best propaganda for the infallibility of human reason. Moreover, the Christians and the Jews, *ahl adh-dhimmah* and very often representatives, after all, of quite an intellectual attitude, tried to strengthen this impression: the more the Muslims became uncertain of the demonstrability of the truth they possessed, the less they could demand conversion.⁴⁰

In several disputations, a Coptic “skeptic” proved in the presence of Ibn-Ṭulūn the contradiction of all beliefs – and derived, in a characteristic turn, the truth of Christianity just out of its incomprehensibility: Is there anything more absurd than God crucified? And nevertheless so many do believe in him! Truth because of undemonstrability – *credo quia absurdum*!⁴¹ And thus we understand why this sort of skepticism could become, in spite of all polemics against it, some sort of vital feeling in the fourth century. It was no radical skepticism, burnt out and exhausted, it was skepticism for belief's sake, skepticism within

37 See P. Kraus, *Jābir b. Ḥaiyān* (Cairo, 1942–1943), I, 171, nr. 2978.

38 *Al-Mughnī*, XI, 178, ll. 3 f.

39 See *al-Fihrist*, ed. Fück, p. 71, l. 11 and Massignon in: P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris, 1950–1954), I, 396.

40 See Ibn-Ḥazm, *al-Fiṣal*, V, 119, ll. 17 ff.; van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-ʿIṣī* (Wiesbaden, 1966), pp. 226 ff.

41 See al-Masʿūdī, *Murūj*, II, 386 ff.

an accepted conviction which one did not want to give up. Abū-Ḥaiyān mentions a sixty year old shaikh who, obviously not being well versed in dialectical tricks, had always been defeated when trying to defend the *ru'yat Allāh*, the celestial vision of God in Paradise – and nevertheless he stuck to it pointing to *takāfu' al-adillah*; there would certainly be somebody more able than he to refute all this of which he was simply not convinced.⁴²

But there is a legitimate question to be put before going on: Is it not the picture of Abū-Ḥaiyān which we repaint here? Most of the quotations we brought are derived from his books, from the *Imtā' wa-'l-Mu'ānasah*, from the *Baṣā'ir wa-'l-Dhakhā'ir*; and it is quite possible that he overstressed the phenomenon we described. He was a philosopher – although a rather amateurish one – and as such he nourished a sound contempt for the *mutakallimūn*, | the dialecticians; 9 in his *Muqābasāt* he explicitly declares that all of them will arrive at *takāfu' al-adillah* because of their method.⁴³ Maybe he only gathered examples for his hypothesis ... But I think this is not the right way to explain it. There is one remarkable fact which points into another direction: many of those who were accused of skepticism were Shī'ites.⁴⁴ For the time of Abū-Ḥaiyān this may be due to the fact that the Būyids were dominating public life in the capital; Shī'ite witnesses may have been recorded more numerous in their epoch than Sunnites. But the same is true for the third century: Abū-Ḥaṣṣ al-Ḥaddād and Jābir b. Ḥaiyān, the possible authors of the *Kitāb al-Jārūf*, were Shī'ites, Ibn-al-Rēwandī too; and the Ḥisbānīyah is subsumed by Ibn-'Abd-Rabbih into the chapter on the Rāfiḍah.

This is no mere accident: the Shī'ites started from other epistemological principles. They did not believe in the infallibility of the theologians because they had already somebody who was infallible by definition: the Imam who, by his *'iṣmah* and his descent from the Prophet, was able to decide difficult religious questions by his authority, *ex cathedra*. This is the reason why, from the beginning, the Shī'ites distrusted the effect of *ijmā'*, the consensus, and of the *qiyās*, the logical deduction (mostly by analogy) used by the Sunnī Jurists: *ijmā'*

42 Al-Tawḥīdī, *al-Baṣā'ir wa-'l-Dhakhā'ir*, ed. Ibrāhīm al-Kailānī (Damascus, 1964ff.), I, 405, ll. 7ff.

43 Al-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, ed. Ḥasan Sandūbī (Cairo. 1347/1929), p. 237, l. –5. Further material is given in an article by Iḥsān 'Abbās, in *al-Abḥāth* 19 (1966), 189ff., especially p. 196ff.

44 ^{43a} See van Ess, *Erkenntnislehre des Īcī*, pp. 224f. Likewise the Mu'tazilite theologian Abū-'Abdallāh al-Ḥusain b. 'Alī al-Ju'al al-Baṣrī (died 367/978) who is mentioned as one of the heads of this "skeptical" movement (see Iḥsān 'Abbās, *ibid.*, p. 196) is said to have favored Shī'ite doctrines (see Ibn-al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, p. 107, ll. 4f.).

was useless and perhaps misleading when already one person alone possessed the truth and had to be obeyed against the vote of the many; *qiyās* was deceptive because it could lead to different results – for a Shīʿite the freedom of *ijtihād* might be nothing else than the juridical variant of *takāfuʿ al-adilla*.⁴⁵ There was, of course, a large spectrum of individual attitudes and doctrines within the Shīʿa: the Shīʿa was no sect, she was as broad as the Sunna in her possibilities. And it certainly made some difference whether the Imam was still present as a living authority to be applied to or whether, after the *ghaiba*, he was supposed to have disappeared. But there always remained – stronger in the beginning perhaps than afterward – a certain susceptibility for illuministic theories; the term *ilhām* “inspiration” is quite common in Shīʿite environments. Hishām b. al-Ḥakam, although one of the most rationalistic theologians among the early Shīʿites, thought that human knowledge cannot be acquired by one’s own endeavor (*iktisāb*); it arises necessarily (*darūratan*) although only after speculation.⁴⁶ And one of the early Shīʿite pretenders, ʿAbdallāh b. Muʿāwiyah, great-grandson of Jaʿfar Dhū-l-Janāḥain, the brother of ʿAlī, alledged that knowledge grew in his heart like truffles or herbs.⁴⁷ This position could not be uprooted by any rational objection; and might all speculation be proved vain endeavor in the end, there remained a source of knowledge which was clearer than this.

- 10 A certain quietism pervades these thoughts. This need not be so: they could manifest strong aggressiveness. This happened when the arguments came into the hands of the Bāṭinites. We are still in the circuit of the Shīʿites, but now, with those revolutionary adherents of Ismāʿīl b. Jaʿfar aṣ-Ṣādiq who sent their *duʿāh* to the most distant corners of the Moslem world, not only a quarrel of theologians was concerned, some of them for reason and the others against it, both of them equally uninteresting to the common folk who only heard *kalām* instead of theology – it was the revolt of those who felt themselves excluded from the nobility of scholastic knowledge against those who seemed to lock themselves up in the complexity of an old heritage; a social upheaval cooperated with the protest against strange intellectuality. Of course, the doctrine offered now was esoteric and even more complicated than the former ones; but it did not depend on reason when one was initiated into it. One approached it by leaving reason behind; one had only to open oneself for the *taʿlīm*, the

45 See my article *Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām*, in: *Der Orient in der Forschung*, Festschrift Otto Spies (Wiesbaden, 1967), p. 170 ff. = below p. 1261 ff.

46 Al-Ashʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, p. 52, ll. 3 ff.

47 Al-Ashʿarī, *ibid.*, p. 6, ll. 4 f.

instruction of the Imam and his emissaries. The system counted upon the common folk's yearning for authoritative though not-understood determination, and all hatred was cast upon those who tried to find their happiness by the efforts of their own intelligence. The *dā'ī* who directed this psychological strategy therefore began with the so-called *tashkīk*: he made his pupil doubt the capacity of human reason by asking unanswerable questions: "Why has man two ears and one nose?"⁴⁸ There was, of course, a hidden sense behind this; but only the Imam could know it.

For the more advanced ones one kept sharper munition – and here we meet again all the arguments of ancient skepticism we know already, and some more. All sorts of hallucinations and errors were adduced to show that even the senses were not able to grasp reality, so much less reason⁴⁹ – examples which the "sophists", the Greek ones and their Arab name-sakes, had already quoted and which Aristotle and the Stoics as well as the Mu'tazilite *mutakallimūn* had tried to refute. Even if all seems clear and undoubtable and if nobody contradicts, there may be something which prevents certainty and evidence; we never know if our speculation has led to knowledge or not. For we cannot know this by a second speculation because this would end up in a *tasalsul*, a *regressus ad infinitum*. And we cannot know it "necessarily" (*darūratān*) because, as is so often the case when we regard something as a "necessity" and not to be doubted, it is only to discover afterwards that it was nevertheless false.⁵⁰ That means: we have no criterion for recognizing truth; may be we continuously walk through a mist of absurdities, | may be all we think right is wrong. A long discussion evolved around this sophisma; and it would be an interesting but painstaking task to uncover its different layers.⁵¹ Let it suffice here that we find the old disputes between Skeptics and Stoics alive in Islamic milieu, up to the most subtle detail.⁵²

11

This duality of skeptic and stoic arguments is an interesting fact: it means that the *mutakallimūn* played the part of the Stoics. And in fact the logic of *kalām* is not Aristotelian, it is Stoic – or to be more cautious: the logic of *kalām*

48 ⁴⁷See al-Baghdādī, *al-Farq bain al-Firaq*, ed. Muḥammad Badr (Cairo, 1328/1910), p. 291, ll. 10 ff.; al-Ghazzālī, *Fadā'ih al-Bāṭiniyah*, ed. 'Abd-al-Raḥmān Badawī (Cairo, 1383/1964), p. 25, ll. 1 ff.; van Ess, *Erkenntnislehre des Īcī*, pp. 278 ff.

49 ⁴⁸al-Ghazzālī, *Qawāṣim al-Bāṭiniyah*, ed. A. Ateş (in *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 [1954]) p. 34, ll. 13 ff.

50 ⁴⁹al-Ghazzālī, *Fadā'ih al-Bāṭiniyah*, p. 80, ll. 13 ff.

51 ⁵⁰van Ess, *Erkenntnislehre des Īcī*, pp. 250 ff.

52 ⁵¹Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, I, 340 f.; also 315 f. and 319; II, 341. The Stoic reply *ib.* I, 440; II, 278 and 281 ff., 463 ff.

is closer to the Stoics than to Aristotle. Aristotle was, in the first centuries of Islam, the privilege of the philosophers (*falāsīfah*): they spoke of *burhān*, ἀπόδειξις, when they meant “proof”, the *mutakallimūn* of *dalīl*, σημεῖον which is an entirely Stoic term. The *mutakallimūn* were διαλεκτικοί as the Stoics had been: *kalām* does not seem to be anything else than a mere translation of Greek διάλειξις. For an Aristotelian, the dialectician and his arguments could not be taken seriously.⁵³ Islamic discussions on this subject seem to be a mere continuation, a second revised and augmented edition, of Hellenistic school quarrels, and this not by the translation of Greek philosophical works but by a hidden tradition of which we see only the effects. There is no real caesura, no break between the Greek antiquity and the fourth and fifth centuries of the Hijrah – at least not in this field.

But the name of Aristotle has been mentioned; he gives us the next catch-word. For it was through his achievements that the quarrel was brought to a solution, and this by the activity of al-Ghazzālī. All of you know the historical situation we are referring to: the mission of the Bāṭinites developed itself in front of a political background; the Imam meant by the propaganda of the *duʿāh* was at the same time caliph of the Fāṭimid dynasty in Egypt. The proselytes won for the new belief were potential auxiliaries of a rebellion against the Abbasid sovereign at Baghdad. Of course, we now know that the Fāṭimids never really menaced the Abbasid empire, but this is only due to our historical omniscience. A contemporary of the events certainly could not be so calm. Probably the Abbasids had not forgotten – they could read it in the works of their official historians – that they themselves had come to power as a sectarian movement, Shīʿite in character and small in the beginning but then sweeping away all resistance, and this without the help of another Islamic state comparable to the Fāṭimids in the second half of the fifth century. The danger must have become evident when a dissident disciple of the Fāṭimids, | the legendary
 12 Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ, succeeded in founding a state of his own on the rock of Alamūt just amid the orthodox provinces of the Abbasid realm. He was possibly moved not only by geographical and strategical reasons when he chose this place; there seems to have been an old Shīʿite prophecy that the Mahdī should emerge from the Alamūt to fill the earth with justice instead of tyranny.⁵⁴ For a long moment the caliph at Baghdad must have had the impression that this was

53 Cf. my *Erkenntnislehre des Īcī*, pp. 359 f. and 57 f. I have developed these ideas somewhat further in an article on *The Logical Structure of Islamic Theology*, in: *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by G.E. von Grunebaum (First Giorgio Levi Della Vida Conference, University of California, Los Angeles, 1968), Wiesbaden 1970, pp. 21–50.

54 See al-Maqdisī, *al-Baḍʿ wa-l-Taʾrīkh*, II, 182, l. 12.

the beginning of an encirclement and that he – or the Seljūks who protected him at that time – would have to wage war on two fronts. The policy of those who were to be called afterward the Assassins nearly immediately showed its individual character: On the tenth of Ramaḍān of the year 485 Nizām al-Mulk, the old wazir of Malikshāh, was murdered. To an even greater degree than before one had to begin thinking about an ideological offensive.

It was the caliph who seems to have taken the initiative, the Seljūqs being responsible for the military measures. Immediately after his accession to the throne, in 487, al-Mustazhir asked al-Ghazzālī, the most famous scholar of his time, to write a refutation of the Bāṭinites; one year later, in 488, the book was finished: the *Mustazhirī* or *Kitāb Faḍā'ih al-Bāṭinīyah*. Al-Ghazzālī's method seems to have been rather revolutionary. We know not much about the anti-Bāṭinite literature before his time; but one gets the impression that in the beginning the campaign only concentrated around one single point: the pretended 'Alid genealogy of the Fāṭimids. It is al-Ghazzālī who, for the first time, imperatively stresses the epistemological problem: Nobody needs *ta'lim*, instruction by an Imam, because speculation can be safely conducted to an undoubtable result. One must only use an infallible method, and this infallible method is Aristotelian logic. He who denies mathematical tenets would be declared foolish, and mathematical tenets are elaborated by speculation.⁵⁵ In the same way, a proof of the existence of God, if worked out in syllogistic form, promises certitude.⁵⁶ Of course, there are always errors but they may be explained by the multitude of premises in some deductions all of which one cannot keep in mind.⁵⁷ And if there are in fact some religious truths which cannot be proven but are known only by revelation – as for instance resurrection before the Last Judgment – they are pronounced by the Prophet, not by the Imam; the Prophet, indeed, was a teacher, *mu'allim*, in this sense, but after him reason was left alone to act according to its own rules. Only in law may there be decisions which are not stringent (*qaṭ'ī*), but only putative (*ẓannī*), but this because one will never grasp all the particular | cases of daily life; it is the freedom of *ijtihād* which is concerned here.⁵⁸ As long as general deductions and conclusions are at stake nobody will doubt their result if they are constructed according to the eternal laws of logic. When trained in this art human reason is a scale well tared, a *qisṭās mustaqīm*; al-Ghazzālī has used the

55 ⁵⁴See al-Ghazzālī, *Faḍā'ih al-Bāṭinīyah*, p. 80, ll. 5 ff.

56 ⁵⁵al-Ghazzālī, *ibid.*, p. 82, ll. 6 ff. and p. 120, ll. -5 ff.

57 ⁵⁶al-Ghazzālī, *ibid.*, p. 83, ll. -6 ff., also p. 126, ll. pu. ff.

58 ⁵⁷al-Ghazzālī, *ibid.*, p. 87, ll. 7 ff., also p. 116, ll. -4 ff.

term which is derived from the Qur'ān, in the title of another treatise directed against the Bāṭinites.⁵⁹ It is obviously the threat of the Ismā'īlitic mission that forced the Ash'arite *kalām* to accept Aristotelian logic.

We must not pass over in silence that there had already been some similar attempts, the most interesting of them in the *Kitāb al-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq* written by the Zāhirī jurist and famous Andalusian *adīb* Ibn Ḥazm;⁶⁰ but these attempts remained isolated and met no enthusiasm from the side of the *mutakallimūn*. 'Abd-al-Laṭīf al-Baghdādī, the physician and scientist who lived one century after al-Ghazzālī, notes that among the older jurists only al-Māwardī, the author of the *Aḥkām al-Sultānīyah*, showed some interest in logic.⁶¹ One was content with one's own system, those rules of thinking ultimately derived from the Stoics; the syllogism was accused of offering no new results⁶² – and indeed it may seem that, compared to analogy (*qiyās*), one might not get any new fact by applying it; the result is already included in the premises. It was due to the Bāṭinite attack – due to skepticism – that the *mutakallimūn* understood that one does not only need results but also the method to defend them; the best truth loses much of its value when it is not imperative by its own power. Al-Ghazzālī has written handbooks of logic: the *Mi'yār al-ʿIlm*, the *Miḥakk al-Nazar*; and even in his compendium of *uṣūl al-fiqh*, in his *al-Mustasfā*, he gives some introductory remarks on the rules of definition and of syllogism, the examples being chosen from the problems of *fiqh*. In *fiqh* his reform proved to be inefficient; here his successors evidently thought the laws of *qiyās* to be sufficient – and he himself had said that the eventualities of single cases could not always be solved by the deductive rigidity of syllogism. But in *kalām* his example was imitated; we would have to speak of Fakhr-al-Dīn al-Rāzī and especially of al-Baiḍāwī in order to show this.⁶³

14 Since the days of al-Ghazzālī skepticism has been dead in Islam. Does that mean that al-Ghazzālī vanquished it? I think this would be too much honor for al-Ghazzālī. We know that he entered into discussions with Bāṭinites in Hamadān, and we have his books before us;⁶⁴ but that these discussions and these books should have been able to uproot skepticism – he himself will

59 Probably written shortly before his return to Nishābūr in 499 (see M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazzālī*, ed. M. Allard [Beirut, 1959]), nr. 42.

60 The text was edited by Iḥsān 'Abbās (Beirut, 1959).

61 See S.M. Stern in: *Islamic Studies*, Karachi 1 (1962), nr. 1, pp. 65 f.

62 See the Qaraite al-Qirqisānī's *Kitāb al-Anwār*, transl. by G. Vajda, in: *Revue des Études Juives*, 108 (1948), p. 68.

63 Baiḍāwī's manual of theology, the *Ṭawālī' al-Anwār*, rigidly applies the art of syllogism.

64 See Bouyges, *Chronologie*, nr. 31, 23, 41, 66.

not have been so optimistic to believe this. No skeptic will be convinced by a syllogism, if he is a true skeptic. But true skepticism, skepticism in the Greek sense of the word, was for long extinguished in Islam, had perhaps never been alive except in some circles preserving Greek heritage; the Occident, too, did not know it up to the period of Enlightenment. And Bāṭinite skepticism, skepticism for belief's sake, depended on the possibilities of this belief; when the world-hour of the Fāṭimid caliphate was over this skepticism which did not stand for itself was blown away without any resistance. Meanwhile – and influenced by it – *kalām* had developed one step further. We must, however, not overlook one fact: the victory of syllogism was, too, the victory of mental rigidity; syllogism was good for the administration of spiritual wealth, but it was of nearly no use for the investment of this wealth into new projects. Those who were not gifted for speculation felt themselves more removed than before; they chose the only outlet they could find: the way into ṣūfism. It was al-Ghazzālī himself who had opened them this door.

We may put the question whether Islam would have improved if there had been skeptics after the time of al-Ghazzālī. But I think you should answer this question yourself; for our historical purpose it seems to me somewhat unreal. As a personal avowal, I should say: skepticism, be it partial or universal, is something like the salt in the soup; and theology, like a game of chess, wins our special interest only when the devil is playing on the other side. In this sense, Islam as well as Christianity ought to welcome a time full of spiritual plurality – a time like our own. Of course, we can no longer win the game by boxing somebody's ears; Thumāmā's method seems to be somewhat surpassed. And alas, we cannot win it, either, by finding new methods as al-Ghazzālī did; all we can do is to lay open our cards. And it is, perhaps, by this intellectual sincerity that we may prove that there is more at stake than a mere intellectual triumph.

Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam

333 Philosophie in den Landen des Islam ist neuplatonischem Erbe zutiefst verpflichtet. Keiner der Erben allerdings war sich dessen bewusst; er lernte, was hier auf ihn eindrang, zumeist nicht kennen wie die Werke des Aristoteles oder auch des Galen: verbürgt und bezeugt mit Namen und Titel, zudem in erschöpfender Fülle, sondern eher fremdem Strandgute gleich, stückhaft und illegal, anonym zumeist oder versteckt unter fremdem Namen. Plotin war den Arabern kaum bekannt; die arabisierte Form (A)Flūṭīnus begegnet zwar, aber so selten, dass nicht einmal die Doxographen sie aufgenommen haben. Fragmente der Enneaden verstellen sich als Werke des Aristoteles, des Fārābī oder eines rätselhaften „alten Weisen aus Griechenland“, hinter dem man mit einiger Wahrscheinlichkeit Porphyrius zu erkennen gemeint hat (s. u. S. 195). Letztern auch kennt man mit Namen (Furfūriyūs); neben ihm aber nur noch Proklos (Buruqlus), und was man von dessen Werken noch überliefert, ist wiederum zum Teil unter die Schar der Pseudepigraphica gegangen. Selbst wenn man sich nicht vorgenommen hätte, Unterschiede der Lehre möglichst zu überspielen (vgl. etwa Fārābī's Schrift über die „Harmonie zwischen Plato und Aristoteles“: auch dies in der Nachfolge neuplatonischer Tradition!) – man wäre bei der verworrenen Lage der Überlieferung kaum imstande gewesen, die Schulen sauber zu scheiden.

Falsch zugeschriebene Texte stehen, wenn es um die Überlieferung neuplatonischer Philosophie im Islam geht, immer im Vordergrund. Lange Zeit hat sich ihnen, nachdem einmal die arabischen Erstausgaben mitsamt einer Übersetzung vorlagen, fast ausschliesslich das Interesse der Graezisten und Mediävisten zugewandt. Erst seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts, mehr noch seit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg; seitdem die unübersehbaren Handschriftensätze der orientalischen Bibliotheken, vor allem Istanbuls, sich allmählich erschliessen, hat auch die Orientalistik wieder in die Diskussion eingegriffen. Von ihrem Beitrag soll der folgende Bericht handeln.

I Plotin und die „Theologie des Aristoteles“

Der Ausgangspunkt:

334

F. Dieterici's Edition des Textes (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles*), Leipzig 1882; Übersetzung unter dem gleichen Titel, Leipzig 1883. V. Rose entdeckt ein Jahr später die Beziehung zu den Enneaden des Plotin (in: DLZ 1883, S. 843 ff.). Die Handschrift nennt den arabischen Übersetzer: Ibn Nā'ima aus Ḥomṣ (Emesa) in Syrien, Christ wie fast alle seiner Zunft; der Philosoph al-Kindī hat seine Arbeit überprüft.

Die Probleme:

1) philologischer Art: Textkritik der Dieterici'schen Fassung

Es sei darauf an dieser Stelle nicht näher eingegangen. Dieterici hat, da er um den besonderen Charakter des Textes noch nicht wusste, die Enneaden nicht zum Vergleich herangezogen; auch die Handschriftenbasis seiner Edition ist noch sehr schmal. Seine Übersetzung, ebenfalls ohne Kenntnis der griechischen Vorlage gefertigt, ist heute überholt durch die von G.E. Lewis in: *Plotini Opera*, edd. P. Henry et H.R. Schwyzer, Vol. II, Paris/Brüssel 1959 (dort auch S. XXVI einiges zur Textgeschichte und zu den Handschriften). Eine Neuedition des Textes hat 1955 A. Badawī in: *Plotinus apud Arabes*, Kairo 1955, S. 3–164, gegeben (vgl. dazu die Kritik von G.L. Lewis in: *Oriens* 10/1957/305 ff.). Klärung mancher offengebliebenen Fragen ist von der angekündigten Edition von G.L. Lewis zu erwarten.

2) historischer Art: Entstehung und Überlieferung des Werkes

- a) „Vulgata“ und „Längere Fassung“: ihre historische Einordnung;
- b) weitere Bruchstücke der Enneaden in arabischer Übersetzung;
- c) die Zuschreibung an Aristoteles.

a) „Vulgata“ und „Längere Fassung“

Wie bekannt, ist die „Theologie“ keine reine Übersetzung der Enneaden oder gewisser Exzerpte aus ihnen, sondern eine Paraphrase ausgewählter Abschnitte in vom Original abweichender Reihenfolge, begleitet von kommentierenden oder weiterführend-verbindenden Zusätzen. Diese Zusätze nun sind, wie bereits S. Munk bemerkte (in: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1857, 248 ff.), in der üblichen arabischen Fassung (= Dieterici) und in der lateinischen Version des Petrus Nicolaus ex Castellaniis von 1519 nicht gleich; die lateinische Fassung ist gegenüber der arabischen „Vulgata“ länger.

335

Lange Zeit hat man angenommen, dass zu diesen nochmals erweiternden Passagen ein arabisches Original nicht existiere. Im Jahre 1929 machte jedoch A. Borisov auf drei bruchstückhafte Handschriften der längeren Fassung, arabisch mit hebräischen Buchstaben geschrieben, aufmerksam, die sich in der Sammlung Firkovitch der Staatlichen Bibliothek | Leningrad gefunden hatten. Die Zusätze behandelten, so stellte er gleichzeitig fest, vor allem die Lehre vom göttlichen Willen; er hielt sie für das Werk eines orientalischen Christen – in einem späteren Aufsatz dann, etwas modifizierend, eines synkretistischen Denkers der ausgehenden Antike nach Art des Verfassers des Poimandres oder der Sabier in Ḥarrān. Die längere Version wäre demnach die ursprüngliche gewesen, die „Vulgata“ Dieterici's aus ihr herausgeschnitten. Unerklärt blieb die Schwierigkeit, wie der arabische Epitomator imstande war, nur interpolierte Passagen zu eliminieren, ohne an die „echte“ Enneaden-Überlieferung zu rühren; er hätte seinen Plotin sehr gut kennen müssen.

A. Borisov, *Arabskij original latinskoj versii tak nazyvaemoj „Teologii Aristotelja“*, in: *Zapiski Kollegii Vostokovedov* 5/1929/83 ff. – Ders., *Zum Ausgangspunkt des Voluntarismus bei Salomon ibn Gabirol* (in Russisch), in: *Bull. de l'Acad. des Sciences de l'URSS* 1933, S. 755 ff.

Die Ansicht Borisov's blieb lange unwidersprochen, schon deswegen, weil er sich in der Veröffentlichung seines Materials nur auf einige Auszüge beschränkt hatte und die neugefundenen Handschriften bis in die letzten Jahre für die nichtrussische Forschung unzugänglich blieben. Erst 25 Jahre nach ihm versuchte S. Pines, auch er nur mit jenen Auszügen arbeitend, einen neuen Ansatz: die längere „lateinische“ Fassung ist sekundär, aus der „Vulgata“ erweitert, und zwar mit Gedanken, die weniger aus hellenistischen oder christlichen Kreisen stammen denn aus arabischer Quelle, aus der Lehre einer extrem šī'itischen Sekte, der Ismā'īliten. Ibn Nā'ima hat nicht, wie man nach Borisov annehmen sollte, die längere Fassung ins Arabische übersetzt, sondern nur die „Vulgata“. Die Beziehung der Ismā'īliten zur Philosophie und zur antiken Tradition ist bekannt; Avicenna kommt aus ismā'īlitischem Elternhause, und in ihrer Terminologie haben sie vieles mit ihm gemeinsam gehabt.

S. Pines, *La longue récénsion de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*, in: *Revue des Études Islamiques*, Paris, 22/1954/7 ff.

Mit dieser These traf Pines auf die Kritik des Ägypters Badawī, der sich in der Einleitung zu seiner Neuedition des Textes für Borisov's Reihenfolge entschied

und als Redaktor der „Vulgata“, wenn auch zögernd, einen – anonymen – ägyptischen Juden annehmen wollte (*Plotinus apud Arabes*, Einl. 58 ff.). Er legt dabei etwas zuviel Gewicht darauf, dass Borisov's Handschriften mit hebräischen Buchstaben geschrieben sind; für den (verlorenen) Damaszener Codex, der der lateinischen Version zu|grundegelegen hat, galt dies, wie wir aus ihrer Entstehungsgeschichte wissen, nicht. Badawī hat sich denn auch, zumindest was die Reihenfolge der beiden Versionen anlangt, gegenüber Pines nicht durchsetzen können. G.L. Lewis wies auf Unterschiede im Wortschatz der „Vulgata“ und der Zusätze hin; sie wären unerklärlich, wenn jene von vornherein zur „Vulgata“ hinzugehört hätten (vgl. Oriens 10/1957/398). Vor kurzem ist schliesslich S.M. Stern für die Pines'sche Lösung eingetreten (vgl. Oriens 13–14/1960–1961/80). Was allerdings den *Ursprung* der Zusätze angeht, so scheint das letzte Wort noch nicht gesprochen. Nicht alles jedenfalls ist ismā'īlitisch. Wir wissen jetzt, dass sich das Sondergut noch weiter aufteilen lässt. Wie S.M. Stern nachgewiesen hat, ist darin eine weitere, bisher unbekannte neuplatonische Quelle in längeren wörtlichen Zitaten verwertet. Wir werden darauf noch zurückzukommen haben (s. u. s. 206).

336

Ein von Avicenna stammender Kommentar zur „Theologie“ (hrsg. von A. Badawī in: *Aristū 'inda l-'Arab*, Kairo 1947, s. 35 ff., und übersetzt von G. Vajda in: *Revue Thomiste* 59/1951/346 ff.) scheint, obgleich von der „Vulgata“ ausgehend, einen etwas abweichenden Text vorauszusetzen. Das Gleiche gilt, wie P. Kraus festgestellt hat (in: *Bull. Inst. Egypte*, Kairo 23/1940–1941/269), für manche Zitate bei Fārābī. Auch die „Vulgata“ läge also nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt vor uns.

b) *Weitere Bruchstücke der Enneaden(-Paraphrase) in arabischer Übersetzung*

Die „Theologie des Aristoteles“ ist offensichtlich nur Bruchstück eines umfangreicheren griechischen – oder syrischen – Originals. Es fanden sich weitere Fragmente der arabischen Übersetzung einer Enneaden-Paraphrase. Sie laufen z. T. unter dem Namen des Fārābī und dem Titel einer „Epistel über das göttliche Wissen“.

Ar-Risālā fī l-'ilm al-ilāhī: identifiziert und beschrieben von P. Kraus, *Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades*, in: *Bull. Inst. Egypte*, Kairo 23/1940–1941/263 ff. Vollständig herausgegeben nach der Kraus'schen Kairiner Handschrift von A. Badawī, *Plotinus apud Arabes*, Kairo 1955, s. 167–183 (eine zweite Handschrift wurde im gleichen Jahre in Istanbul entdeckt; vgl. F. Rosenthal, in: *Journal of the*

American Oriental Society 75/1955/19). Übersetzung in: Plotini Opera II. Alle darin erhaltenen Fragmente stammen aus der fünften Enneade. Die Frage, wieso gerade Fārābī als fiktiver Autor genannt wird (und zwar in beiden bis jetzt gefundenen Handschriften), ist noch nicht geklärt.

Andere finden sich isoliert und zerstückelt bei den Doxographen als Dicta eines „alten Weisen aus Griechenland“ (aš-šaiḥ al-Yūnānī).

337 Zusammengestellt von F. Rosenthal, Aš-šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source, in: *Orientalia* (Rom) 21/1952/461 ff., 22/1953/370 ff., 24/1955/42 ff. Wieder abgedruckt, unter Einschluss der Fragmente, die mit Passagen aus der „Theologie“ übereinstimmen, und einiger weiterer von Rosenthal nicht berücksichtigter Stücke, bei A. Badawī, Plotinus apud Arabes, Kairo 1955, s. 184–198. Übersetzung von Rosenthal a. a. O. und von G.L. Lewis in: Plotini Opera II (mit „Sapiens Graecus“ gekennzeichnet, vgl. auch dort s. XXXII ff.).

Weitere Bruchstücke, zumeist völlig anonym, zu einem geringeren Teil unter falschem Namen (Plato), fand G.L. Lewis in einer der Handschriften, die Rosenthal für seinen „alten Weisen“ herangezogen hatte (aufgenommen in: *Plotini Opera* II, vgl. auch dort s. 499 ff.).

Alle diese Fragmente beziehen sich, wie die „Theologie“, auf Enneaden IV–VI (vgl. die Konkordanz in: *Plotini Opera* II 489 ff.), alle haben sie auch mit ihr Stil und Vokabular gemeinsam. Zusammenhängende Stücke der „Theologie“ begegnen als Dicta des „alten Weisen aus Griechenland“ oder unter dem von Lewis gesammelten Material. Rosenthal hat daraus auf eine gemeinsame „Plotin-Quelle“ zurückgeschlossen, in der die Enneaden (nur IV–VI?) bereits umgeordnet waren. Ibn Nāʿima, genannt als Übersetzer der „Theologie“, hat sie (als Ganzes?) übersetzt, und unterschiedlich grosse Stücke aus ihr sind uns unter verschiedenem Namen (Aristoteles, Fārābī, der „alte Weise aus Griechenland“) erhalten geblieben. Ungeklärt blieb, wer für die Umordnung des Originals verantwortlich ist. Die Antwort auf diese Frage schien mit der Antwort auf jene andere zusammenzuhängen, wen man denn unter dem „alten Weisen aus Griechenland“ zu verstehen habe.

Ungeklärt blieb auch die weitere Geschichte dieser „Plotin-Quelle“ bis zu ihrem Übergang in den arabischen Sprachbereich. Kraus hatte für den Pseudo-Fārābī ein syrisches Zwischenglied postuliert (vgl. Bull. Inst. Egypte 23/1940–1941/ 290 ff.), A. Baumstark lange vor ihm dasselbe schon mit guten Gründen von der „Theologie“ behauptet (in: *Oriens Christianus* 2/1902/187 ff.; Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, s. 167). Das gälte nunmehr

also für die gesamte „Plotin-Quelle“; vielleicht gehen viele kommentierende Zusätze auf das Konto des Syrrers. Jedoch hat niemand bis jetzt zu diesem Problem sich wieder geäußert.

Zur Frage des Šaiḥ al-Yūnānī gibt es vorläufig nur einen, weder ernsthaft bestrittenen noch expressis verbis akzeptierten Lösungsvorschlag, den von W. Kutsch: der „alte Weise“, eigentlich „der Patriarch“ (senex), ist Porphyrius, in den Quellen manchmal als *πρεσβύτης* oder *γέρων* apostrophiert. Porphyrius aber wird auch im Titel der „Theologie“ erwähnt: „... Buch des Philosophen Aristoteles, das da heisst im Griechischen *Θεολογία*, will sagen ‚Rede (*λόγος*) über die Gottheit‘, in der Erklärung des Porphyrius aus Tyrus ...“. Er ist ja Schüler Plotins, hat als | solcher gar eine Ausgabe der Enneaden veranstaltet. In den Rosenthalschen Fragmenten wäre nicht mehr, wie im Titel der „Theologie“, sein Name, sondern nur noch das Attribut *πρεσβύτης/γέρων* übriggeblieben.

338

W. Kutsch, Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) *Περὶ ψυχῆς* und die Frage des Verfassers der „Theologie des Aristoteles“, in: *Mélanges de l'Université St. Joseph Beyrouth* 31/1954/265 ff. Das im Titel genannte Bruchstück, vielleicht aus Porphyrios' *Περὶ ψυχῆς πρὸς Βοηθόν* stammend, steht inhaltlich der „Theologie“ ziemlich nahe; der gleiche Text findet sich auch bei Abū Ḥaiyān at-Tauḥidī, *Muqābasāt*, Kap. 97 (vgl. S.M. Stern in: *Oriens* 13–14/1960–1961/92, Anm. 1).

Auf die arabische Porphyrius-Tradition sei hier im Einzelnen nicht eingegangen. Wichtig ist, dass in der Dieterici'schen „Theologie“ sich gegen Ende in einem Resumé von Enn. IV 1–34 ein Fragment der Zusammenfassungen des Porphyrius, seiner *Κεφάλαια*, wiedererkennen lässt (vgl. Kraus in: *Bull. Inst. Égypte* 23/1940–1941/267, Anm. 3; auch Henry-Schwyzler in: *Plotini Opera* II, 488). Sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik, im griechischen Original nicht erhalten, verbürgter Nachricht zufolge jedoch ins Arabische übersetzt, scheint von Miskawaih für Kap. 3–5 seiner Ethik ausgeschrieben worden zu sein (vgl. R. Walzer, *Some Aspects of Miskawaih's Tahdhīb al-Akhlaq*, in: *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Bd. II, Rom 1956, S. 603 ff.; referierend auch ders., *Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, in: *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin 1962 = *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 1, S. 179 ff.). Avicenna polemisiert an mehreren Stellen seines *Šifā'* gegen Porphyrius und dessen Anhänger in der Philosophenschule von Bagdad, vor allem im Hinblick auf erkenntnistheoretische Probleme: sie sollen die These einer ontologischen Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem (gegenüber der aristotelischen

ὁμοίως) vertreten haben; jedoch scheinen die Beziehungen hier mehr zu Alexander von Aphrodisias und seinem Traktat *Περὶ νοῦ* hinüberzugehen (vgl. Finnegan in: *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta 1956, S. 187 ff., und *Mélanges Univ. St. Joseph* 33/1956/159 ff.). Der Passus über Porphyrius bei dem bekanntesten arabischen Doxographen, aš-Šahrastānī, ist übersetzt von G. Gabrieli, Plotino e Porfirio in un eresiografo musulmano, in: *Parola del Passato* 1/1946/338 ff. Zu dem darin enthaltenen Fragment eines Briefes des Porphyrius an Anebo (schon Gabrieli hatte darauf verwiesen) und seiner Bedeutung für die Vorgeschichte von Jamblich's Schrift über die Mysterien vgl. F. Altheim und R. Stiehl, u. a. in: *Philologia sacra*, Tübingen 1958, S. 100 ff., und *Geschichte der Hunnen* III, Berlin 1961, S. 130 f.; jüngst auch in: *Die Araber in der Alten Welt* I, Berlin 1964, S. 252 ff. (dort auch Verweis auf Fragmente von Porphyrius' Schrift gegen die Christen in syrischer und arabischer Überlieferung).

Quelle Šahrastānī's ist übrigens u. a. wiederum ein neuplatonisches Apokryphon, Ammonius' „Über die Lehrmeinungen der Philosophen“, zu dem S.M. Stern eine arabische Übersetzung in einer Istanbuler Handschrift entdeckt hat (vgl. A. Altmann and S.M. Stern, Isaac Israeli, Oxford 1958, S. 70, Anm. 1; kurze Textprobe S. 70 f.).

339 Aber wenn Porphyrius: ist er dann nur durch seine Enneaden-Rezension in die arabische Tradition hineingeraten (so Henry-Schwyzler in: *Plotini Opera* II, S. xxxv) oder hat es von ihm eine Enneaden-Paraphrase gegeben, auf die die „Plotin-Quelle“ unmittelbar zurückgeht? W. Kutsch | versucht, indem er letzteres annimmt, eine Antwort auf die Frage nach der

c) *Zuschreibung an Aristoteles*

Porphyrius soll, ähnlich seiner *Εἰσαγωγή* in der Logik, auch in der Metaphysik ein Kompendium aristotelischer Gedanken zusammengestellt haben, zu dem er das Material dem Werke seines Lehrers entnahm, eben den Enneaden des Plotin. Dieses Buch hätte er als *θεολογία κατ' Ἀριστοτέλη* bezeichnen können, als „Theologie in der Art des Aristoteles“ – oder einfach als *Θεολογία Ἀριστοτέλους*; denn auch sein *Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν* ist in Wirklichkeit dem Sinne nach ein *Εἰς τὴν κατὰ Πλάτωνα θεολογίαν*. Die Zuschreibung an Aristoteles ginge also verbal auf das griechische Original des Porphyrius zurück, wäre aber erst später (vielleicht vom Syrer?) als solche verstanden worden. Die Stichhaltigkeit dieser Hypothese zu überprüfen, bleibt weiterer Forschung vorbehalten.

Es lohnt vielleicht in diesem Zusammenhange nachzulesen, was H. Dörrie über Porphyrius' Rolle in der westlichen philosophischen Überlieferung, vor

allem bei Augustin, ausgeführt hat (Porphyrius als Mittler zwischen Plotin und Augustin, in: *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin 1962 = *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 1, vor allem s. 38ff.). – [Ph. Merlan bezeichnet das von Kutsch herausgegebene Fragment als einen „klaren Fall von Neuaristotelismus“ bei Porphyrius (in: *Monopsychism, Mysticism, Metacosciousness. Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*; den Haag 1963, s. 25). – Hinweis von Herrn Pater Kutsch.]

II Proklos und der *Liber de Causis*

Der Ausgangspunkt:

die Edition von O. Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*; Freiburg i. Br. 1882 (Nachdruck Frankfurt [1956]). Die Textüberlieferung ist wesentlich ungünstiger als die der „Theologie“: Bardenhewer kannte nur eine Handschrift (Leiden, Golius 209), die sich zudem als sehr fehlerhaft erwies und nach der lateinischen Übersetzung (des Gerhard von Cremona?) emendiert werden musste. Verfasser des Buches ist nach Bardenhewers Ansicht ein „gläubiger Mohammedaner“, der aus einer nicht erhaltenen arabischen Gesamtübersetzung von Proklos Στοιχείωσις θεολογική exzerpierte und diese Exzerpte mit eigenem Gut in neuen Zusammenhang zueinander setzte.

Die Probleme:

1) philologischer Art: Textkritik der arabischen Version

Dazu nur einige bibliographische Angaben: Der arabische Text wurde, nach derselben Leidener Handschrift, neu herausgegeben von A. Badawī, *Neoplatonici apud Arabes*, Kairo 1955, s. 3–33. Badawī versucht näher an der Handschrift zu bleiben als Bardenhewer; jedoch treten an die Stelle der Verbesserungen, die Bardenhewer nach der lateinischen Übersetzung vornahm, häufig nur persönliche Konjekturen. Eine kritische Neuedition hat i.J. 1956 G.C. Anawati angekündigt (*Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis arabe*, in: *Mélanges Louis Massignou* 1, Damaskus 1956, s. 73ff.); jedoch hat er seine Absicht bis jetzt nicht verwirklicht. – Auf eine zweite Handschrift des Werkes machte kürzlich F. Rosenthal aufmerksam (in: *Journal of the American Oriental Society* 81/1961/9). Unbekannt scheint bis jetzt eine dritte Handschrift des Werkes, die sich in der Bibliothek Ismail Saib, Ankara, befindet. Den Hinweis darauf verdanke ich Herrn Dr. F. Sezgin,

Istanbul/Frankfurt. Sie ist beträchtlich besser als das Leidener Exemplar und kommt, wie anscheinend auch die von Rosenthal aufgefundene, der vom Lateiner benutzten Version wesentlich näher. Bardenhewer's Verbesserungen finden sich darum im allgemeinen bestätigt. An einer Stelle allerdings ist Bardenhewer's Text, in diesem Punkte auch für die lateinische Version wichtig, gewiss zu ändern: in *propositio* 8 (= Nr. 9 der lateinischen Fassung) ist, entsprechend dem unverstandenen *helyatin* der lateinischen Übersetzung, die *lectio difficilior* *hilya* (im Sinne von „Form, Gestalt“: μορφή) gegenüber *kullīya* „Ganzheit“ in der Leidener Handschrift zu restituieren. Bardenhewer's Autorität (vgl. S. 194) hat da, etwa in Pera's Ausgabe des lateinischen Textes (S. Thomae Aquinatis in *Librum de Causis expositio*, Rom 1955; vgl. S. 63 ff.), zuviel Vertrauen genossen. [Vgl. auch H.-D. Saffrey, *L'État actuel des recherches sur le Liber de Causis comme source de la métaphysique au Moyen-Âge*; in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 2, Berlin 1963, S. 267 ff.].

2) historischer Art: Entstehung und Überlieferung des Werkes

a) der Epitomator und sein Verhältnis zum Original des Proklos:

Hat es eine Übersetzung der *Στοιχείωσις θεολογική*, ob vollständig oder nicht, gegeben und, wenn ja, hat der Epitomator die von ihm benutzten Phrasen und Gedanken aus ihr entnommen? Nur dann könnte er, wie Bardenhewer voraussetzt, Araber und Muslim gewesen sein. Oder gab es eine solche Übersetzung nicht bzw., wenn es sie gab, ist etwa der *Liber de Causis* nicht von ihr abhängig? Der Epitomator wäre dann ein Grieche gewesen – oder ein Syrer, wenn es gelingen sollte, ein syrisches Zwischenglied nachzuweisen.

b) der Übersetzer (des Originals oder des *Liber de Causis* selber – je nach der Antwort auf die erste Frage).

Verglichen mit der „Theologie“ hat der *Liber de Causis*, soweit wir bis jetzt sehen, für die arabische Philosophie kaum eine Rolle gespielt. Auch heute noch scheint das Datum der Handschrift, 593/1197, der erste sichere Beleg für das Vorhandensein des Textes. Bardenhewer's Hypothese von dem gläubigen muslimischen Kompilator des *Liber de Causis* blieb unbeweisbar und mehr als ein halbes Jahrhundert lang zumindest von orientalistischer Seite unbestritten. Für die Mediaevistik galt nahezu das gleiche, obwohl auch die alte These Steinschneider's von der Autorschaft des jüdischen Übersetzers Ibn Dāwūd gelegentlich noch Anhänger fand (Kaufmann, 1883; Guttmann, 1902) und später Stimmen für Fārābī | laut wurden (Pelster, 1933; Bédoret, 1938). Der Ausgangspunkt war bei allen der gleiche: die Kolophone der lateinischen Handschriften

und ein etwas problematischer Passus bei Albert dem Grossen, wo der *Liber de Causis* u. a. mit der *Metaphysica* eines „Juden David“ (= Ibn Dāwūd) und mit Fārābī zusammengebracht wird.

Genauere Angaben bei Anawati in: *Mélanges Massignon* I, Damaskus 1956, 73 ff. [Vgl. auch Saffrey in: *Miscellanea Mediaevalia* 2, Berlin 1963, S. 269 f.].

Auf derselben Basis wurde nun das Problem, in erstaunlicher Fülle des Materials und nicht immer ganz klarer und geradliniger Gedankenführung, wieder aufgenommen von M. Alonso Alonso in einer Artikelserie in der spanischen orientalistischen Zeitschrift *Al-Andalus* (Madrid-Granada). Bei ihm kommt zum erstenmal gelegentlich wieder die arabische Überlieferung zu Wort.

M. Alonso Alonso, *Notas sobre los traductores Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, in: *Al-Andalus* 8/1943/155 ff. (hier auch S. 177 f. der strittige Albert-Passus); El „*Liber de Causis*“, ib. 9/1944/43 ff.; El „*Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*“, ib. 9/1944/419 ff.; *Las fuentes literarias del „Liber de Causis“*, ib. 10/1945/358 ff. – Seine These findet sich zur gleichen Zeit bei Théry, Tolède, Oran 1944, S. 30 ff. und 127 ff.

Die Autorschaft des Fārābī, von Anfang an mehr als vage, da nur aus der – sekundären – lateinischen Überlieferung erschlossen, ist seit Alonso ein für allemal widerlegt; er beweist es mit einem Vergleich der beiden „Systeme“ (9/1944/48 ff.). Selber nun greift er zurück auf Steinschneider's These: der „Jude David“, d. h. Avendauth/Ibn Dāwūd, von Alonso zudem gleichgesetzt mit Johannes Hispanus, ist der Autor. Besser als im Falle des Fārābī erklärt sich da das Schweigen der arabischen Tradition. Der *Liber de Causis* ist zwar arabisch geschrieben, beruht aber nicht auf einer arabischen Quelle; Ibn Dāwūd hat vielmehr die einschlägigen Passagen des Proklos von irgendeinem seiner griechisch-sprechenden Übersetzerkollegen in der Toledaner Schule, etwa von Hermannus de Carinthia, erfahren (10/1945/377).

Diese Konstruktion blieb nicht lange ohne Kritik. Sie begegnet von mediävistischer Seite etwa bei M. Th. d'Alverny und H. D. Saffrey, wenig später von orientalistischer Seite bei A. Badawī und G. C. Anawati. Alle verweisen auf die gleiche Schwäche: Ibn Dāwūd lässt sich von einem Schulgenossen griechische Texte ins Lateinische – oder Kastilische? – übersetzen und stellt sie dann, in christlicher Umgebung, zu einem arabischen Buch zusammen (weil Arabisch seine Muttersprache war?); dieses Buch wird dann später wieder ins Lateinische zurückübersetzt und | findet gleichzeitig in seiner arabischen Textgestalt den Weg in die islamische Überlieferung.

M.Th. d'Alverny, Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne, in: Arch. Hist. Doctr. 19/1952/337 ff. und Avendauth? in: Homenaje Millás-Vallicrosa I, Barcelona 1954, s. 19 ff. (dort etwas ausführlicher. Es geht in beiden Aufsätzen in erster Linie um die von Alonso verteidigte Gleichsetzung des Ibn Dāwūd mit dem späteren toledanischen Erzbischof Johannes Hispanus; Mlle d'Alverny will ihn eher mit dem zeitgenössischen jüdischen Philosophen Abraham ben David, dem Verfasser des Emūnā Rāmā, identifizieren). – H.D. Saffrey, Sti. Thomae de Aquino super Librum de Causis Expositio, Fribourg/Louvain 1954, Einl. s. XXIIf.: unabhängig von d'Alverny. – A. Badawī, Neoplatonici apud Arabes, Kairo 1955, Einl. s. 10 ff.: unabhängig von den beiden ersteren. – G.C. Anawati, Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis arabe, in: Mélanges L. Massignon I, Damaskus 1956, 82 f.: zitiert d'Alverny und Saffrey, jedoch noch nicht Badawī.

Badawī und, weniger eingehend, Anawati ziehen zudem ein Gegenzeugnis aus der arabischen Überlieferung heran: eine Epitome der aristotelischen Metaphysik, der auch Auszüge aus den Pseudepigraphica, u. a. aus dem Liber de Causis (in Kap. 20 des Gesamtwerkes), angeschlossen sind. Verfasst ist sie von dem Arzt und Naturwissenschaftler 'Abdallaṭīf ibn Yūsuf al-Baġdādī. Wir begegnen ihm während seines bewegten Lebens in Kairo, in Damaskus, in Aleppo oder an anatolischen Fürstenhöfen, nie aber in Spanien. Der Liber de Causis ist also zu seinen Lebzeiten im Osten des islamischen Raumes als angebliches Werk des Aristoteles bekannt gewesen. 'Abdallaṭīf stirbt i.J. 629/1231; Ibn Dāwūd, nach Alonso, 1166; der Liber de Causis wäre in die Zeit zwischen 1140 und 1166 zu setzen. Wir müssten also mit Alonso annehmen, dass das Buch in der kurzen Zwischenzeit von Spanien, wo gerade, mit dem Aufkommen der Almohaden, der Glaubenskrieg heftiger als sonst tobte, seinen Weg nach Kairo, oder gar Anatolien fand. Badawī stellt sich die Frage, ob etwa Maimonides, als er vor den Almohaden von Spanien nach Kairo floh, den Text mitnahm (s. 24); 'Abdallaṭīf ist ihm, wie wir von ihm selber wissen, i.J. 588/1192 in Kairo begegnet. Aber Maimonides verlässt Spanien bereits i.J. 543/1148, als er gerade 13 Jahre alt war; damals war, nach Alonso's Hypothese, der Liber de Causis vielleicht noch gar nicht geschrieben.

Was den strittigen Passus bei Albert dem Grossen angeht, so hat da Saffrey mehr Klarheit geschaffen: Albert hat sich von eben den Handschriftenkolophonen irreführen lassen, von denen auch die moderne Mediaevistik lange Zeit ausgegangen ist. Man kann der Stelle allenfalls entnehmen, dass Ibn Dāwūd für seine *Metaphysik* eine gewisse *Epistula de principio universi* exzerpiert hat (s. XXII).

Saffrey lässt die Herkunft dieses Traktates im unklaren; er spricht die Hoffnung aus, dass einmal ein Arabist sich des Textes annehmen werde (s. XXIII). Das war zu seiner Zeit teilweise schon geschehen, und zwar eben durch Alonso, der aus einem Zitat bei Avicenna auf die Autorschaft des *Alexander* von Aphrodisias geschlossen hatte (vgl. *Al-Andalus* 10/1945/363 und vorher). Es handelt sich um Alexander's Schrift *Περὶ τῶν τοῦ παντὸς ἀρχῶν* (vgl. dazu jetzt S. Pines in: *Isis* 52 /1961 /21 ff.; Handschriften und weitere Verweise bei A. Dietrich, Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die *Differentia specifica*, in: *NAWG*, Phil.-hist. Kl. 1964, Nr. 2. s. 93 f.).

Saffrey und Badawī sind es auch, die, über die Kritik hinaus, eigene Ansichten zur Entstehung des *Liber de Causis* äussern. Sie kommen auch hier grossenteils zu übereinstimmenden Ergebnissen; beide sehen sie, abweichend von Bardenhewer, in dem Epitomator einen Griechen, nicht einen Araber. Jedoch trennen sie sich in einem wichtigen Punkt: Badawī hält die Zuschreibung an Aristoteles für spät, erst im islamischen Raum vollzogen; das Bücherverzeichnis des Ibn an-Nadīm, i.J. 377/987 verfasst, nennt noch unter dem Namen des *Proklos* ein „Buch vom *ersten* Guten“, das mit dem „Buch vom *reinen* Guten“, wie der *Liber de Causis* in der arabischen Handschrift genannt wird, identisch sein könnte. Saffrey hingegen hält sie für verhältnismässig früh, im griechischen Raum etwa zu jener Zeit vollzogen, als Justinian die Schule von Athen schliessen lässt (i.J. 529) und es nicht mehr opportun schien, sich offen für neuplatonische Texte, deren Beziehung zu heidnischer Theurgie und Magie seit den Büchern Jamblich's nur zu bekannt war, zu interessieren. Der *Liber de Causis* wäre ein Parallellfall zum Pseudo-Dionys (s. XXIV und XXVIII).

Doch schien zuerst, als ob neues Material diese Theorien desavouiere. Gleichzeitig und unabhängig voneinander erkannten S. Pines und B. Lewin in der arabischen Version eines angeblichen Traktates des Alexander von Aphrodisias eine *vollständige*, von glossierenden Einschüben unterbrochene Übersetzung der propositiones 15–17 der *Στοιχείωσις θεολογική*. Das schien auf den ersten Blick Bardenhewer's These zu bestätigen; Pines hat dies auch, wenngleich zögernd, ausgesprochen. Für einen Beweis war die Basis zu schmal: die drei aufgefundenen propositiones haben keine Entsprechung im *Liber de Causis*, und ein Vergleich der Terminologie führte nicht weit.

Vgl. S. Pines, Une version arabe de trois propositions de la ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ de Proclus, in *Oriens* 8/1955/195 ff. – B. Lewin, Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe, in: *Orientalia Suecana* 4/1955/10 ff. – Der Text war kurz zuvor herausgegeben von A. Badawī in: *Aristū 'inda l-'Arab*, Kairo 1947, s. 291 f.

344 Unklar blieb dennoch, ob das Fragment wirklich aus einer Gesamtübersetzung herausgenommen ist. Mittlerweile lässt sich aber erkennen, dass die handschriftliche Überlieferung uns hier weiterführen wird. Dasselbe Fragment findet sich nämlich mindestens noch in drei weiteren Handschriften. Zwei davon bieten wiederum nur dieselben drei propositiones 15–17 (Escorial 758 II 9, fol. 100b–101b, und Teheran, Bibl. Meškāt, Katalog Dānišpažūh III, nr. 450). Die dritte dagegen, die Istanbuler Sammelhandschrift Carullah 1279, fol. 60b–66b, stellt sie in einen grösseren Zusammenhang, mit weiteren Fragmenten nicht nur aus der Στοιχείωσις, sondern auch des Alexander von Aphrodisias (*Quaestiones* I 8, II 3, II 11, II 19; vgl. zu letzterem schon Finnegan in: *Mél. Univ. St. Joseph* 33/1956/160, Anm. 3). Man hat letztere bis jetzt kaum beachtet, z. T. auch falsch eingeordnet. Das mag mit dem Titel zusammenhängen: „Was *Alexander* von Aphrodisias exzerpiert hat aus dem Buche des Aristoteles, das ‚*Theologie*‘ genannt wird, d. h. ‚Lehre von der Gottheit‘.“ Also wiederum Alexander von Aphrodisias, diesmal aber in Verbindung mit einer „Theologie des Aristoteles“! Dieser Titel lässt sich mit der Hypothese von Kutsch (s. o. S. 196) nicht erklären: Alexander, z. Z. des Septimius Severus lebend, kann nicht eine *Θεολογία κατ’ Ἀριστοτέλη* zusammengestellt haben aus Texten, die erst zwei Jahrhunderte später geschrieben wurden. Soll man annehmen, dass hier noch Erinnerung an die Στοιχείωσις *θεολογική* wach ist? Die arabische bibliographische Überlieferung kennt immerhin eine „Theologie“ des Proklos (*Fihrist* 252, 16 Flügel), desgleichen eine solche des Alexander (Qiftī 55, 2 Lippert). Es wäre denkbar, dass beide Traktate von jemandem, der sie für Bruchstücke einer grösseren „Theologie des Aristoteles“ hielt, zusammengefasst wurden.

In der bibliographischen Tradition hat sich diese Kontamination tatsächlich ereignet – im Verzeichnis des späten Ḥāḡḡī Ḥalīfa: „Buch der Theologie, d. i. ‚(Rede von der) Gottheit‘, verfasst von Proklos dem Platoniker; von Alexander von Aphrodisias gibt es (auch?) eine Abhandlung (darüber). Übersetzt hat dies Abū ‘Uṭmān ad-Dimašqī“ (II 1407, Ed. Istanbul 1943). Nun ist Abū ‘Uṭmān in der Tat der Übersetzer unseres Traktates; und sollte man die zweite Hälfte des Passus in gewagter Übersetzung verstehen können „(darin = in dem Buch, das man als ‚Theologie des Proklos‘ bezeichnete) befindet sich (auch) eine Abhandlung des Alexander von Aphrodisias“, so liesse sich denken, dass Ḥāḡḡī Ḥalīfa unseren Text noch unter dem Namen des Proklos (als Mitautor?) gekannt hat. Jedoch liegt vorläufig, wenn man den Wortlaut bei Ḥāḡḡī Ḥalīfa vergleicht, eine rein mechanische Verknüpfung zweier älterer Angaben (eben der oben genannten) ohne Autopsie des Werkes näher. – Nicht unmöglich scheint bis jetzt auch, dass die Zuschreibung an Alexander, wie sie sich in der Handschrift findet, bereits in der griechischen Überlie-

ferung sich vollzogen hat. Es gibt dazu Parallelen, | u. a. die eines neuplatonischen Kommentars zu den Büchern E–N der Metaphysik, vermutlich von Michael von Ephesus verfasst, der unter dem Namen des Alexander von Aphrodisias umlief (vgl. P. Moraux, *Alexandre d’Aphrodise*, Liège-Paris 1942, s. 14 ff. und 19 ff.).

345

Trotzdem – die Abhängigkeit des *Liber de Causis* von diesem Text muss mehr als fraglich bleiben. Auch diese Übersetzung ist alles andere als vollständig; es scheint, nach flüchtiger Prüfung, dass Proklos – z. T. wörtlich, z. T. in Paraphrase – mit den propositiones 1–3, 5, 62, 86, 15–17, 21, 54, 76, 78, 91, 79–80, 167, 72–74 zu Worte kommt. Darunter ist offenbar kein Passus, der sich mit einem solchen aus dem *Liber de Causis* näher berührt oder mit ihm übereinstimmt (auch bei prop. 167 = LdC 14 arab. Zählung / 13 lat. Zähl. erstreckt sich die Kongruenz beider Texte nur auf einige Wörter). Soll man nun eine vollständigere Fassung postulieren? Dem steht ein anderes Textzeugnis entgegen: ‘Abdallaṭīf al-Baġdādī, der in seiner Epitome der aristotelischen Metaphysik (s. o. s. 200) auch diese Proklos-Fragmente referiert – unter der Überschrift der „Theologie des Aristoteles“ (vgl. Badawī, *Plotinus apud Arabes* 199–208). Auch er also hat eine Vorlage gleichen oder ähnlichen Titels benutzt. Jene nun hat anscheinend die gleichen – und jedenfalls nicht mehr – propositiones enthalten wie unsere Handschrift. Die Reihenfolge weicht zwar ab, stimmt jedoch auch jetzt nicht mit der des Originals überein; ‘Abdallaṭīf hat wahrscheinlich selber noch einmal umgeordnet.

Und solange wir nicht belegen können, dass das Istanbuler Στοιχείωσις-Fragment – bzw. seine postulierte Vorlage – einmal den Namen des Proklos getragen hat, kommt noch ein Weiteres hinzu: Die neugefundene zweite und dritte Handschrift des *Liber de Causis* nennen *Proklos*, statt *Aristoteles*, als den Autor: „Rede (Traktat) über den Inbegriff des Guten (maḥḍ al-ḥair), verfasst von Proklos, der es aus Platon exzerpiert haben soll“ (so das Ankaraer Exemplar; der Text der anderen Handschrift weicht etwas ab). Hier also hat man bis in die arabische Überlieferung um den echten Autor gewusst. Das Buch kann demnach nicht aus einer Vorlage exzerpiert sein, wenn diese bereits unter dem Namen des Alexander von Aphrodisias lief. Vorläufig scheint es geraten, mit zwei getrennten Überlieferungen der Στοιχείωσις zu rechnen, einer ziemlich wörtlichen, nur einige Abschnitte umfassend (unter dem Namen des Alexander von Aphrodisias), und einer paraphrasierenden, ebenfalls nur auf einige, allerdings (bis auf eine Ausnahme) auf andere Abschnitte zurückgreifend (= *Liber de Causis*). Auswahl und Textgestaltung wären in beiden Fällen wohl im wesentlichen Werk der griechischen Überlieferung; | beim *Liber de Causis* könnten wir zudem, näher spezifizierend, einen Christen verantwortlich

346

machen (so etwa Walzer in: *Greek into Arabic*, Oxford 1962, S. 9). Der arabische Übersetzer ist nur für den ersten Überlieferungszweig genannt: Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī (um 900); für den Liber de Causis bliebe er zu ermitteln. Dazu bedürfte es jedoch einer sorgfältigen historischen Analyse des Wortschatzes, und da stehen wir vorläufig noch in den Anfängen.

Nur im Negativen lassen sich, solange das Istanbuler Fragment nicht näher untersucht ist, sicherere Aussagen machen. Alonso ist mit dem letzten Beleg, sollten noch Zweifel bestanden haben, endgültig widerlegt. Auch Saffrey's Bild der Entwicklung lässt sich nicht mehr halten: zum Pseudepigraphikum ist der Text erst bei den Arabern geworden. Zugleich aber wird verständlich, warum das Buch auf die arabische philosophische Literatur kaum einen Einfluss ausgeübt hat; es war nicht, wie etwa die „Theologie“, von vornherein kanonischer Text.

Proklos ist den Arabern noch von anderer Seite her begegnet, als Verfasser der *Επιχειρήματα περί ἀϊδιότητος τοῦ κόσμου*. Seine Argumente und mehr noch ihre Widerlegung durch Johannes Philoponos (*De aeternitate mundi contra Proclum*) haben Philosophie und Theologie im Bereich des Islam, etwa in Ġazzālī/Algazel's *Destructio philosophiae*, nachhaltig beeinflusst (vgl. dazu S. van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, Oxford 1954, I, S. XVII ff. und II, 1 ff.). Das Werk hat sich nun in zwei verschiedenen Übersetzungen wiedergefunden, einer älteren, noch etwas holprigen, und einer jüngeren von Ishāq ibn Ḥunain (gest. 299/911), die auf jener aufbaut. Der Wert des Fundes auch für die griechische Textüberlieferung ist nicht zu verkennen: im Original, das nur im Zusammenhang der Schrift des Johannes Philoponos und da nur in einer einzigen unabhängigen Handschrift aus dem 10. Jh. auf uns gekommen ist, fehlt der erste Beweis ganz.

Die Übersetzung des Ishāq ibn Ḥunain ist ediert von A. Badawī, *Neoplatonici apud Arabes*, Kairo 1955, S. 33–42. Zu den beiden Handschriften der älteren Fassung vgl. F. Rosenthal in: *Journal of the Amer. Or. Soc.* 83/1963/9 f. In Ishāq's Fassung sind neun, in der älteren nur acht Beweise des Proklos (das Original hatte ihrer 18) erhalten, in beiden Fällen jedoch der im Griechischen verlorengegangene erste. Zum Text Ishāq ibn Ḥunain's vgl. noch A. Badawī, *Un Proclus perdu est retrouvé en arabe*, in: *Mélanges Massignon* I, Damaskus 1956, S. 149 ff. (mit einigen Bemerkungen zur Textkritik des griechischen Textes). Ausführlicher, mit einer Übersetzung des ersten Argumentes, G.C. Anawati, *Un fragment perdu du De aeternitate mundi de Proclus*, in: *Mélanges Auguste Diès*, Paris 1956, S. 21 ff. Eine Konkordanz der arabischen Teile mit den griechischen | Passagen (nach H. Rabe's Edition des Philoponos) bei

Walzer in: *Oriens* 10/1957/394. Zur Bedeutung des Textes vgl. H.-D. Saffrey, *Le chrétien Jean Philopone et la survivance de l'école d'Alexandrie au sixième siècle*; in: *REG* 67/1954/396 ff.

Hinzu kommen, beide bereits seit längerem bekannt, ein Fragment aus Proklos' Kommentar zum Timaios (89E–90C) und ein anderes, das wahrscheinlich seinem Buche „Über die Unsterblichkeit der Seele nach Plato“ entstammt.

Zum Timaios-Kommentar vgl. E. Pfaffin: *Corpus Med. Graec.*, Suppl. III, 1941, s. XLII. – Zum zweiten vgl. die Übersetzung bei Rosenthal, *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*, in: *Islamic Culture* 14/1940/398 ff.

Unklar bleiben bis jetzt zwei Bruchstücke, die Badawī in seine Textsammlung *Neoplatonici apud Arabes* aufgenommen hat und zu denen wir das griechische Original noch nicht kennen: acht *Problemata Physica* (s. 43–49), in deren Überschrift gerade der Name des Autors, von Badawī als Proklos gedeutet, verschrieben ist; und ein kurzer Passus über das *ἀγαθόν* (s. 257–258). In letzterem ist zwar der Name des Autors, eben Proklos, klar zu lesen; aber der Titel, von Badawī als „*Κleine Στοιχείωσις*“ gelesen und, in Übereinstimmung mit der arabischen bibliographischen Überlieferung, mit der *Στοιχείωσις φυσική* identifiziert, ist alles andere als eindeutig: das Wort *Στοιχείωσις* ist, wie uns der Apparat verrät, bis zur Unkenntlichkeit verschrieben. Ganz abgesehen davon, dass man einen Passus über das *ἀγαθόν* nicht in der *Στοιχείωσις φυσική* erwarten sollte.

Zu den *Problemata physica* und ihrem Einfluss auf Job von Edessa (um 817) vgl. B. Lewin, *Job d'Edesse et son Livre des Trésors*, in: *Orientalia Suecana* 6/1958/26 ff. – Zum Überlieferungsstand allgemein vgl. den Artikel Buruklus (= Proklos) in der *Encyclopaedia of Islam*. New edition (Walzer).

III Nicht identifizierte Texte

In den Kreis der Schriften des Šaiḥ al-Yūnānī gehört auch ein Traktat über die „Erklärung der geistigen und körperlichen Welt“, der uns nur noch in der verkürzenden und neuordnenden Überarbeitung eines späteren Kompilators erhalten ist; ursprünglich scheint ihm noch eine Logik und eine Elementenlehre (?) angegliedert gewesen zu sein. Der Text, ganz in neuplatonischem Geiste geschrieben, berührt sich stark mit Gedanken der Enneaden und der

„Theologie“; der arabische Kompilator spart nicht mit ärgerlichen Bemerkungen über die Konfusion des Autors.

- 348 Vgl. Ausgabe und Übersetzung bei F. Rosenthal, Aš-Šayḥ al-Yūnānī, in: *Orientalia* 24/1955/42 ff. Behandelt ist vor allem die Seelenlehre und, in geringerem Masse, die Kosmologie. Badawī dürfte mit seiner These, dass es sich um nichts anderes als eine Inhaltsangabe der „Theologie“ handle (Plotinus apud Arabes, Einl. 34 ff.), etwas zu weit gehen.

Kürzlich hat dann S.M. Stern aus übereinstimmenden Passagen in mehreren Werken des Isaak Israeli (lebte Anfang des 10. Jh's in Qairawān), in Ibn Hasday's (1. Hälfte 13. Jh.) *Prinz und Asket*, d.i. seiner hebräischen Adaptation der Budha/Barlaam und Josaphat-Legende, und in der Längeren Version der „Theologie“ eine bisher unerkannte neuplatonische Schrift in arabischem Gewande rekonstruiert, die anscheinend unter dem Namen des Aristoteles umlief.

Sie folgt dem üblichen Abstieg-Aufstieg-Schema: Das Sein ist hierarchisch abgestuft; in immer neuen Emanationen schwächt es sich ab wie das Sonnenlicht, das durch die Fenster eines Bades fällt. Auch die Seelen haben verschiedenen Rang, je nachdem ob sie nach oben oder nach unten streben. Die menschliche Seele ist ewig und erreicht ihre Vollkommenheit, wenn sie sich vom Körper trennt. Jedoch kann nur die gerechte Seele zu ihrem Ursprung zurückkehren; die böse kommt nicht mehr über die Grenzen der materiellen Welt hinaus. Vgl. S.M. Stern, Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle; in: *Oriens* 13–14/1960–1961/58 ff. Hinweise bereits in A. Altmann und S.M. Stern, Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century; Oxford 1958, s. 95 ff.

Mancherorts noch liegt neuplatonisches Erbe zutage, z. T. auch in echter antiker Überlieferung, im Bereich der islamischen philosophischen Ethik etwa, im Hermetismus, in der Magie, in der Alchemie. Das ist ein weites Feld. Jedoch kann darauf an dieser Stelle nicht mehr eingegangen werden.

Zur Ethik vgl. die s. 195 angegebene Literatur zur arabischen Übersetzung von Porphyrius' Kommentar der Nikomachischen Ethik; auch: M.C. Lyons, A Greek Ethical Treatise, in: *Oriens* 13–14/1960–1961/35 ff. Zum arabischen Hermetismus vgl. Bibliographie und Übersicht von L. Massignon in: Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 1, Paris 1950, 384 ff. Für die arabische Magie kann man jetzt vor allem heranziehen: Picatrix. Das Ziel des Weisen

von Pseudo-Mağrīṭī. Übersetzt von H. Ritter und M. Plessner; London 1962. Zur Alchemie vgl. P. Kraus, Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, 1–2, Kairo 1942–1943.

All dies steht in grösserem Zusammenhang: der „produktiven Assimilation“ griechischer Schulüberlieferung durch die Araber. R. Walzer hat diesen Begriff geprägt, und ihm verdanken wir auch, wie vor ihm nur M. Meyerhof, tiefgehende Einsicht in die Geschichte jener Strömungen oder | „Schulen“, die, vom Hellenismus ausgehend und in unterschiedlichem Grade vom Christentum griechischer und syrischer Zunge geprägt, in die muslimische Philosophie einmünden oder sie, schöpferische Vielgestalt mit sich bringend, eigentlich erst schaffen. Die Schulen von Alexandrien und Athen, geschieden in ihrer Auffassung vom Range der Vernunft: Alexandrien den Primat der Vernunft verteidigend und Athen Glauben und Offenbarung mit einbeziehend, leben weiter in der Spannung zwischen dem Logiker Fārābī und seinem Vorgänger Kindī, der Beziehung zur zeitgenössischen Theologie sucht. Unterschiedliche Schultradition ist massgebend für die Auswahl der Texte, von denen die Araber noch gewusst haben: Kindī hat die „Theologie“ für sich übersetzen lassen, und er steht in der Nachfolge jener Schule von Athen, deren Oberhaupt einst Proklos war.

349

Vgl. M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, SPAW, Phil.-hist. Kl. 1930, Nr. 23; auch: La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes, in: Bull. Inst. Egypte 15/1932–1933/109 ff. und, allgemeiner, Science and Medicine, in: Legacy of Islam, Oxford 1931, s. 331 ff. – R. Walzer, Islamic Philosophy, in: The History of Philosophy, Eastern and Western 11, London 1953, s. 120 ff. (= Greek into Arabic, Oxford 1962, s. 1 ff.). Die darin enthaltenen Gedanken sind z. T. vorausgenommen in dem Aufsatz The Rise of Islamic Philosophy, in: Oriens 3/1950/1 ff. Zu Fārābī in dieser Sicht vgl. u. a. R. Walzer, Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination, in: Journal of Hellenic Studies 77/1957/142 ff. (= Greek into Arabic 206 ff.). Zu Kindī vgl. id., New Studies on al-Kindī, in: Oriens 10/1957/203 ff. (= Greek into Arabic 175 ff.). – Zur Kontinuität der Schulen vgl. auch W.M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1962, s. 37 ff.; H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1964, s. 30 ff. und 179 ff.

Woher aber nahmen die Araber Bereitschaft und Willen, diese Schultradition weiter zu pflegen und in unerreichter Fülle Texte der heidnischen Griechen sich anzueignen? R. Paret hat darauf eine Antwort gegeben: die Philosophie, anfangs „im Schlepptau der Medizin“ (Ärzte der Schule von Ġundēšāpūr wer-

den an den Kalifenhof berufen), trifft auf eine aufstrebende Theologie, die sich ihrer zu neuer Methode und besserem Rüstzeug bedient. Beziehungen haben hier gewiss bestanden: R. Walzer gibt die Belege in seiner oben erwähnten Studie über al-Kindī – wobei er allerdings nicht mehr die Philosophie als ancilla theologiae versteht, vielmehr auch schon in jener frühen islamischen Theologie, Beziehungen zu Johannes Philoponos hervorhebend, griechische philosophische Tradition verwirklicht sieht. Und gewiss hat die Philosophie von Anfang an auch jenseits der Theologie manchem, wie in der Antike, einen
 350 Wert bedeutet: „Gewissheit und Sicherheit in einer bedrohten Welt“, wie | dies R. Arnaldez kürzlich zu umschreiben versucht hat, Weite zugleich und Geborgenheit gegenüber der Enge der offiziellen Frömmigkeit und der wachsenden Entartung eines wurzellosen Libertinismus. Das hiesse, dass auch die Rezeption des antiken Erbes ganz nur verständlich wird im Zusammenhang einer islamischen Kulturgeschichte. Von ihr aber sind wir noch weit entfernt.

R. Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*; Tübingen 1950 (Philosophie und Geschichte 70). Auf seine Formel von der Philosophie „im Schlepptau der Medizin“ hat, was die Logik angeht, kürzlich noch N. Rescher zurückgegriffen (*The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964, S. 16). – R. Arnaldez, *Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers ‘Abbāsides*, in: *Arabica* 9/1962/357 ff.

Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung

A. Dietrich hat kürzlich in einer Göttinger Akademie-Abhandlung die arabi- 148
sche Fassung einer bis dahin noch unbekannten kleineren Schrift des Alexan-
der von Aphrodisias über die *differentia specifica* veröffentlicht (*ar-Risāla fī l-
faṣl ḥāṣṣatan wa-mā huwa*; der griechische Titel ist nicht überliefert)¹. Der sorg-
fältigen Edition ist eine deutsche Übersetzung und der Versuch einer Rekon-
struktion des zugrundeliegenden griechischen Originals, letzterer von der
Hand des Göttinger Gräzisten K. Deichgräber, beigegeben; vorangestellt ist ihr
eine ausführliche Beschreibung der Sammelhandschrift Bursa, Hüseyin Çelebi
823, in welcher Dietrich den Traktat fand, und vor allem eine Liste der in ara-
bischer Überlieferung noch erhaltenen Schriften des Alexander. Mit diesem
Katalog, der immerhin 30 Titel aus sieben verschiedenen Sammelhandschrif-
ten umfaßt, ist die Grundlage für alle weitere Beschäftigung mit dem arabi-
schen Alexander gelegt.

Bei einem kurzen Istanbul-Aufenthalt hatte ich Gelegenheit, eine dieser
Handschriften, die Dietrich selber nicht hat einsehen können, die Mağmū'a
Carullah 1279², noch einmal näher zu vergleichen. Sie enthält u. a. auf folio 60b–
66b einen Traktat mit dem Titel „Was Alexander von Aphrodisias exzerpiert
hat aus dem Buche des Aristoteles, das ‚Theologie‘ genannt wird, das heißt
‚Lehre von der Gottheit““ (= Nr. 27 bei Dietrich). Bereits J. Finnegan hatte, wie
auch Dietrich notiert, in einer gelegentlichen Notiz in *Mél. Univ. St. Joseph*
33/1956/160 Anm. 3 auf den kompulatorischen Charakter der Schrift hingewie-
sen; er identifizierte darin „neben mehreren Texten des Proklos“ auch „zwei
Texte der Sammlung ἀποριῶν καὶ λύσεων des Alexander“ (gemeint ist *Quaestio-
nes* I 8 und II 11). Damit ist jedoch | nicht alles gesagt. Es finden sich dort nicht 149
weniger als 20 propositiones aus Proklos' Στοιχείωσις θεολογική und, neben den
von Finnegan genannten, auch noch drei weitere Alexander-Traktate. Zudem

1 Albert Dietrich, *Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica*; in: NAWG, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1964, Nr. 2, S. 85–148.

2 Sie ist beschrieben von Franz Rosenthal, *From Arabic Books and Manuscripts V*; in: JAOS 75/1955/16–18 (Nr. IX).

hat, was vielleicht nicht ganz unwichtig ist (s. u. S. 226 f.), ‘Abdallaṭīf b. Yūsuf al-Baġdādī, der bekannte Naturwissenschaftler und Arzt (gest. 629/1231³), die merkwürdige Kompilation gekannt; jedenfalls exzerpiert er sie im 21. Kapitel seiner Epitome der aristotelischen Metaphysik (hrsg. von ‘A. Badawī in: *Plotinus apud Arabes*, Kairo 1955, S. 199–208).

Es sei mir gestattet, hier nun im einzelnen die Ergebnisse des Handschriftenvergleichs, zusammen mit einigen weiteren Gedanken, die mir bei der Lektüre von Dietrich’s Arbeit gekommen sind, in lockerer Folge ergänzend vorzulegen. Sie betreffen

- I. Nachträge zu der von Dietrich gegebenen Liste der Werke des Alexander,
- II. die Frage nach dem Übersetzer der von Dietrich herausgegebenen *Risāla fī l-faṣl*,
- III. Einzelheiten zu den genannten Proklos-Fragmenten.

I. Von den fünf in fol. 60b–66b der Hs. Carullah 1279 gesondert erhaltenen Alexander-Traktaten stimmen zweie mit Schriften, die schon bei Dietrich aufgeführt sind, überein (Nr. 7 und Nr. 16); die übrigen drei sind neu. Weitere Ergänzungen bietet eine Anzahl persischer Hss., vor allem der Sammlung Meškāt in der Teheraner Universitätsbibliothek, auf die M.T. Dānišpažūh hingewiesen hat⁴, und ein nicht sehr umfangreicher Traktat in einer Sammelhandschrift der Universitätsbibliothek Princeton⁵. Hinzu kommt, worauf mich Herr Professor Dietrich gütigerweise aufmerksam macht, die wichtige Sammelhandschrift Taschkent 2385⁶; sie enthält unter ihren mehr als 100 Einzelschriften allein 16 Traktate des Alexander.

Ich halte mich im Folgenden an die Numerierung von Dietrich; die von ihm nicht verzeichneten Titel sind als Nr. 31–37 angeschlossen.

- 150 1 *al-Qaulu fī mabādi’i l-kull* (Περὶ τῶν τοῦ παντὸς ἀρχῶν).
 3 Handschriften in der Teheraner Universitätsbibliothek: Meškāt 253, 339 und 434 (= Katalog Dānišpažūh III, Nr. 457–459), alle unvollständig. Weitere Hss. in der Teheraner Kongreßbibliothek (vgl. auch GAL s 1/370) und

3 Vgl. zu ihm die sehr eingehende Materialsammlung bei A. Dietrich, *ib.* S. 101 ff.

4 M.T. Dānišpažūh, *Fihrist-i Kitābhāne-i ihdā’-yi Āqā-yi Saiyid Muḥammad Meškāt be-Kitābhāne-i Dānišgāh-i Tahrān* III, Teheran 1332, S. 365–373 (Nr. 450–461).

5 Vgl. James Kritzeck, *Avicenniana, Une Majmū’a philosophique à Princeton*; in: MIDEO 3/1956/375 ff., dort S. 378 (den Hinweis darauf verdanke ich Herrn Dr. G. Endreß).

6 A.A. Semënov, *Sobranie vostočnyh rukopisej Akademii Nauk Uzbekskoj SSR*, Bd. 3, Taschkent 1955, S. 17–24 und 73 f. (Nr. 1884–1898 und 1963).

in Ṭūs (vgl. Katalog Dānišpažūh ib.). Dazu Taschkent 2385/92 (Kat. Nr. 1889). Meškāt 434 (Kat. 459) bringt, wie die Badawische Edition (*Aristū 'inda l-'Arab* 253 ff.), den Text in der Übersetzung des Ibrāhīm b. 'Abdallāh an-Naṣrānī (vgl. zu ihm Dietrich 114, Nr. 5), die beiden anderen Hss. dagegen in der des Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī. Beide scheinen voneinander (wer von wem?) abhängig. Die Taschkenter Hs. nennt demgegenüber anscheinend Iṣḥāq b. Ḥunain als Übersetzer; der Verfasser des Katalogs entscheidet sich, wohl zu Unrecht, für Ḥunain b. Iṣḥāq (dieselbe Verwechslung auch an anderen Stellen, vgl. Nr. 1892, 1897 usw.). Nun ist nicht unmöglich, daß eine dritte Übersetzung, älter als die beiden ersteren, existiert hat (vgl. Pines in: *Isis* 52/1961/42, Anm. 85); jedoch stimmt das Incipit der Taschkenter Hs. in den wenigen im Katalog zitierten Worten bis auf eine offensichtliche Verschreibung mit der Übersetzung des Ibrāhīm an-Naṣrānī überein.

- 5 *Fī annahū qad yumkinu an yaltadda l-multaddu wa-yahzana ma'an 'alā ra'yi Aristū*

auch Taschkent 2385/90 (Kat. 1890; Titel etwas abweichend).

- 6 *Fī anna l-qūwata l-wāḥidata yumkinu an takūna qābilatan lil-aḍḍādī ḡamī'an 'alā ra'yi Aristūṭālīs*

auch Teheran, Meškāt 384 (Kat. 455). Taschkent 2385/97 (Kat. 1896).

- 7 *Fī anna l-mukauwana idā staḥāla istaḥāla min ḍiddihī aidan ma'an 'alā ra'yi Aristūṭālīs*

auch Carullah 1279, fol. 63a, 24–63b, 21, wie schon bei Dietrich angegeben (Zusammenfassung bei 'Abdallaṭīf 207, 9–pu.). Titel etwas abweichend. Die Hs. bringt gegenüber Badawī, *Aristū 'inda l-'Arab* 286 ff. folgende Varianten: 286, 4–10 (Überschrift und Anfang)

فصل إن كان العدم غير الضد، فكيف إذا ما استحال الشيء المكوّن من عدم (هو) مستحيل
من ضده أيضاً معاً كما قال الحكيم في كتاب الكون والفساد. إنّنا نريد أن نعلم فيما (!) صار
الهيولى الذي: الهيولى التي جميع الجواهر 12. معه: معاً // عدم: عدمه 10. الشيء المكوّن ...
الفساد، أقول إن الهيولى الحامل لجميع الجواهر الواقعة: الفساد وهو واحد // تجمع الجواهر
: أن يقوى 13. -: في // (Haplographie bei Badawī) تحت الكون والفساد هو واحد
وشخصه: (...) فهو 16. (Dittographie bei Badawī) -: بالقوة ... إليها 14. أنه يقوى | 151
(...) دائماً: (...) // (تعري 9, 207 'Abdallaṭīf) (vgl. aber) تتغير: تتعري 17. وهو
الصورة 287,2. من الهيولى دون: مع الهيولى ما دون // شيئاً من الصور: شيء من الأشياء
العدم: العدم يعرض 9. لها: بها 7. 3–7 stellenweise in Carullah zerstört. الصور:

المستحيلة: في المستحيل // (العدم بالعرض 207,14 (vgl. aber ‘Abdallaṭīf عرض يعرض
 الحرارة إلى الحرارة: الحرارة بعينها 12. لا خلوّ: لا حلوّ 11. وذلك أن الشيء: ذلك الشيء 10
 انية: اتيان 17. صورة الأجرام: صور الأجرام 16. إلى الحرارة: إلى وجود الحرارة 13. بعينها
 : والعدم 21. كلها: جلها 20. لهذه الصورة: هذه الصورة 19. المتوسطة: المبسطة 18. من
 الهيولى في عدم تلك الصور هي الآن فيه اضطراراً، أقول إن الهيولى إذا: الهيولى إذا // وعدم
 يزال ثابتاً: يزال قائماً // الحرارة وكان: الحرارة كان 22. (Haplographie bei Badawī).
 فالعدم هو ... وهو 4-6. صورته: صورتها 288,1. فأن ... مفارق: وكان ... مفارقاً 23. قائماً
 -: الوجود

- 8a *Fī itbāti ṣ-ṣuwari r-rūḥānīya ...*
 s. u. S. 220, g-i.
- 13 *Maqālatu r-raddi ‘alā man yaqūlu: inna l-ibṣāra yakūnu bi-ḥurūḡi ṣ-ṣu‘ā‘*
 auch Taschkent 2385/85 (Kat. 1885).
- 15 *Fī t-tadbīrāti l-falakīya*
 s. u. Nr. 33 und 34.
- 16 *Fī ibtālī qauli man qāla: innahū lā yakūnu ṣai‘un illā min ṣai‘...*
 auch Carullah 1279, fol. 64b, 21-65a, 27 (Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf
 207, apu.-208, 11).
- 18 *Maqāla ... fī l-‘ināya* (Περὶ προνοίας)
 vgl. dazu auch: P. Thillet, *Un traité inconnu d’Alexandre d’Aphrodise sur
 la Providence dans une version arabe inédite*, in: *L’Homme et son destin*
 (Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale, 1958);
 Louvain/Paris 1960. [Hinweis von Herrn Professor Dietrich]. Der Traktat
 wird mehrfach im Corpus Ḡābirianum zitiert, desgleichen von Yaḥyā b.
 ‘Adī (vgl. P. Kraus, *Jābir b. Ḥayyān* II 180, Anm. 1, und 324 f.).
- 19 *Fī anna n-nuṣū‘a wan-namā‘a yakūnāni fī ṣ-ṣūra lā fī l-hayūlā*
 auch Teheran, Meškāt 384 (Kat. 460): Übersetzung des Abū ‘Uṭmān ad-
 Dimašqī.
- 152 20 *Fī l-māddati wal-‘adam ...*
 auch Teheran, Meškāt 339 (Kat. 456). Taschkent 2385/95 (Kat. 1894).
- 21 *Fī l-‘aqli ‘alā ra‘yi Aristūṭālīs*
 auch Teheran, Meškāt 253 und 339 (Kat. 453-454): unvollständig Tehe-
 ran, Madrasa-i Sipāhsālār 2912, fol. 179-181. Kitābhāne-i Maḡlis-i Šūrā-yi
 Millī (Kongreßbibliothek) 634, 8/9014 und 1367, 10 Ṭūs 1024 (vgl. Katalog
 Dānišpaṣūh ib.). Taschkent 2385/93 (Kat. 1892). In allen Fällen Überset-
 zung des Ishāq b. Ḥunain. – Wohl auch, worauf mich Herr Professor Diet-
 rich aufmerksam macht, Manisa 5842/4, fol. 350-360 (?; vgl. *Une Liste de
 manuscrits choisis parmi des bibliothèques de Manisa, Akhisar, Istanbul*

- 1951, s. 11, nr. 130). Auf ein Zitat im Corpus Ġābirianum und eine Kurzfassung des Traktats in den *Asfār al-arbaʿa* des Mollā Ṣadrā weist P. Kraus hin (*Jābir* II 325, Anm. 7).
- 22 *Fī l-aḍḍād wa-annahā awāʿilu l-ašyāʾ* ...
auch Taschkent 2385/96 (Kat. 1895).
- 23 *Fī l-hayūlā wa-annahā mafʿūla*
auch Teheran, Meškāt 339 (Kat. 461). Taschkent 2385/94 (Kat. 1893).
- 24 *Fī anna l-hayūlā ġairu l-ġins* ...
auch Taschkent 2385/98 (Kat. 1897): Übersetzung des Ishāq b. Ḥunain.
- 25 *Fī l-istiṭāʿa*
auch Taschkent 2385/100 (Kat. 1898).
- 27 Die von uns behandelte Kompilation. Sie wäre nunmehr als selbständige Schrift zu streichen.
- 28 *Fī r-raddi ʿalā Ġālīnūs ... fī anna kulla mā yataḥarraku fa-innamā yataḥarraku ʿan muḥarrik*
auch Taschkent 2385/84⁷ (Kat. 1884)? Das Incipit ist verderbt, scheint jedoch auf eine Fassung des Titels wie in Ibn Abī Ušaiḇiʿa I 70₁₈ zurückzugehen. Ein Verweis darauf im Corpus Ġābirianum (vgl. Kraus, *Jābir* II 328).

Neue Titel:

- 31 *Fī z-zamān* „Über die Zeit“
Teheran, Meškāt 425 (Kat. 452). Taschkent 2385/87 (Kat. 1887): Übersetzung des Ḥunain b. Ishāq.
IAU I 70₂₅. Lateinische Übersetzung von Gerhard von Cremona; vgl. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen*, s. 97.
- 32 *Faṣl fī anna ṣ-ṣūrata laisat fī l-hayūlā maḥmūla* „Darüber, daß die Form nicht in der Materie (als ihrem Substrat) enthalten ist“ Carullah 1279, fol. 62b, 7–63a, 24 (Zusammenfassung bei ʿAbdallaṭīf 207, 1ff.) 153
= *Quaest.* I 8: Πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ (vor allem im Anfang etwas abweichend). Zitiert im Corpus Ġābirianum (vgl. Kraus, *Jābir* II 325, Anm. 9).
- 33 *Faṣl fī l-ʿālam wa-aiyu aġzāʾihī taḥtāġu fī tabātiḥī* (IAU: *tabātiḥā*) *wa-dawā-mihī/hā ilā tadbīri aġzāʾin uḥrā* ... „Über die Welt und welcher ihrer Teile zu seinem Bestand und seiner Fortdauer des ordnenden Einwirkens anderer Teile bedarf ...“

7 Der Katalog hat irrtümlich 2385/34.

Carullah 1279, fol. 63b, 21–64a, 13 (Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 205, 14–206, 4).

IAU I 70²⁰.

= *Quaest.* II 19: "Ὅτι <ει> ὁ κόσμος αἰδιός ἐστι, τὸ δὲ κόσμῳ εἶναι, αὐτῷ ἢ τάξις ἐστίν, εἴη ἂν ἐν τῇ οἰκείᾳ οὐσίᾳ αὐτοῦ καὶ τοῦτο (etwas abweichend, mit Einschüben).

- 34 *Faṣl fī l-qūwati l-ātīyati* (so IAU; Hs. *annīya*!) *min ḥarakati l-ǧirmi š-šarīfī ilā l-aǧrāmi l-wāqīati taḥta l-kauni wal-fasād* „Über die Kraft, die von der Bewegung des erhabenen (Himmels)Körpers (θεῖον σῶμα) auf (jene) Körper ausgeht, die unter (die Gesetze von) Entstehen und Vergehen fallen“ Carullah 1279, fol. 64a, 13–64b, 21 (Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 206, 4–apu.).

IAU I 71^{4–5}.

= *Quaest.* II 3: Τίς ἡ ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ θεοῦ σώματος ἐγγινόμενη δύναμις τῷ γειτνιώντι αὐτῷ θνητῷ τε καὶ ἐν γενέσει σώματι (verkürzt). Dietrichs Vermutung, eine der beiden letztgenannten Abhandlungen könne mit seiner Nr. 15 (*Fī t-tadbīrāti l-falakīya*) identisch sein (vgl. S. 97; so schon Badawī, *Aristū ‘inda l-Arab*, Einl. 55–56), trifft nicht zu; Nr. 15 befindet sich ebenso wie Nr. 33 und 34 in der Hs. Carullah 1279 (vgl. Rosenthal in: JAOS 75/1955/17).

- 35 *ar-Risāla fī l-‘illa* (...) *wa-ḥarakati l-kull* „Abhandlung über die (erste) Ursache (...) und die Bewegung des Alls“ Princeton, Firestone Library ELS 308, fol. 174a–175a.

- 36 *Maqāla fī n’ikāsi l-muqaddamāt* „Traktat über die Umkehrbarkeit (Konversion) der Prämissen“

Taschkent 2385/99 (Kat. 1963): Übersetzung des Abū ‘Uṭmān ad-Dimašqī. *Fihrist* 2537. Qifṭī 54^{21f}. IAU I 70¹².

- 154 (= Bruchstück aus Alexanders Kommentar zu den *Analytica Priora*: I 2. 25a, 5 ff. = *Commentaria in Aristotelem Graeca* II 1 S. 29, 1 ff.?).

- 37 *Maqāla fī š-ṣaut* „Traktat über den Schall“ Taschkent 2385/91 (Kat. 1891).

Eine *syrische* Version der (unechten) *ιατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα* (ed. Ideler, *Physici et medici Graeci minores*, Berlin 1841, I 3 ff.) findet sich in der Hs. Mingana 559, fol. 2a–27a (vgl. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts* I, Cambridge 1933, S. 1034 f.).

Genauere Einzeluntersuchungen zum Inhalt einiger bei Dietrich aufgeführter Traktate sind von einem Aufsatz von H. Gätje, *Zur arabischen Überlieferung des Alexander von Aphrodisias* (erscheint demnächst in ZDMG), zu

erwarten. Ich danke dem Verfasser aufrichtig für die Großzügigkeit, mit der er mir Einsicht in sein Manuskript gewährt hat, und für die Erlaubnis, einige seiner Ergebnisse schon vor dem Druck verwerten zu dürfen (vgl. vor allem S. 224). – Herrn Professor Dietrich bin ich außer für den Hinweis auf die Taschkenter Sammelhandschrift auch für einige Verbesserungsvorschläge zu den Titeln der in Abschnitt 111 behandelten Proklos-Fragmente zu Dank verpflichtet. Er teilt zu seiner Abhandlung noch folgende Nachträge und Berichtigungen mit: S. 89, zweiter Absatz, z. 1 lies *Ibn al-Qiftī* statt *al-Qiftī*. // S. 107 unten: die Chronologie in der Vita ‘Abdallaṭīfs ist eine andere. Aus der Hs Manisa, Genel Kitaplık 1781, fol. 120a geht hervor, daß ‘Abdallaṭīf zwischen dem Ğumādā 11 und Raġab 617 von Aleppo nach Erzincan gereist ist. Ich werde diese interessante Sammel-Hs. an anderer Stelle eingehend beschreiben. // S. 116, Anm. 1 lies ἰδιώματα statt ἰδιαιτάτα. // S. 117, Anm. 3 Ende vgl. van Ess in: ZDMG 113/1963/653. Ebendort zu der Frage Theodor abū Qurra: D.M. Dunlop, *The translations of al-Bīṭrīq and Yaḥyā (Yuhannā) b. al-Bīṭrīq*, in: JRAS 1959, S. 145, Anm. 3 // S. 126 unten, arab. Text z. 53 lies بعينها. // S. 142, arab. Text z. 56 lies بعينها.

11. Zu der Bursaer Sammelhandschrift, nach der Dietrich Alexanders *Risāla fī l-faṣl* ediert hat, wäre heranzuziehen S.M. Stern, *A Collection of Treatises by ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī*, in: Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research, Karachi 1/1962/53 ff. Auch dort ist sie schon ausführlich, mit zahlreichen Fotos, beschrieben; Stern verweist auf seine Edition des betreffenden Alexander-Traktates in Maġalle-i ‘Ulūm-i Islāmīya Aligarh 1, fasc. 4.⁸

Wichtig ist, daß Stern in der Frage, wem die arabische Übersetzung der Abhandlung zuzuschreiben sei (S. 68 seines Aufsatzes), zu einem anderen Ergebnis kommt als Dietrich. Die arabische Überlieferung bewahrt nämlich noch einen zweiten Text, der vom Inhalte her der *Risāla fī l-faṣl* sehr nahekommt. Es handelt sich um einen Passus in der *Maqāla fī l-fuṣūl* des Alexander, seit längerem bekannt durch die Edition von ‘A. Badawī (in: *Aristū ‘inda l-Arab*, Kairo 1947, 295 ff.). Dort ist der Übersetzer ausdrücklich genannt: Abū ‘Uṭmān ad-Dimašqī (lebte um 900 n. Chr.; vgl. Dietrich 114, Nr. 4). Nach einem Vergleich beider Texte entscheidet sich Dietrich nun auch bei der von ihm edierten *Risāla* für Abū ‘Uṭmān, Stern hingegen für einen früheren Übersetzer, dessen Arbeit Abū ‘Uṭmān in seiner *Maqāla* zugrundelegte und an vielen Stellen, vor allem was die Terminologie anging, veränderte und präziserte. Stern hält dafür, daß

155

8 ¹ Die Zeitschrift ist bis jetzt nur in zwei Heften pro Jahr herausgekommen. Anscheinend hat sich die Veröffentlichung des Artikels verzögert; in den mir vorliegenden vier ersten Jahrgängen ist er, soweit ich sehe, nicht erschienen.

beide Texte auf das gleiche (verlorengegangene) griechische Original zurückgehen und der – beträchtliche – Unterschied des Wortlauts sich durch verschiedene Übersetzungen (von denen die Abū ‘Uṭmān’s die jüngere und bessere wäre) erklären lasse. Dietrich dagegen denkt an zwei verschiedene griechische Fassungen, vom gleichen Übersetzer übersetzt; dabei scheint ihm die *Maqāla fī l-fuṣūl* in ihrem griechischen Original *früher* als die *Risāla fī l-faṣl* (vgl. s. 139, Anm. 1), in ihrer Übersetzung dagegen *später*, entwickelter als jene, wenngleich ebenso wie sie von Abū ‘Uṭmān stammend.

Daß es zu diesem auffälligen *iḥtilāf* kommen konnte, erklärt sich wohl größtenteils daraus, daß der Passus der *Maqāla fī l-fuṣūl* auf etwas verwirrende Weise von Glossen des Abū Bišr Mattā b. Yūnus (gest. um 328/940; vgl. Dietrich 114, Nr. 7) durchsetzt ist; man muß ihn zuerst aus dem paraphrasierenden Beiwerk – das als solches sich zumeist nicht zu erkennen gibt – herauslösen. Dietrich hat dabei die Grenzen zwischen Quellentext und Kommentar anders gezogen als Stern: er glaubt, daß viele additamenta schon von Alexander selbst stammen, er also in erweiterter Form noch einmal das Thema behandelt habe – oder besser, nach Dietrichs Reihenfolge (s. o.), daß er den Text der *Risāla* aus dem der *Maqāla* herauskondensiert habe. Jedoch entsprechen die Exzerpte, die Dietrich zum Vergleich selber aus der *Maqāla* herausschreibt (s. 136 ff.), nahezu lückenlos dem von ihm edierten Text, nur eben in anderer sprachlicher Gestalt (es handelt sich um die Stellen Badawī 302, 14–20; 303, apu. – 304, 14; 305, pu. – 306, 6; 306, 8–10 und 11; 307, 1–7, 10–19. Wir weichen hierbei nur in wenigen Punkten von Dietrich ab). Damit steht, so will mir scheinen, der Annahme einer gemeinsamen griechischen Vorlage kaum noch etwas entgegen.

156 Zwar ist die Fassung, die wir aus der *Maqāla* gewinnen, stellenweise kürzer; jedoch mag dies damit zusammenhängen, daß die Paraphrase des Abū Bišr manches schon vorausnahm und im Text überflüssig machte. Zudem – und das scheint mir wichtiger – sind gerade | solche Stellen weggefallen, die im Dietrichschen Text mit *aqūlu* eingeleitet werden und sowieso wie eine Glosse wirken (etwa 126, 41f.; 49), weiterhin einige Überleitungsfloskeln, auf die man im Gedankengang ohne Verlust verzichten kann (etwa 126, 46: wesentlich kürzer). Auch die *Risāla fī l-faṣl* gäbe demnach das griechische Original nicht rein wieder; auch sie enthielte Glossen – wenn auch nur wenige –, die noch nicht im Original gestanden hätten (anders Dietrich s. 121), es sei denn, man nähme an, jene hätten sich in der griechischen Fassung befunden und Abū Bišr hätte sie nachträglich ausgemerzt, da er ja selber einen Kommentar hinzufügte⁹.

9 ² Von der Entscheidung in dieser Frage – ebenso wie in der, ob man ein oder zwei griechische Texte, ein oder zwei Übersetzer annehmen will – hängt es natürlich ab, wie man sich zu der erwähnten Rekonstruktion des griechischen Originals (bei Dietrich S. 128 ff.) stellt.

Vergleichen wir nun noch einmal einen Abschnitt in beiden Fassungen:

Dietrich 124, 26 ff.

Badawī, *Aristū 'inda l-'Arab* 304, 9 ff. (mit den Konjekturen von Dietrich, vgl. dort S. 138 ff.)

(eingeklammerte Stellen sind „Zusätze“ im Vergleich zum Paralleltext)

لأن الشيء القابل اسم الحيّ وحده إما أن يكون كلياً فيكون صورة الحيّ وأما أن يكون جزئياً فيكون شخصاً من الأشخاص للصور التي تحت الحيّ. (فان كان ذلك كذلك و) كان الفصل كلياً كان لا محالة صورة من الصور، فان كان الفصل صورة وكانت كل صورة من جنس وفصول كانت لا محالة للفصول فصول إذ كانت للفصول فصول أيضاً، | [157] وهذا يكون إلى ما لا نهاية (وهذا محال غير ممكن البتة. فان كان هذا غير ممكن فترجع إلى المسألة فنحلها حلاً محكماً فنقول:)

وذلك أن الشيء الذي يحمل عليه الحيّ علي طريق التواطؤ إن كان عاماً فهو نوع له، وإن لم يكن عاماً فهو شخص من الأشخاص التي تحت أنواعه. والفصل عامٌ فالفصل إذن نوع، وإن كان الفصل نوعاً وكان كل نوع جنساً وفصولاً (لأن النوع جزء ما من أجزاء جنس قد قسمته فصول ما) فللفصول¹⁰ إذن فصول (إذ كانت أنواعاً للجنس) ولتلك الفصول فصول (لأن تلك على هذا القياس أيضاً بعينة أنواع) | [157] ويمر ذلك إلى ما لا نهاية له ...

305, 22 ff.

إنّ الفصل ليس بمرتبب لكنه صورة بغير مادة فاعلة واحداً من الأشياء تحت الجنس. وذلك أن الجنس طبيعة ما عامة لأنواع موجودة في أشياء أكثر من واحد مخالفة بعضها بعضاً في الصورة. فأما الفصول فإنها (تقال¹¹) على الأشياء التي بها يخالف بعضها بعضاً، لأن الأنواع التي تحت جنس واحد ليس تختلف في المادة الموضوع (لها) إن كانت أنواعاً ذوات مادة، كما أنها لا تختلف في الجنس العام، لكنها تختلف في الصورة التي في (المادة)، وهذا هو المعنى الذي يقال: إن الفصل يفعله ...

306, 9–11

(فان كان هذا على ما وصفنا ولم يكن الفصل هيولانياً رجعنا فقلنا: إنه إذا ما كان الجنس دالاً على طبيعة مركبة من هيولى وصورة شبه الحيّ لم يكن هذا الفصل تحت جنس لأنه لا يقبل اسم جنسه وحده شبه المتصل،

فتى كان الجنس دالاً على طبيعة ما مركبة من مادة وصورة بمنزلة الحيّ فليس فصل هذا الجنس نوعاً له لأن (أنواع الجنس ذى المادة توجد مع مادة) فلا يحمل الجنس عليه على طريق التواطؤ ...

10 ³ Bad. : للفصول

11 ⁴ Die Ergänzung stammt von Badawī. Sie ist wahrscheinlich entsprechend dem Paralleltext abzuändern.

(kont.)

Dietrich 124, 26 ff.

Badawī, *Aristū 'inda l-'Arab* 304, 9 ff. (mit den Konjekturen von Dietrich, vgl. dort S. 138 ff.)

307, 1f.

فإنه فصل من فصول الكمية وهو كمية أيضاً. (أقول: إنه فصل
 لأن المتصل هو فصل الكم وهو كم | [158] وكذلك
 307, 1f. صورة [158] معاً قابل لاسم الكمية وحدّها) شبه البياض،
 فإنه فصل من فصول اللون وهو لون أيضاً. (أقول: إنه فصل
 المنفصل)، والمفرق البصر هو لون وهو فصل ...
 صورة اللون قابل لاسم جنسه وحده.¹²

Auffällig ist – gleichgültig ob wir eine oder zwei griechische Fassungen annehmen – der starke Unterschied der Terminologie, stärker vielleicht noch, als Dietrich S. 136 f. angibt. Dietrich sucht die Erklärung darin, daß zwischen beiden Übersetzungen (beide nach ihm von Abū 'Uṭmān) „ein größerer zeitlicher Abstand“ liege, „innerhalb dessen Dimašqī zur wirklichen oder vermeintlichen Steigerung der Präzision hier und da die Terminologie wechselte“ (S. 137). Diese Hypothese scheint schwieriger als die Sterns, der an zwei verschiedene Übersetzer denkt. Sie kommt dadurch zustande, daß Dietrich zuvor auf Übereinstimmungen seines Traktates mit anderen des Alexander, bei denen Abū 'Uṭmān als Übersetzer belegt ist, hinweisen konnte (S. 115). Diese Übereinstimmungen allerdings beziehen sich nicht auf Termini, sondern auf die Phraseologie, charakteristische Schluß- oder Übergangsfloskeln, an denen Abū 'Uṭmān's Übersetzungen reich sind. Es fragt sich, ob wir damit wirklich auf eine persönliche Eigenart stoßen und nicht eher auf etwas, das zum Metier gehörte und dessen auch andere sich bedienen konnten. Fünf der von Dietrich angegebenen neun Beispiele finden sich z. B. wörtlich auch in der „Theologie des Aristoteles“; das sechste, siebte und achte gleichfalls, wenn man leichte Abweichungen in Kauf nimmt – oder nur länger sucht? –, die „Theologie“ aber ist, wie bekannt, nicht von Abū 'Uṭmān übersetzt, sondern von 'Abdalmasiḥ b. 'Abdalāh Ibn Nā'ima (zwei Generationen vor Abū 'Uṭmān).

12 ⁵ Ich frage mich, ob man nicht zu Beginn des Dietrichschen Textes S. 122 eines besseren Sinnes wegen eine Lücke annehmen und lesen soll *إنّ الفصل تحت (جنس آخر هو جنس ...* *إِنَّ الْفَصْلَ تَحْتَ (جَنْسٍ آخَرَ هُوَ جَنْسٌ ...* (J. Nur so scheint mir der dialektische Zusammenhang mit der gleich darauf folgenden Widerlegung gewahrt.

1. *fa-in kāna hādā 'alā mā waṣafnā rağa'nā fa-qulnā*: Theologie, ed. Badawī (in: *Plotinus apud Arabes*, Kairo 1955) 67, 3; 93, 9; 152, 14 usw.
2. *fa-in kāna dālīka kaḍālīka*: Theol. 42, 2.
3. *wa-narğī'u wa-naqūlu*: Theol. 119, –3.
4. *fa-narğī'u ilā mā kunnā fihi fa-naqūlu*: Theol. 115, 3; 158, 1.
5. *wa-dālīka ilā mā lā nihāyata lahū*: vgl. Theol. 123, 7 *wa-hākaḍā ilā mā lā nihāyata*.
6. *nurīdu an nabḥaṭa 'an al-faṣl...* und Varianten: vgl. Theol. 104, 11; 113, –6 *fa-nurīdu an naḥḥaṣa*; 90, 9 *nurīdu an nubaiyina ra'yanā fi dālīka wa-nuṭbitahū* 159
...
7. *fā-qad istabāna wa-ṣaḥḥa*: vgl. Theol. 92, –4 und öfter *fā-qad bāna wa-ṣaḥḥa*.
8. *fa-in kāna hādā 'alā hādā rağa'nā fa-qulnā*: vgl. Theol. 100, 2 und öfter *wa-in kāna hādā hākaḍā rağa'nā wa-qulnā*. (Hier scheint *hākaḍā* statt *'alā hādā* ebenso wie im vorigen Beispiel *bāna* statt *istabāna* einigermaßen konstant; jedoch reicht dies nicht zum Beweis eines „persönlichen“ Floskelschatzes).
9. *bi-aqāwīla falsafiyatin fā'iqatin lā maradda lahā* ist in der „Theologie“ nicht zu belegen. Jedoch beschränkt auch die von Dietrich beigebrachte Parallele *bi-aqāwīla saḥīḥatin mustaqṣātin* sich, abgesehen vom Inhaltlichen, auf die Vokabel *aqāwīl*; das besagt, wenn beides auf ein griechisches Original zurückgeht, nicht viel.

III. Nun zu den Proklos-Fragmenten der Hs. Carullah 1279. Es sind dort folgende propositiones der Στοιχείωσις θεολογική erhalten:

a–c) fol. 60b, 27–61 a, 16

Faṣl fi l-'illati l-ūlā: anna fi kulli kaṭratin al-wāḥidu mauğūd „Über die erste Ursache: daß in jeder Vielheit das Eine (die Einheit) sich befindet“ (Πᾶν πλῆθος μετέχει πῇ τοῦ ἑνός).

*Faṣl fi l-'illati l-ūlā: anna kulla šai'in al-wāḥidu fihi mauğūd wāḥidun wa-ğairu wāḥid*¹³ „Über die erste Ursache: daß alles, in dem sich das Eine (die Einheit) befindet, (sowohl) eins (als auch) nicht eins ist“ (Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ ἑνός καὶ ἓν ἐστὶ καὶ οὐχ ἓν). *Faṣl fi l-'illati l-ūlā: anna kulla mā kāna wāḥidan fa-innamā kāna wāḥidan min ağli nailihī l-wāḥid* „Über die erste Ursache: daß alles, was eins wurde, dies nur wurde wegen seiner Teilhabe an dem Einen (der Einheit)“ (Πᾶν τὸ γινόμενον ἓν μεθέξει τοῦ ἑνός γίνεταί ἓν).

= prop. 1–3 (wörtlich mit glossierenden Zusätzen).

13 ¹ Die letzten beiden Wörter sind in der Hs. unleserlich.

auch Teheran, Meškāt 339 (Kat. 451). Taschkent 2385/88 (Kat. 1888).

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf (in: Badawī, *Plotinus apud Arabes*) 199 f. (im Anfang stark abgewandelt).

- d) 61a, 17–61b, 7

160

Faṣl fī l-‘illati l-ūlā: anna kulla kaṭratin hiya ba‘da l-wāḥid „Über | die erste Ursache: daß alle Vielheit später ist als das Eine“ (Πᾶν πλήθος δεύτερον ἐστὶ τοῦ ἐνός).

= prop. 5

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 200, 15–201, 6.

- e) 61b, 7–14

Faṣl fī l-‘illati l-ūlā: anna kulla kaṭratin idā kānat qarībatan min al-wāḥid fa-hiya fī l-kammīyati aqallu mina l-kaṭrati l-kā‘inati ba‘īdan (!) mina l-wāḥid wa-aḳṭaru taṣabbuhan bih ... „Über die erste Ursache: daß alle Vielheit, wenn sie dem Einen nahe ist, an Quantität geringer ist als die weiter entfernte, an Ähnlichkeit jedoch größer“ (Πᾶν πλήθος ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός ὃν ποσῷ μὲν ἐστὶ τῶν πορρωτέρω ἕλαττον, τῇ δυνάμει δὲ μείζον).

= prop. 62

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 201, 7–13.

- f) 61b, 14–21

Faṣl fī l-‘illati l-ūlā: anna kulla ḥaqqin fa-ḥuwa gairu mutanāhin (fī) l-qūwa (lā) fī l-kaṭrati wa-lā fī l-‘izām „Über die erste Ursache: daß alles wahre (Sein) unendlich ist dem Vermögen nach, nicht der Vielheit (Zahl) noch der Größe nach“ (Πᾶν τὸ ὄντως ὃν ἄπειρόν ἐστιν οὔτε κατὰ τὸ πλήθος οὔτε κατὰ τὸ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν μόνην).

= prop. 86

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 201, 14 – –4.

- g–i) 61b, 21–62a, 15

= prop. 15–17

Weitere Hss. und Literatur vgl. Dietrich, Nr. 8. Außerdem: Teheran, Meškāt 384 (Kat. 450); Taschkent 2385/86 (Kat. 1886): in allen Fällen Übersetzung des Abū ‘Uṭmān ad-Dimašqī. Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 204, 13–205, 6 in abweichender Anordnung.

Zu einigen wichtigen Textabweichungen dieser Hs. sowie der bereits von Dietrich genannten Hs. Escorial² 798 gegenüber der Badawīschen Edition (in: *Aristū ‘inda l-‘Arab* 291 f.) vgl. den bereits zu Anfang S. 214 genannten Aufsatz von H. Gätje.

- k) 62a, 15–62b, 2

Faṣl fī iṭbāti dālīka aiḍan wa-fī l-‘illati l-ūlā: kullu šarḥin wa-martabatin immā (innamā ?) tabda’u min wāḥidin wa-ta’ti ilā kaṭratin mulā’imatin li-dālīka l-wāḥid... „Gleichfalls über den Erweis des (in g-i Behandelten) und

über die erste Ursache: jede Aufspaltung | und Stufe¹⁴ beginnt (entweder
?) bei einem Einen und geht zu einer Vielheit, die mit diesem Einen
verbunden ist...“ (Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ
μονάδι σύστοιχον...).

= prop. 21

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 203, 11–204, 10 (mit auffällig starken
Abweichungen in der Terminologie: شرح ومرتبة für *شرح ونظام*, يأتى für *يأتي*,
مبدأ für *مبدأ*, جسمانية für *جسمية* usw. Sie gehen wahrscheinlich auf das Konto
‘Abdallaṭīfs).

l) 62b, 3–7

Faṣl ma baina d-dahri waz-zamān „Über den Unterschied zwischen Ewig-
keit (αἰών) und Zeit“

= prop. 54

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf, Kap. 20 (in: Badawī, *Neoplatonici apud Arabes*, Kairo 1955, S. 255, 9–11), im Referat des Liber de Causis! Vgl. dazu
Nachtrag hier S. 228, Anm. 20 (= 8).

m) 65a, 27–65b, 7

*Faṣl fī l-‘illati l-ūlā wal-ma‘lūli l-auwal: kullu mā kāna min ‘illatin lā yataḥar-
raku fa-dālika š-ša’u kāna bilā stiḥālatin wa-bilā taḡaiyur* „Über die erste
Ursache und das erste Verursachte: alles, was aus einer unbewegten Ursa-
che ist (entsteht), ist ohne Wandel und Veränderung“ (Πάν τὸ ἀπὸ ἀκινήτου
γινόμενον αἰτίας ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὑπαρξιν).

= prop. 76

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 202, 5–10

n) 65b, 7–15

*Faṣl fī l-‘illati l-ūlā: kullu qūwatin immā an takūna tāmma wa-immā an
takūna nāqiṣa* „Über die erste Ursache: Jede Kraft ist entweder vollkom-
men oder unvollkommen“ (Πᾶσα δύναμις ἢ τελεία ἐστὶν ἢ ἀτελής).

= prop. 78

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 201, -3 – 202, 1

o) 65b, 15–19

*Faṣl fī l-‘illati l-ūlā: kullu qūwatin immā an takūna mutanāhiya wa-immā
an takūna ḡaira mutanāhiya* „Über die erste Ursache: jede Kraft ist ent-
weder endlich oder unendlich“ (Πᾶσα δύναμις ἢ πεπερασμένη ἐστὶν ἢ ἄπει-
ρος).

= prop. 91

Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 202, 2–5

14 ² Zu *ṣarḥ wa-martaba* = τάξις vgl. Kraus in: Bull. Inst. Egypte 23/1941/292.

- p) 65b, 19–24
Faṣl fī l-kaun: kullu mukawwanin innamā yakūnu min qūwatain „Über das Werden: alles Werdende entsteht aus zwei Kräften“ (Πάν τὸ γινόμενον ἐκ τῆς διττῆς γίνεται δυνάμεως).
 = prop. 79
 Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 205, 12–14.
- q) 65b, 24–66a, 1
Faṣl fī l-ğirmi wa(l) lā-ğirmi wa-fī l-kaun: kullu ġirmin min ša’nihi l-infi’al wa-kullu lā-ğirmin min ša’nihi l-fi’l „Über den Körper und das Unkörperliche, über das Werden: jedem Körper kommt es zu, Objekt des Wirkens zu sein, jedem Unkörperlichen, selber zu wirken“ (Πάν σῶμα πάσχειν καὶ αὐτὸ πέφυκε, πᾶν δὲ ἀσώματον ποιεῖν).
 = prop. 80
 Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 205, 7–11.
- r) 66a, 1–21
 Titel zerstört.
 = prop. 167 (Πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ).
 Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 202, pu.–203, 5.
- s–u) 66a, 32–66b, 19
Faṣl fī l-‘illati l-ūlā wal-ma’lūli l-auwal: anna kulla hāmīlin yaqwā ‘alā ḥamli ašyā’in kaṭīra fa-innamā yaḥditu ‘an ‘illatin kullīyin kāmila „Über die erste Ursache und das erste Verursachte: jedes ὑποκείμενον, das viele Dinge aufzunehmen vermag, geht hervor aus einer universalen und vollkommenen Ursache“ (Πάντα τὰ ἐν τοῖς μετέχουσιν ὑποκειμένων ἔχοντα λόγον ἐκ τελειοτέρων πρόεσι καὶ ὀλιγωτέρων αἰτίων¹⁵).
Faṣl fī l-‘illati l-ūlā: kullu kullīyin fa-hiya huwīya aiḍan wa-laisa kullu huwīyin kullīya „Über die erste Ursache: jede Ganzheit ist gleichfalls ein Existierendes, nicht jedes Existierende dagegen eine Ganzheit“ (Πάν ὅλον ἄμα ὃν τί ἐστι ..., οὐ πᾶν δὲ ὃν ὅλον τυγχάνει ὃν).
Faṣl fī l-‘illati l-ūlā: kullu šūratin hiya kullun aiḍan wa-laisa kullu kullin šūra „Über die erste Ursache: Jede Form ist ein Ganzes, | nicht jedes Ganze dagegen eine Form“ (Πάν μὲν εἶδος ὅλον τί ἐστιν, οὐ πᾶν δὲ ὅλον εἶδος).
 = prop. 72–74
 Zusammenfassung bei ‘Abdallaṭīf 202, 7–pu.

163

15 ³ Der griechische Text wurde offenbar vom Übersetzer etwas mißverstanden; vielleicht hat er auch mit der Handschrift P ὑποκείμενα statt ὑποκειμένων gelesen.

Unklar bleibt 66a, 21–32 *Faṣl fī l-ʿillati l-ūlā: kullu mā kāna maǧhūlan ʿinda baʿḍi dawī l-ʿilm kāna ʿinda man fauqahū minhum maʿlūman aiḍan wa-laisa kullu mā kāna maʿlūman ʿinda baʿḍi dawī l-ʿilm kāna ʿinda man taḥtahū minhum maʿlūman* „Über die erste Ursache: alles, was bei einem der wissensbegabten (Wesen, einer Intelligenz) unbekannt ist, ist bei denjenigen von ihnen, die über ihm sind, wiederum bekannt; nicht alles dagegen, was bei einer der Intelligenzen bekannt ist, ist bei denjenigen von ihnen, die unter ihr sind, bekannt“. Der Passus trägt alle Kennzeichen neuplatonischen Ursprungs, und berührt sich nahe mit manchen Stellen aus der Στοιχειώσις (vgl. z. B. prop. 170, 176), wird zudem mit dem gleichen *Faṣl fī l-ʿillati l-ūlā* eingeleitet wie viele der übrigen Abschnitte. Jedoch ist ein griechisches Original in der Στοιχειώσις nicht zu finden.

Man sieht, daß die Fragmente der Anordnung des Originals nicht immer folgen: 62 steht vor 15, 91 vor 79, 167 vor 72. Hinzu kommt, daß sich immer wieder echte Stücke des Alexander dazwischenschieben. Man muß sich fragen, wann dieses merkwürdige Konglomerat entstanden ist. Es liegt nahe anzunehmen, daß die Zusammenstellung auf das Konto eines arabischen Kompilators geht; dieser wäre dann auch für den auffälligen Titel verantwortlich. Immerhin führt Ibn Abī Uṣaibiʿa manche der Traktate als Einzelschriften an (s. o. Nr. 33–34). Zudem sieht es so aus, als ob noch Ḥāǧǧī Ḥalīfa davon gewußt habe, daß auch Proklos, neben Alexander, mit im Spiele war; er bringt die Notiz: *Kitāb at-Ṭalūǧiyyā ay ar-Rubūbiyya li-Buruqlus al-Aflātūnī, wa-lil-Iskandar al-Afrūdīsī maqāla. Tarǧama hādā l-kitāb Abū Uṭmān ad-Dimašqī* (vgl. *Kašf az-zunūn*, Istanbul 1943, II 1407). Da wäre also eine „Theologie“ des Proklos, d. h. wohl seine Στοιχειώσις θεολογική, mit einer solchen des Alexander zusammengebracht; der Gleichklang der Titel, verbunden mit einer Assoziation an eine andere, bekanntere „Theologie“, hätte dazu verleitet, beide zu einer „Theologie des Aristoteles“, zusammengestellt von seinem Kommentator Alexander von Aphrodisias, zu kombinieren.

So zu vermuten, wäre jedoch voreilig. Ibn Abī Uṣaibiʿa führt zwar Alexander-Fragmente, die in den Traktat der Carullah-Hs. eingefügt sind, gesondert an, aber gleichzeitig auch die propositiones 15–17 des Proklos (hier S. 220, g–i) – und auch sie unter dem Namen des Alexander. So kennt sie ja auch schon die Damaszener Hs., nach der Badawī | sie ediert hat (in: *Aristū ʿinda l-ʿArab* 291f.), und jene stammt aus dem Jahre 558/1162 (vgl. Badawī, Einl. 51); Ibn Abī Uṣaibiʿa stirbt mehr als ein Jahrhundert später, 668/1270. Zudem nennt er bereits den abschließenden Titel der Kompilation (I 70, ult. ff.). Auch das braucht uns, da er als junger Mann ʿAbdallaṭīf al-Baǧdādī bei dessen letztem Aufenthalt in Damaskus kennenlernte (vgl. Dietrich 108) und jener sie, wie wir sahen, schon exzerpierte, nicht zu verwundern; dies, zumal sich durch Ver-

gleich der bis jetzt zugänglichen Textzeugnisse wahrscheinlich machen lässt, dass sie auf wesentlich ältere Überlieferung zurückgeht. Die Damaszener Hs. nämlich stimmt mit der Carullah-Hs. bei einem der Fragmente, welche beide gemeinsam haben (= Proklos, prop. 16), in einer charakteristischen Korruptele überein: *akram* (Badawī 291, 17 = Carullah 61b, –5¹⁶) für griechisch *κρείττων* (= Στοιχείωσις 18, 12 Dodds) gegenüber *aqwā*, das sich, wie ich dem Manuskript von H. Gätje entnehme (s. o. Seite 214), in der Fassung der Hs. Escorial² 798 erhalten hat. Dasselbe gilt für *tābit* (Badawī 292, 5 = Carullah 62a, 5) gegenüber *bā'in* in Escorial² 798, entsprechend einem griechischen *χωριζομένη* (in einem interpolierten Passus; vgl. Pines in: Oriens 8/1955/198, Anm. 5). Nun ist die Damaszener Hs., wie wir sahen, bereits 558/1162, also 70 Jahre vor 'Abdallaṭīfs Tod geschrieben. Die Überlieferung der Escorial-Hs. ist also, da besser als diese, älter als jenes Datum¹⁷. Auch sie aber nennt schon Alexander statt Proklos als | Autor; schon sie geht demnach allem Anscheine nach auf unsere Kompilation zurück. Wahrscheinlich werden wir somit für diese zumindest bis in das 5./11. Jh. hin-
165 abgehen müssen.

Was nun den Passus bei Ḥaǧǧī Ḥalīfa angeht, so ist er, wie schon Bardenhewer sah (*Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute*; Freiburg i.Br. 1882 = Nachdruck Frankfurt [1956], S. 41 ff.), sprachlich mehr als merkwürdig; es scheint eher, daß der gelehrte Bibliograph zwei Angaben des Qiftī: *Kitāb at-*

16 ⁴ 'Abdallaṭīf hat, wohl mit eigener Verbesserung, *aktar* (205, 6).

17 ⁵ Der Beweis wäre natürlich durch eingehendere Textvergleiche, vielleicht durch Aufstellung eines Stemmas, zu stützen. Dies ist mir hier jedoch, da ich nicht alle Hss. zur Verfügung habe, nicht möglich. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Escorial (E), wie ich H. Gätjes Ergebnissen entnehme, auch sonst häufig vor Badawī, d. h. der Damaszener Hs. (D), die bessere Lesart hat. E stimmt in solchen Fällen nicht selten mit Carullah (C) überein. Dabei sind sowohl E als auch C dem Schreibedatum nach jünger als D: E gehört, wie mir H. Gätje nachträglich mitteilt, wohl ins frühe 7/13. Jh.; C ist 882–885/1477–1480 geschrieben (vgl. Rosenthal in: JAOS 75/1955/14). 'Abdallaṭīfs Vorlage (A), spätestens um 1200 geschrieben, ist an C gebunden durch eine auffällige Korruptele, die sich weder in E noch in D findet ('Abdallaṭīf 204, –6 f. = Carullah 62a, 9: *wa-immā an yakūna ba'ḏuhā muḥarrikan wa-kulluhā mutaḥarrikan* gegen Badawī 292, 12 Anfang und E; vgl. zur Stelle vorläufig Lewin in: Orientalia Suecana 4/1955/107, Anm. 1, demnächst auch Gätje a. a. O.). Einer der Vorläufer von A, der diesen Fehler noch nicht enthielt, hat dann offenbar jene Korruptelen gehabt, die sich auch in D, nicht aber in E finden. Dabei scheint A, soweit es sich bei 'Abdallaṭīf rekonstruieren läßt, dieser Vorlage im ganzen noch recht nahe zu stehen; C weicht, da jünger, stärker ab, D aber noch mehr, obgleich ja wesentlich älter. Daß E, wie oben angenommen, noch über jene Vorlage für ACD zurückgeht, ließe sich vielleicht durch einen Vergleich des Traktates Nr. 16 (nach Dietrich), der in E und C bewahrt ist, näher erweisen.

Ta'ūluḡyā wa-hiya ar-rubūbīya im Kapitel über Proklos (89, 9f. Lippert) und *Kitāb at-Ta'ūluḡyā, maqāla* im Kapitel über Alexander (55, 1f., vielleicht mit dem Zusatz *wa-qad tarḡama hādā l-kitāb Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī*; vgl. Bardenhewer 44) kombiniert hat. Die Angaben des Qiftī gehen ihrerseits wohl auf den *Fihrist* zurück; dort stehen sie S. 252, 16 (für Proklos) und S. 253, 11 (für Alexander, wobei man allerdings für *Tālūḡyā* o.ä. eine Verschreibung in Kauf nehmen muß¹⁸). Die sprachliche Ungeschicklichkeit bei Ḥāḡḡī Ḥalīfa und seine Notiz überhaupt würden sich damit durch Kontamination erklären. Dann aber bleibt die Annahme, daß zwei „Theologien“, noch von Ibn an-Nadīm als solche konstatiert, sich später – bis zu jenem Terminus ante quem, den uns die handschriftliche Überlieferung setzt (s.o.) – zu einer einzigen zusammengesprochen hätten, bloße Hypothese.

Man könnte sich vielleicht eher fragen, ob nicht die Kompilation als Ganzes aus der griechischen (oder syrischen) Überlieferung übernommen worden ist. Sie wäre dann vielleicht mit jener im *Fihrist* und bei Qiftī genannten „Theologie“ des Alexander gemeint. Dazu würde passen, daß Abū 'Uṭmān, der ja bei Ḥāḡḡī Ḥalīfa nach dem Zeugnis der früheren Überlieferung offenbar eher als Übersetzer von Alexanders „*Maqāla*“ denn als der von Proklos' Werk genannt war, auch die Abhandlung der Carullah-Hs. übersetzt hat. Er ist dort zwar weder im Incipit noch im Explicit erwähnt; jedoch wird er für einige Proklos-Fragmente, wiederum die propositiones 15–17, u. a. durch eine Randglosse (vgl. auch oben S. 220, g-i), für eines der Alexander-Bruchstücke (fol. 63 a, 24 ff. = Dietrich, Nr. 7) durch die Parallelüberlieferung der Damaszener Hs. bestätigt (vgl. Badawī, *Aristū 'inda l-Arab*, Einl. S. 54). Zugleich wäre damit erklärt, warum alle Überlieferung der Στοιχειώσις-Fragmente, auch wenn es sich nur um isolierte Stücke handelt (vgl. für prop. 1–3 oben S. 219 a–c, für prop. 15–17 S. 220 | g-i), unter dem Namen des Alexander läuft. Läge unserer Kompilation eine arabische „Theologie“ des Proklos zugrunde, die sich erst nach der Abfassung des *Fihrist* (377/987) mit einer solchen des Alexander verbunden hätte, so sollte man annehmen, daß auch von ihr sich noch Spuren in der Parallelüberlieferung finden.

166

Eine Kontamination neuplatonischer und aristotelischer Schultradition ist nun im griechischen Sprachraum nicht ungewöhnlich. Alexander von Aphrodisias sind fremde Texte, selbst neuplatonischen Ursprungs, untergeschoben

18 ⁶ Vgl. den Apparat von Flügel zur Stelle (Bd. 2, S. 116). Danach sollte man vielleicht an einen alten Fehler *Tāḡūlyā* für *Tālūḡyā* denken; jedoch wären erst die bei Flügel nicht verwerteten Hss. zu befragen. Der Druck hat *Mālīḡūlyā*. Vgl. dazu auch Pines in: *Oriens* 8/1955/201.

worden (vgl. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, Liège-Paris 1942, S. 14 ff.); und umgekehrt finden sich bei Porphyrius etwa, dem Schüler des Plotin, Spuren eines Neuaristotelismus (in der Εισαγωγή z.B. oder in dem von W. Kutsch in MUSJ 31/1954/265 ff. herausgegebenen Bruchstück aus einer Schrift über die Seele; vgl. zum Problem Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, den Haag 1963, S. 25).

Damit aber erhebt sich noch eine andere Frage. Auf die Στοιχείωσις Θεολογική des Proklos geht neben diesen Fragmenten auch der pseudoaristotelische Liber de Causis (*K. al-Ḥair al-mahḍ*) zurück. Die ältere arabische Überlieferung hat hier von der Autorschaft des Proklos noch gewußt; wir finden es bestätigt in der von Rosenthal aufgefundenen zweiten Handschrift des Werkes (vgl. JAOS 81/1961/9) und ebenso in einer dritten aus der Bibliothek Ismail Saib in Ankara (Nr. 1696, fol. 78a–90b; ich verdanke ihre Kenntnis Herrn Dr. F. Sezgin). Das hieße, daß, wenn die Abhandlung der Carullah-Hs. als Ganzes unter dem Namen des Alexander übernommen wurde, im arabischen Raum kaum eine nähere Beziehung zwischen ihr und dem Liber de Causis bestanden haben kann. Umgekehrt wäre, wenn sie auf eine arabische „Theologie“ des Proklos zurückgeht, eine solche Beziehung mehr als wahrscheinlich. Damit stellt sich das Problem von vorhin noch einmal, unter neuem Gesichtspunkt: verknüpft mit der Frage nach Übersetzer und Entstehungszeit des Liber de Causis.

Im einzelnen kann darauf an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Wiederholt sei nur, was wir bei anderer Gelegenheit schon ausgeführt haben (in: *Parusia*, Festgabe für Johannes Hirschberger; Frankfurt 1965, S. 345 f.): Aus der von uns behandelten Kompilation kann der LdC nicht exzerpiert sein; denn keine der dort erhaltenen propositiones hat in ihm ein Gegenstück – es sei denn prop. 167, die häufig für LdC 14 (arabischer Zählung) bzw. 13 (lateinischer Zählung) herangezogen wird. Aber auch dort erstreckt sich die Übereinstimmung, soweit ich sehe, nur auf einige Worte; und LdC 15 (14) führt |
dann dasselbe noch einmal aus mit anderen Vokabeln (*ʿaql* statt *ʿilm*). Anzunehmen, daß unsere Kompilation einmal umfangreicher gewesen sei, scheint gewagt. Auch ʿAbdallaṭīf al-Baḡdādī hat jedenfalls keinen größeren Text vor sich gehabt. Das beweist die „Gegenprobe“ zu den oben gesammelten Angaben: sein 21. Kapitel läßt sich ohne Rest auf die Stücke unseres Traktates aufteilen.

ʿAbdallaṭīf	199–200, 14	=	Carullah	60b, 27–61a, 16
	200, 15–201, –4	=		61a, 17–61b, 21
	201, apu.–202, 5	=		65b, 7–15

202, 5–202, 10	=	65a, 27–65b, 7
202, 10–13		Wiederholung zu 201, 7 ff.
202, 14–pu.	=	66b, 2–19
202, pu.–203, 5	=	66a, 1–21
203, 6–10	=	66a, 21–66b, 2
203, 11–204, 10	=	62a, 15–62b, 2
204, 13–205, 6	=	61b, 21–62a, 15
204, 13–ult.	=	Badawī, <i>Aristū</i> 291, apu. ff.
205, 1–6	=	Badawī, <i>Aristū</i> 291, 4 ff.
205, 7–11	=	65b, 24–66a, 1
205, 12–14	=	65b, 19–24
205, 14–206, 4	=	63b, 21–64a, 13
206, 4–apu.	=	64a, 13–64b, 21
207, 1–9	=	62b, 7–63a, 24
207, 9–pu.		63a, 24–63b, 21
		(Badawī, <i>Aristū</i> 286, –4 ff.)

Denkbar wäre allenfalls, daß die Proklos-Fragmente der Carullah-Hs. und der LdC sich zueinander verhalten wie etwa die „Theologie des Aristoteles“ und die von Kraus aufgefundene *Risāla fī l-ʿilm al-ilāhī* als Bruchstücke einer größeren „Proklos-Quelle“, die dann insgesamt von Abū ʿUṭmān übersetzt worden wäre. Die beiden „Hälften“ entsprächen sich dann aber nicht ganz: der LdC ist in vielen Kapiteln ungleich weiter vom Original entfernt als die anderen Proklos-Texte, viel weiter auch etwa als die „Theologie des Aristoteles“ und das „Sendschreiben über das göttliche Wissen“ von ihrer Quelle, den Enneaden. Nur die letzten Abschnitte bleiben näher am Grundtext. Gegen Abū ʿUṭmān aber als Übersetzer des LdC – oder des ihm zugrundeliegenden Textes – scheint zu sprechen, daß sich in prop. 9 (8) | etwa die auffällige Vokabel *ḥilya* für μορφή „Form, Gestalt“ findet (in Bardenhewer’s Edition irrig nach der verderbten Leidener Hs., jedoch entgegen der lateinischen Fassung – und, wie sich jetzt herausstellt, auch entgegen den anderen arabischen Hss. – durch *kul-līya* ersetzt); sie ist bis jetzt anscheinend nur in der „Plotin-Quelle“, auf die u. a. die „Theologie des Aristoteles“ zurückgeht, zu belegen (vgl. Rosenthal in: *Orientalia* 21/1952/470)¹⁹). Damit wären wir über Abū ʿUṭmān hinaus bei Ibn Nāʿima und seiner Zeit angelangt, und anstatt einer Proklos-Überlieferung hät-

19 ⁷ In derselben Zeit auch bei Ġāḥiẓ (*Ḥayawān*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, v 41, pu.).

ten wir deren zwei. Jedoch kann hier nur eine historische Analyse des Wortschatzes Gewißheit bringen; solange bleibt jede weitere Vermutung ein Wagnis²⁰.

20 ⁸ Auf die Verwandtschaft zwischen dem LdC und den Texten des Šaiḥ al-Yūnānī hat kürzlich auch A. Pattin aufmerksam gemacht (in einer Aufsatzreihe in: Tijdschrift voor Philosophie 23/1961/130 ff., 323 ff., 503 ff.; dort S. 504 f. und 508 ff.). Der Schluß allerdings, den er aus dieser Beobachtung zieht: daß beide von der „Theologie des Aristoteles“ als gemeinsamer Quelle abhängig seien (S. 505), der LdC zudem, da erst von Avendauth/Ibn Dāwūd kompiliert (S. 525), auch von einem Passus bei Šahrastānī (gest. 548/1153), scheint mir unhaltbar.

– *Nachtrag* zu S. 220f.: Herr Dr. G. Endreß macht mich darauf aufmerksam, daß die propositiones 15 (= g), 17 (= i), 21 (= k), 54 (= l) von M. Arkoun in Annales Islamologiques de l'Inst. Franç. d'Arch. Orient. du Caire 5/1963/200–203 nach der Hs. Istanbul, Ragıp Paşa 1463 herausgegeben sind. Sie sind dort irrtümlich Miskawaih zugeschrieben, da die Hs. sie unmittelbar mit Fragmenten dieses Autors zusammenbringt. Jene ist 525/1131 geschrieben, damit also vorläufig unser ältester Textzeuge. Charakteristischerweise bringt schon sie nur einen Auszug, und ihn wiederum in der Reihenfolge der in Carullah 1279 erhaltenen vollständigen Fassung.

Ġāhiz und die aṣḥāb al-ma‘ārif*

Ġāhiz hielt, so sagt Šahrastānī, die Erkenntnisse allesamt für „notwendig“ (*al-ma‘ārif kulluhā ḍarūrīya*); nichts sei daran selbständiges Tun des Menschen. Was der Mensch „erwerbe“, sei einzig der Wille – besser: die Absicht (*wal-laisa lil-‘abdi kasbun illā l-irāda*); die Handlungen ergäben sich dann von selber, durch „Natur“¹. 169

Was hat das zu bedeuten? Der Text ist, für sich genommen, unscharf und mehrdeutig wie viele andere Bemerkungen der Häresiographen. Vieles hängt an dem Verständnis der Termini. Da ist einmal das Wort „Natur“ (*ṭibā‘*); wir werden darauf zurückzukommen haben. Und da ist zum anderen der Gegensatz von „notwendig“ und „erworben“, schon in den frühesten erkenntnistheoretischen Versuchen des *kalām* zu belegen: „erworben“ ist jede Erkenntnis, deren man aufgrund eigener Anstrengung, durch Nachdenken habhaft werden kann; „notwendig“ dagegen im allgemeinen eine solche, die einem unmittelbar zuteil wird oder, nach der klassischen Definition des Bāqillānī, „der Seele des Menschen so unverlierbar innewohnt, daß jener keinen Weg findet, sich von ihr zu trennen“².

Wichtig ist aber vor allem Einordnung und Zusammenhang der Nachricht. Sie berührt sich mit einer ähnlichen bei ‘Abdalqāhir al-Baġdādī, in dessen *K. al-Farq baina l-firaq*³. Dieser nun übernimmt, wie er ausdrücklich vermerkt, aus dem *K. al-Maḡālāt* des Baġdāder | Mu‘taziliten Abū l-Qāsim al-Ka‘bī. Wir werden dasselbe, trotz geringer Divergenz, von Šahrastānī annehmen dürfen; er hat Ka‘bī’s Buch noch vor sich gehabt und auch sonst häufig daraus zitiert⁴. 170

* Dieser Aufsatz ist die unveränderte Fassung eines Referates, das ich beim XVI. Deutschen Orientalistentag in Heidelberg (1.–5. August 1965) gehalten habe. Weitere Belege und ausführliche Erörterung mancher in dieser Zusammenfassung nur angedeuteten Fragen hoffe ich in meinem demnächst erscheinenden Kommentar zum ersten Buch von ‘Aḍudaddīn al-Ġī’s *K. al-Mawāqif* geben zu können.

1 Šahrastānī, *al-Milal wan-niḥal*, ed. Cureton 52, 6 f./ed. Badrān, Kairo 1370/1951, 112, 9 ff.

2 Vgl. Ġī, *Mawāqif*, Kairo 1325, I 90, ult. ff. Sie stammt, nach Ġurġānīs Erläuterung zur Stelle, aus Bāqillānīs noch nicht wieder aufgefundenem Korankommentar. Ähnliche Fassungen in seinem *Tamhīd* (ed. McCarthy, Beirut 1957, S. 9, 13 f.) und in seinem *Inṣāf* (ed. Kauṭarī, Kairo 1950, S. 13, 7 f.).

3 Baġdādī, *Farq* 160, 6 ff.

4 ^{3a} Vgl. die Stellenangaben bei H. Ritter, *Philologica* III, in: *Der Islam* 18/1929/39. Die erwähnte

Das ist wichtig zu wissen; denn vieles andere bei Baġdādī (und bei Šahrastānī) entstammt unmittelbar der Schmähsschrift des Ibn ar-Rēwandī bzw. dem, was Ḥaiyāt in seinem *K. al-Intiṣār* von ihr noch bewahrt hat, und ist so, abgesehen von der thesenhaften Verkürzung, in sich schon zweifelhaft. Hier aber spricht ein Muʿtazilit über muʿtazilitische Lehre, also, so sollte man annehmen, verhältnismäßig objektiv; Baġdādī betont, daß Kaʿbī auf Ġāḥiẓ große Stücke hielt.

Allerdings hat gerade in dem Punkt, um den es hier geht, auch die Muʿtazila sich fast einhellig von Ġāḥiẓ distanziert. Das gilt bereits für Ġāḥiẓ' älteren Zeitgenossen Ġaʿfar b. Mubaššir; das gilt aber vor allem für Ġubbāʾī und seinen Sohn Abū Hāšim, deren Lehre für die spätere scholastische Phase der Muʿtazila maßgebend geworden ist⁵. So kommt es, daß neben den Häresiographen noch eine andere Quelle uns über Ġāḥiẓ' Theorie berichtet, sie aus der Sicht jener innermuʿtazilitischen Polemik, zu Beginn des 5. Jhs das Denken der Schule subtil zusammenfassend: der *Muġnī*, die große Summe des Qāḍī ʿAbdalġabbār, mittlerweile in einigen ihrer zwanzig Bände in Kairo herausgegeben⁶.

Beide Zeugen ergänzen sich aufs beste; sie berichten Gleiches mit verschiedenem Akzent. Den Häresiographen kam es, wie Kaʿbī, darauf an, Individuelles sichtbar zu machen, persönlich kuriose Lehrabweichung oder – aus „orthodoxer“ Sicht – „Ketzererei“. Ihnen entnehmen wir, daß Ähnliches wie Ġāḥiẓ schon Ṭumāma b. al-Ašras behauptete, sein Lehrer und angesehene Autorität am Hofe des Maʾmūn⁷.

- 171 Den Qāḍī ʿAbdalġabbār kümmert dagegen das System; er nennt Ṭumāma überhaupt nicht – warum einen Namen mehr erwähnen, wenn sich die Lehre klarer und ausführlicher bei Ġāḥiẓ findet? Dieser Lehre aber geht er viel aus-

Divergenz betrifft die Stellen Baġdādī 160, 7f. und Šahrastānī 52, 6f./112, 9f. Baġdādī hat: *wa-ḥiya* (scil. *al-maʿārif*) *maʿa ḍālika fiʿlun lil-ʿibād*; Šahrastānī dagegen: *wa-laisa šaiʿun min ḍālika min afʿāli l-ʿibād*. Soll man annehmen, daß in dem Exemplar, welches Baġdādī vorlag, *laisa* ausgefallen war und er *شيء* statt *هي*, *مع* statt *من* las? Die Abhängigkeit der einzelnen Texte bliebe noch im Zusammenhang zu untersuchen.

5 ⁴Für Ġaʿfar b. Mubaššir vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* (Beirut 1957), S. 63, 14 des arabischen Textes. Ġubbāʾī schrieb gegen Ġāḥiẓ *K. al-Maʿrifa* (dazu Pellat in: *Arabica* 3/1956/166 nr. 100–102) ein *K. Naqḍ al-Maʿrifa*, Abū Hāšim gegen sein *K. al-Ilhām* (= Pellat nr. 66?) ein *K. Naqḍ al-Ilhām*; vgl. Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* XII 235, 13 ff.

6 ⁵Wesentlich ist für unseren Zusammenhang vor allem Band 12: *an-Naẓar wal-maʿārif*; ed. Ibrāhīm Madkūr, Kairo (1963?).

7 ⁶Vgl. Baġdādī, *Farq* 157, 5 und *Uṣūl ad-dīn* 138, pu. f.; Abū l-Muẓaffar al-Isfarāʾīnī, *Tabṣīr fi d-dīn* 48, 14 ff.; Šahrastānī 50, 4 ff./106, 11 ff. (besser). Die beiden letzteren haben wohl aus Baġdādī's *Farq baina l-firaq* übernommen.

führlicher nach, z. T. wörtlich aus Ġāḥiẓ' Büchern zitierend und vor allem die Gegenschriften des Ġubba'ī und des Abū Hāšim verwertend; und er bringt auch einen Namen, der eben vom System her alle jene umfaßte, die solchen Gedanken nachhingen, Ṭumāma und Ġāḥiẓ und all ihre Anhänger: *aşḥāb al-ma'ārif*⁸.

Der Name verrät es: man empfand diese Erkenntnislehre als auffällig und charakteristisch. Das ist wichtig insofern, als sie eigentlich in größerem Zusammenhang stand. *Alles* Handeln – so sagte zum Schluß und etwas unvermittelt Šahrastānī –, darunter auch das Erkennen, ergibt sich ohne weiteres Zutun des Menschen aus seiner Absicht dazu, dem einzigen, worüber er in eigenem Vermögen verfügt. Man will etwas tun oder über etwas nachdenken, und das Handeln oder die Erkenntnis folgt dann fast mechanisch, läßt sich nicht mehr weiter beeinflussen – als „Tun ohne Täter“ (*fi'l lā fā'ila laḥū*), wie Ṭumāma sagte⁹, auf „natürliche“ Weise, wie Ġāḥiẓ es interpretierte. Die Häresiographen haben diesen Zusammenhang zumeist zerlegt, um statt einer zwei Ketzereien zu erhalten; so Baġdādī¹⁰, ähnlich Šahrastānī, wenngleich er, wie wir sahen, von der Beziehung noch etwas ahnen läßt. Aş'arī dagegen faßt in seinen *Maqālāt* alles noch zusammen¹¹. Er auch läßt spüren, daß dieser Gedanke im Umkreis der *tawallud*-Theorie heimisch ist.

Tawallud war die gängige Denkform, in der die frühe Mu'tazila das Kausalitätsproblem zu fassen versuchte. Ein Vorgang wird „erzeugt“ (*tawallada*) durch einen andern, der ihm vorausgeht oder gleichzeitig mit ihm ist; und wer diese erste auslösende, „erzeugende“ Handlung tut, ist verantwortlich für jene andere, die aus ihr erzeugt wird: wer einen Pfeil abschießt, ist verantwortlich, wenn dieser Pfeil einen Menschen tötet, dessen Tod „erzeugt“, auch wenn er selber mittlerweile schon getroffen wurde und gestorben ist. Er hat dabei, so geht gerade aus | diesem Beispiel hervor, unmittelbar keinen Einfluß mehr auf die „erzeugte“ Handlung; er kann ja schon tot sein, wenn sie geschieht. Aber es ist dennoch sein Tun, und er muß dafür einstehen¹². Das ist nun hier alles gewissermaßen um eine Stufe zurückverlegt: es gibt nur noch eine einzige „erzeu-

172

8 ⁷So z. B. in seinem *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, Hs. Istanbul, Topkapu Sarayı, Ahmed III 1872, fol. 5a, -7 ff.; im *Muġnī* nennt er meist Ġāḥiẓ selbst (unter dessen Kunya Abū 'Uṭmān). Von *aşḥāb al-ma'ārif* spricht auch schon Ġa'far b. Mubaššir (vgl. *Intiṣār* 63, 14).

9 ⁸Vgl. Baġdādī, *Farq* 157, 14; Šahrastānī 49, 14 ff./105, 7 ff. und 50, 1/106, 6 ff. Auch *ḥadaṭ lā min muḥdiṭ*; vgl. Aş'arī, *Maqālāt* 407, 9 f.

10 ⁹Vgl. *Farq* 157, 5 ff. und 157, -6 ff.; 160, 7 und 8 ff.; besonders auffällig auch bei Isfarā'īnī 48, 14 ff. und 18 ff.

11 ¹⁰*Maqālāt* 407, 9 ff.

12 ¹¹Vgl. dazu auch W.M. Watt, *Free Will and Predestination* 74 f.

gende“ Handlung, das Wollen. Selbständiges Tun des Menschen spielt sich nur in seiner Seele ab; sein Leib gehorcht deren Impulsen wie – so könnte man sagen – die Puppe in der Hand des Puppenspielers.

Das war letzte Konsequenz der *tawallud*-Theorie und hob sie zugleich auf. Weder Tūmāma noch Ġāḥiẓ verwenden den Begriff weiter; Tūmāma spricht geradezu von „Tun ohne Täter“ – etwas, das es nach der *tawallud*-Theorie nicht geben könnte. Und Ġāḥiẓ polemisiert, den erkenntnistheoretischen Aspekt für sich nehmend, in seinem *K. al-Ilhām*: „Wenn feststeht, daß die, welche im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte über ... Fragen der Religion nachdenken, (dennoch) zu verschiedenen Ergebnissen kommen, wie auch die, welche eine Sache zu erlangen sich bemühen, verschiedenen Erfolg haben, derart daß einer scheitert, der andere aber nicht, ja daß sogar scheitert, welcher sich Mühe gab, und ans Ziel gelangt, wer müßig saß ..., (wenn das feststeht), dann beweist es mit Notwendigkeit, daß Erkenntnis (nicht durch Nachdenken ‚erzeugt‘ ist)“¹³. „Erzeugen“ impliziert, wie jedes Kausalverhältnis, daß auf eine bestimmte Ursache immer eine bestimmte Wirkung folge. Gerade dies aber ist hier nicht der Fall: Nachdenken führt nicht immer zwangsläufig zu Erkenntnis. Man darf ihm nicht zuviel zutrauen. Häufig denkt man gar nicht deswegen nach, um tiefere Einsicht zu gewinnen, sondern aus manchen anderen Gründen: um Unangenehmes abzuwehren, um von Gott oder von einem Menschen etwas zu bekommen¹⁴. Hier spüren wir, wie die Absicht, der „Wille“, ins Spiel kommt; er bedient sich des Denkens zu einem bestimmten Ziel und kümmert sich dabei häufig gar nicht um die abstrakte Regel, daß es „zweckfrei“ nur zu neuem Wissen führen sollte. Oder anders: das Ziel eines Denkaktes und sein Ergebnis wird bestimmt durch die „Impulse“ (*dawāṭ*), die bei ihm mitwirken; und wir verstehen jetzt: diese „Impulse“ und bestimmenden Kräfte sind nicht bloß rationale |
Beweismomente, sondern auch das, was wir gerade erwähnten: Erwägungen
utilitaristischer Art. Das hat es mit Ġāḥiẓ' Lehre von der „Natur“, der Men-
schennatur, auf sich: wenn eine Handlung oder hier eine Erkenntnis sich auf
„natürliche“ Weise ergibt, so heißt das, daß die Menschennatur in all ihrer
Komplexität daran teil hat. Es ist nicht einfach so, daß aus einem sich anderes
ergibt, sondern vieles kommt zusammen, und das Übergewicht der „Impulse“
entscheidet. Das Denken ist nur unter *einer* Bedingung frei: daß nämlich die

13 ¹²Qāḍī ‘Abdalğabbār, *Muğnī* XII 140, 18 ff. In 140, ult. ist dabei nach dem Worte ‘ilm wahrscheinlich eine Lücke (Haplographie) anzusetzen; der Text wäre etwa folgendermaßen zu rekonstruieren: *fa-yağibu an yadulla dālika ‘alā anna l-‘ilma (lā yatawalladu ‘an an-naẓar, li-anna l-‘ilma) fi annahū lā yatawalladu ‘an an-naẓar bi-manzilati mā qaddamnāhu.*

14 ¹³*Muğnī* XII 141, 6 ff.; auch 142, 15 ff.

„Impulse“ für und wider eine Sache gleich sind; dann bleibt dem Menschen die Wahl, sich für eine bestimmte Erkenntnis gegen eine andere zu entscheiden¹⁵.

Ob das Ergebnis eines Denkaktes auch *richtig* sei, scheint da erst in zweiter Linie gefragt. Wenn so vieles dabei mitwirkt, dann kann es kaum mehr als Zufall sein. Erkenntnis ist nur ein Geistesblitz, abhängig von vielen irrationalen Momenten: *ḥads*, wie Ġāḥiẓ sagte – jenes Wort, mit dem Ibn Sīnā später die aristotelische ἀρχὴ νοῦα umschrieb. Es ist, wie wenn man in einen Brunnen hinabsteigt und unerwartet einen Schatz findet; das steht jenseits von Lob und Tadel und läßt sich auch niemandem verpflichtend auferlegen¹⁶. Hier ist nicht gedacht an ernste Methode hin zu vorgegebenem Ziel, sondern an Experiment und neugierig-„unwissenden“ Versuch – so wie wir es, seit einem Aufsatz von R. Paret, von Ġāḥiẓ' Lehrer Naẓẓām kennen¹⁷. Man läßt sich in seinem Denken von jedem Impuls tragen und ist vielleicht selber erstaunt, wohin es einen schließlich führt. Das ist, so wissen wir, nicht nur Ġāḥiẓ' Theorie; es war auch seine Art, Bücher zu schreiben.

Bis hierher beruht unsere Rekonstruktion allein auf den Angaben des Qāḍī 'Abdalğabbār. Sie gilt – das sei noch einmal betont – allein | für Ġāḥiẓ; wie Tūmāma sich die Zusammenhänge im einzelnen gedacht hat, ob wie Ġāḥiẓ oder anders, können wir nicht sagen. Es scheint nur, daß er den Begriff *ṭab'* oder *ṭibā'* „Natur“ hierbei noch nicht benutzte, in seinem Vokabular der *tawallud*-Theorie noch näherstand. Was wir aber mit Sicherheit sagen können, ist, daß er aus seinem Ansatz die gleichen Konsequenzen gezogen hat wie Ġāḥiẓ. Diese Konsequenzen waren kühn und, so mochte es den meisten scheinen, gefährlich; kein Wunder, daß hier die Häresiographen wieder gesprächiger werden – es ging nicht mehr um System, sondern um „Ketzerei“. Wenn Erkenntnis ein „Tun ohne Täter“ ist wie bei Tūmāma, unbestimmbar und un gelenkt – man *will*

174

15 ¹⁴*Muğnī* XII 316, 3 ff.; 235, 5 ff. Es steckt allerdings hierin noch ein Problem, das vielleicht stärker betont werden sollte: wie verhalten sich das „Wollen“ und die „Impulse“ zueinander? Sind letztere, wenn sie aus dem Menschen selber kommen und nicht – wie ein objektives Beweismoment etwa – sein Denken von außen her bestimmen, mit seinem Wollen der Art nach identisch oder als irrationale Kräfte von diesem getrennt? Dies zu entscheiden, ist die Quellenbasis vorläufig noch zu schmal. Klar scheint nur, daß Ġāḥiẓ das „Wollen“ als den ersten freibestimmten Anstoß zur Spekulation betrachtet und daß die „Impulse“ dann nachher auf den Verlauf dieser Spekulation einwirken; sie sind also keinesfalls Motive für den Entschluß selber.

16 ¹⁵*Muğnī* XII 324, 1 ff.

17 ¹⁶*An-Naẓẓām als Experimentator*; in: *Der Islam* 25/1939/228 ff. Für Ġāḥiẓ selber wäre jetzt auch 'Ādil al-'Auwā, *al-Kalām wal-falsafa*², Damaskus 1384/1964, vor allem S. 118 ff. heranzuziehen.

über etwas nachdenken, aber man muß abwarten, was dabei herauskommt – oder „natürliche“ Folge des Streites auseinanderstrebender „Impulse“ wie bei Ġāhiz, dann kann man nicht für sie verantwortlich sein; man ist verantwortlich für den „guten Willen“, nicht mehr für das Ergebnis. Das heißt aber: man kann auch zu diesem Ergebnis nicht „verpflichtet“ werden, und man kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden, wenn man etwas hätte erkennen sollen, es aber nicht erkannt hat. Man hat eben vergebens auf den „Geistesblitz“ gewartet, um mit Ġāhiz zu sprechen. Was das juristisch bedeutete, erfahren wir, wenn Ašʿarī von Tūmāma berichtet, daß „(nur) für den, der zum Wissen um Gott und seine Gesandten und seine Heiligen Schriften ‚genötigt‘ wird (d. h. wer *Gott* ... ‚notwendig‘ erkannt hat), die Verpflichtung (zur Erfüllung der religiösen Pflichten: *taklif*) verbindlich und das Gebot obligatorisch ist; wer dazu nicht ‚genötigt‘ wird, der hat auch keine Verpflichtung und ist den unmündigen Kindern (*atfāl*) gleich“¹⁸. Der Problembereich hat sich – das sei hier nur angemerkt – nochmals verengt: vom menschlichen Tun überhaupt zu einem Tun im besonderen, dem Erkennen, und nun zu jenem Erkennen, das für das religiöse Gesetz relevant ist, dem Erkennen der Existenz Gottes und seiner Gebote.

Auf den Muslim angewandt, mochte die These noch angehen; jener erhielt ja Kunde von Gott und seinen Gesandten aus dem Koran oder durch einen Lehrer, „notwendig“, ohne sie erst nachdenkend zu erarbeiten. Wie aber steht es mit dem Ungläubigen? Die Häresiographen berichten übereinstimmend, Tūmāma habe hier behauptet, daß Christen und Juden, Magier und Manichäer nach dem Tode für immer zu Staub würden wie die Tiere¹⁹. Die Nachricht ist verdächtig, geht | sie doch auf Ibn ar-Rēwandī zurück. Ḥaiyāt mißbilligt sie sehr, wie
175 alles, was von Ibn ar-Rēwandī kommt. Aber seine Entgegnung ist schwach: auch für Tūmāma seien die Ungläubigen auf ewig verdammt, nur daß er „ungläubig“ allein den habe nennen wollen, der schon „notwendiges“ Wissen besitze, also verantwortlich sei (*mukallaḥ*) und dann *bewußt* (*qaṣḍan*) dem zuwiderhandle²⁰. Gewiß – aber das gilt nur für die Christen und Juden; zu ihnen ist ein „Gesandter“ gekommen. All die anderen jedoch, denen nicht auf diese Weise „notwendiges“ Wissen zuteil geworden ist, eben sie sind keine Ungläubigen, sie können darum nicht sündigen und können auch nicht bestraft oder belohnt werden. Ihr Leben ist wertlos; sie zerfallen zu Staub. Ibn ar-Rēwandī hatte nicht unrecht; er hatte nur polemisch übertrieben. Gemeint waren nicht alle Ungläubigen, sondern nur die, welche Tūmāma schon nicht mehr als solche bezeich-

18 ¹⁷*Maqālāt* 482, 3 ff. = Baġdādī, *Farq* 157, 6 f.

19 ¹⁸Baġdādī, *Farq* 157, 8 ff.; von ihm abhängig Isfaraʿīnī, *Tabṣīr* 48, 14 ff.; auch Šahrastānī 49 apu. f./105 ult. ff., Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 195, -6 ff.

20 ¹⁹*Intiṣār* § 53, s. 66, 7 ff.

nen wollte: die unwissenden Ungläubigen, die nie vom Islam oder vielleicht nie von Gott gehört haben. Dahin fügt sich manches andere, was wir von Ṭumāma hören – wobei sich nicht immer klar scheiden läßt, ob es wirklich so seine Lehre war oder nur polemisch gezogene Konsequenz: er habe das *dār al-Islām* als *dār kufr* angesehen²¹ und die Gefangennahme von Ungläubigen mitsamt all ihren rechtlichen Folgen für verboten erachtet²². Natürlich: wenn die Ungläubigen – wir wissen jetzt, welche – schuldlos sind, dann läßt sich mit dem religiösen Recht nicht mehr begründen, warum man sie in die Sklaverei verkauft; und nur dort, wo man den Islam kennt, im *dār al-Islām*, kann es wirklichen Unglauben geben.

Diese Unterscheidung entsprang einer scharfsinnigen exegetischen und historischen Beobachtung. Im Koran waren, so ließ sich nicht leugnen, die Ungläubigen verdammt und schuldig gesprochen; aber es waren immer bewußte Ungläubige, die sich gegen das Wort auflehnten, das ihnen zuvor gepredigt war – und die *aṣḥāb al-ma'ārif* haben all diese Verse geradezu zum Beweis für ihre These genommen²³. Mittlerweile aber hatte sich die Situation gewandelt: die Ungläubigen, welche man z. Z. Ṭumāmas kannte, waren nicht alle von der Mission | eines Besseren belehrt worden. Das galt vor allem für die Vor-
fahren derer, die nun wie Ṭumāma am Hofe des Ma'mūn Einfluß und Stimme
hatten. Sie selber waren natürlich Muslime, und sei es vielleicht nur auf ober-
flächliche Weise; aber ihre Väter oder Großväter, aus vornehmer iranischer
Abstammung zumeist, waren es nicht gewesen, und man fühlte sich weniger
in seinem Selbstgefühl gekränkt, wenn sie nun sich als schuldlos erwiesen –
mochten sie auch zu Staub werden. Ṭumāmas Theorie hat einen Hauch von
verborgener Šu'ūbiya; seine Mutter war, wie Baġdādī mit verständnisvollem
Seitenhieb vermerkt, selber eine Kriegsgefangene gewesen.²⁴

176

21 ²⁰*Intiṣār* 67, 4 ff.; danach Baġdādī, *Farq* 158, 4. Dieselbe Lehre auch bei Ṭumāma's (jüngere?) Zeitgenossen Abū 'Imrān Mūsā b. ar-Raqāšī (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ed. Diwald-Wilzer 77, 16). Zum Problem vgl. Aš'arī, *Maqālāt* 463, 13 ff.

22 ²¹Baġdādī, *Farq* 158, 4 f.: nach dem Original des Ibn ar-Rēwandī? Ḥaiyāt hat den Passus nicht bewahrt.

23 ²²*Muġnī* XII 333, 3 ff.: zitiert werden Sure 2/77, 3/70 und 75.

24 ²³*Farq* 158, 7 f. Auf eine weitere hierhergehörige Nachricht hat, worauf ich erst jetzt aufmerksam werde, bereits I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I 157 hingewiesen. Ma'sūdī erwähnt in seinen *Murūǧ ad-dahab* (ed. Barbier de Meynard I 11 107), daß Ṭumāma wie auch Ġāḥiẓ den Nabatäern einen gewissen ideellen Vorrang vor den Arabern eingeräumt habe; diese nämlich seien Muslime geworden, weil der Prophet aus ihnen hervorging, jene dagegen, ohne daß ein Prophet unter ihnen aufstand. Glaube trotz solch offenkundiger „Prüfung“ hat höheren Wert. Die Lehre soll auf den frühen mutakallim

177 Ġāḥiẓ hat hier angeknüpft. Auch er definiert den Ungläubigen auf gleiche Weise²⁵; und auch er hat damit vielleicht noch eine Art Rehabilitation post mortem versucht: immerhin ist von ihm ein *K. Faḍl al-mawālī ‘alā l-‘Arab* bezeugt²⁶. Aber die Šu‘ūbiya hat einiges von ihrem Glanz und ihrer Macht schon verloren; es scheint kein Zufall, daß wir von jenen weiteren Konsequenzen, die noch Ṭumāma aus der Theorie zog, nun nichts mehr hören. Die Lehre ist aus ihrer politischen Tagesbezogenheit herausgetreten in die dogmatische Phase, ein Phänomen, das wir ja auch von vielen anderen „Sekten“meinungen kennen. Damit aber drängt eine neue Frage nach vorn, sie wiederum systematischer Art – und wiederum wechselt die Quelle: die Häresiographen werden noch einmal abgelöst vom Qāḍi ‘Abdalġabbār. Konnten nicht, so ließ sich einwenden, jene Ungläubigen, mochten sie auch von niemandem über Gott gehört haben, durch spontane *rationale* | Überlegung ihn erfassen, und konnte man sie da nicht für schuldig erklären, wenn sie es nicht taten? Eine Frage, wie sie gerade einem Mu‘taziliten sich anbieten mußte. Aber auch dafür war hier kein Platz. Natürlich kann es dazu kommen, aber dann immer nur zufällig, nicht prinzipiell. Die Schöpfung ist, so sagt Ṭumāma, nicht dazu da, daß man aus ihr seine Schlüsse ziehe (*istidlāl*), ihre Hinweise (*adilla*) auf Gott und sein ordnendes Wirken erkenne²⁷ – dies gegen den kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis, oder besser: gegen seine Selbstverständlichkeit. Und ähnlich Ġāḥiẓ: die Gottesbeweise, der kinetische und der e *contingentia mundi*, sind viel zu kompliziert, als daß der barmherzige Gott sie von uns verlangen könnte²⁸. Das heißt: man kann aus der *Möglichkeit* der Gotteserkenntnis nicht eine Verpflichtung zu ihr ableiten; wer nicht zu ihr gelangt, ist entschuldigt (*ma‘ḍūr*). Und mehr als das: es ist unmöglich, eine solche Verpflichtung überhaupt zu spüren. Denn wie sollte man ihrer sich bewußt werden? Man weiß ja von Gott noch nicht, und wenn man keinen Begriff von Gott hat, dann wäre Ver-

Dirār b. ‘Amr (gest. um 200 H.) zurückgehen. Er allerdings war offenbar kein Šu‘ūbit; er gehörte, als reinblütiger Araber, dem Stamm der Ġaṭafān an. Bei ihm war die Argumentation rein theologisch gemeint (vgl. zum Zusammenhang auch Naubaḥṭi, *Firaq aš-Š‘a*, ed. Ritter 10, 13 ff. und Ibn Hazm, *Ġamhara*, ed. Lévi-Provençal 249, 1 ff.).

25 ²⁴Vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* 72, 17 ff.; auch *Muġnī* XII 322 pu. ff.; Ibn Nubāta, *Sarḥ al-‘uyūn* (ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1383/1964) 249, 3 ff.

26 ²⁵Vgl. Baġdādī, *Farq* 162, 2 f.; Pellat hält den Titel bei Ġāḥiẓ für unwahrscheinlich und will offenbar bei Baġdādī (dessen Zeugnis isoliert steht) ein böswilliges Mißverständnis für Ġāḥiẓ’ häufiger belegtes *K. Faḍl al-‘Arab ‘alā l-mawālī* annehmen (vgl. Arabica 3/1956/152 nr. 23 und 166 zwischen nr. 104 und 105).

27 ²⁶Aš‘arī, *Maqālāt* 251, 11 ff.

28 ²⁷*Muġnī* XII 342, 17 ff.

pflichtung zur Gotteserkenntnis Verpflichtung zu etwas Unbekanntem – juristisch nicht nachvollziehbar. Die Verpflichtung, Gott zu erkennen, setzt Gott bereits voraus; sonst ist sie ziellos²⁹. Der Gottesbegriff kann darum nur „notwendig“, vorgegeben sein – in der Art, wie wir es eben von Ṭumāma und von Ġāḥiḥ hörten. Wer dann noch sich nicht um ihn kümmert, macht sich schuldig.

Was da zum Schluß von der Lehre der *aṣḥāb al-ma'ārif* übrigblieb, war – und das scheint bezeichnend für den ganzen frühen *kalām* – nicht so sehr ein erkenntnistheoretisches, d. h. philosophisches, als ein juristisches Problem. Die Art aber, wie man es löste, war, so möchte man sagen, die Sünde wider den mu'tazilitischen Geist. Der menschliche Verstand, Fundament der Theologie wie der Offenbarung, soll nun doch nicht imstande sein, Verpflichtung zur Gotteserkenntnis, d. h. zur Theologie, spürbar werden zu lassen. Islam und, wenn man wollte, mu'tazilitische Lehre ist nichts Selbstverständliches, unmittelbar sich ergebend durch inneres Bedürfnis. Generationen haben darum von nun ab an dieser Aporie ihren Scharfsinn versucht. Ġubbā'ī hat, um sie zu lösen, einige Jahrzehnte nach Ġāḥiḥ seine Theorie entworfen, daß der Mensch aus unbestimmter diffuser Furcht heraus – Furcht vor dem Numinosen, würden wir heute vielleicht sagen – dazu geführt wird, | auch ohne Kenntnis einer prophetischen Botschaft rational nach dem, was ihn lenkt und ihm Gnaden schenkt, zu forschen³⁰. Seine Nachfolger haben diese Theorie gehütet, sie aber zugleich zu solcher Subtilität entwickelt, daß es der erstarkenden Aš'arīya, Ġuwainī zumal, ein leichtes war, sie zu zerschlagen. Die Aš'arīya hat, sicherlich wider ihren Willen, Ġāḥiḥ und den *aṣḥāb al-ma'ārif* wieder Recht gegeben³¹.

178

29 ²⁸*Muḡnī* 230, 13 ff. (zum Bezug auf Ġāḥiḥ vgl. 235, 10 f.); auch 224, 11 ff.; 227, 7 ff.; 233, 1 ff. Zum *taklīf bimā lā yu'lam* vgl. auch *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* 56, 12 ff.

30 ²⁹Zum Einzelnen muß ich auch hier auf meinen *Mawāqif*-Kommentar verweisen; der *Muḡnī* gestattet hier mehr noch als bei der Lehre des Ġāḥiḥ verlässliche Rekonstruktion.

31 ³⁰Wie Ġāḥiḥ hat auch die Aš'arīya den unwissenden Ungläubigen für „entschuldigt“ gehalten. Der Grund war allerdings ein ganz anderer: sie verwarf jene rationale Ethik, wie die Mu'tazila sie vertrat (vgl. z. B. Šahrastānī 55, 5 ff./120, 7 ff.). Insofern gibt es Gebot und Gesetz erst mit dem Auftreten eines Propheten, und insofern kommt sie dann mit den *aṣḥāb al-ma'ārif* überein.

21 The Logical Structure of Islamic Theology

1

‘Abdallaṭīf al-Baghdādī, physician and scientist of early Ayyubid times (d. 629/1231–1232), makes the observation somewhere that nobody among the older *fuqahā’* except al-Māwardī (d. 450/1058), the author of the much-discussed *Aḥkām as-sultānīya*, had shown any interest in logic.¹ This assertion seems somewhat in question; no Islamic jurist, or any other jurist, could do without logic; he had to use most subtle hermeneutic methods to interpret the Koran, and he had to apply all kinds of logical processes to adjust the commands found by this interpretation to the individual cases of daily life. The same is true of *kalām*, Islamic theology: theology is by definition nothing more than logical demonstration of believed truth. But here, strangely, the relationship to logic seems even more indefinite. Abū Hāshim (d. 321/933), the head of the Baṣrian Mu‘tazilite school and contemporary of al-Ash‘arī, shrewdly asked Abū Bishr Mattā b. Yūnus, the teacher of al-Fārābī and famous logician of his time: Is logic, *manṭiq*, anything more than a mere derivative of *nuṭq*, normal articulated speech?² Which means: Is it something worthy of consideration as an art and a science or, on the contrary, is it something self-evident and not worth contemplating? Abū Hāshim’s school companions apparently tended toward the latter opinion: the Christian philosopher and logician Yaḥyā b. ‘Adī (d. 364/974) refused to enter into discussion with them because the way they treated their problems and the terminology they used turned out to be too different from those Aristotelian notions to which he was accustomed; it was true that Abū Hāshim had boasted of having refuted Aristotle in his *Kitāb at-Taṣaffuḥ*, | but in reality he had only revealed his profound ignorance of logical

22

1 S.M. Stern, “A Collection of Treatises by ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī,” *Islamic Studies* (Karachi), I, no. 1 (1962), 65 f.

2 Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *al-Hawāmil wash-Shawāmil*, ed. A. Amīn and A. Ṣaqr (Cairo, 1370/1951), p. 265. The philosopher Abū l-Ḥasan al-‘Amīrī, in his *l’lām bi-manāqib al-Islām*, refers to the same argument of the *mutakallimūn* in a somewhat more elaborate way; besides that, he knows of the other reproach that logical textbooks are usually unclear and unusable (see F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam* [Zürich and Stuttgart, 1965], pp. 97 ff.). See also Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, trans. F. Rosenthal (New York, 1958), III, 143.

principles.³ It certainly was not unintentional, then, that Fārābī afterward took some pains to collect sayings of the Prophet where logic seemed to be recommended; he had to convince more than a few contemporaries who did not show much enthusiasm for that odd Greek intellectual exercise for which he was pleading.⁴

We must, however, be careful not to construct a problem that does not exist; we should take into account the ambiguity of the term “logic.” The *mutakallimūn*, the Islamic theologians, and the jurists used logical methods, of course, but they did not like *manṭiq*, *Aristotelian* logic, and this was the kind of logic ‘Abdallaṭīf al-Baghdādī and Fārābī had in mind.⁵ Theologians avoided the word *manṭiq*; they spoke of *ādāb al-kalām* or *ādāb al-jadal* – if they reflected at all about what they were doing. One of the oldest *mutakallimūn*, a Mu‘tazilite at first and then driven into isolation by his colleagues of the following generation, had already written about this subject: Ḍirār b. ‘Amr, pupil of Wāṣil b. ‘Aṭā, in his *Kitāb Ādāb al-mutakallimūn*.⁶ Unfortunately we know nothing more about this book than its title and that it obviously was considered worth reading in later times.⁷ Our sources about *ādāb al-kalām* are scarce: the first chapter of Muṭahhar b. Ṭāhīr al-Maqdisī’s *Kitāb al-Bad’ wat-ta’rīkh*,⁸ some passages in Pseudo-Qudāma’s *Kitāb Naqd an-nathr*, which is Abū l-Ḥusain al-Kātib’s *Burhān fī wujūh al-bayān*,⁹ and the reflections of Mu‘tazilite teaching | in the

23

3 al-Qiftī, *Ta’rīkh al-ḥukamā’*, ed. J. Lippert (Leipzig, 1903), p. 40, ll. 5 ff. The tensions between Arabic grammarians and the logicians are well known; for material see P. Kraus, *Jābir b. Ḥayyān* (Cairo, 1942–1943), II, 251 n. 2.

4 Ibn Abī Uṣaibi’a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* (hereafter cited as *‘Uyūn al-anbā’*), ed. A. Müller (Cairo, 1299/1882), II, 139, l. 15.

5 Ibn Khaldūn, in his historical survey of the development of *kalām*, insists on the incompatibility of the theological method with Aristotelian logic (*Muqaddima*, trans. F. Rosenthal, III, 145).

6 Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, ed. J. Fück in *Muhammad Shafi Commemoration Volume* (Labore, 1955), p. 70, l. 7. For Ḍirār, see J. van Ess, “Ḍirār b. ‘Amr und die Cahmiya,” *Der Islam*, 43 (1967), 241 ff., and 44 (1968), 1 ff. It seems characteristic that later on again al-Fārābī, obviously in the same desire of making Aristotelian logic acceptable for *kalām* (see n. 4, above), uses the term *ādāb al-jadal* in the title of a book directed against the Mu‘tazilite *mutakallim* Ibn ar-Rewardī (Ibn Abī Uṣaibi’a, *‘Uyūn al-anbā’*, II, 139, l. 7).

7 Muḥammad b. Aḥmad al-Malaṭī, *Kitāb at-Tanbīh war-radd ‘alā ahl al-ahwā’ wal-bida’*, ed. S. Dederling, *Bibliotheca Islamica*, IX (Istanbul, 1936), p. 31, ll. 9 f.; cf. van Ess, “Ḍirār b. ‘Amr und die Cahmiya,” pp. 9 f.

8 Cl. Huart, ed., vols. 1–6 (Paris. 1899–1919) (hereafter cited as Maqdisī, *al-Bad’ wat-ta’rīkh*).

9 The text was edited, in an incomplete version and under the title of *Kitāb Naqd an-nathr*, by Ṭāhā Ḥusain and ‘Abd al-Ḥamīd al-Abbādī (Cairo, 1938); the second of the two editors,

Karaite al-Qirqisānī's *Kitāb al-Anwār*.¹⁰ It is the art of dialogue we are taught there, the dialectic method of speech, not the lonely pleasure of deduction from given and undisputed material. Thinking is discussion in *kalām*; the word *kalām* itself means "speech," conversation with somebody. Truth is found in answer and query, *jawāb wa-su'āl*; there is a *mas'ūl*, one who is asked because he has promoted a thesis for which he is "responsible," and there is a *sā'il*, an interrogator who tries to question this thesis.¹¹ Sometimes the parts may be assigned from the beginning: somebody is eager to "ask" somebody else about a thesis he holds; sometimes, however, if *two* positions have to be evaluated against each other, one has to agree beforehand on the "direction" of the

relying on the title page of the manuscript, attributed the work to Qudāma b. Ja'far, the famous author of the *Kitāb Naqd ash-shi'r*. In 1949 'Alī Ḥasan 'Abd al-Qādir discovered the real identity of the book: its title is *al-Burhān fī wujūh al-bayān*, and it was composed by an otherwise unknown Abū l-Ḥusain Ishāq b. Ibrāhīm b. Sulaimān b. Wahb al-Kātib; the text edited before comprised only half of it (see *Majallat al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī* [Damascus], 24 [1949], 73 ff.). The complete work was recently published by Aḥmad Maṭlūb and Khadija al-Ḥadīthī (Baghdad, 1387/1967); the newly added parts do not prove very important for our purpose. The text is hereafter quoted, in reminiscence of its former attribution, as Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*; the pagination is given doubly, according to the old Cairo and the new Baghdad edition.

- 10 See the translation by G. Vajda, *Revue des Études Juives* (hereafter abbreviated as *REJ*), 122 (1963), 7 ff. Recently, Ibn 'Aqīl's (d. 513/1119) *Kitāb al-Jadal* has been edited by G. Makdisi; the text, very important, although rather concise and sometimes extremely difficult, became accessible to me only after the completion of my manuscript. In his introduction Professor Makdisi gives some further material on this branch of Islamic literature (see "Le Livre de la Dialectique d'Ibn 'Aqīl," *Bulletin d'Etudes Orientales* (Damascus), 20 [1967], 119 ff.). Scattered material is, of course, found in nearly every treatise of the earlier *kalām*, up to the time of al-Ghazzālī (cf., for instance, Bāqillānī's *Tamhīd*, ed. R.J. McCarthy [Beirut, 1957], pp. 11 ff.). In the later period the writings of the Ḥanbali "reformation," especially Ibn Taimīya's *Naṣīḥat ahl al-īmān fī r-radd 'alā manṭiq al-Yūnān* (summarized by Jalāladdīn as-Suyūṭī [see below, p. 270 f.]), are of considerable value when used with caution. Unfortunately I could not consult Badraddīn Muḥammad b. Bahādur az-Zarkashī's *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh* (see C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* [2nd ed.; Leiden, 1943], II, 112, and Supplement, II, 108) which seems to give an interesting survey of the older methods; the book, which is not yet edited, has been used by 'Alī Sāmī an-Nashshār in his valuable study *Manāḥij al-baḥṭh 'inda mufakkirī l-Islām wa-naqd al-muslimīn lil-manṭiq al-Aristūṭālīsī* (French title: *Les Méthodes chez les penseurs musulmans et leur critique de la logique aristotélicienne*) (Cairo, 1367/1947; second edition, Cairo, 1967).
- 11 Maqdisī, *al-Bad' wat-ta'rikh*, I, 32, l. 14, and 51 ff.; trans. Vajda in *REJ*, 122 (1963), 14. Cf. also Fārābī's "Middle" Commentary of Aristotle's *Topics*, trans. G. Vajda, "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia" in *REJ*, 126 (1967), 387.

dialogue: “if you want you may ask me, otherwise I will ask you.”¹² In both cases one is reacting against a contrary attitude: one does not develop a truth because of its internal evidence, but because of the untenability of the contrary; the method always recalls an imaginary trial. We hear it in the style of nearly every theological treatise: *wa-in qāla qā'ilun ... qulnā ...*, “if somebody says ... we answer ...,” or *wa-lā yuqālu inna ... li-annā naqūlu ...*, “one cannot say here ... because we would answer, then ...” Every defensive argument is noted (although not always in accurate display, sometimes distorted and unjustly simplified) and refuted with final and complacent, apodictic certitude.

This way of solving dogmatic problems reflects the peculiar situation of *kalām*: from the beginning Muslim theology had to think in the categories of defense and attack. There was no time for silent reflection about eternal truth; unequipped with systematic consistency, the *mutakallimūn* had to join the battle against Jewish, Christian, and Manichean intellectual skill. They did not start from nothing, however, as the whole Islamic culture did not develop in a pure vacuum; many of them were neophytes and shared the intellectual background of their adversaries.¹³ This is what explains to a large extent the rapid rise of Muslim theology; as a matter of fact, those stereotype phrases mentioned above as common to nearly all *kalām* literature, have been retraced to Greek origin: εἰ δέ φατε ... φαμέν ὅτι ... or ἐὰν ἔρηται ... ἀποκρινούμεθα ..., as the word *kalām* itself indubitably is derived from the Greek διάλεξις used by the Church Fathers.¹⁴ Inherited modes of expression happened to fit into the necessities of a new situation: although the Manicheans could be silenced and Christians and Jews reduced to a more or less defensive position, inter-Islamic discussions always existed and even grew stronger and more fundamental. Islamic theology thus never lost its apologetic outlook; at least as long as the Mu'tazila held any importance besides the Ash'ariya, a *mutakallim*,

24

12 'Abdalqādir b. Aḥmad Ibn Badrān al-Ḥanbalī, *Tahdhīb Ta'rīkh Dimashq* (by Ibn 'Asākir), III, 177, ll. 18 f.

13 See below, p. 251.

14 G.E. von Grunehaum, *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism* (Chicago, 1950), p. 1, l. 1. Galen's treatise *On Medical Experience* (Περὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας), which places a physician of the “empirical” school in opposition to one of his “dogmatic” colleagues, is given the direct form of a trial (see the Arabic trans., ed. R. Walzer, *Galen: On Medical Experience* [Oxford, 1944], and Walzer's preliminary article in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, XXII [Berlin, 1932], pp. 7 f.; the Greek original is lost). For *kalām* = διάλεξις, cf. the material in J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḡudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden, 1966) (hereafter cited as van Ess, *Erkenntnislehre*), pp. 57 ff.

even when apparently developing quite objective “noncommittal” ideas, nearly always was involved in an internal dialogue with one of his adversaries or with an opposite school.¹⁵ Theology, says Ibn Khaldūn, “merely wants to refute heretics”; it is “a science that involves arguing with logical proofs in defense of the articles of faith and refuting innovators who deviate in their dogmas from the early Muslims and Muslim orthodoxy.”¹⁶ It acts, as Ghazzālī had put it, like a protective troop at the pilgrim road.¹⁷

25 This attitude had some advantages: it was rather flexible, could easily adjust to new situations and new dangers, was on the whole very apt to the | daily struggle of dogmatic survival. These advantages were, however, not always turned to account; sometimes, and especially in the later scholastic phase of *kalām*, one merely fought an enemy who had long since left the field; easy victories were won, and the decision of the moment was lost. And even when there was still an enemy the system showed serious shortcomings: in many cases the premises had no absolute or intrinsic value, but were taken from the adversary, good only for negative refutation, not for positive deduction.¹⁸ Many of the arguments were made for momentary success; they proved that one was right, but not always that one had the complete truth. They were critical, but not constructive, valid, but not formally valid; *kalām* means the triumph of the *argumentum ad hominem*.¹⁹ Even worse: according to an old definition originally derived from Plato’s critique of the sophists, the master of dialectics is he who understands how to make the true false and the false true.²⁰ It is for

15 This has now been proven for the early development of Ash‘arism by M. Allard in his book *Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Aš‘arī* (Beirut, 1965).

16 Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima*, trans. F. Rosenthal, III, 155 and 34. Cf. other definitions of *kalām* with the same tenor quoted in van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 39 and 52f.; also Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines (Chicago, 1963), p. LXXXIV.

17 *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*, trans. in H. Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazālī’s nach dem II. Buch seines Hauptwerkes* (Halle, 1912), p. 27 n. 2.

18 The fact that a dialectical way of thinking mostly prefers negative forms of conclusions is stressed by J.M. Bochenski, *Formale Logik* (Freiburg, 1956), pp. 35 ff.; for early examples of pre-Platonic philosophy, see *ibid.*, p. 125.

19 For an evaluation of this practice, cf. H.W. Johnstone, *Philosophy and Argument* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1959), pp. 65 ff.

20 Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 114, ll. 10 ff. / 240, ll. 13 ff., trans. Vajda in *REF*, 122 (1963), 69 f.; Plato, *Apology* 18b: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (cf. also G.E. von Grunebaum, “Greek Form Elements in the Arabian Nights,” *Journal of the American Oriental Society*, 62 [1942], 292 and n. 149: quoting Isocrates). A good example is Fakhraddīn ar-Rāzī’s occasional attack against a colleague’s refutation of Ibn Sīnā’s doctrine concerning the eternity of the world (in his sixteenth Transoxanian *munāzara*, see below, n. 22). We may assume that

that reason that the author of the *Kitāb Naqd an-nathr* differentiates between *jadal* and *baḥth*: in *baḥth*, research, one looks for the *burhān*, for the exact proof; in *jadal*, dialectics, one argues according to one's adversary.²¹ And sometimes there is more discord than accord: traps and pitfalls of all kinds were not strictly excluded; dexterous *mutakallimūn* such as Fakhraddīn ar-Rāzī pitilessly exploited the slightest inadvertencies of their partners.²² The opponent was expected to protest when he felt that he had been misinterpreted: it was his fault when he made too large a concession. Otherwise he could not be surprised to see his standpoint all of a sudden reduced to a sort of pattern that facilitated a refutation his malicious adversary knew to be invulnerable – and easy.²³ Those generations were happier about commonplaces than we are; reasoning in *kalām* is topical. 26

2

But in spite of all *τόποι*, there had to be arguments. The *mas'ūl* whose thesis generates all this *kalām* must have had some reason to assert it; he will have a proof, *dalīl*, for his opinion. Now *dalīl* is not a proof in the Aristotelian sense of the word, an *ἀπόδειξις*, *burhān*, as the *falāsīfā* would have said;²⁴ it is not a demonstration scheme, a methodical set of argumentation like a syllogism, for instance, or an induction; it is only a sign or an indication, in the literal sense of the word *dalīl*. We must be clear about this, because the English word “proof” (like the German word “*Beweis*”) is ambiguous insofar as it means not only the “sign” but also the whole argumentation developed

Rāzī did not really want to support Ibn Sīnā in this point; but his craving for intellectual superiority and a momentary ill humor made him reject those counterarguments as too naïve although they supported his line of thinking. Unfortunately – and this is once more typical of the style of *kalām* – Rāzī does not deem it necessary to give his own solution of the problem. Cf. also Fārābī's remarks in his “Middle” Commentary of Aristotle's *Topics*, trans. Vajda in *REF*, 126 (1967), 383f.

21 Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 103, ll. 18 ff. / p. 224, ll. 16 ff., trans. Vajda in *REF*, 122 (1963), 54. For the same reason one should not use terms the partner does not understand (*REF*, 122 [1963], 72 = Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 116, ll. 9 ff. / 243, ll. 5 ff.).

22 Rāzī's fighting style is profusely documented by his own reports about his discussions in Transoxania, *al-Munāẓarāt*, ed. and trans. F. Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxania* (Beirut, 1966).

23 See examples in van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 282, 288, 62.

24 See Kh. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beirut, 1948), p. 208.

from it: the object one sees or the fact one observes and which one takes as a “proof” for something to be proven, and the whole demonstration built up on this observation. The *mutakallimūn*, on the contrary, usually differentiated between *dalīl*, proof in the sense of a “sign,” and *dalāla*, proof in the sense of a scheme and a structure.²⁵ If one sees smoke this smoke is a sign – or a “proof” – that there is fire; the fire, then, is *madlūl* (*‘alaihi*), the object or fact indicated,²⁶ and if one infers the *madlūl* from the *dalīl* this action is called
 27 *istidlāl*.²⁷ *Istidlāl* is possible only | when there is some connection (*ta‘alluq*) between *dalīl* and *madlūl*.²⁸ That does not mean that the sign must correspond in its nature and essence to the thing indicated. This *may* be the case, for instance when we see part of a body and infer from it the existence of the entire body; but it may happen, too, that we proceed from a sound we hear to the cognition of him who has produced this sound, and then *dalīl* and *madlūl* are different in their essence.²⁹ It is only in this second meaning that we are

25 For *dalāla* in this sense see Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 19, ll. 12 ff. / 81, ll. 11 ff.; Bāqillānī, *Tamhīd*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Khuḍairī and Muḥammad ‘Abdalḥādī Abū Rīda (Cairo, 1366/1347), p. 201, l. 1 and p. 208, l. 8. *Dalāla* may also mean the fact that something is a sign (its “*Beweishaftigkeit*”) and its demonstrative force: a word has a certain assertive value and a demonstrative function for the object it signifies; cf., for instance, Ibn Sīnā, *Manṭiq al-mashriqīyīn* (Cairo, 1328/1910), p. 15, ll. 8 ff., and van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 358 f. and 441. *Addendum*: It seems to me now, after comparing further evidence, that this latter meaning (“demonstrative force of a sign”) is the original one; cf. for instance Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, vols. 1–7 (Cairo, 1356/1938–1364/1945), I, 33, ll. 7 ff., and 34, ll. 3 f. Also the passage in Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 19, ll. 12 ff. mentioned above should be taken in this sense. Proof as a “scheme and a structure” is *istidlāl*: *dalāla* is used in this meaning only in a broader understanding of the word (*ittisā’an*: cf. Bāqillānī’s remark in his *Tamhīd*, ed. McCarthy, p. 14, ll. 11 ff. quoted in note 27).

26 Maqdisī, *al-Bad’ wat-ta’rīkh*, I, 36, ll. 1 ff.; Sa’adyā Gaōn, *al-Amānāt wal-i’tiqādāt*, ed. S. Landauer (Leiden, 1880), p. 17, ll. 4 ff.; Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, trans. Vajda in *REJ*, 108 (1948), 66; van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 357 f.

27 See Bāqillānī, *Tamhīd*, p. 14, ll. 11 f. Bāqillānī remarks that one occasionally confused this word with *dalīl* and *dalāla*. The grammarian Abū l-Barakāt ‘Abdarrahmān al-Anbārī (d. 577/1181) makes a similar observation concerning *dalīl*, *dalāla*, and *dāll*: they are synonymous, but *dalīl* is more frequently used (*Kitāb Luma’ al-adilla*, ed. Aṭīya ‘Āmir [Attia Amer] [Stockholm, 1963], p. 28, ll. 3 ff.).

28 Maqdisī, *al-Bad’ wat-ta’rīkh*, I, 36, l. 9; for the Qāḍī ‘Abdaljabbār cf. his *Mughnī fī abwāb at-tauḥīd wal-‘adl*, vol. 7, ed. Ibrāhīm al-Ibyārī (Cairo, 1961), p. 109, ll. 1 ff. (interpreted by J. Bouman, “The Doctrine of ‘Abd al-Djabbār on the Qur’ān as the Created Word of Allāh,” *Verbum, Essais ... dedicated to Dr. H.W. Obbink* [Utrecht, 1964], p. 81).

29 Maqdisī, *al-Bad’ wat-ta’rīkh*, I, 36, ll. 1 ff. Cf. also Fārābī in his compendium of Rhetorics,

guaranteed our capability of concluding the existence of God from events that happen on earth and are entirely different from Him in nature (and, with some justification, we may assume that it was mainly for this reason that the whole theory was developed or taken over). The *ta'alluq*, the connection between *dalīl* and *madlūl* – the fact that brings them together – may be seen under a certain aspect, *wajh at-ta'alluq*: if we take, for instance, a verse of the Koran as a sign for a certain commandment of God which is derived from it, we do this because of the *wajh at-ta'alluq* that God is wise and will command only the good and prohibit only the evil; and if we infer from a moving body that there must exist movement, this is because the connection between the two things is necessary, *'alā wajh al-wujūb*.³⁰ *Dalīl*, *madlūl*, and *wajh at-ta'alluq* are mostly pronounced as sentences or judgments, not as notions or terms; we are concerned with a logic of propositions, not of terms.

The similarity with Stoic logic is striking, not only in the system, but also in the vocabulary. *Dalīl* is an exact translation of *σημείον* with all its implications, *madlūl* of *σημειωτόν* or *σημαινόμενον*, *dalāla* or *istidlāl* of *σημείωσις*; even the famous example of smoke and fire is mentioned by Sextus Empiricus.³¹ If one proceeds from the sign to the object indicated one has to use a conditional clause; if there is smoke there will be fire, too – the protasis being the *dalīl* | and the apodosis being the *madlūl*. This conditional clause is called *συνημμένον* in Stoic logic, from *συνάπτω*, “to connect, to tie together”; and although we are warned that this *συνημμένον* is only a proposition, not an inferential scheme in the form of a whole hypothetical syllogism,³² it seems quite significant that the *mutakallimūn*, as we are informed by the author of the *Kitāb Naqd an-nathr*,³³ knew syllogism not under its sophisticated philosophical transcription

28

ed. and trans. J. Langhade, “Le Kitāb al-Ḥaṭāba d'al-Fārābī” in *Mélanges de l'Université St. Joseph* (Beirut) (hereafter abbreviated as *MUSJ*), 43 (1968), 169 ff.

30 Qāḍī 'Abdaljabbār, *al-Muḥīṭ bit-taklīf*, ed. 'Umar as-Saiyid 'Azmi (Cairo, 1965), p. 55, ll. 9 ff.; van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 359.

31 H. Schmekel, *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus* (Berlin, 1938), pp. 350 ff.; Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* ii. 151 f.; van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 359 f. My usual source for Stoic logic is B. Mates, *Stoic Logic* (2nd ed.; Berkeley and Los Angeles, 1961); cf. also Bochenski, *Formale Logik*, pp. 121 ff., and Mario Mignucci, *Il significato della logica stoica* (Bologna, 1965). The Arabic translators of Aristotle likewise used *dalla* for *σημαίνειν* and *dalīl* for “proof” (cf. Georr, *Catégories*, p. 219, no. 86); they are, however, usually not the origin of *kalām* terminology but, on the contrary, dependent on it (cf., for instance, R. Walzer, “New Light on the Arabic Translations of Aristotle,” *Oriens*, 6 [1963], 128; van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 393). Moreover we are missing *madlūl* and *dalāla*.

32 Mates, *Stoic Logic*, p. 43.

33 Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 116, ll. 18 f./244, ll. 2 ff.

sulūjismūs nor under the later term *qiyās*, but as *qarīna*: *qarīna* might be a literal translation of συνημμένον.³⁴ The transition from a conditional clause to a | hypothetical syllogism presented no difficulty: in the conditional clause the

34 I am fully aware of the fact that this equation might encounter some serious doubts. Nicholas Rescher considers *qarīna* a translation of Greek συζυγία (“Some Arabic Technical Terms of Syllogistic Logic and Their Greek Originals,” *Journal of the American Oriental Society*, 82 [1962], 203 f.). This is certainly true for the usage of the “philosophers” (*falāsifa*) and professional logicians. Alexander of Aphrodisias, who was the first to employ the term συζυγία defines it as κοινωνία δύο προτάσεων κατὰ ἓνα ὅρον, ὅς ἐστι μέσος, a pair of premises (“*Satzgespann*”) which have one term in common (*In Analyticorum Priorum Libros*, ed. M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, II, no. 1 [Berlin, 1883], 45, ll. 9 f.), and he distinguishes between συζυγαί συλλογιστικαί and συζυγαί ἀσυλλόγιστοι, pairs of premises leading to a syllogism and other ones that do not fit together in this respect (G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik* [2nd ed.; Göttingen, 1963], pp. 183 f. and 187; also Bochenski, *Formale Logik*, 157 sub 24.08 [= Alexander, *In Anal. Pr.*, in *ibid.*, p. 53, ll. 28 ff.]). This is exactly reflected in Arabic logical treatises: Muḥammad b. Aḥmad al-Khwārizmī (lived under the reign of the Sāmānid Nūḥ II, 365/975–387/997) in his *Mafātīḥ al-‘ulūm* circumscribes *qarīna*/συζυγία as *al-muqaddimatāni idhā jumi‘atā*, “the two premises when they are put together” (ed. G. van Vloten [Leiden, 1885], p. 147, l. 7); Ibn Sīnā (d. 428/1037) speaks of *qarā’in ghair muntija* = συζυγαί ἀσυλλόγιστοι, (*ash-Shifā’*: IV, *al-Qiyās*, ed. Sa’id Zāyid [Cairo, 1383/1964], p. 65, l. 2, and Index s. v. *qarīna*), Abū l-Barakāt al-Baghdādī (d. after 560/1165) of *qarā’in qiyāsīya* = συζυγαί συλλογιστικαί (*al-Muṭabar fī l-ḥikma* [Hyderabad, 1357/1938], I, 113, ll. 18 ff.). An early passage in a treatise of al-Kindī (d. shortly after 256/870), which is quoted by N. Rescher at another place in connection with the same problem (*Studies in the History of Arabic Logic* [Pittsburgh, 1963], p. 36 n. 21) and which would bring us far beyond Khwārizmī into the time of the early *mutakallimūn*, is not very informative, at least too vague to be used for a proof (M. Guidi and R. Walzer, “Studi su al-Kindi, I,” *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, 334 [1937], Ser. VI, Vol. VI, p. 401, l. 6). The same treatise shows, however, that the verb *qarana* was used, too, in order to signify the “conjunction” of several categories in one sentence; here Guidi and Walzer propose an equation with συμπλέκειν (*ibid.*, p. 392, l. 7). Fārābī applied the term to the “combination” of a word with a negation (*Sharḥ Kitāb al-‘Ibāra*, ed. W. Kutsch and S. Marrow [Beirut, 1960], p. 209, l. 13); the Greek pendant is συγκεῖσθαι, or προσκεῖσθαι. On the other hand Fārābī apparently does not mention *qarīna* in the sense of συζυγία although one should expect it at least in his *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaghīr* (see n. 112, below). Thus it seems impossible to tie the Arabic word to one specific Greek counterpart. Under these circumstances, however, it is not very likely that the usage of the *mutakallimūn* attested by the author of the *Kitāb Naqd an-nathr* should correspond just with the one found in the writings of Ibn Sīnā and Abū l-Barakāt. *Qarīna* in the language of the *mutakallimūn* is old; otherwise for *sulūjismūs* they would have used *qiyās* instead, as the later translators of Aristotle themselves proposed. Both *qiyās* and *qarīna* suited their wish to use only genuine Arabic words for Greek notions. But at the time *qiyās* had not yet taken its later “philosophical” significance; *qarīna*, on the

whole syllogism was already prepared, needed only to be unfolded; and we have enough reason to believe that the hypothetical syllogism was the only – or at least the most important – form of proof used in early *kalām*.³⁵ The relation between the two parts of this συνημμένον was described by the word ἀκολουθεῖν, “to follow”:³⁶ the σημαίνόμενον “follows” the sign; and I wonder if the Arabic term *lazima*, which always appears in the same connection, in the sense of “to result, to be inferred from,” is not derived from this Greek word. Once more we meet with a nearly literal translation: *lazima* means primarily “to cling to” or “to follow immediately”; and it is at least surprising that the Aristotelian term *nataja*, συμπεραίνεσθαι, never appears in these contexts.³⁷ Also, “conclusion” is usually rendered by *lāzim*, not by *natīja*: the *madlūl* is *lāzim* in relation to the *dalīl*, as the *dalīl* is *malzūm*, “point of contact,” for the *madlūl*.³⁸ Ultimately, in declining degree of probability, we may ask whether the Stoic use of calling valid conclusions ὑγιές, “sound”³⁹ is not reflected in

contrary, was available, obviously in its “Stoic” connotation. Later on, with the penetration of the “logicians” (*manṭiqīyūn*), one generation before al-Fārābī, *qarīna* seems to have been adapted to its new, much more specified meaning of συζυγία; it was in that time, too, that *qiyās* came to be the pendant of the Aristotelian συλλογισμός. From then on, the logicians occasionally explained the broader signification of *qarīna* (= “syllogism”), which they still knew, as a simple amplification of its specified meaning (see Muḥammad A’lā b. ‘Alī at-Tahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, ed. A. Sprenger [Calcutta, 1862], p. 1228, ll. 18 ff.). *Addendum*: In his newly edited compendium of Rhetorics, Fārābī uses the word *qarīna* for the second, “connected” premise of a syllogism; συζυγία is represented by the term *iqtirān* (ed. and trans. Langhade in *MUSJ*, 43 (1968), 173, ll. 14 and 141 ff.). The whole question will have to be reconsidered in connection with the use of συμπλοκή in later Greek sources.

35 See below, p. 260.

36 Mates, *Stoic Logic*, p. 132; J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 1903–1905), II, 85, ll. 3 f. and Index, IV, 12; A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'épistémologie des Stoiciens* (Lausanne, 1949), pp. 151 f.

37 Van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 449 n. 2; cf. below, n. 57.

38 Suyūṭī, *Jahd al-qarīḥa fī tajrīd an-naṣīḥa*, ed. ‘Alī Sāmī an-Nashshār (Cairo, 1366/1947), p. 265, ll. 5 f. (after Ibn Taimīya, *Naṣīḥat ahl al-īmān fī r-radd ‘alā manṭiq al-Yūnān* [see n. 10, above]). To express the relationship between *dalīl* and *madlūl* one could use a verb derived from the same root: *yastalzimu d-dalīlu l-madlūla*, “the sign entails the object indicated” (cf. Suyūṭī, *Jahd al-qarīḥa*, p. 232, ll. 9 ff.). Here is perhaps the origin of calling an argument *lāzim* when it is conclusive and consistent (*ḥujja lāzima*; cf. Suyūṭī, *Ṣaun al-manṭiq wal-kalām*, ed. ‘Alī Sāmī an-Nashshār [Cairo, 1366/1947], p. 101, l. 6). With Ibn Sīnā, *lāzim* may have a different meaning: a quality that always “accompanies” a thing without belonging to its essence, a *concomitans* (cf. *Manṭiq al-mashriqīyūn*, p. 14, ll. 1 f., and A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* [Paris, 1938], pp. 366 ff., no. 651).

39 Mates, *Stoic Logic*, p. 67.

the Arabic *ṣaḥīḥ* although here we may be touching upon a general verbal correspondence that is not indicative of the relationship between separate schools.

- 30 If we draw a wider circle we come across further parallels. Proposition, *khābar*, is defined by the *mutakallimūn*, with slight variations, as *kalām yad-khuluhū ṣ-ṣidq au al-kadhib*, “speech pervaded by truth or by falsehood,”⁴⁰ and by the Stoics as ὁ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.⁴¹ Both of them thus think of a bivalent logic. It is, perhaps, not superfluous to point, in this connection, to the agreement between *kadhib* and ψεῦδος: both words primarily mean “lie,” but here they are used as “falsehood,” not as subjective deformation of truth but as objective inaccuracy. Taken in itself, the correspondence may be not altogether convincing. Both in Arabic and in Greek the second connotation, which interests us here, is not restricted to the fields we want to compare. In Greek ψεῦδος (or ψευδής) is rather common in this “objective” sense,⁴² thus, for instance, with Aristotle whose Arabic translators consequently rendered it by *kadhib*.⁴³ The same is true for Arabic: the ambiguity seems to be predisposed in the language.⁴⁴ A hadith uses *kadhaba* in the sense of *akhṭaʿa*, “to err,” because *khaṭaʿ* is the contrary of *ṣawāb*, “correctness,” as *kadhib* is the contrary of *ṣidq*,⁴⁵ and there are two single verses by Akḥṭal and Dhū r-Rumma quoted in confirmation of it; *kadhabta* may have the meaning of “you are wrong” instead of “you are lying.”⁴⁶ Nevertheless, the “ethical” connotation seems to be far more frequent;

40 ‘Alī b. Abī ‘Alī al-Āmidī, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (Cairo, 1332/1913), II, 7, ll. 4 f.; for further material cf. van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 98. In philosophical literature “proposition” is usually rendered by *qaḍīya*; only Kindī who is known for his narrow relationship to *kalām* uses *khābar* (see Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 35 n. 19). *Ṣidq* and *kadhib* mean truth and falsehood of a proposition, *ḥaqq* and *bāṭil* truth and falsehood of reality; they signify the same relation under its logical and ontological aspect (see Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *Muqābasāt*, ed. Ḥasan Sandūbī [Cairo, 1347/1929], p. 171, ll. 2 ff.). For definitions of *ṣidq* and *kadhib* cf. Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 40, ll. 14 ff./116, ll. 18 ff.

41 Mates, *Stoic Logic*, pp. 27 f., after Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* viii. 12; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* vii, 66.

42 See H. Liddell and R. Scott, *Greek-English Dictionary* (Oxford, 1961) s.v., p. 2021.

43 Georr, *Catégories* (see n. 24, above), pp. 48 and 241, no. 219; the Syriac version has *dag-gālūthā* which is equally equivocal.

44 I owe this observation to Professor J. Schacht.

45 Cf. Ibn al-Athīr, *an-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth*, s. v. *k-dh-b*.

46 Ibid.; E.W. Lane, *Arabic-English-Lexicon*, s. v. *k-dh-b*. The same combination of objective and subjective meaning as with *kadhib* is found with the word *ghāfil* which may signify “neglectful, inattentive” as well as “unconscious” (for the second meaning see van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 159 f.).

we need only compare the evidence for both cases collected in the relevant article of the *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*.⁴⁷ If one wanted to render ψεύδος by an Arabic word one could use *kadhib* just because of its ambiguity, but one did not use it in its primary sense.

With this ambiguity one adapted – or found oneself at least confronted with – the same problems of clarification and of distinction. The Stoa discriminated between ψεύδος λέγειν, “to say something false,” and ψεύδεσθαι, “to lie”: the wise man can say something false, but he will never lie.⁴⁸ And although the Muʿtazilites apparently did not use so verbal a differentiation, they, too, felt the necessity of avoiding hidden equivocation: Jāhīz assumed three kinds of propositions, true ones, false ones, and those that are neither true nor false.⁴⁹ By that assumption he demolished the definition of *khābar* given above – there was something between true and false that had to be taken into account – and he could do it because he presupposed a subjective criterion of truth besides the objective one: truth is “correspondence of a proposition with reality and with the internal conviction one has of it.”⁵⁰ That means: only lies are really false; they do not correspond with reality nor with the internal conviction one has. A simple error, however, although it does not correspond with reality, corresponds with one’s own conviction. Therefore we cannot call it *kadhib*, “lie” or “false”; it must be “neither true nor false.”⁵¹ The same is true with sentences like “Muḥammad and Musailima speak the truth” or the assertion of a liar that all his assertions are lies.⁵² And once more we immediately encounter Greek sources: the second example is, of course, the famous sophism of the mendacious Cretan about which Chrysippos wrote six books of most subtle argument; and the first is the Stoic problem whether “conjunctions” (συμπεπλεγμένα), which means sentences with an “and,” must be entirely wrong if one part is

31

47 Compiled by J. Kraemer, H. Gätje, and M. Ullmann under the supervision of A. Spitaler (Wiesbaden, 1957 ff.), p. 91 b.

48 Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* i. 44.

49 Āmidī, *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (see n. 40, above), II, 13, last line ff.; Abū l-Ḥusain Muḥammad b. ʿAlī al-Baṣrī, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Ḥamidullāh, Vols. 1–2 (Damascus, 1964–1965), II, 544, ll. 15 ff.

50 Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī, *al-Muqaddima*, ed. and trans. J.D. Luciani (*Les Prolégomènes théologiques de Senoussi*) (Algiers, 1908), p. 223, ll. 2 ff. Jāhīz is referring to a definition given by his teacher an-Nazzām which he enlarges and alters (see van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 71).

51 Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zakhkhār al-jāmiʿ li-madhāhib ʿulamāʾ al-amṣār*, MS Berlin 4894, fol. 49b, l. 17; see van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 99; Āmidī, *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, II, 14, ll. 17 ff.

52 Āmidī, *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, II, 7, ll. 6 ff.; van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 98 f.

wrong.⁵³ It seems that some Stoics solved the “liar” in the same way as Jāḥiẓ did: it is neither true nor false.⁵⁴ Both of them thus came close to a trivalent logic. I think we may stop here; it would be possible to gather much more Stoic spolia if we would turn to natural science, to Naẓẓām’s idea of *kumūn* and *mudākhalā*, the Greek *χρᾶσις δι’ ὅλου*, and so on.⁵⁵

32 But we must understand each other: I do not want to say that the logic of the early *kalām* is entirely identical with Stoic logic; I only intend to make clear the fact that it is built on a Stoic basis. We may find Platonic elements, too;⁵⁶ there is also quite a remarkable influx of Aristotelian notions,⁵⁷ and we would have to ask how they amalgamated with this strong Stoic element.

53 Mates, *Stoic Logic*, pp. 84 and 54; Bochenski, *Formale Logik*, p. 139. For the *ψευδόμενος* cf. A. Rüstow, *Der Lügner (Theorie, Geschichte und Auflösung)* (Leipzig 1910), and O. Becker, *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik* (Wiesbaden, 1957), pp. 50 ff.; Bochenski, *Formale Logik*, pp. 150 ff. In the same way Jāḥiẓ used the “mendacious Cretan” against bivalent logic the early Mu’tazilites seem to have used it against dualism (cf. Qāḍī ‘Abdaljabbār, *Mughnī*, vol. 5, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Khuḍairī [Cairo, 1958], p. 36, ll. 18 ff. and p. 77, ll. 7 ff.).

54 Bochenski, *Formale Logik*, pp. 152 f.

55 See S. Horowitz, “Über den Einfluß des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 57 (1903), 177 ff., and van Ess, “Dirār b. ‘Amr und die Cahmīya,” pp. 251 and 256 ff. (see n. 6, above); van Ess, *Erkenntnislehre*, Index, s. v. Stoa. The “Stoic” theory has always been proffered by S. van den Bergh; cf. his remarks in a review of M. Horten’s *Die Philosophie des Islam* in: *Orientalistische Literaturzeitung*, 28 (1925), 516, and in *Averroes’ Tahafut al-Tahafut*, II, 178 n. 319.3, and 179 n. 319.6. The subject has been recently treated by F. Jadaane, *L’Influence du stoicisme sur la pensée musulmane* (Beirut, 1968); the author, however seems to rely too much on secondary sources. For Stoic influence on Kindī’s physical theories, cf. Graziella Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale* (Turin, 1965), pp. 33 ff. Some Stoic ideas became known to the Arabs via Qusṭā b. Lūqā’s (?) translation of Pseudo-Plutarch’s *Placita philosophorum* (see now the doctoral dissertation by H. Daiber, *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum* [Saarbrücken, 1968]); the relations with Islamic thought outside the realm of strict philosophy remain to be investigated. See also O. Amine, “Le stoicisme et la pensée islamique,” in *Revue Thomiste*, 59 (1959), 79 ff.

56 Although obviously incorporated in an Aristotelian context; for an example see van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 70 ff.

57 This is especially true for Pseudo-Qudāma’s *Naqd an-nathr*: here we find the Aristotelian categories, the division of the propositions into universal and particular ones, and so forth, even the term *natīja* for “conclusion” (*Naqd an-nathr*, p. 39). He quotes Aristotle’s *Kitāb al-Jadal*, i.e., *Topics* (ibid., p. 69, l. 15) and praises him because of his conciseness (ibid., p. 91, ll. 16 ff.). A direct and thorough knowledge of the *Organon*, however, seems improbable (see also Vajda in *REJ*, 122 [1963], 8 f.). It is worth mentioning that besides *dalīl* one sometimes distinguished a second kind of sign, weaker and less indicative: the *amāra*, “hint”; a *dalīl* leads to knowledge, an *amāra* only to a predominant conviction (*i’tiqād*

But the answer cannot really be given by an Islamist; it has to be sought out in those ten centuries that elapsed between the time of the Stoics and the apogee of the early Muʿtazilites. There no longer seems to be any doubt that the contrast of schools was much less remarkable in logic than, for instance, in ethics; and Jürgen Mau even goes so far as to devalue the term “Stoic logic” itself because in reality this logic was something the different schools, the Stoa as well as the Kepos and the Megarians, had in common. Galen in his *Institutio logica* gives equal weight to Aristotelian and Stoic logic (taken in the sense we like to | distinguish them); they are not opposites, they only had different fields of application.⁵⁸ Some responsibility for the final synthesis in Muslim *kalām* seems to fall on Greco-Roman rhetoric which was passed on for centuries in living scholastic tradition and which obviously formed the educational “background” of many a Muslim neophyte.⁵⁹

Besides, we must always be aware of the fact that not all elements invented by the Stoics or at least claimed by them have been preserved in Islamic theology, or, to be more cautious, that till now we have not yet been able to identify them in our sources. There is, for instance, the typical notion of λεκτόν which means the conception subsisting in our mind of the object indicated, corresponding with this object, but not identical with it insofar as it is no “thing.”⁶⁰ It has been several times suggested that this λεκτόν might be reflected in the

rājiḥ). Especially Muʿtazilite *mutakallimūn* seem to have been fond of this differentiation (see Qāḍī ʿAbdaljabbar, *Mughnī*, xii, 386, ll. 4 f.; Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Ḥamīdullāh [Damascus, 1964], I, 9, 26 ff.); jurists, on the other hand, frequently ignored it: they could in any case scarcely hope to reach more than probability (*ghalabat az-zann*) in their *ijtihād* (see *Suyūṭī*, *Jahd al-qariḥa*, p. 264, ll. 5 ff.). One might feel tempted to trace this back to Aristotle's distinction of τεκμήριον and σημείον in his *Rhetoric* (i. 2. 1357b, 4 ff.; ii. 25. 1402b, 14); the equation, however, presents a certain difficulty which still remains to be solved (cf. van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 366). *Addendum*: See now also Fārābī's remarks about these two terms in his compendium of Rhetorics, ed. and trans. Langhade in *MUSJ*, 43 (1968), 167.

58 J. Mau, “Stoische Logik,” *Hermes*, 85 (1957), 147 ff., and Galen's *Institutio Logica*, Engl. trans. J.S. Kieffer (Baltimore, 1964), pp. 8 ff.

59 See J. Schacht's convincing suggestions about the importance of this secret heritage for the development of Islamic law, in his article “Foreign Elements in Ancient Islamic Law,” *Journal of Comparative Legislation*, 32 (1950), 9 ff.; *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (3d ed.; London, 1959), pp. 99 f. Many new suggestions on this topic are now found in H. Daiber, *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum* (see above, n. 55), pp. 93 ff.

60 Mates, *Stoic Logic*, pp. 11 and 15 ff.; Bochenski, *Formale Logik*, pp. 126 f. For the connection of this term with the notion of *shaiʿ* in early *kalām* see van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 192.

Arabic term *ma'nā*;⁶¹ but the problem is still too complex to be decided.⁶² And there is, so far as I know, nothing that evokes the distinction of σημεῖον ὑπομνηστικόν, “commemorative sign,” and σημεῖον ἐνδεικτικόν, “indicative sign,” so common in Stoic logic.⁶³ A commemorative sign is something that reminds us of a fact known before: smoke that reminds us of fire because we have seen smoke emanating from fire before; an indicative sign, on the contrary, gives only a hint of something that one did not know before and will perhaps never know completely. The commemorative sign leads to a sort of induction: one
 34 sees smoke and one remembers all the cases where one | has seen smoke and fire together; the indicative sign proceeds from a visible effect to an invisible cause, and it is in this kind of sign that Islamic theology was interested; only in this way could one prove the existence of God, by inferring from his visible works on earth. And as a matter of fact, the Stoics, too, were primarily concerned with this kind of sign; here they met the resistance of the Skeptics who simply denied the existence of those invisible things indicated by the visible indicative signs.⁶⁴ Perhaps one omitted speaking about commemorative signs during those ten dark centuries I mentioned simply because one had no difficulties with them.

Proof based upon an indicative sign was known to the *mutakallimūn* as *istidlāl bish-shāhid 'alā l-ghā'ib* or *qiyās al-ghā'ib 'alā sh-shāhid*, *shāhid* meaning the “present” or apperceptible world and *ghā'ib* the “hidden,” inapperceptible things, here especially God and His attributes.⁶⁵ God has created hidden and

61 S. van den Bergh, *Averroes' Tahafut at-Tahafut* (London, 1954), II, 188 n. 334.3; H. Gätje, “Die ‘inneren Sinne’ bei Averroes,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 115 (1965), 280 f.

62 See the quotations in S.M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Leiden, 1964), p. 115; also van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 446, s. v.; recently the very informative article by R.M. Frank, “Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār,” in *Journal of the American Oriental Society*, 87 (1967), 248 ff. In the Arabic translations of Aristotle *ma'ānī* sometimes renders νοήματα; the νοήματα are in function and meaning nearly identical with the λεκτά (see Mignucci, *Significato della logica stoica*, p. 95). According to Abū Bishr Mattā b. Yūnus, logic is preoccupied with *ma'nā*, grammar with *lafz*; Abū Sulaimān al-Mantiqī (d. ca. 375/985) proffers the same opinion (Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *Muqābasāt*, p. 74, ll. 13 f., and p. 169, ll. 21 f.).

63 Mates, *Stoic Logic*, pp. 13 f.; cf. R.D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (2nd ed.; New York, 1962), p. 392.

64 Ibid., pp. 389 f.

65 The differentiation between *shāhid* and *ghā'ib* is verbally inspired by the Koran (cf. Sura 13, v. 9; 23, v. 92, and elsewhere), in its meaning, however, by Greek sources (see van Ess,

manifest things, and the manifest ones are destined to be a “sign” for the hidden ones.⁶⁶ Man has to find out this connection (*ta'alluq*) between them,⁶⁷ and he does it by *istidlāl* or *qiyās*. Both these terms seem to be used in the same sense. *Qiyās* is not only analogy as generally translated; it was, in that time, the common term for every form of intellectual endeavor and of speculation leading to a new result: *kullu mā 'ulima bil-istidlāl, min ghairi badiha wa-lā ḥāssa*, “everything that is known by inference without being evident or perceived by the senses,” as Muṭahhar al-Maqdisī puts it.⁶⁸ But analogy, as a matter of fact, was very often involved, all the more so as many other usual forms of conclusion, the *argumentum a minore ad maius* or the *argumentum e contrario*, | all subsumed under the term *qiyās*,⁶⁹ could easily be derived from analogy.⁷⁰ When one tried to find out something about God by proceeding from things on earth, one consciously or unconsciously transferred the laws valid for these terrestrial things to Him: He is just and equitable as we are (or should be); His judgments and deeds are directed by the same notions of good and evil as ours; He produces things in the same kind of causality we are accustomed to.

35

This principle of analogy brings us close to *fiqh*, Islamic law, and may perhaps remove us somewhat from Stoicism. We must, however, keep in mind that the Arabic translation of Galen's *On Medical Experience* (made by Ḥunain b.

Erkenntnislehre, p. 383, and G. Vajda, “Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia,” in *REJ*, 126 [1967], 183). We may perhaps compare the role of the *shāhid* in later mysticism: the beautiful youth by whose vision one experiences the presence of God; see H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden, 1956), p. 470.

66 Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 12, ll. 8 ff./68, ll. 6 ff.; cf. Bāqillānī, *Tamhīd*, p. 13, ll. 17 f.: “sign” (or “proof”) is what leads to the knowledge of what is hidden from the senses.

67 Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 13, ll. 8 ff./69, ll. 11 ff. For *ta'alluq* see above, p. 245.

68 See his definition in *al-Bad' wat-ta'rīkh*, I, 34, ll. 2 f.; also Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. H. Ritter (Istanbul, 1929–1933), p. 52, l. 10 and elsewhere. See also Nallino in *Raccolta di Scritti Editi e Inediti* (Rome, 1942), IV, 58 ff. A text as early as the edict issued by the Sasanid Khosrau Anōshirwān (531–578) and preserved in its original (?) form in the *Dēnkart* makes a distinction between knowledge of God by revelation and knowledge of God by “analogy;” obviously subsuming under the word “analogy” all manner of ratiocination (see R.C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* [Oxford, 1955], p. 9). The broad acceptance of the term seems once again to owe to the influence of Greco-Roman rhetoric (Schacht, *Origins*, pp. 99 f.); D.S. Margoliouth even considers a loan-translational relationship to Greek συμβάλλειν (in *Journal of the Royal Asiatic Society*, [1910], 320).

69 Cf. for instance Schacht, *Origins*, pp. 99 f.; E. Tyan, “Méthodologie et sources du droit en Islam,” *Studia Islamica*, 10 (1959), 82 f.

70 See K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (Berlin, 1960), pp. 294 f.

Ishāq) uses the term *istidlāl bish-shāhid ‘alā l-ghā’ib* for Greek ἀναλογισμός had that this ἀναλογισμός is practiced, according to the same text, by the representative of the “dogmaticians” in medical science who tried to defend it against the skepticism of the Empiricists.⁷¹ Considering the fact that our Islamic sources frequently refer to epistemological school differences that may be traced back to discussions between Skeptics and Stoics (or other “dogmaticians” who took their arguments from Stoic sources)⁷² and considering, on the other hand, that Greek medicine where these “ideological” quarrels admittedly continued for centuries, was known in Islamic culture at least from the beginning of the Abbasid era⁷³ we need not regard it as improbable that *qiyās* in *kalām* as well as in early *fiqh* was inspired by a procedure of late Hellenistic logic (the ἀναλογισμός) which once again seems to have been conceived on a Stoic basis.

In Islamic sources the argument turns around the *‘illa*, the reason because of which a proof is valid. In law, *‘illa* may be roughly equated with the *ratio legis*, be it explicitly mentioned in the basic text or not: drinking of wine is forbidden in the Koran *because* it is intoxicating, and therefore, by analogy,
 36 *nabīdh*, | date wine, is forbidden, too, because it is embraced by the same *‘illa*.⁷⁴ In *kalām* (which here means primarily Mu’tazilite *kalām*), it is originally

71 See R. Walzer in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, XXII (1932), 14, and F. Rosenthal’s translation of a decisive passage in *Das Fortleben der Antike im Islam*, p. 261. Unfortunately the text itself is not available to me. *Addendum*: The text has, as I see now, *al-qiyās ‘alā mā khafiya bimā zahara* or *al-qiyās biḡ-ḡāhir ‘alā l-khafī* or *al-istidlāl bimā zahara ‘alā mā khafiya* (Galen on Medical Experience, ed. and trans. R. Walzer [London and Oxford, 1947] p. 20, l. 7; p. 33, l. 2; p. 23, l. 7). This correspondence of meaning is sufficient. I do not want to say that the logic of early *kalām* was influenced by the Arabic translations of Galen; *kalām* is too early for this.

72 See below, pp. 264 f.

73 Khosrau Anōshirwān is said to have organized, in the twentieth year of his reign (551 A.D. [?]), a discussion among the physicians of Jundēshāpūr; here, among others, a “sophist,” meaning a skeptic (an Empiricist), was present (Qifī, *Ta’rikh al-ḥukamā’*, p. 133, ll. 17 ff.). Mas’ūdī reports that even in the time of the caliph al-Wāthiq (227/842–232/847) some physicians of the court were still Empiricists (*Murūj adh-dhahab*, ed. A.C. Barbier de Meynard [Paris, 1861–1877], VII, 173).

74 Van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 321 and 383. The equation has, as Professor R. Brunschvig pointed out to me, the disadvantage of insinuating the idea that the *‘illa* might help to discover the reason God had in mind when promulgating the law. This would be true only for a Mu’tazilite who, because of his belief in rational ethics and in an independent structure of values, takes the *‘illa* as an essential quality in a thing that, like an efficient cause (*mu’aththir*), “influences” (*yu’aththiru*) or “generates necessarily” (*yūjibu*) the qual-

considered the cogent reason (*as-sabab al-mūjib*) that causes the sign to be a sign for the thing indicated:⁷⁵ the sign may be any arbitrary object that, like all objects, has a certain number of qualities; the *‘illa*, now, signifies that one among these qualities which characterizes the sign as such in this special case: motion, for instance, or contingency in a moving and contingent body. Only if one has picked up this abstract notion from the plurality of the phenomenon is one authorized to conclude that there must be, because of this motion or this contingency, somebody who has moved or created it. It seems significant that the judgment in which this procedure ends up immediately takes the form of a *συνημμένον*: if an object has this definite quality, we may draw from it (*because of this quality*) that definite conclusion.⁷⁶ There may thus be several “reasons” (*‘ilal*) in one sign depending on the facts one wants to prove with it. There may also be several signs for one *‘illa*, and this, in fact, is what determines the possibility of analogy.

A hidden danger of terminological ambiguity was woven into these speculations: *‘illa* was the reason or the cause whereby a sign could be taken as a sign; it needed not be a cause in the ontic structure of being. In order to recognize the incommensurability of both causes one need only compare an analogy like the following one: “If knowledge presupposes life in our apperceptible world (*shāhid*) it should presuppose life in the essence of God, too.” This may be | traced back to the initial *συνημμένον*: “If there is a knowing being there is [because of its knowledge] life.” Here “knowledge” is the logical “reason” for the admissibility of this *istidlāl bish-shāhid ‘alā l-ghā’ib*, but it is

37

ification one associates with it (its being forbidden or allowed). Jurists who tended to an Ash‘arite point of view took a more cautious position: the *‘illa* only generates the qualification by the fact that the legislator (i. e., God) uses it for this (*mūjib lil-ḥukm bi-ja‘l as-shāri‘*; cf. Nashshār, *Manāhij al-baḥṭh ‘inda mufakkirī l-Islām* [see n. 10, above] p. 88). God’s will is no longer bound to a rational structure standing of itself, and the internal reason for his decisions and commands is thereby removed from the comprehension of man; he acts voluntarily, without a special *ratio legis*. Cf. also, concerning this discussion, F. Kholeif, *Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (see n. 22, above), pp. 166 f.

75 Maqdisi, *al-Bad’ wat-ta’rikh*, I, 31, 14 ff.; other texts seem to use for the same notion the term *wajh ad-dalāla* (van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 358 f.). For the *qiyās al-‘illa* in grammar cf. Abū l-Barakāt al-Anbārī, *Luma’ al-adilla* (see above, n. 27), p. 54, ll. 5 ff.

76 The *‘illa*, once it is recognized, becomes itself a sign, the real “sign,” so to speak: the intoxicating effect (*iskār*), the “reason” the wine is prohibited, can be understood at the same time as the “sign” that it is prohibited (cf. Suyūṭī, *Jahd al-qariḥa*, p. 266, ll. 20 f.). Therefore the statement that an object or a fact has a certain quality that may be regarded as *‘illa*, can be formulated as the protasis of a hypothetical clause, the qualification (*ḥukm*) being incorporated in the apodosis (see above, pp. 245).

not the ontological cause of life; life, on the contrary, is the condition of knowledge.⁷⁷ This seems to have induced the *mutakallimūn* to find out other terms that promised to be less misleading and equivocal.⁷⁸ Rather frequently they replaced *‘illa* by *jāmi‘*, the *tertium comparationis* of an analogy,⁷⁹ or simply by *wasf*, the decisive quality.⁸⁰ And in early *kalām* we often encounter *ḥadd*, definition instead of *‘illa*.⁸¹ This latter notion, however, seems to be introduced not so much for exchange or replacement as for specification: *ḥadd* does not describe the function the *‘illa* has in its relation to the sign, but rather the form this *‘illa* may assume in some favorable cases. There is no kind of analogy safer than that which is established between two things subsumed under the same judgment or sharing the same definition; other analogies, which are built only on a correspondence of an accidental quality or only on the homonymy of name, must always be treated with caution.⁸²

We must, however, be aware of the fact that our sources do not think of Aristotelian definition; in spite of its high evaluation, *ḥadd* does not reach the rigidity of the peripatetic model. The *‘illa* may sometimes be equal to a *differentia specifica*, but in most cases it is no more than a characteristic property common to a group of particular objects of facts; likewise, definition in early *kalām* means mere juxtaposition of attributes: “body is what is long, broad, and deep.”⁸³ The reason for this somewhat disappointing verbalism lies in ontology: many *mutakallimūn* comprehended things as mere con-

77 The example is from Nashshār, *Manāhij al-baḥṭh*, p. 104.

78 We must not forget that most of the Ash‘arite *mutakallimūn* looked rather suspiciously at the admission of any kind of causality; Juwainī states in his *Kitāb al-Burhān* that a *qiyās bil-‘illa* is impossible because there is in fact neither cause (*‘illa*) nor caused (*ma‘lūl*; cf. Nashshār, *Manāhij al-baḥṭh*, p. 126).

79 Nashshār, op. cit., p. 103; van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 383 and Index, p. 438; Tahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn* (see n. 35, above), p. 234, l. 1.

80 Tahānawī, op. cit., p. 1489, ll. 1f.

81 Maqdisī, *al-Bad‘ wat-ta‘rīkh*, I, 32, ll. 4 ff. The following investigations abrogate to a certain extent my comments on the use of *ḥadd* in this connection given in *Erkenntnislehre*, p. 393.

82 Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 15, ll. 10 ff./86, ll. 7 ff.

83 Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, p. 303, l. 9 (Mu‘ammar), and p. 304, l. 13 (Nazzām): the definition is obviously taken from Greek geometry (see Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* iii. 19). See also Abū l-Hudhail’s definition: “Body is what has a right and a left side, a back and a front, an upper and a lower part” (*Maqālāt*, p. 302, ll. 16 f.) Muṭahhar al-Maqdisī clearly sees the point: if one “defines” prayer as an act of obedience (*tā‘a*) this is not so much a definition as a mere descriptive attribute (*ṣifa*); for an analogy it could nevertheless be sufficient (*al-Bad‘ wat-ta‘rīkh*, I, 30, ll. 5 ff.).

glomerates of accidents, without any substance of their own;⁸⁴ Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of matter and form. Definition as used by the *mutakallimūn* usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things (*tamyīz*). One was not primarily concerned with the problem of how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was meant.⁸⁵ This, however, could already be attained by verbal definition; most theologians of the early centuries seem to have contented themselves with this variety.⁸⁶ To mention the genus was sometimes considered a sin against conciseness: Aristotelian definition could not avoid mentioning at least two different things;⁸⁷ identity, however, may already be stated by pointing to the “most special quality” (*akhaṣṣ al-auṣāf*) two things have in common.⁸⁸ One did not proceed from the concept of a certain hierarchy of notions; one tried to classify particular facts by comparing them to other ones (analogy) or by differentiating them from each other (*tamyīz*) – analogy is, as later systematizers always used to stress, inference from one particular thing to another.⁸⁹ The *mutakallimūn* share this interest in the individual facts, in the concrete being (ἰδίως πσιόν), with the Stoics; the propositional logic used by both of them could not but

84 See now the fruitful study by R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf* (Istanbul, 1966), especially pp. 41 ff.

85 See the interesting and well-documented explanations by Nashshār, *Manāḥij al-baḥth*, pp. 75 ff.; they are inspired by passages such as Ibn Taimīya, *ar-Radd ʿalā l-manṭiqiyyīn*, ed. Abdussamad Sharafuddin (Bombay, 1368/1949), p. 10, ll. 13 ff.; p. 14, ll. 15 ff. Cf. the definitions of the term *ḥadd* in Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 17, ll. 9 ff./78, ll. 18 ff.

86 See Ibn Taimīya, *Radd ʿalā l-manṭiqiyyīn*, p. 15, ll. 13 ff. (repeated by Suyūṭī, *Jahd al-qarīḥa*, p. 206, ll. 5 ff.) with a detailed list of names: Ashʿarī, Bāqillānī, Isfarāʾīnī (d. 418/1027), Ibn Fūrak (d. 406/1015), Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ (Hanbalite; d. 458/1065), Ibn ʿAqīl (Hanbalite; d. 513/1119), Juwainī (d. 478/1085), Abū l-Muʿīn Maimūn an-Nasafī (Māturīdite; d. 508/1114), Jubbāʾī (d. 303/915–916), his son Abu Hāshim (d. 321/933), Qāḍī ʿAbdaljabbar (d. 415/1025), (Abū Sahl Ismāʿīl b. ʿAlī?) an-Naubakhtī (Imamite; first half fourth/tenth century), (Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan) aṭ-Ṭūsī (Imamite; d. 460/1068), finally the Karrāmīte Muḥammad b. al-Haiṣam. For an example (with Ashʿarī) see van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 80: “Knowledge is what necessarily makes his owner knowing.” Ibn Sīnā discusses the difference of verbal and essential definition (*ḥadd bi-ḥasab al-ism* and *ḥadd bi-ḥasab adh-dhāt*) in detail in his *Manṭiq al-mashriqīyīn* (p. 34, ll. 6 ff.).

87 Nashshār, *Manāḥij al-baḥth*, p. 79.

88 See Juwainī’s definition of the definition preserved by Ibn Taimīya in his *Radd ʿalā l-manṭiqiyyīn*, p. 16, ll. 2 f.; further material in van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 370 and 404.

89 Van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 372: for ʿAḩudaddīn al-Ījī.

proceed from sentences with particular subjects,⁹⁰ and their method of definition equally contented itself with the enumeration of particular characteristics.⁹¹

39 It is no more surprising, then, that the *‘illa* as well as a definition of the kind described above, both of them being understood in the same way, could also | be tested in their validity by the same criterion: by *ṭard wa-‘aks*, “coextensiveness and coexclusiveness.” An *‘illa* as well as a defining quality had to be *muṭṭarid*, coextensive, which means: applying to individual cases of the object (the sign) for which it was destined; and it had to be what one called *mun‘akis*, coexclusive, which means: excluding every other case where an object, without this special *‘illa*, would be a sign in the same sense. Or, as the jurists usually put it, *ṭard* means: “When there is the *‘illa* [the intoxicating effect of the wine, for instance] there is the qualification [*ḥukm*: its being forbidden]”; and *‘aks*: “When there is not this *‘illa*, there is not this qualification.”⁹² With *ṭard* and *‘aks* together one reaches, thus, the security of intensive (and, at the same time, reciprocal) implication: if, and only if, the *‘illa* exists, the object is a sign in the sense implied by it.⁹³ The urge to simplify the terminology seems to have

90 See A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'épistémologie des Stoiciens* (Lausanne, 1949), p. 135; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps* (Paris, 1953), p. 17.

91 See L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge, 1966), p. 27.

92 Similarly Alī b. Muḥammad al-Jurjānī, *at-Ta'rifāt*, ed. G. Flügel (Leipzig, 1845), s. v. *‘aks*. Cf. Ibn Taimīya, *Radd ‘alā l-manṭiqiyyīn*, p. 11, ll. 14 ff., where the same is said for the relationship between *ḥadd* and *maḥdūd*: *ṭard* = *ḥaithu wujida l-ḥadd wujida l-maḥdūd* and *‘aks* = *ḥaithu ntafā l-ḥadd intafā l-maḥdūd*. Sometimes *ṭard* alone may be considered sufficient (see Abū l-Barakāt al-Anbārī, *Luma‘ al-adilla* [above, n. 27], p. 58, ll. 8 ff.: *qiyās at-ṭard*); but cf. the remarks concerning the necessity of *‘aks* (ibid., p. 63, ll. 15 ff.), and concerning the preferability of *ṭard wa-‘aks* over mere *ṭard* in Ibn ‘Aqīl’s *Kitāb al-Jadal* (above, n. 10), p. 181, ll. 9 f. I owe the translation of *muṭṭarid* by “coextensive” to a suggestion made by Professor R. Brunschvig.

93 See Qirqisānī, trans. Vajda, *REJ*, 122 (1963), 19; for some further rules, cf. ibid. pp. 56 f. (= Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 105, ll. 11 ff./227, ll. 4 ff.). A good summary of the methods of *qiyās* is to be found in M.H. Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley and Los Angeles, 1966), pp. 66 ff. Cf. also Nashshār, *Manāḥij al-baḥth*, pp. 80 ff. There was a certain discussion as to whether the impossibility of *‘aks* always included invalidity of the *‘illa* (Ibn Taimīya, *Radd ‘alā l-manṭiqiyyīn*, p. 12, ll. 5 ff.). As a matter of fact, *‘aks* in the sense described above could easily lead to a famous fallacy discussed in later sources. “When there is no *‘illa* there is no qualification” could be expressed as “When there is no proof there is no object proved.” In this latter formulation, however, the statement was indubitably premature and unjustified, nothing more than an unconscious *argumentum e silentio*. Fakhraddīn ar-Rāzī who tried to follow the “new wave” of Aristotelian logic (see below, p. 271) severely criticized it in his *Nihāyat al-‘uqūl fī dirāyat al-uṣūl* (MS Istanbul, Aya Sofya 2376, fol. 8a,

induced the *fuqahā'* later on to replace the two words by a single one: *dawarān*, rotation – the “qualification” turns around the *‘illa*, is bound to its existence and nonexistence.⁹⁴

Projected into Stoic notions, *dawarān* or *ṭard wa-‘aks* is nothing more than 40
a criterion for the validity of a συνημμένον; and once more we may venture a comparison with Hellenistic material: in a papyrus preserved in the ashes of the famous eruption of Mt. Vesuvius in the year A.D. 79 we possess a fragment of Philodemos' Περὶ Σημειώσεων (a *mutakallim* would have translated it as *ar-Risāla fī d-dalālāt*) where an Epicurean and the Stoic Dionysios of Cyrene discuss the demonstrability of the συνημμένον, and Dionysios agrees to admit it as a proof only when it may be checked by contraposition: the phrase “When there is movement there is vacuum” must be convertible into “When there is no vacuum there is no movement”; otherwise it is not really stringent.⁹⁵ This is not entirely the same as what the *mutakallimūn* called *ṭard wa-‘aks*; *ṭard wa-‘aks*, reciprocal implication, is even safer than contraposition, and *‘aks*, in this combination, is completely different from what one would call, in the wake of Aristotelian thinking, “conversion.”⁹⁶ But the resemblance of the onset is striking: Ibn ‘Aqīl clearly states in his *Kitāb al-Jadal* that *‘aks* is the real proof for the validity of a *qiyās* whereas *ṭard* means nothing more than a condition.⁹⁷

One understands why the author of the *Kitāb Naqd an-nathr* insistently defends the possibility of a *qiyās*, rational argumentation of any kind, built on one premise only – in contrast with that *qiyās* with two premises which for the philosophers was the *qiyās κατ’ ἐξοχήν*: Aristotelian syllogism. He considers it to be a peculiarity of the Arabic language; but in reality it is the hypothetical syllogism developed by the Stoics about which he is speaking.⁹⁸ And there

ll. 12 ff.); ‘Aḍudaddīn al-Ījī reproduces his arguments (*al-Mawāqif* [Cairo, 1325/1908], II, 21, ll. 1 ff.; cf. van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 376 ff.). There were certainly other roots for this fallacy, too (discussed in *Erkenntnislehre*, loc. cit.), but it seems to me now that it was mainly justified from an undue exaggeration of *‘aks*. This assumption is confirmed by Abū l-Barakāt al-Anbārī, *Luma‘ al-adilla*, p. 65, ll. 1 ff., and Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, trans. Rosenthal, III, 145 f.; cf. also Ibn ‘Aqīl, *Kitāb al-Jadal*, p. 152, nr. 266.

94 Van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 384 and 387; Jurjānī, *Ta‘rīfāt*, s.v.; *dawarān*, however, may also mean only *ṭard* or only *‘aks*; it comprises all the cases where a qualification is bound to a certain *‘illa*. Cf. the term *jarayān* in Ibn ‘Aqīl’s *Kitāb al-Jadal*, p. 188.

95 See Mau, “Stoische Logik” (see n. 58, above), p. 152.

96 For the different kinds of conversion in this latter sense see the material given in van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 149.

97 *Kitāb al-Jadal*, p. 153, nr. 262 f.

98 Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 16, ll. 18 ff./78, ll. 5 ff.

was not only hypothetical reasoning based on a συνημμένον (although this is the one mostly discussed in our sources); there was also the “syllogism” proceeding from a disjunction, be it exclusive (διεξευγμένον) or inclusive (παραδιεξευγμένον).⁹⁹ *Kalām*, craving for certitude, favored the first variant, truth derived from the mutual exclusion of two contradictory statements: the world is either eternal or created; if it is then not eternal (which has, of course, to be proven), it must be created. One sometimes called this *dalāla bil-muḏādda*,¹⁰⁰ argumentation by establishing a contrast, but mostly *qisma* or *taqsīm* (διάρσεις).¹⁰¹ Bāqillāni appreciated the method very much; when enumerating the different procedures of thinking he puts it in the first place,¹⁰² and he uses it | everywhere in his own speculations.¹⁰³ The same is true for his pupil Abū Ja‘far as-Simnānī, for Juwainī, and even for Ghazzālī.¹⁰⁴

The whole skirmish of dialectics centers on these two forms of argumentation. With respect to disjunction, one could always hope to surprise one’s adversary by proving that his *taqsīm* was not really exclusive, that it did not oppose really contradictory facts, or even that the whole idea of contradiction turned out to be questionable;¹⁰⁵ or, if the *taqsīm* was intended to be inclusive, that one had not taken into account all possibilities that had to be ruled out.¹⁰⁶ As to a *qiyās* based on an ‘*illa*, one had simply to refute (*naqaḍa*) the relation

99 Mates, *Stoic Logic*, pp. 51 ff. Fārābī treats the techniques of disjunction in his compendium of Rhetorics (*MUSJ*, 43 [1968], 153 ff.).

100 Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 19, ll. 13 ff./81, ll. 12 ff.

101 Compare the τόπος ἐκ διαίρέσεως of Hellenistic rhetoric (R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* [reprint; Hildesheim, 1963], p. 227).

102 *Tamhīd*, p. 11, ll. 15 ff.; likewise Abū l-Barakāt al-Anbārī, *Luma‘ al-adilla*, p. 73, ll. 6 ff.

103 Ibid., p. 34, ll. 4 ff. and 12 ff.; p. 40, ll. 1 ff., and elsewhere.

104 See the summary of Simnānī’s *Bayān ‘an uṣūl al-īmān* in L. Gardet and M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948), p. 365, and the examples in W.M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh, 1963), pp. 121 and 122; Ghazzālī, *al-Iqtīṣād fī l-‘itiqād*, ed. J. Agāh Çubukçu and H. Atay (Ankara, 1962), p. 11, ll. 7 ff.

105 See the description of contradictoriness in Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 107, ll. 15 ff./230, ll. 1 ff.; Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, p. 387 f. For the polemics of the *mutakallimūn* against the law of contradiction, cf. Nashshār, *Manāhij al-baḥth*, pp. 111 ff., and van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 189 ff. and 205 ff.

106 Inclusive disjunction was used more in *fiqh* when, for instance, the ‘*illa* had to be selected among many other qualities of an object. One usually spoke in this connection of *sabr wa-taqsīm*, “investigation [of the different possible cases] and disjunction.” The weak point of the proof always lay in the investigation; one had to make sure that, if one enumerated, for instance, four possibilities, there did not exist a fifth one (see van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 394 ff.).

between sign and *ʿilla* or to find at least a distinctive difference (*farq*) in the sign that prevented its being subsumed under the *ʿilla* proposed (= *tafriqa*).¹⁰⁷ The triumph of all triumphs, however, was *muʿāraḍa*, the familiar μέθοδος κατὰ περιτροπήν of Hellenistic rhetoric: one agreed with the *ʿilla* the partner had found in his *dalīl*, which means one agreed with the proof for his premise, but then one slyly drew from it the contrary conclusion.¹⁰⁸ Islamic theological literature is full of such *muʿāraḍāt*: if a Muʿtazilite argues that the so-called *taklīf bimā lā yuṭāq* (charging somebody with a duty he cannot fulfill) is inadmissible with God because of His justice and His mercy, an Ashʿarite may ask in using the same *ʿilla* – and this is what makes the question a *muʿāraḍa* –: Why is it not inadmissible for God for the same reason to let someone fall into temptation who He knows will not withstand it?¹⁰⁹ This, of course, is only the beginning: then the filigree of subtle distinctions is woven with steadily increasing intricacy, until in the end only a *mutakallim* is able to know what has really been proved and what has been refuted. The *muʿāraḍa*, it seems to me, is the most typical feature of a topical line of thinking; the *mutakallimūn* avow it themselves: it proves nothing, | it is only a weapon of polemics, meaning its value is merely dialectical.¹¹⁰ And it may be for this reason that some of the most profound spokesmen of Islam turned away from *kalām* with contempt and disgust; they heard only idle talk, *kalām*, not theology.¹¹¹ 42

3

The picture I have sketched here is systematic, and it suffers from the weakness of every systematic approach: it is unhistorical insofar as it neglects the temporal development of each set of ideas. But historical research is patient work, and patience needs time. Many theological and juridical treatises have

107 Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, pp. 28 ff.; van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 322. A lot of additional material is found in Ibn ʿAqīl's *Kitāb al-Jadal*, pp. 162 ff.

108 See the definition in Maqdisī, *al-Badʿ wat-taʾrīkh*, I, 32, ll. 10 ff.; Qirqisānī, op. cit., pp. 15 and 20 ff.; Abū l-Barakāt al-Anbārī, *Lumaʿ ad-adilla* (see above, n. 27), p. 80, ll. 6 ff.; Volkmann, *Rhetorik der Griechen und Römer*, p. 243.

109 Qirqisānī, op. cit., p. 23.

110 Ibid., p. 22.

111 See, for Juwainī, Tājaddīn as-Subkī, *Ṭabaqāt ash-Shāfiʿīya* (Cairo, 1324), III, 260, ll. 21 f., and Ibn al-Jauzī, *Talbīs Iblīs* (Cairo, 1340), p. 90, ll. 2 ff.; for Fakhraddīn ar-Rāzī, his famous testament in Ibn Abī Uṣaibiʿa, *Uyūn al-anbāʾ* (see n. 4, above), II, 27, ll. 2 ff. For further material see van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 320 f. and 53 f.

to be analyzed carefully before we can make any assured statements about the continuous refinement of logical means. The evolution of the *‘illa* theory, for instance, has not yet been exposed to any thorough research. We can only draw some scanty conclusions on relative chronology: *dawarān*, as a term, seems to be much younger than *ṭard wa-‘aks*; and the *Kitāb Naqd an-nathr* obviously still omits *‘aks* and speaks only of *ittirād*.¹¹² It would be precipitate to build any historical judgment on these few observations; we must bear in mind the possibility that some terminological differences could be due to the contrast of schools or even that one of our witnesses simply did not speak about something he in fact knew. So we must content ourselves with some remarks disjunct at random over the centuries.

We know that a *mutakallim* as far back as ‘Amr b. ‘Ubaid (d. 244/858) used the term *‘illa* in the famous juridical question of analogy between wine and *nabīdh*; it is Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī who has preserved for us the important text in his *Baṣā’ir wadh-dhakhā’ir*.¹¹³ Abū l-Hudhail, a younger contemporary of Shāfi‘ī, then mentions it when describing the most usual methods of argumentation. There is *ijrā’ al-‘illa fi l-ma’lūl*, “putting the cause into the caused,” which means subsumption of a single case under a general proposition: a horse is good under a certain condition *because* (the *‘illa*) all horses are good under that condition; and there is *naqd al-‘illa bit-tafsīr*, “refutation of the cause by setting | forth [different cases that do not agree with it],” denial of its comprehensiveness: one induces from several cases that the *‘illa* cannot be valid for them, that it is not *muṭṭarid* as one would have said in later (?) terminology.¹¹⁴ Abū l-Hudhail’s pupil Nazzām won a dubious reputation by applying very severe standards to the cases where a *qiyās* based on an *‘illa* may be accepted: he was not fond of analogy in the somewhat generous form that seems to have been used in his time; *qiyās* is only possible if the *‘illa* is explicitly mentioned in the

112 P. 105, l. 13/227, l. 8. For further material see van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 387. Fārābī, contemporary of the author of the *Kitāb Naqd an-nathr*, already presupposes knowledge of the *ṭard wa-‘aks* method. He calls it *ṭarīq al-wujūd wal-irtifā’* (cf. his *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaghīr*, ed. M. Türker, “Farabi’nin bazı mantık eserleri,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 16 [1958], 272, ll. 14 ff., trans. N. Rescher, *Al-Fārābī’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics* [Pittsburgh, 1963], pp. 106 ff.). This, however, seems to be Fārābī’s own nomenclature; he mentions the term *ṭard* before (ibid., p. 269, l. 14), and he also refers to *‘aks* or *in’ikās* (ibid., p. 272, ll. 18 ff.).

113 *Baṣā’ir*, ed. Ibrāhīm al-Kailānī (Damascus, 1964 ff.), II, 741, ll. 4 ff.

114 Maqdisī, *al-Bad’ wat-ta’rīkh*, I, 52, ll. 9 ff.; cf. Qirqisānī’s judgment on the same text, trans. Vajda, *REJ*, 108 (1948), 65; very similar explanations in Simnānī’s *Bayān ‘an uṣūl al-imān* (cf. Gardet and Anawati, *Introduction*, pp. 365 ff.).

authoritative text from which one proceeds, in which case it is more or less the same as deduction.¹¹⁵

In fact, the quarrel about the laws and limits of analogy was not to be decided for a long time to come. The Muʿtazilite ʿAbbād b. Salmān, contemporary of Nazzām, did not feel himself authorized to make conclusions on “hidden” things from “visible” ones: although we see the works of God on earth we may not say that He is knowing, living, or potent in the real sense of the argument, because were He knowing in the real sense of the argument nobody could be knowing other than He. God is incomparable, beyond analogy; if He had attributes, man could not have the same ones. Therefore those of His attributes which He seems to share with man cannot be more than mere words (*aqwāl*) that do not attain His essence.¹¹⁶ The élan of Muʿtazilite *tauḥīd* nearly pushes ʿAbbād b. Salmān into the ranks of the Hanbalites; one cannot help remembering their *bilā kaifa*. We must not overlook an important difference, however: ʿAbbād considered the *qiyās* to be impossible, the Hanbalites considered it to be unnecessary; they did not require any proof for the existence of the attributes of God. God himself has revealed them in the Koran, and not only as mere *aqwāl*. For them God is not *ghāʾib* (hidden); only a skeptical theologian may assume this. If one argues for His existence one does not make Him more manifest, but only derivative, dependent on things from which He is inferred but which He himself has created. The first to have recourse to analogy was Satan: he inferred from his fire nature that he was superior to Adam – and the result of this mental endeavor was far from exciting.¹¹⁷

This impressive example is mentioned in Shiʿite sources, too; Ibn Bābōya refers to it,¹¹⁸ and it is apparently not altogether isolated: Abū Sahl an-Naubakhtī, an Imamite like Ibn Bābōya, wrote a *Kitāb Ibtāl al-qiyās*.¹¹⁹ But once more it is | the motive that makes the difference. The Shīʿa did not like *qiyās* and the intellectual independence involved in it because they upheld one for whom they had sacrificed all independence: the Imam who decided religious

44

115 See my article “Ein unbekanntes Fragment des Nazzām,” *Festschrift O. Spies* (Wiesbaden, 1967), pp. 170 ff.

116 Ashʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, p. 499, ll. 2 ff.; p. 496, ll. 10 f.; p. 497, ll. 4 ff.

117 Cf. the material given in van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 389.

118 See A.S. Tritton, “Popular Shīʿism,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1939–1940), 833.

119 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig, 1871–1872), p. 177, l. 2. It is rather unlikely that the book was directed against Aristotelian syllogism; Abū Sahl is likely to have attacked the *qiyās* of the jurists, all the more so as he refuted Shāfiʿī’s famous *Risāla* (*ibid.*).

problems ex cathedra and who, by definition, could not countenance theological competition. This seems to be the reason why they often showed a certain susceptibility to illuministic ideas: in early Rāfiḍite circles one held all knowledge to be “necessary” (*ḍarūrī*), created by God, although sometimes only after man’s preparative speculation – as a child is created by God although only after coition.¹²⁰ Even Hishām b. al-Ḥakam, in spite of being a very independent theologian, avoided admitting that man could know things by himself.¹²¹ And the Bazī’iya, a filial sect of the Khaṭṭābiya, identified reflection (“what is thrown into our hearts”) with revelation.¹²² When the believing multitude was directed to truth by the authority of the Imam and when the Imam himself got his insight by illumination (*ilhām*, as one used to say),¹²³ reason tended to lose its intrinsic value.¹²⁴ Unlike the Ḥanbalites with whom they joined in aim and intention, the Shī’ites were not so much overwhelmed by the inaccessibility of an object refusing all intellectual approach, but by the helplessness of the subject unless it is supported by the mercy of the “charismatic leader.”

We must, however, avoid all premature generalizations. To rely on the Imam did not mean that one had to give up *qiyās* and one’s own reasoning; it meant only that this reasoning could not always claim to be decisive and definite. In contrast with the Ḥanbalites, the Shī’a developed, after all, a rational theology of its own; Ḥasan b. Mūsā an-Naubakhtī, the famous Shī’ite heresiographer, aligns himself with the author of the *Kitāb Naqd an-nathr* in his defense of a syllogism with one premise, that is, of *qiyās* in the Islamic sense.¹²⁵ In his time, when the twelfth Imam had already disappeared, at least the Ithnā’ashariya could no longer refer to a final pontifical decision or do without the dangerous uncertainty of theological or juridical speculation. But something remained of

120 ‘Abdalqāhir al-Baghdādī, *Uṣūl ad-dīn* (Istanbul, 1928), p. 31, ll. 16 ff.; also Ash’arī, *Maqālāt*, p. 51, ll. 8 ff.

121 Ash’arī, op. cit., p. 52, ll. 3 ff.

122 Ibn Abī Khalaf al-Qummī, *al-Maqālāt wal-firaq*, ed. Muḥammad Jawād Mashkūr (Tehran, 1963), p. 54, ll. 15 ff.

123 See al-Khaiyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, ed. A. Nader (Beirut, 1957), p. 78, l. 7, trans., p. 95.

124 Such an argumentation is explicitly spelled out for the validity of *tawātur*, warranted transmittance of auditive information, in Khaiyāt’s *Kitāb al-Intiṣār*: the *raison d’être* of an Imam and of his impeccability (*‘isma*) consists in the experience of continuous disagreement among people, especially among theologians; unity can only be achieved by an Imam’s authoritative decision. It is, therefore, impossible that *tawātur* be a second authority in addition to him (*Intiṣār*, p. 113, ll. 16 ff.). The same would be true for reason if one declared it to be infallible under certain circumstances.

125 Suyūṭī, *Jahd al-qariḥa*, p. 325, ll. 2 ff. Some refinements in the ideas of this paragraph are due to discussions with Dr. Joseph Eliash.

the commitment of earlier generations: we are not really surprised to meet in | this milieu scattered recollections of ancient skeptic heritage bubbling up in our sources, skepticism not standing on its own, of course, as in the time of Pyrrho or of Carneades, but skepticism for belief's sake, skepticism as justification for the necessity of the Imam and as an argument for the insufficiency of mere human logic.¹²⁶ This skepticism fits very well into our picture: the logic of the early *kalām* is Stoic in its base, and it was the Stoics who for centuries had to guard against the attacks of their skeptic adversaries. 45

Old Hellenistic school quarrels seem to have found their way into Islam, attenuated perhaps and somewhat simplified, but viable and organically adopted. One cannot keep two premises in mind simultaneously, and one therefore never reaches a valid conclusion, the skeptics objected, or, more akin to Stoic notions: the two parts of a συνημμένον, a conditional clause, cannot be thought together; and Muslim theologians found it worthwhile to mention the argument and to refute it.¹²⁷ And there was another contention starting from the fact that the σημείον/*dalīl* is a sign only in relation to the object indicated (πρός τι) and that, therefore, it cannot exist before it (because it is, like a sign, only possible in connection with it), nor after it (because it is destined to indicate it). Sextus Empiricus plays on this sophism, and the *mutakallimūn* had to tackle it in the slightly different formulation that a proof (*dalīl*, a sign) is recognized in its quality as a proof only when one already knows the result and that it can therefore no longer be the condition by which this result is attained.¹²⁸ Last, but not least, is exploited the very popular sophism: we have no criterion whereby to judge whether a proof really leads us to truth because we know this either by a second proof – and this is the beginning of a *tasalsul*, a *regressus ad infinitum* – or we know it immediately, without further ratiocination, *darūratan*, “with necessity,” as expressed in the terminology of *kalām*; but then we should never be subject to error, and experience often teaches us the con-

126 The notion mostly used in this connection is *takāfuʾ al-adilla*, “equivalence of [divergent] proofs”; for material see van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 223 ff., and “Skepticism in Islamic Religious Thought,” in *al-Abhāth* (Beirut), 21 (1968), 1 ff [see above, pp. 180–184].

127 Sextus Empiricus, *Hypotyposesis* ii. 13.144; *Adversus Logicos* ii. 108 ff. and 131 f. Fakhraddīn ar-Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiya* (Hyderabad, 1343), I, 355, ll. 18 ff.; for Ījī see van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 265.

128 Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* ii. 164 and 166 ff.; Fakhraddīn ar-Rāzī, *Nihāyat al-ʿuqūl* (MS Istanbul, Aya Sofya 2376), fol. 25b, ll. 6 ff., where the argument is ascribed to the “Sumaniya,” Indian monks (*śramaṇa*; see van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 257 ff.); for Ījī, cf. van Ess, op. cit., pp. 267 ff.

46 contrary.¹²⁹ Or, taking a somewhat different turn: the criterion of having found the right result consists in the absence of a contradicting argument; but we must prove that there is no such argument, and then we must prove that there is no contradicting argument against this second proof, and so on.¹³⁰ It is once more Sextus Empiricus who tells us that his skeptic schoolfellows were very fond of sowing confusion among | the Stoics by this reflection; in Islamic surroundings, the qadi ‘Abdaljabbār, author of the Mu‘tazilite summa theologica *al-Mughnī*, had to refer to it as did the Karaite Jew al-Qirqisānī who relied to a large extent on Mu‘tazilite sources almost a century earlier.¹³¹

In this period, the fourth and beginning of the fifth centuries of Hijra, this was perhaps more or less dialectic shadowboxing: one knew the arguments and one attacked them although there was nobody who seriously dared to advance them – at least we do not hear of anybody who used them and believed in them. The dialogue still develops in a theoretical frame: between theologians and theologians, not between theologians and skeptics. But this situation changes when, with the consolidation of the Fatimid empire, the Bāṭinites enter the scene. They were no *mutakallimūn*, theologians in the usual sense of the word; they were gnostics. For them, even more than for the more moderate Shī‘ites, truth did not mean something to be acquired by means of patient mental endeavor and step-by-step logical procedure, but something given to a person by irrational initiation, esoteric, and earned by submitting unconditionally to the inspiring authority of the Imam and his representative, the *dā‘ī*. The knowledge one was waiting for was even more complicated than that which was administered by the *mutakallimūn*; but one acquired it by leaving reason behind. It is therefore that the Bāṭinites adopted the skeptical thoughts summarized earlier; and it is therefore that only here these ideas escape their academic harmlessness and reveal their dangerous militancy. We may well ask why the Bāṭinites would hope to have any success with them even though the qadi ‘Abdaljabbār and many of his colleagues could boast of having refuted them with sufficient evidence. But we must not forget that refutation was difficult and cumbersome, and only a theologian was able to

129 The historical ramification of this argument is somewhat complicated; see van Ess, op. cit., pp. 250 ff.

130 Rāzī, *Nihāyat al-‘uqūl*, fol. 25a, ll. 12 ff.; for Ījī see van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 266.

131 Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* i. 340 f., also i. 315 f. and 319, ii. 341; Qāḍī ‘Abdaljabbār, *al-Mughnī*, XII, 45, ll. 13 ff.; for Qirqisānī see *REJ*, 107 (1946–1947), 62 ff. Maqdisī notes explicitly that we should not demand a proof for another proof or an *‘illa* for another *‘illa* – perhaps against a skeptical argument like the aforementioned one (*al-Bad’ wat-ta’rikh*, I, 52, ll. 5 ff.; see also Pseudo-Qudāma, *Naqd an-nathr*, p. 105, ll. 1 ff./226, ll. 11 ff.).

use it; the Bāṭinites, however, appealed to another group: they tried to win those classes who felt themselves repulsed and scandalized by the subtleties of *kalām* or who had never really heard of them. This is no longer a quarrel among some theologians, but social revolt and protest against a strange intellectuality.¹³²

In fact, *kalām* had become so difficult that only a “happy few” were able to cut a path through the underbrush of rampant distinctions; and one of the reasons for this, if not the only one, was the deficiency of the logical system. The *mutakallimūn*, of course, did not feel this: they fenced themselves in with the art they had inherited over generations and they did not want to give up a privilege they were proud of. Required were a shock to make them understand the danger and a personality able to find the way out of it. The further development | is well known: toward the end of the fifth century A.H., 47 Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ, a dissident disciple of the Fatimids and of their caliph al-Mustansir, laid the basis of a Bāṭinite state in the east of the empire, on the rock of Alamut. More than before, the ‘Abbasid government, the caliph at Baghdad and the Seljuks at Isfahan who protected him, had to think about effective measures and – as the movement they had to deal with showed strong subversive character – about an ideological offensive. This offensive was led, on the initiative of the young caliph al-Mustaẓhir, mainly by al-Ghazzālī, in his *Kitāb Faḍā’ih al-Bāṭiniyya* written at the instigation of al-Mustaẓhir, and in other, shorter treatises, among them the famous *Qisṭās al-mustaqīm*. And it was Ghazzālī who ventured the *volte-face*: he adopted Aristotelian logic instead of the traditional system of signs and analogies deeply rooted in the heritage of generations.¹³³ Like many other decisions of Ghazzālī, this is revolutionary without being entirely new: Ibn Ḥazm, in his *Kitāb at-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq*, had tried it two generations before, driven by Ṣāḥirī protest against the usual juridical practice. But this happened far away in the West, and only with Ghazzālī did the spark catch fire in the center itself.¹³⁴

132 Van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 279 ff.

133 For Ghazzālī see van Ess, op. cit., pp. 284 ff.; his role is fully recognized, although with severe criticism, by Ibn Taimīya (cf. Suyūṭī, *Jahd al-qariḥa*, p. 206, ll. 10 f.). See also Nashshār, *Manāḥij al-baḥṭh*, pp. 130 ff.

134 Ibn Ḥazm’s *Kitāb at-Taqrīb* was edited by Iḥsān ‘Abbās (Beirut, 1959). Another interesting item has just been brought to light by J. Schacht: Sarakhsī, who died in 483, two decades before Ghazzālī, sees one of the reasons for the decline of law in the fact that some scholars introduce philosophical notions into juridical definitions (see the introduction of his famous *Mabsūṭ* written in the years before 477; 900. *Ölüm yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu ’l E’imma Es-Sarakhsî Armağanı* [Ankara, 1965], p. 2).

Ghazzālī's method of operation, cautiously advancing step by step, is characteristic. In his *Qisṭās al-mustaḳīm* he tries to convince his partner that syllogisms, Aristotelian syllogisms, are already used and recommended in the Koran; in his *Mustaṣfā* he illustrates Aristotelian logic with examples taken from Islamic law,¹³⁵ and he even preserves the terminology of the *uṣūl al-fiqh*: instead of *ḥadd ausaṭ*, "middle term," he uses *ʿilla*; for *ījāb*, "positive proposition (κατάφασις)," he uses *ithbāt*; for *salb*, "negative proposition (ἀπόφασις)," *naḫy*;¹³⁶ *taṣawwur* and *taṣdīq*, those two rather difficult philosophical terms probably applied for the first time by Fārābī and roughly circumscribing the distinction of notion and judgment, are replaced in his *Mihakk an-naẓar*¹³⁷ by *maʿrifā* and |
48 *ʿilm* although he uses them himself in his other works.¹³⁸ Ghazzālī knew that a gulf had to be bridged, and he wanted to convince his readers that they would reach the other side without losing any of the old properties to which they had become accustomed. For it was necessary that they follow his innovation: only Aristotelian syllogism and Aristotelian art of definition promised certitude; religious truth had to become as evident as a mathematical tenet in order to withstand the attack of skepticism, and Ghazzālī has filled many pages of his *Kitāb Faḍāʾih al-Bāṭiniya* to show how this stage may be reached. One had to develop greater mental acuteness and learn to take seriously all the arguments and objections the logicians and the philosophers (*falāsifa*) had known long before. *Ḥadd*, definition, could no more be guaranteed by *ṭard wa-ʿaks*, reciprocal implication of definition and defined, because this is already true of a

135 *Mustaṣfā* (Cairo, 1356/1937), I, 8, ll. 30 ff.; 24, last line.

136 Van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 287; *ʿilla*: see, *Mustaṣfā*, I, 25, ll. 33 ff., and 32, ll. 27 ff.; also *Mihakk an-naẓar* (Cairo, 1904), p. 31, l. 9, and p. 32, l. 8; *ithbāt* and *naḫy*: see *Mustaṣfā*, I, 26, l. 22; *muthbat* and *manḫi*: see also Maqdisī, *Badʾ wat-taʾriḫh*, I, 38, l. 10; for *ījāb* and *salb* in the Arabic translations of Aristotle, see Georr, *Catégories*, p. 42.

137 *Mihakk an-naẓar*, p. 5, ll. 13 ff.; *maʿrifā* in this sense, see also *Mustaṣfā*, I, 19, last line. Similarly the terms *mauḏūʿ*, "subject," and *maḥmūl*, "predicate," are replaced by their grammatical counterparts *mukhbar ʿanhu* and *khavar* (*Mihakk an-naẓar*, p. 8, ll. 1 f., and p. 23, ll. 10 ff.). The phenomenon is noted by H. Lazarus-Yafeh in *Studia Islamica*, 25 (1966), 114.

138 See my preliminary sketch of a history of both words in *Erkenntnislehre*, pp. 95 ff. The different vocabularies of both the *mutakallimūn* and the *falāsifa* had already been stated by the author of the *Kitāb Naqd an-nathr*: the theologians used *mādda* instead of *hayūlā*, *qarīna* instead of *sūlūjismūs* (see above, p. 245 f.), *maqūlāt* instead of *qāṭāghūrīyās*, which always means genuine Arabic terms; abstractions like *kaifiyya*, *kammīya*, or *māʿīya* were felt to be characteristic for them (*Naqd an-nathr*, p. 116, ll. 9 f./243, ll. 6 f.). See also *Risāla li-baʿḍ al-mutakallimīn ilā sh-Shaiḫh (Ibn Sīnā)*, ed. H.Z. Ülken in *Rasāʾil Ibn Sīnā*, Vol. 11 (Istanbul, 1953), p. 155, ll. 5 f.: *jūha* and *ḥaiyiz* instead of *faḍāʾ*, *makān* or *markaz*.

sentence like: “Man is what knows how to laugh,” or “Horse is what knows how to neigh.” This may be coextensive and coexclusive in the sense of *ṭard wa-ʿaks*, but it is, of course, no definition; it is a mere description. A definition in the real sense of the word is built up as Aristotle described it: a genus limited by a specific difference.¹³⁹

This devaluation of the old method of definition had its consequences for the theory of analogy: if *ḥadd* in this sense no longer warrants that one touches by it the essential reality of a thing or of a sign, it may be that we do not capture the real *ʿilla* when we try to encircle it in the same way; the real *ʿilla* may be narrower than this “definition,” only a circumstantial detail of it. And furthermore: if we have really reciprocal implication between the *ʿilla* and the sign in the special qualification (*ḥukm*) it has when connected with this *ʿilla*, then each one must be *ʿilla*, “cause,” of the other; the wine, then, would not only be forbidden because it is intoxicating, but also intoxicating because it is forbidden. This, of course, is nonsense, as is every “causality of the caused” (*ʿillīyat al-maʿlūl*), and therefore the method itself must imply a hidden mistake.¹⁴⁰ One could perhaps argue that this refutation implied a mistake, too, because it played once again on the ambiguity of the word *ʿilla* insofar as the | limit between *ʿilla* as “*ratio legis*, reason” and *ʿilla* as “cause” – or between logic and ontic causality – was secretly transgressed: *ʿilla* was originally, as we have seen,¹⁴¹ only the *reason* why wine was forbidden, not the cause of it; the cause of it was only the command of God pronounced in the Koran. Once again one fell victim to a vague terminology.

49

The word *qiyās* itself had become equivocal. Nobody used it any more in its primary significance of “rational argumentation”; instead one opposed two later specifications: *qiyās* in the juridical sense, as “analogy,” and *qiyās* as the philosophers had come to apply it, in the meaning of “syllogism.”¹⁴² One tried to differentiate: *qiyās at-tamthīl* and *qiyās ash-shumūl*;¹⁴³ but this was already a devaluation: *tamthīl* meant the Aristotelian *παράδειγμα*, and this was a rather

139 Ghazzālī, *Mīyār al-ʿilm*, ed. Sulaimān Dunyā (Cairo, 1961), p. 283, ll. 3 ff.; see also Ibn Sīnā, *ash-Shifāʾ: Kitāb al-Burhān*, ed. Abū l-ʿAlāʾ ʿAfīfī (Cairo, 1375/1956), p. 229, ll. 11 ff. The example of the horse and its neighing is already mentioned in Fārābī’s *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaghīr*, ed. Türker (see n. 112, above), p. 272, ll. 17 f.

140 Van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 384 f.

141 See above, p. 255.

142 Cf. van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 392 f., with further material.

143 Ibn Taimīya, *Radd ʿalā l-manṭiqīyīn*, p. 233, ll. 7 ff.; also Suyūṭī, *Jahd al-qariḥa*, pp. 232, ll. 5 ff., and 320, ll. 9 ff.

weak kind of argument.¹⁴⁴ Unfortunately there was still more of terminological correspondence: the *qiyās* of the *falāsifa* had a *ḥadd*, too, the *ḥadd ausaṭ*, the μέσον of syllogism; and once again a comparison between both terms, which really had much in common in their application and function, turned out to be unfavorable for the old juridical *qiyās*.¹⁴⁵ There was only one point that continued to support it: all this critique was valid only in those cases where the *illa* was a matter of discussion at all, where it was not already explicitly mentioned in the authoritative source, in the Koran or in the Hadith; then, of course, analogy was not called into doubt. That means analogy was still practicable in many examples of Law where it immediately proceeded from a commandment pronounced in the Holy Text, but it met genuine difficulties in *kalām* where it nearly always started from rational reasons.

And this is what evolved: Ghazzālī's reform seems to have been of no influence in *uṣūl al-fiqh*; it was approved in *kalām*, however, although with hesitation. There was Ibn as-Ṣalāḥ ash-Shahrazūrī's (643/1245) violent *fatwā* against the use of Aristotelian logic in Islamic religious sciences; Ghazzālī's authority did not discourage Ibn as-Ṣalāḥ from directing his criticism directly against him.¹⁴⁶ And there was Ibn Taimiyya's (d. 728/1327) reformatory attempt to revert |
50 to insight and methods of the early times of Islam; we possess a full account of his prolific thoughts on this subject in his *Kitāb Naṣīḥat ahl al-īmān fī r-radd 'alā manṭiq al-Yūnān*,¹⁴⁷ carefully abridged by Suyūṭī in his *Kitāb Jahd al-qarīḥa fī tajrid an-naṣīḥa*.¹⁴⁸ Suyūṭī himself in his *Kitāb Ṣaun al-manṭiq wal-kalām*

144 Ījī, *Mawāqif*, 11, 15, ll. 1 ff.; van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 373 f.; Aristotle, *Analytica Priora* ii. 24.68b, 38 ff., *Rhetorica*. i. 2. 1357b, 25 ff. The connection between Aristotelian παράδειγμα and juridical *qiyās* is stressed by Fārābī in his compendium of Rhetorics (*MUSJ*, 43 [1968], 139).

145 Nashshār, *Manāḥij al-baḥṭh*, p. 134; Ghazzālī, *Mīyār al-ilm*, p. 165, ll. 16 f. I am not able to decide whether there is a genetic relationship between both applications of the term *ḥadd*. Frequent assertions of the *falāsifa* and other authors influenced by them, which seem to point in this direction, might be no more than posterior construction.

146 See I. Goldziher, "Die Stellung der islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften," *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1916), Heft 8, especially pp. 35 ff.; 'Abdalkarīm 'Uthmān, *Sīrat al-Ghazzālī* (Damascus, ca. 1960), p. 72, ll. 3 ff. A *fatwā* by Taqīyaddīn as-Subkī which supports the opposite view is translated by F. Rosenthal in *Das Fortleben der Antike im Islam*, pp. 115 ff.

147 Edited under the title *ar-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn* by Abdussamad Sharafuddin (Bombay, 1368/1949).

148 'Alī Sāmī an-Nashshār, ed. (Cairo 1366/1947), together with Suyūṭī's *Kitāb Ṣaun al-manṭiq* (see next note). For an analysis of Ibn Taimiyya's ideas, see Nashshār, *Manāḥij al-baḥṭh*, pp. 146 ff. In his definition Ibn Taimiyya consciously contents himself with *tamyīz*

*ʿan fann al-mantiq wal-kalām*¹⁴⁹ combined an invective against logic with an attack against dialectic theology in general, and he explicitly appealed to Ibn aṣ-Ṣalāḥ ash-Shahrazūrī's *fatwā*; twenty years before the completion of this book, in 867/1463 or 868/1464, Suyūṭī had written on the same topic in his *Kitāb al-Qaul al-mushriq fī taḥrīm al-ishtighāl bil-mantiq*.¹⁵⁰ This reaction of the orthodox *ahl-as-sunna*, Ḥanbalites and conservative Shāfiʿites (Ibn aṣ-Ṣalāḥ belonged to the latter *madhhab*), is strangely joined by the refusal expressed by the last Muʿtazilites pushed back into their final refuge in the Yaman. Ibn al-Murtaḍā (d. 840/1437), author of the famous *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, affirms that he and his school companions considered the theory of syllogism unnecessary for their conclusions.¹⁵¹ His contemporary Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn al-Wazīr aṣ-Ṣanʿānī (d. 840/1436), a Muʿtazilite like him, but his rival in aspiring for the Imamate, wrote a *Kitāb Tarjīḥ asālib al-Qurʿān ʿalā asālib al-Yūnān*.¹⁵² The Ashʿarites, however, dominating the field of theology at least since the time of Juwainī, had made a different decision: Juwainī himself as well as Ghazālī (whom we charged with the definite about-face), and Fakhraddīn ar-Rāzī rejected *qiyās* (in the sense of analogy) in rational speculations, which means in *kalām*, and admitted it only in argumentations built on revelation (*sharʿiyyāt*), especially in Law.¹⁵³ Baiḍāwī's compendium of theology, the *Ṭawālīʿ al-anwār*, is built on a wholly syllogistic basis, and it is shorter than any other handbook. Fakhraddīn ar-Rāzī and, in the wake of his writings, ʿAḍudaddīn al-Ījī are full of criticism of old-fashioned methods. But in spite of all this, if we were to study their practical use of logic in detail, I am convinced we would find many cases where they still trod the old paths. Aristotle never completely vanquished the Stoics in Islam.

(Nashshār, p. 161, and above, p. 257). In his theory of conclusions he appraises the *ṭarīq al-āyāt*, the "method of signs," and the *qiyās al-aulā*, the *argumentum a fortiori* or *via eminentiae* (Nashshār, pp. 195 ff. and 197 ff.; Suyūṭī, *Jahd al-qariḥa*, pp. 252 ff.). He defends the equivalence of *qiyās at-tamthīl* and *qiyās ash-shumūl* (Suyūṭī, op. cit., p. 320, ll. 9 ff.).

149 ʿAlī Sāmī an-Nashshār, ed. (Cairo 1366/1947; see preceding note).

150 *Ṣaun al-mantiq*, p. 1, ll. 5 ff.

151 *al-Munya wal-amal fī sharḥ al-Milal wan-niḥal* (MS Berlin 4908), fol. 10b, ll. 21 ff.

152 Edited in Cairo 1349/1930. For further material concerning the critique of Aristotelian logic see N. Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh, 1964), pp. 59 ff.

153 Suyūṭī, *Jahd al-qariḥa*, p. 232, ll. 1 ff.

Review of Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (1964)

257 Der Titel dieses Buches weckt Assoziationen zu PRANTLS *Geschichte der Logik im Abendlande*. Schon im Vorwort nutzt der A. die Gelegenheit, solche Erwartung nüchtern einzuschränken; und man hat allen Grund, es noch einmal zu betonen: Zu umfassender Überschau ist hier weniger noch als auf anderen Gebieten der islamischen Kulturgeschichte schon der Boden bereitet. Zahllose Texte sind nur handschriftlich greifbar, manche zwar ediert, aber nicht ausgewertet, von zusammenhängender Übersetzung in eine europäische Sprache ganz zu schweigen; die Sekundärliteratur ist minimal. Es bleibt kaum anderes als Geduld und Bescheidenheit.

Dennoch kann man sich fragen, ob man die Grenzen so eng stecken soll, wie der A. es getan hat. Er scheint prinzipiell keine Originalquellen zu benutzen; etwaige Zitate erweisen sich als Übersetzungen aus Übersetzungen. Das hat zur Folge, daß er kaum Problemgeschichte treibt; Einzelfragen der logischen Methode erhellen sich ja nur, wenn man die Texte selber angeht. Was hätte es da nicht alles zu untersuchen gegeben: überlieferungsgeschichtlich bedeutsame Dinge wie Fārābī's Stellung zu den „Kommentatoren“ (Arabern?, Syrern?, Griechen?), die er in seinem „Großen“ Kommentar zu Περὶ Ἑρμηνείας zitiert, und Quisquilien wie die Diskussion um die Zulässigkeit gewisser Formen der Umkehrung, der *conversio per contrapositionem* z.B., von der wir bei Naṣīruddīn Ṭūsī, bei Īǧī, Ġurǧānī, Taftazānī usw. erfahren; das ganze Verhältnis der arabischen Logik zur arabischen Nationalgrammatik (gestreift s. 41, jedoch gibt es darüber wertvolle Ausführungen bei Fārābī, wiederum in seinem Kommentar zu Περὶ Ἑρμηνείας); terminologische Fragen wie die Entstehung der Begriffe *taṣawwur* und *taṣdīq* oder die Übernahme des Wortes *qiyās* für den Syllogismus; die Auseinandersetzung mit den Theologen und Juristen um die rechte Art der Definition u. v. a. m. Der v. hat nur ein Auge für die aristotelische Logik, d.h. die Logik der Philosophen; daß auch die Juristen nach bestimmten Gesetzen argumentierten, daß sie etwa eine überaus beachtliche Technik des Analogieschlusses entwickelten, erwähnt er nicht. Dabei war dies doch die
258 Umgebung, in welcher der Aristotelismus aufwuchs: | *qiyās* „Syllogismus“ war ursprünglich „logische Deduktion“ oder „Analogieschluß“ im religiösen Recht; die Theologen sagten für „Syllogismus“ *qarīna* „Verknüpfung“, wahrscheinlich eine Reminiszenz an das stoische *συνημμένον*. Und was den Streit um die Defini-

tion angeht, so ließen sie es häufig bei *genus* und *proprium* bewenden, benutzten die Methode des *ṭard wa-ʿaks*, der reziproken Implikation von Definiertem und Definierendem; bei Ġazzālī und Ibn Taimīya können wir noch verfolgen, wie hier die strengere Kunst des aristotelischen ὁρίσμός allmählich eingedrungen ist. Natürlich sind dies alles noch unerforschte Dinge; dennoch wäre man für einen gelegentlichen Hinweis dankbar gewesen.

Aber nehmen wir das Buch als das, was es ist: nicht so sehr Geschichte der Logik als Geschichte der Logiker und ihrer Werke. Es gliedert sich in zwei Teile: ein chronologisches Register aller Persönlichkeiten (166 insgesamt), die irgendwann einmal zwischen dem 8. und 16. Jh. mit Logik sich befaßt haben, und, ihm vorangestellt, eine zusammenfassende historische Überschau über Schulbeziehungen, Art und Charakter der verfaßten Werke usw. (s. 15–82). Manches ist dabei gut gesehen, zumal in den ersten Abschnitten, die Übersetzungsbewegung und die Übernahme der aristotelischen Logik betreffend; einschlägige Arbeiten von Meyerhof, Walzer u.a. haben hier festeren Grund geschaffen. Manches andere bleibt unverbindlich, vorsichtiges Urteil über unzugängliche Werke, z.T. auch unkontrollierbar, da ohne Angaben von Quellen behauptet. Erschreckt ist man von der Sorglosigkeit, mit der vor allem für die Zeit nach Avicenna „Schulen“ konstruiert und Beziehungen oder Gegensätze in den leeren Raum gesetzt werden. Schemata und Tabellen suggerieren naturwissenschaftliche Klarheit. Ich zweifle, ob sich derlei ohne genauere Kenntnis der Quellen verantworten läßt. Dabei ist selbst die Sekundärliteratur, spärlich genug, gelegentlich mißverstanden. Verhängnisvoll ist vor allem ein Irrtum, der, bei Avicenna ansetzend, die ganze zweite Hälfte des Buches durchzieht. Der A. sagt auf s. 58: *„The opposition to Avicenna's, Eastern' logic with its criticism of the, Westerners' of the School of Baghdad was carried on largely by Persian scholars and apparently was motivated in part by an appeal to Iranian national ideals. In al-Suhrawardī, for example, we find a propaganda opposed to Avicenna on the basis that the teachings | of the School of Baghdad were derived from the academy at Jundaisābūr. Fakhr al-Dīn al-Rāzī was apparently subject to the same influences.“* 259

Er verweist dazu auf den Aufsatz von S. PINES: *La „Philosophie Orientale“ d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 27 (1952) 5ff. Dort allerdings steht etwas ganz anderes. Bekanntlich hat Avicenna sich in einem späteren Stadium seiner Entwicklung von der Aristotelesinterpretation der Bagdader Schule, vor allem wohl des Abū l-Faraġ Ibn aṭ-Ṭaiyib, losgesagt. Er hat dabei, in der Nähe von Buchara geboren und zeit seines Lebens in Iran sich aufhaltend, den „Westlern“ (*maġribīyūn*) in Bagdad seine eigene Lehre als *ḥikma mašriqīya* „östliche Weisheit“ entgegengestellt. Auch die Logik ist von dieser Kehrtwendung

erfaßt: Es gibt von ihm einen Text, den er „Logik der Orientalen“ (*mantīq al-mašriqīyīn*) genannt hat und von seinen eigenen peripatetischen Schriften, u. a. auch dem Hauptwerk, dem *Šifāʾ* (*Liber Sufficiantiae*), als esoterische Schrift abhebt. Später haben manche iranischen Denker, Suhrawardī vor allem, vielleicht auch Faḥraddīn ar-Rāzī, den suggestiven Begriff „östliche Weisheit“ sich zu eigen gemacht und mit ganz neuem, weit über Avicenna hinausgehendem Inhalt gefüllt. Sie haben Avicenna vorgeworfen, das Programm, das er hier aufgestellt hatte, selber nicht ernstgenommen zu haben; Übernahme des Begriffs verbindet sich mit Kritik an seinem Urheber. – Soweit die Ausführungen von Pines.

Da ist also keine Rede davon, daß Suhrawardī in seiner Polemik gegen Avicenna auf die Schule von Bagdad zurückgegriffen habe. Suhrawardī war kein Aristoteliker; schon der flüchtigste Blick in seine zahlreichen erhaltenen Schriften läßt daran keinen Zweifel. Über die „Richtung“ der Philosophie, daß sie eine „östliche“ sein müsse, war er mit Avicenna einig, nur nicht über deren Interpretation; wenn er Avicenna kritisiert, so dessen peripatetische Lehren, besonders ausführlich – und besonders ungeschickt – etwa in der Erkenntnistheorie (vgl. z. B. sein *K. al-Mašārīʿ* in: *Bibl. Isl.*, 16a, s. 474 f., gegen die aristotelische *ὑποθέσεις*). Dasselbe gilt für Faḥraddīn ar-Rāzī: er schreibt ein Buch mit dem bezeichnenden Titel „Östliche Forschungen“ (*al-Mabāḥiṭ al-mašriqīya*) und übt doch in vielen seiner Werke, u. a. in seinem Kommentar zu den *Išārāt* des Avicenna (vgl. ed. Kairo 1960, II 338, 6 ff.), Kritik gleich der des Suhrawardī. Hier wird Avicenna mit einem eigenen Begriff, vielleicht sogar – wenn er selber sich in einem seiner | nicht mehr erhaltenen oder noch nicht untersuchten Werke von der aristotelischen Erkenntnislehre distanziert haben sollte – mit eigenen Gedanken angegriffen, nicht aber mit denen der „westlichen“ Bagdader Schule. – Daß deren Ideen nun gar sich von der Akademie von Gundēšāpūr herleiten sollen, stellt vollends alles auf den Kopf. Die medizinische Akademie von Gundēšāpūr, Gründung des Sasaniden Chosrau Anōšīrwān und Mittlerin antiken Erbes an den Kalifenhof in Bagdad, ist gar nicht von Pines zur Erklärung bemüht worden, sondern von A.M. GOICHON in ihrer Einleitung zur Übersetzung von Avicennas *K. al-Išārāt* (*Livre des Directives et Remarques*, Paris 1951, 10 ff.). Pines *widerlegt* – mit guten Gründen übrigens –, daß man sie zur Erklärung einer Tradition überhaupt heranziehen darf (s. 30 ff. seines Aufsatzes). Zudem aber sah Goichon Einfluß von Gundēšāpūr nicht in der Schule von Bagdad verwirklicht, sondern in Avicennas „östlicher Weisheit“. Ein wahres Knäuel also von Mißverständnissen und Unrichtigkeiten.

Das Unglück will es nun, daß der A., davon ausgehend, nach Avicenna in der Logik eine „westliche“ und eine „östliche“ Schule postuliert, welch beide sich zuerst bekämpfen und nachher im Kompromisse einigen (vgl. die über-

sichtlichen Tabellen s. 68f. und s. 76). Er hat dabei alle die, welche Avicenna kritisierten, kurzerhand zu „Westlern“ ernannt, mit der Schule von Bagdad als ihrem Ahnherrn; dort finden wir dann auch Suhrawardī und Rāzī wieder! Die andern – d.h. aber: die strengen Aristoteliker, Naṣīruddīn Ṭūsī etwa, Kritiker Faḥraddīn ar-Rāzī's – sind zu „Ostlern“ geworden. Was es mit diesen Schulen im einzelnen auf sich hat, ob sie nicht bloß Phantasieprodukt sind, dem System zuliebe erfunden, kann ich nicht beurteilen; der A. gibt überhaupt keine Belege. Etwas Wahres ist wohl schon daran; nur wird man, wenn man die mehrdeutigen Begriffe „östlich“ und „westlich“ beibehalten will, alle „Westler“ zu „Ostlern“ und alle „Ostler“ zu „Westlern“ umfärben müssen. – Hinzu kämen einige kleinere Korrekturen. Ob jemand Schüler eines andern gewesen ist, läßt sich am besten mit Hilfe der einheimischen biographischen Wörterbücher herauskriegen, vielleicht auch aus seinen Werken erschließen. Suhrawardī etwa ist kaum, wie in dem Schema s. 68 vermutet, von Rāzī beeinflusst gewesen, eher von Ibn Malkā, den er in seinen *Mašārī'* zitiert (vgl. *Bibl. Isl.*, 16a, s. 468, 3 mit dem Apparat zur Stelle).

Bliebe das Personenregister, das rund zwei Drittel des Buches ausmacht. Der A. sagt dazu: „*For | the purpose of this register, an 'Arabic logician' is any author 261 in, or translator into, Arabic of a logical text, it being immaterial whether this work has survived or is merely a matter of report*“ (s. 85). Er hat dieses Ziel zu erreichen versucht, indem er die gängigen Handbücher und Literaturgeschichten, vor allem C. BROCKELMANN'S *Geschichte der arabischen Litteratur* nach Logikern und Titeln logischer Werke absuchte und diese dann chronologisch ordnete. Genannt sind weiterhin die Stellen, an denen Autoren und Werke in der Sekundärliteratur behandelt sind; da ist manches an neueren Arbeiten, die in den Handbüchern noch nicht erfaßt waren, hinzugefügt. Zum Schluß folgt jeweils eine kurze Bewertung der betreffenden Persönlichkeit, gelegentlich mit allen Künsten wissenschaftlicher Unverbindlichkeit („*presumably*“, „*probably*“, „*perhaps*“, „*seems*“, „*may have been*“) vorgetragen. Nicht herangezogen sind orientalische Bibliographien und literargeschichtliche Sammelwerke jeder Art, weder der *Kašf az-zunūn* des Ḥāğgī Ḥalīfa noch Bağdatlı Paşa's Fortsetzung dazu oder dessen *Hadīyat al-ʿarīfīn*, weder Kaḥḥāla's *Muḡam al-mu'allifīn* noch Ziriklī's *A'lām*. Unberücksichtigt blieben auch alle Handschriftenkataloge, die noch nicht in Brockelmanns Literaturgeschichte eingearbeitet sind. Dadurch ist vieles unerfaßt, mancher Irrtum in den zugrundegelegten Quellen unberichtigt geblieben. Dazu im folgenden einige Belege, ohne System zusammengesucht, verknüpft mit anderen ergänzenden Bemerkungen:

s. 93: Zu Abū Nūḥ (al-Anbārī al-Kātib an-Naṣrānī) vgl. auch P. KRAUS in *Rivista degli Studi Orientali*, 14 (1934) 10 ff.

s. 95: Zu Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī vgl. auch LECOMTE in *Arabica*, 5 (1958) 263 ff.

s. 124: Lies z. 21 *ilaihā* statt *ilāhā*!

s. 143: Die Lebensdaten Tauḥīdī's (ca. 950 – ca. 1010) sind willkürlich; Stern erwähnt in EI² s. n. als Geburtsdatum 310–320/922–32, als Todesdatum 414/1023 (letzteres allerdings nach unsicherer Quelle). Daß Tauḥīdī „a pupil if not an active member of the *Ikhwān al-Ṣafā*“ gewesen sei, muß auf einem Mißverständnis beruhen; er nennt in einem seiner Werke mehrere Mitglieder dieses ismā'ītischen Philosophenzirkels.

s. 149: Zu den Schwierigkeiten, Avicennas Geburtsdatum genau festzulegen, vgl. SELLHEIM in *Oriens*, 11 (1958) 231 ff.

s. 158: Ibn Ḥazm's *Taqrīb fi ḥadd al-manṭiq* ist herausgegeben von Iḥsān 'Abbās, Beirut o.J. (1959). Daß er mit dem in der lateinischen Averroes-Übersetzung genannten Abuhalkasim Mahmath ben Kasam identisch sei, halte ich für ausgeschlossen; da stimmt kein einziger Namensbestandteil überein.

262 s. 159: Daß Ibn Ḥazm sich mehr mit anderen Dingen beschäftigte als mit Logik, ist nicht nur „not unlikely“, sondern steht völlig außer Zweifel. Die aristotelische Logik diene seinen zāhiritischen Anschauungen; sie half ihm, die Denkverfahren der Juristen, vor allem den Analogieschluß, zu widerlegen.

s. 165: Ġazzālī's *Mi'yār al-'ilm* ist nicht identisch mit dem logischen Teil seiner *Maqāṣid al-falāsifa*; man braucht die Werke nur zu vergleichen. Das *K. al-Ma'ārif al-'aqlīya* ist herausgegeben Damaskus 1963; es enthält nichts über Logik.

s. 170: Zu Ibn Malkā vgl. auch ABŪ RAIYĀN in *Bull. Fac. Arts Alexandria*, 12 (1958) 17 ff.

s. 175: Sāwī's Werk heißt *Tabṣira*, nicht *Tabṣareh*; gedruckt Teheran 1337 (h.š.), nicht 1373.

s. 196: Ergänze zu Abharī's logischen Werken sein *Tanzīl al-afkār*. Es gab dazu einen kritischen Kommentar eines ungenannten Autors (Naṣīruddīn Ṭūsī?), dessen logischer Teil i.J. 665/1266–1267 vollendet wurde (vgl. GAL S I 843 nr. VII; Ḥāḡḡī Ḥalīfa 1/494). Abharī vertrat eine besondere Ansicht zur Umkehrbarkeit negativer partikulärer Aussagen (vgl. Dānišpažūh, Einl. zu Sāwī's *Tabṣira* 13).

s. 202: Zu Ibn Sab'īn vgl. auch MASSIGNON in: *Etudes dédiées à Lévi-Provençal*, II 661 ff.

s. 210: Daß Samarqandī ein „Ostler“ im Sinne des A.s gewesen sei, ist unwahrscheinlich. Er zitiert in seinen Werken Faḥraddīn ar-Rāzī, Ḥūnaḡī und Urmawī (vgl. Dānišpažūh zu Sāwī 14); alle sind „Westler“ (vgl. das Schema s. 76).

s. 211: Ḥillī verfaßte zur Logik auch ein *K. Marāṣid at-tadqīq wa-maqāṣid at-taḥqīq* (vgl. Dānišpažūh zu Sāwī 16).

s. 216: Statt al-Jauziyyah oder Ibn Jauziyyah lies Ibn Qaiyim al-Ğauzīya; Ğauzīya ist nicht der Name seines Vaters, sondern einer Madrasa in Damaskus.

s. 226: Die Lebensdaten Ḥusainī's: ca. 1360 – ca. 1420 sind geraten. GAL² 1/607 steht „um 800/1397“; der A. hat vorher und nachher etwas zugegeben.

s. 229: 'Ağamī schrieb auch Superglossen zu *Ğurğānī's* Glossen zu Taḥ-tānī's *Šarḥ aš-Šamsīya* (vgl. Kaḥḥāla, *Mu'ğam* 4/287 und 7/149 mit weiteren Quellen).

s. 230: Zu Nīsābūrī wäre zwischen den beiden bei Kaḥḥāla 12/187 und 12/204 genannten Personen dieses Namens zu wählen; ersterer paßt besser im Namen, letzterer besser mit seinen Lebensdaten.

s. 246: Āmidī ist nicht ca. 1530 gestorben, sondern 1776 (vgl. Kaḥḥāla 5/146).

s. 251: Ḥusainī ist unter anderen Nisben mehr bekannt; er stirbt 1552. Von ihm stammt auch eine Glosse zum *Šarḥ aš-Šamsīya* (vgl. Kaḥḥāla 5/108).

Einige Jahre weiteren Studiums hätten dem Buche zum Vorteil gereicht.

PART III

Begegnung mit dem Orient



Als ich studierte, waren Reisen in den Orient für einen Deutschen noch verhältnismäßig teuer. Erst Mitte der sechziger Jahre entdeckten junge Leute in Scharen ihre eigene, billige Variante des Tourismus; der islamische Orient (die Türkei und Persien vor allem) lag damals auf dem Weg nach Indien, wo sich gut meditieren ließ. Jedoch hatte mir die Studienstiftung schon im Frühjahr 1956 während der Semesterferien einen mehrwöchigen Aufenthalt in Marokko ermöglicht. Das Land beeindruckte mich sehr durch seine Urwüchsigkeit; Städte wie Fes oder Marrakesh wirkten noch völlig unberührt. Touristen gab es dort kaum; die Franzosen hatten das Land verlassen, und deutsche Touristen kamen noch nicht über Rimini hinaus. Die frühere Verwaltungs- und Besatzungsmacht hatte die alten Stadtzentren sich selbst überlassen und unter dem Marschall Lyautey in eigenen Wohnvierteln außerhalb der Mauern residiert. Marokko war seit einem Jahr ein selbständiger Staat, und Muḥammad v., der aus dem Exil zurückgekehrte Sultan, ließ es sich nicht nehmen, allwöchentlich in Rabat beim Freitagsgebet Präsenz zu üben und unter Trompetengeschmetter zu Pferde zur Ḥasan-Moschee zu reiten. Im Nachbarland Algerien saßen die Franzosen noch im Sattel. Aber der Bürgerkrieg war schon in vollem Gange, und in Marokko kursierten Zeitungsberichte über Massaker an der Bevölkerung. Ich war von Marseille aus mit einem Truppentransporter nach Casablanca gefahren, der unterwegs in Algier Soldaten an Land setzte. Die Stimmung in Frankreich radikalisierte sich. Am 17. Februar 1958, also nur knapp zwei Jahre später, wurde Louis Massignon in Paris während eines Vortrages (über Charles de Foucauld, den Gründer der „Weißen Väter“) in einem katholischen Studentenheim von patriotischen Bürgern niedergeschrien und tödlich angegriffen, weil er sich für den „Dialog“ mit den Algeriern einsetzte (vgl. oben s. 113 f.).

Auch bei meinem zweiten Orientaufenthalt traf ich auf ein Land, das in einem tiefen, wenngleich etwas trügerischen Frieden lag – als ich kurz vor Abschluß meines Habilitationsverfahrens im Herbst 1963 eine Referentenstelle am Orientinstitut der DMG in Beirut antrat. Der Libanon hatte 1958 seine erste politische Erschütterung erlebt; nach bürgerkriegsähnlichen Wirren hatte der griechisch-orthodoxe Außenminister Charles Mālik amerikanische Truppen ins Land geholt und deswegen zurücktreten müssen.¹ Das Regime des (sunniti-

1 Das Geschehen war etwas operettenhaft, aber komplex; die USA intervenierten auch deswegen, weil gleichzeitig im Irak durch den Putsch von ‘Abdalkarīm Qāsim das Königshaus beseitigt und der Bagdadpakt annulliert wurde (vgl. Hottinger, *Islamische Welt* [oben s. 2, Anm. 2], s. 253 ff.). Im Libanon sah man das auslösende Moment später darin, daß für kurze Zeit das Rundfunkgebäude von Angehörigen der PPS besetzt worden war, einer politischen Partei, die in Beirut damals immer nur mit dieser Abkürzung ihres französischen Namens

schen) Generals Fouad Chehab (Fu'ād Šihāb) hatte dann durch sanften Druck wieder für Ruhe gesorgt. Ich reiste auch diesmal mit dem Schiff, wenngleich nun unter etwas zivileren Umständen, von Genua aus und mit angenehmen Zwischenaufenthalten in Neapel, Athen und Alexandria. Das Beirut Institut befand sich damals noch nicht in der alten Stadtvilla (dem Bait Faraġallāh), deren juristisch komplizierten, da eigentlich verbotenen Kauf H.R. Roemer mit diplomatischem Geschick in die Wege geleitet hatte, sondern in einer angemieteten Etage oberhalb der Ḥamrā', der heute wie damals wichtigsten Geschäftsstraße. Bei einem meiner ersten Streifzüge entdeckte ich in unmittelbarer Nähe auf einem noch weitgehend unbebauten Gelände, das sich bestens zu einem Parkplatz geeignet hätte, eine Halle, in der ein alter Herr in würdiger Kleidung einer Reihe weiterer Herren präsierte, die wie in einem Aufsichtsrat auf einer Art Thronsesseln an der Wand entlang saßen. Es waren Drusen, die im Šūf, dem Vorgebirge zu den Höhen des Libanon, zuhause waren und sich nach Beirut aufgemacht hatten, um in ihrem städtischen Gemeindezentrum, dem Dār aṭ-ṭā'ifa, Fragen der Lokalpolitik zu diskutieren; der alte Herr war ihr *šaiḥ al-'aql* – oder genauer, wie ich später erfuhr: einer der beiden libanesischen *šuyūḥ al-'aql*, die miteinander konkurrierten. Was da stattfand, war auf seine Art ein kleines Konzil, der *maġlis al-madhabī*, wie man sich ausdrückte. Ich hatte, indem ich da hineinstolperte, gewiß gestört; ich war ja auch noch gar nicht in jenem Alter, in dem man im Orient unter normalen Umständen ernst genommen wird. Aber man empfing mich freundlich; vermutlich war man für eine kleine Abwechslung dankbar. Allerdings blieb es bei einem arabischen Kaffee; ich wußte ja auch noch gar nicht, mit wem ich es überhaupt zu tun hatte. Geschrieben habe ich über die Drusen und ihre lokalen Streitereien erst bei meinem nächsten längeren Libanonaufenthalt, 1967/68, als ich an der Amerikanischen Universität in Beirut unterrichtete. Dort hatte ich nicht nur mein Dienstzimmer direkt neben dem von Charles Malik, dem Außenminister von 1958 (er unterrichtete jetzt Philosophie, vor allem Thomas von Aquin), sondern im Department auch einen jungen Kollegen, der Druse war und zum Kreis von Kamal Jumblat gehörte (Sāmī Makārim, gest. 2012). Vor allem aber hatte man am Orientinstitut mittlerweile einheimische drusische Zeitschriften gesammelt, die ich einsehen konnte; auf dieser Basis ließ sich arbeiten. So kam es zu den beiden Artikeln III 3–4. Sie erschienen allerdings erst 1969, als ich bereits in Tübingen war.

(„Parti Populaire Syrien“) zitiert wurde. Auf arabisch hieß sie *al-Ḥizb al-qaumī al-iġtimā'ī as-Sūrī*, also ähnlich wie die „Nationalsozialisten“, nur daß ihr zur NSDAP die „Arbeiter“ fehlten; ihr Gründer, ein syrischer Christ namens Anṭūn Sa'āde, war 1932 im Libanon hingerichtet worden.

Diese und andere Genrebilder aus der Beiruter Zeit habe ich unter dem Titel „Libanesische Miszellen“ zusammengefaßt. Die Drusen bildeten da gar nicht den Anfang; vielmehr verarbeitete ich zuerst Lesefrüchte anderer Art, die ich dem Feuilleton der einheimischen Presse (nr. 3) oder Beiruter Kulturzeitschriften entnahm (nr. 1). Ich wollte auf diese Weise das etwas bizarre geistige Leben einer Stadt erschließen, in der religiöse Fragen zum Alltag gehörten und man sich darüber viel eher die Köpfe zerbrach als über politische Ideologien; es gab im Libanon ja offiziell gar keine politischen Parteien, sondern nur einen festgelegten Proporz. Mein Interesse war geweckt, seitdem ich während des Universitätsjubiläums 1967, noch bevor ich meine Professur an der AUB antrat, von einem Vortrag erfuhr, den Šādiq al-‘Azm, Sproß einer angesehenen Damaszener Familie, der an der AUB als Dozent unterrichtete und genauso alt war wie ich, Ende 1965 gehalten hatte. Der Text erinnerte mich an ein Problem, das ich aus der Lektüre mittelalterlicher religiöser Literatur, vor allem aus der persischen Mystik, kannte. Šādiq hatte diese Parallele nicht beachtet. Er brauchte sie auch nicht; er war kein Historiker, sondern ein Philosoph. Er hatte 1961 an der Yale University über Bergson promoviert² und bevorzugte bei seinem Thema einen eigenen Einstieg, von der Literarkritik her, die er dann auf den Koran übertrug. Mit diesem letzteren Schritt gewann er sich nicht nur Freunde; die öffentliche Diskussion, zu der es auf diese Weise kam, erinnerte mich ein wenig an den Redeschwall, mit dem man unter deutschen Protestanten damals die „Entmythologisierung“ Rudolf Bultmanns begleitete. Šādiq al-‘Azm wurde so allerdings auch jemand, dem die allgemeine Aufmerksamkeit galt – ein „junger Wilder“ gewissermaßen.

Die Situation geriet außer Kontrolle, als sie sich von der religiösen Ebene auf die politische verlagerte. 1969 erschien ‘Azm’s „Kritik des religiösen Denkens“ (*Naqd al-fikr ad-dīnī*), eine Streitschrift über die mangelhafte geistige Bewältigung der militärischen Niederlage im „Sechstagekrieg“. Das Thema war an sich nicht neu; Kritik dieser Art hatte es auch schon 1948 nach der ersten Niederlage und der Gründung des Staates Israel gegeben.³ Ohnehin war Šādiq’s Buch nur eine Aufsatzsammlung, mit der manche frühere Publikationen und Vorträge, darunter auch der von mir behandelte, wieder ins Gedächtnis gerufen wurden. Aber er zog die Sache ins Grundsätzliche,⁴ und er tat dies als Syrer im Liba-

2 S. u. s. 304. Später dann ein Buch über *Kant’s Theory of Time*; New York 1967.

3 Vgl. Constantin Zuraiq, *Ma’nā an-nakba* (Beirut 1948).

4 Er setzte sich z. B. auch mit den Äußerungen christlicher Theologen auseinander, die man zu der Jahrhundertfeier der Amerikanischen Universität eingeladen hatte. Die Vorträge, die auf einem Kolloquium im April 1967 gehalten worden waren, ließen sich in dem Sammelband *God and Man in Christian Thought* (Beirut 1970; s. u. s. 515) nachlesen.

non. Das kostete ihn seine Stelle an der AUB, und er wäre beinahe des Landes verwiesen worden. Stefan Wild hat über die „Affaire“ ausführlich berichtet.⁵ Ich selber habe dreieinhalb Jahrzehnte später (2004) meine Erinnerungen an diese Zeit noch einmal Revue passieren lassen (B 102 = nr. III 2), und Stefan Wild hat seinerseits kürzlich Šādiq al-ʿAẓm's „Kleine Schriften“ neu herausgegeben.⁶

Die beiden Aufsätze über die libanesischen Drusen verleiteten mich zu einem Exkurs über die Frage, ob der mysteriöse Begründer der amerikanischen Black Muslims, der in den Quellen als „Mr. Ford“ erscheint, nicht ein eingewandter Druse namens Fard gewesen sei, dessen Ideen von Elijah Muhammad übernommen und der Vorstellungswelt nicht-weißer US-Amerikaner angepaßt wurden. Die Hypothese war zum erstenmal von dem Soziologen Morroe Berger geäußert worden, den ich später in Princeton kennenlernte, und der Marburger Religionshistoriker Ernst Benz (1907–1978) hatte sich ihr angeschlossen; ich habe dann zu ihr einiges Vergleichsmaterial geliefert (B 19 = nr. III 6). Innerhalb der USA hat die Forschung, soziologisch ausgerichtet wie sie ist, meines Wissens nie an diese ethnologische Abschwweifung einen Gedanken verschwendet, und die Fragestellung mag in einem Zeitalter, in dem ein Farbiger Präsident der USA zu werden vermochte, in der Tat obsolet geworden sein. Die Black Muslims machen längst keine Schlagzeilen mehr. Selber bin ich, wie bereits gesagt (oben s. 152), danach wieder zu den Ursprüngen zurückgekehrt und habe den Fāṭimidenkalifen al-Ḥākim, den die Drusen zu ihrem Gott erhoben, zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht (A 9). Werner Schmucker hat später das in III 5 angerissene Thema in einen größeren Zusammenhang gestellt.⁷ Als ich 1971 als External Examiner von E. Kohlberg und D. Bryer nach Oxford reiste, nachdem Samuel Stern, der die beiden Dissertationen angeregt und überwacht hatte, überraschend gestorben war, stellte ich fest, daß Bryer eine vollständige Edition der Drusenschriften vorbereitet hatte;⁸ man kannte das Corpus bisher nur aus den Inhaltsangaben, die sich in Sylvestre de Sacy's *Exposé de la religion des*

5 *Gott und Mensch im Libanon. Die „Affaire“ Šādiq al-ʿAẓm*; in: *Der Islam* 48/1972/206 ff.; Wild war damals, als Nachfolger von Fritz Steppat, Direktor des Orientinstituts.

6 Šādiq al-ʿAẓm: *Secularism, Fundamentalism, and the Struggle for the Meaning of Islam. Gesammelte Essays* (Berlin 2013). 2015 ist dann in Berlin auch eine englische Übersetzung des *Naqḍ al-fikr ad-dīnī* erschienen: *Critique of Religious Thought*. First authorized English edition, trs. G. Stergios and M. Ajami. Die darin enthaltene Version der *Tragedy of Satan* (s. 77–124) ist allerdings gegenüber der von mir seinerzeit benutzten erweitert und stellenweise auch geändert; sie war so bereits früher in einem ʿAẓm gewidmeten Band *Orientalism and Conspiracy* erschienen, den M. Ajami herausgebracht hatte.

7 *Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum*. Bonn 1979.

8 Vgl. *Der Islam* 52/1975/47 ff. und 239 ff., 53/1976/5 ff.

*Druzes*⁹ fanden. Aber Bryer hat die Texte nie zum Druck gegeben; das wurde in den Promotionsordnungen der alten englischen Universitäten auch nicht verlangt. Wir benutzen sie jetzt in der Edition von Daniel de Smet.¹⁰

Auch die Ismāʿīliya, aus der die Drusen hervorgingen, hat mich von Anfang an sehr interessiert. Jedoch wurde dieses Arbeitsfeld damals gerade durch die beiden grundlegenden Aufsätze von W. Madelung, die noch in dessen Hamburger Zeit fallen,¹¹ neu vermessen, und später erhielt die Forschung durch die Initiativen des 1977 in London gegründeten Institute of Ismaili Studies eine solche Dynamik, daß man nur durch entschlossene Spezialisierung mit ihr hätte Schritt halten können. Ich habe diese Entwicklung deswegen lediglich durch Rezensionen begleitet (so schon C 50–52, später dann C 84, 209, 217, 221, 226–227, 233–234, 238). Nur einmal habe ich mich zu einem ismāʿilitischen Autor geäußert, Ḥamidaddīn al-Kirmānī, und auch da nur zur Chronologie seiner Werke (B 38.1 = III 7). Ich ging dabei noch von dem Stand der Dinge aus, wie er sich mir bei meinen Vorarbeiten zu A 9 ergeben hatte. Später erschienen dann zwei Monographien zu Kirmānī, die weitere Klarheit schufen (D. de Smet: *La quiétude de l'intellect*, Louvain 1995, und P.E. Walker: *Ismaili thought in the age of al-Ḥākim*, London 1999).

Der Aufsatz über die Yašruṭīya (B 25 = nr. III 8), die letzte der „Libanesischen Miszellen“, greift über den Libanon hinaus. Es handelt sich um eine sufische Bruderschaft (*ṭarīqa*), die als Ableger der Šādīliya in Libyen entstand, aber in spätoosmanischer Zeit (unter Abdülhamid II.) in Syrien und Palästina heimisch wurde, bis ihre Anhänger im Zusammenhang mit der israelischen Landnahme vertrieben wurden und nach Jordanien oder in den Libanon auswanderten. Ihre traditionellen Gemeindehäuser und Kultstätten in ʿAkkā und Damaskus sind heute verlassen; aber sie hat sich stattdessen bis auf die Komoren verbreitet, wo sie noch immer einen gewissen gesellschaftlichen Status zu besitzen scheint.¹² Ich war durch einige Bücher auf sie gestoßen, die mir in Beirut in die Hände kamen und in denen auf etwas überhöhte Weise von Leben und Lehre des Gründers berichtet wurde. Verfaßt waren sie von einer Tochter des Gründers, die, ein spätes Kind, nunmehr in Beirut lebte, nicht im Zentrum, wo in

9 Paris 1838; Nachdruck Amsterdam 1964.

10 *Les Épîtres sacrées des Druzes* (hrsg. und übers.), Leuven 2007. Vgl. jetzt auch D. de Smet, *The Druze Epistles of Wisdom and Early Ismaʿilism. A „Neo-Carmathian“ Revolt against the Fatimids*, in: Išrāq. Ežegodnik islamskoj filosofii 4/2013/272–285.

11 *Fāṭimiden und Bāḥrāinḡarmaten*, in: *Der Islam* 34/1959/34–88 und *Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre*, in: *Der Islam* 37/1961/43–135.

12 Vgl. dazu Bradford G. Martin, *Muslim Brotherhoods in nineteenth-century Africa* (Cambridge 1976), S. 154 ff.

einer Nebenstraße der Ḥamrā' damals die Männerwelt der Bruderschaft sich zu treffen pflegte, sondern in einem Vorort an der Ausfallstraße nach Damaskus, wo der Restbestand eines Palmenhains sich noch gegen den rabiatischen Autovekehr zur Wehr setzte. Ich habe die alte Dame, Fāṭima al-Yašruṭīya, zwischen zwei frühen Phasen des Bürgerkrieges dort besucht. Sie war trotz ihrer Schriftstellerei von der besseren Gesellschaft Beiruts, auch deren Frauen, nicht akzeptiert worden und lebte, nun durch den Bürgerkrieg weiter isoliert, recht einsam. Aber bei 'Anbara Salām al-Ḥālīdī, der Schwester des Politikers Sā'ib Salām und Mutter von Tarif Khalidī, wird sie erwähnt, etwas nebenbei zwar, aber in deren Lebenserinnerungen. 'Anbara war wie sie ein Flüchtling, und das Buch heißt denn auch „Ein Rundgang (*ḡaula*) in den Erinnerungen zwischen Libanon und Palästina“.¹³ Fāṭimas Vater 'Alī Nūraddīn al-Yašruṭī, der um die Jahrhundertwende (genauer: am 16. Ramaḍān 1316 / 28. Januar 1899) in Akkon gestorben war, ist noch von der palästinensischen biographischen Literatur erfaßt worden.¹⁴ Aber auch er steht dort etwas am Rande; zu den Fortschrittler*innen gehörte er nicht. Die rezente westliche Forschung weiß nicht viel mit ihm anzufangen.¹⁵

Den Libanon habe ich zum letztenmal während der einzelnen „Runden“ des Bürgerkrieges näher beobachten können; die Verlage und Druckereien arbeiteten auch während der kritischen Zeit weiter und kamen immer nur vor-

-
- 13 *Ḡaula fī d-dikrayāt baina Lubnān wa-Filastīn* (Beirut 1978), dort s. 161. Das Wort *ḡaula* erhielt im libanesischen Bürgerkrieg einen besonderen Klang; es bezeichnete die einzelnen „Phasen“ des kriegerischen Geschehens. – Ich kann nicht mehr feststellen, wer mir dieses Zitat hat zukommen lassen; vermutlich war es Fritz Steppat. 'Anbara al-Ḥālīdī war eine Frauenrechtlerin; sie hatte als erste muslimische Libanesin an einer öffentlichen Veranstaltung mitgewirkt, ohne den Schleier zu tragen. Fāṭima al-Yašruṭīya taucht in der Tat in demjenigen Kapitel auf, das von der regionalen Frauenbewegung handelt (*Ba'd rā'idāt al-ḥaraka an-nisā'iya*). [Das Buch wurde Ende 2014 in Beirut neu herausgegeben, gleichzeitig mit einer englischen Übersetzung aus der Feder von T. Khalidī: *Memoirs of an Early Arab Feminist. The Life and Activism of Anbara Salam Khalidi* (vgl. dort s. 121).]
 - 14 'Ādil Mannā', *A'lām Filastīn fī awākhir al-ahd al-uṭmānī* (2Beirut 1995), s. 370–372; dort mit dem recht unwahrscheinlichen Geburtsdatum 1208/1794 (dem zufolge er mit 105 Jahren gestorben wäre).
 - 15 Am ehesten noch F. de Jong, *The Sufi Orders in Palestine*, in: SI 58/1983/149 ff. (dort s. 159–163); kurze Hinweise auch bei Thomas Eich, *Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī* (Berlin 2003), s. 166 f. und Johann Büssow, *Hamidian Palestine* (Leiden 2011), s. 339 f. Bei Eich steht eher Muḥammad Zāfir al-Madanī (1829–1906) im Vordergrund, der Sohn von 'Alī al-Yašruṭī's Lehrer in Tripolitanien, der der panislamischen Bewegung nahestand und in den neunziger Jahren des 19. Jh's in Istanbul größeren politischen Einfluß gewann; zu ihm vgl. auch schon B. Abu Manneh, *Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi*, in: *Middle Eastern Studies* 15/1979/131 ff., dort s. 139.

übergehend zum Stillstand. Aber der Schwerpunkt meiner Reisen verlagerte sich, zuerst durch die Teilnahme an den Bilād al-Shām-Konferenzen in Jordanien, später durch verschiedene Akademiemitgliedschaften, in Iran, im Irak, in Tunesien. Im „Bait al-ḥikma“, der von Habib Bourguiba gegründeten Tunesischen Akademie, habe ich zweimal bei Jahrestagungen über vorgegebene Rahmenthemen Vorträge zum (klassischen) Islam gehalten, 1998 über „Liberté et responsabilité“ (B 87 = III 9) und 2003 über „Pluralisme et tolérance“ (B 96). Den letzteren Text habe ich dann leicht abgewandelt noch einmal benutzt, um im gleichen Jahr in Oxford Muhammad Talbi zu ehren, der dort etwas verspätet seinen 80. Geburtstag feierte (= nr. III 10); Talbi hatte 1985 in Tübingen den Dr. Leopold Lucas-Preis erhalten (wie knapp 20 Jahre später, 2004, auch Šādiq al-ʿAẓm), sich dann aber unter Bourguibas Nachfolger mit der tunesischen Regierung überworfen und seine Akademie-Mitgliedschaft niedergelegt. – Im irakischen *Maǧmaʿ al-ʿilmī* sprach ich über ein Thema, das ich auch in Fes bei einer externen Tagung der UNESCO behandelt hatte; der Text ist dann in „Dio-gène“, der Hauszeitschrift der Unesco, herausgekommen (B 75 = unten x 3). – In Teheran habe ich zwar zu der schon unter dem letzten Schah gegründeten Philosophischen Akademie (Anǧuman-i falsafī) kaum näheren Kontakt gehabt,¹⁶ aber nach der Islamischen Revolution seit den 80er Jahren mehrfach Vorträge gehalten (vgl. A 10 und B 48). – In Damaskus hat ein Aufsatz von mir (B 22) durch Vermittlung von Šukrī Faiṣal Aufnahme in die Zeitschrift der Syrischen Akademie (RAAD = Revue de l'Académie Arabe de Damas) gefunden.¹⁷

16 Indirekt allenfalls 1979 durch meine Teilnahme an dem Kulturfestival in Mašhad, das unter dem Thema „Futūwa“ stand und von der Kaiserin (Farah Diba) eröffnet wurde; denn Saiyid Husain Naṣr, der Präsident der Akademie, war damals auch der Kulturberater der Regierung und an der Gestaltung des Programms beteiligt. Mein Beitrag ist in seiner ursprünglichen deutschen Fassung Jahre später (1996) in die Festschrift für einen tschechischen Kollegen eingegangen (B 83 = unten nr. VIII 4). Naṣr hat nach der Revolution Iran verlassen und unterrichtet seitdem in den USA; Mitte der 60er Jahre war er Visiting Professor an der Amerikanischen Universität von Beirut gewesen und hatte dort auch Verbindung zu Faṭīma al-Yašruṭīya (s.o. s. 285) aufgenommen. Diese hat sich darum mit einem kurzen Beitrag über Sufik auch an einem Sammelband beteiligt, der von der Imperial Iranian Academy of Philosophy herausgegeben wurde (*Traditional Modes of Contemplation and Action*, Teheran 1977, dort s. 451–456).

17 Dies obgleich meine Sichtweise der Dinge nicht überall Zustimmung fand. Ich kannte Šukrī Faiṣal, seitdem ich 1964 von Beirut aus häufig nach Damaskus herüberfuhr, um dort Bücher einzukaufen, und dabei auch die Akademie besuchte. Er verließ Syrien nach den blutigen Ereignissen in Ḥamāt und ging nach Saudi-Arabien. Das deutsche Original des Aufsatzes (= B 22) ist unten als Nr. v 6 abgedruckt.

Einen „Mirbad“ in Bašra, zu dem ich eingeladen war, habe ich wegen technischer Schwierigkeiten verpaßt; das Referat über ein Beispiel früher mu‘tazilitischer Poesie, das ich vorbereitet hatte, ist später in *Theologie und Gesellschaft* eingegangen (Bd. II 382–387 und V 183–186). Arabische Dichter, denen der Mirbad ein Forum bieten sollte, habe ich gelegentlich getroffen, wenngleich eher außerhalb ihres Heimatlandes: Baiyātī in Madrid, Buland Ḥaidarī in Beirut, den Syrer Adonis ebenfalls in Beirut¹⁸ und, an der AUB selber, den Palästinenser Ḥalīl Ḥawī, der sich aus Verzweiflung das Leben nahm, als die Israelis den Libanon überfielen.¹⁹ Aber Poesie war nicht mein Gebiet. Ich habe nur einmal darüber geschrieben (= A 11), veranlaßt durch Material, das mir bei der Herausgabe eines Bandes aus Ṣafadīs biographischem Lexikon (A 6) zu Gesicht gekommen war.

Daß man Bekanntschaft mit Orientalen eher außerhalb ihres Heimatlandes schloß, wurde allmählich der Normalfall. Sie wurden in das westliche akademische System übernommen, in den USA als sog. „native speakers“, in Frankreich und England als Flüchtlinge (oder Kollaborateure) aus dem Kolonialreich. In Deutschland (Ost und West) kamen sie im allgemeinen über den Status des Lektors nicht hinaus.²⁰ Zu Ṣādiq al-‘Aẓm oder Muhammad Talbi gesellte sich auf diese Weise auch Muhammad Arkoun, der in Paris Karriere gemacht hatte. Nach seiner Emeritierung fühlte er sich besonders dem Institute of Ismaili Studies in London verbunden, und als ihm dort anläßlich seines 80. Geburtstages ein Kolloquium gewidmet wurde, beteiligte ich mich mit einem Beitrag, der im wesentlichen auf meinem letzten größeren Buch (A 20) beruht, nur eben jetzt auf englisch abgefaßt war (B 114 = III 11). Auf deutsch hatte ich zuvor schon eines seiner letzten Werke rezensiert, das er seinerseits auf englisch publiziert hatte; seine eigenwillige, der französischen Anthropologie verhaftete Formelsprache hatte der Übernahme in das neue sprachliche Medium erheblichen Widerstand entgegengesetzt (C 228 = III 12). Verständigungsschwierigkeiten zwischen

18 Ich erinnere mich, in seinem Haus auch Fāḍil Ġamālī begegnet zu sein, der unter Bourguiba in Tunesien Exil gefunden hatte; er war der letzte Ministerpräsident des Irak vor dem Putsch des Brigadiers ‘Abdalkarīm Qāsim gewesen. Später habe ich ihn in Tunis noch einmal aufgesucht; er war (ebenso wie Charles Malik) einer der Erstunterzeichner der Menschenrechtsdeklaration gewesen und wunderte sich ein wenig darüber, was aus der Sache geworden war.

19 Die Massaker in den Flüchtlingslagern Sabra und Schatila, zu denen es damals kam, sind ja mittlerweile in der westlichen Öffentlichkeit völlig vergessen.

20 Ein Sonderfall ist der iranische Schriftsteller Bozorg Alavi, der in der DDR Asyl fand und auf Anregung von Heinrich F.J. Junker ein bis heute maßgebliches persisch-deutsches Wörterbuch schuf (Leipzig 1965).

Muslimen, die im französischen, und anderen, die im englischen Kolonialbereich aufgewachsen sind, gibt es bis heute.

Muslime, die in Europa leben, mögen Kristallisationspunkte für einen zukünftigen Euro-Islam sein.²¹ Wer aber sich mit ihnen nicht nur soziologisch, sondern auch islamkundlich beschäftigt oder sich persönlich mit ihnen auseinandersetzt, kann auf den direkten Kontakt mit dem islamischen Orient und seinen verschiedenen Lebenswelten nicht verzichten. Er sollte dabei nicht nur dessen intellektuelle Repräsentanten oder Ideologen aufsuchen, sondern auch das Gespräch mit dem „einfachen Mann“ in der Moschee nicht scheuen. Das ist heute nicht mehr selbstverständlich und auch nicht immer leicht zu verwirklichen. In meiner Jugend dagegen ergab es sich meist von selbst; man hatte Vertrauen zueinander. Ich setze darum einen Aufsatz (B 100) an den Schluß dieses Kapitels (III 13), aus dem hervorgeht, daß auch die Gründergeneration unserer Disziplin ganz naiv und, wie es scheint, ohne intellektuellen Hochmut das Gespräch gesucht hat. Ignaz Goldziher, um den es da geht, hat seine Begegnung mit dem Orient in seinem Tagebuch geschildert; er fühlte sich in Damaskus wohler als in Budapest. Vgl. dazu meine Rezension in: BO 37/1980/108–110 (= C 133).²²

21 Vgl. die Hamburger Dissertation von Ursula Günther, *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft* (Würzburg 2004). Als Kontrastmittel zu dieser Würdigung bietet sich jetzt an: Sylvie Arkoun, *Les vies de Mohammed Arkoun* (Paris 2014). Die Autorin (geb. 1963) ist eine Tochter Arkouns aus früherer Ehe.

22 Zum Thema jetzt weiterhin: Dietrich Jung, *Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam*; in: *Der Islam* 90/2013/106 ff.

1 Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen

Am 10. Dezember 1965 hielt der junge Dozent der Philosophie an der Amerikanischen Universität Beirut, Šādiq Ġalāl al-‘Aẓm¹, im arabischen Centre Culturel (*an-Nādī at-ṭaqāfī al-‘arabī*) der Stadt einen aufsehenerregenden Vortrag. Das Problem und die Art, in der es gelöst wurde, waren dazu angetan, in rechtgläubigen muslimischen Kreisen Verwunderung, gelegentlich sogar heftigen Unwillen auszulösen. Dennoch hätte ein Orientalist sich kaum überrascht gezeigt. „Die Tragödie Satans“, so lautete das Thema; und behandelt wurde es im Gefolge jener vertrauten Gedanken, wie sie seit Ḥallāğ’s (gest. 309/922) *K. at-Taḥwīn* immer wieder einmal in der islamischen Mystik, bei Aḥmad Ġazzālī (gest. um 520/1126), in ‘Izzaddīn Ibn Ġānim al-Maqqdisī’s (gest. 678/1279?) *Taflīs Iblīs*, in den Epen ‘Aṭṭār’s (vgl. H. Ritter, *Das Meer der Seele* 538 ff.) geäußert worden sind: der Satan ist nicht der große Rebell, sondern der große Rechtgläubige; wenn er sich weigert, vor Adam niederzufallen, so nicht aus Hochmut, sondern aus Ehrfurcht vor Gott, dem allein eine solche Geste gebührt. Daß diese Ideen in Beirut auf stirnrunzelndes Erstaunen stießen, erklärt sich zu einem Teil daher, daß sie offenbar nicht zum ideengeschichtlichen Hausschatz des gebildeten Publikums gehören, zum andern gewiß auch daher, daß sie hier nicht als bloße historische Reminiszenz vorgetragen wurden, sondern mit dem Anspruch auftraten, neue Grenzen zu setzen und liebgewordene, scheinbar verbürgte Vorstellungen beiseitezutun.

Šādiq al-‘Aẓm selber dachte, von gelegentlichen Verweisen in den Fußnoten abgesehen, in seinem Vortrag kaum an Mystik; er wollte mit neuen Methoden einer koranischen Erzählung zu ihrem Sinn verhelfen. Er ist auch nicht Theologe im alten Sinn; er sieht in dem Bericht des heiligen Textes nicht die Beschreibung eines tatsächlichen Geschehnisses, das man nur nach-zudenken hätte, sondern eine Allegorie (*ramz*), hinter die man zurückfragen muß. Er versagt sich alle Aussage zu dem, was sich wirklich abgespielt hat; er fragt vielmehr danach, wie es dargestellt ist und was für ein Sinn sich dahinter verbirgt. „Wenn ich über Satan, die Ġinn und die Engel und die himmlischen Scharen (*al-mala’*

1 Geboren 1934 in Damaskus, 1957 BA an der Amerikanischen Universität in Beirut, 1959 MA, 1961 PhD; seit 1963 Mitglied des Lehrkörpers der Universität.

al-a'lā) rede, so muß dies keineswegs besagen, daß diese Nomina real existierende, wenn auch unsichtbare Wesen bezeichnen. Die Struktur der Sprache fordert naturgemäß von mir, daß ich in einer deutlichen und gegenständlichen Weise (*bi-ṭarīqatin mu'aiyinatin tūhī fī z-ẓāhir*) schreibe und rede, so als ob die Persönlichkeiten, die ich nenne, tatsächlich existierten. Jedoch dürfen wir uns nicht von dieser sprachlichen Illusion (*wahm*) täuschen lassen: Würde ich z.B. über den Prinzen Hamlet schreiben, so würde niemand unter Ihnen glauben, daß diesem Namen etwas außerhalb des Rahmens jenes literarischen Erbes, welches uns Shakespeare hinterlassen hat, entsprechen (müsse). Und wie wir nun, wenn wir sagen „Hamlet hat seinen Oheim getötet“, nicht (deswegen auch) glauben, daß eine solche Begebenheit in Wirklichkeit sich in der Geschichte Dänemarks ereignet habe, so müssen wir ebensowenig, wenn wir sagen „Satan wurde aus dem Paradies vertrieben“, annehmen, daß eine solche Begebenheit sich in der Geschichte dieses Universums abgespielt hat; denn Sinn und Bedeutung dieser Aussage liegen darin verborgen, daß sie eine Allegorie (*ramz*) ist, nicht darin, daß sie Vorfälle beschreibe, die sich in Wirklichkeit ereignet haben“ (s. 7a z. 15 ff.)². 'Aẓm behandelt den Satan als eine „religiös-mythische“ Figur und will dies ausdrücklich im positiven Sinn verstanden wissen: der Mensch ist ein „der Fiktion verbundenes Wesen“ (*ḥayawān ḥurāfī*); Sinn gerinnt ihm zum Mythos. Daher hat es seine Berechtigung, das Schicksal Satans als eine „Tragödie“ zu sehen; ist doch auch die Tragödie aus dem Mythos entstanden.

224 Was dann folgt, ist geschickte Adaptation der alten Gedanken, korrekt in den Fußnoten auf ihre Quelle zurückgeführt: Šādiq al-'Azm übernimmt die schon bei Ḥallāğ ausgespielte Unterscheidung von *amr* und *irāda* bzw. *maš'ā*, göttlichem Gebot und göttlichem Willen | (vgl. das bei Ritter, *Meer der Seele* 538, gesammelte Material): dem Gebot kann man folgen oder auch nicht; der Wille dagegen ist zwingend und unabdingbar. Es ist somit denkbar, daß Gott etwas gebietet und doch das Gegenteil will; und eben dies muß man bei Satan annehmen: Gott gebot ihm, vor Adam niederzufallen; aber er *wollte*, daß Satan sich diesem Gebot widersetze. Hätte er nämlich auch gewollt, daß Satan vor Adam niederfalle, so wäre Satan in der Tat vor ihm niedergefallen. Gott wollte von den Engeln nur das Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*), was auch immer er ihnen gebot. Satan also hat sich dem Gebot widersetzt, befand sich aber eben dadurch in vollkommener Harmonie mit dem göttlichen Willen; und man mag nun fragen, wie auch er sich fragen mußte: wo ist der echte

2 Ich zitiere nach dem Abdruck des Vortrags, der im Februar 1966 in der Hauszeitschrift des Centre Culturel, *at-Taqāfa al-'arabiya*, Jg. 9/1966, Heft 2 erschienen ist.

Gehorsam? Gegenüber dem Gebot oder gegenüber dem Willen? Darin besteht die tragische Aporie, in die Satan sich hineinversetzt sieht. Das heißt aber weiter: wenn Satan sich von Adam distanziert und sagt „Ich bin besser als er. Du hast mich aus Feuer geschaffen und ihn aus Ton“ (Sure 7/12), so ist dies nicht etwa Hochmut noch auch ein falscher Analogieschluß, wie man gelegentlich sagte (vgl. meine *Erkenntnislehre des Īcī* 389), sondern ganz einfach wahr; Gott hat diesen Unterschied ja gewollt, und er stört nun mit seinem Gebot die von ihm selber gesetzte Ordnung. Das Gebot war nicht mehr als eine Versuchung (vgl. dazu Hallāġ, *Ṭawāsīn* 46, 5 f.).

Noch ein andermal hat Gott mit einer Versuchung eine „tragische“ Situation provoziert, bei Abraham, als er von ihm das Opfer seines Sohnes verlangte. Zwar sprechen wir hier nicht mehr von Tragik, weil wir den guten Ausgang kennen; aber das eben haben diese religiösen Tragödien den heidnischen voraus, daß sie (um der Gerechtigkeit Gottes willen) zum Guten enden. Abrahams Tragödie ist sogar tragischer als die etwa der Antigone: Antigone nämlich gehorcht dem göttlichen Gesetz und widersetzt sich der zeitlichen Gewalt, wie sie von Kreon verkörpert wird; Abraham hingegen unterwirft sich Gott und widersetzt sich damit einem Gebot, das auch wiederum von Gott kommt (seiner Vaterpflicht nämlich). Da ist – allerdings nur mit dieser Interpretation der *Antigone*, die den antiken Vorwurf etwas stark säkularisiert und verharmlost – im zweiten Fall die Aporie enger geführt: Gehorsam und Widersetzlichkeit wenden sich an die gleiche Adresse; Abraham gehorcht Gott in religiöser Hinsicht und widersetzt sich ihm in ethischer Hinsicht. Enger noch aber ist sie bei Satan: er unterwirft sich dem göttlichen Willen und widersetzt sich seinem Gebot; bei ihm ist der Konflikt nicht nur provoziert von der gleichen Autorität, sondern auch auf der gleichen Ebene ausgetragen. Insofern zeigt sein Geschick in höchstem Maße jene Merkmale, die man von einer Tragödie erwartet: der tragische Held handelt aus Hybris (*kibriyāʾ*), d.h. nicht aus donquichotesker Überspanntheit, die nur Mitleid und Spott hervorruft, sondern in einer Überhebung, die Bewunderung abfordert. Seine Persönlichkeit bleibt sich gleich vor und nach seiner Tat; Satan verliert auch nach seinem Sturz nicht jenen Respekt vor Gott, den er als Engel schon hatte (als Beweis dient Sure 38/72). Und er kennt, da er sich im Recht weiß, keine Reue für sein Tun; er stürzt stattdessen in ausweglose Verzweiflung. Diese Verzweiflung allerdings muß nicht ewig währen; auch dem Abraham hat Gott zum Schluß jenen Widder gesandt. Wichtig ist nur, daß der tragische Held diese Lösung nicht voraussehen kann; sonst wäre alles eine Komödie. So dürfen wir vermuten, daß auch Satan am Jüngsten Tag wieder ins Paradies aufgenommen wird; Gott wird seine Tragödie nicht bis zum absurden Ende durchspielen.

Jedoch bleiben einige Fragen zu beantworten: Warum schafft Gott eine solche Versuchung, wenn er doch ihr Ergebnis voraussieht? Anders formuliert: Warum läßt er es zu einem Widerspruch zwischen seinem Gebot und seinem Willen kommen? Und warum wird Satan überhaupt bestraft, wenn er doch in jedem seiner Entschiede dem göttlichen Willen unterworfen ist? Schließlich: warum will Gott, daß Satan als der Urheber alles Bösen erscheine, obgleich er selber doch alles schafft? Die Lösung ist wiederum der – vergessenen – Tradition entnommen: die Eigenschaft Gottes, aus der sich dies alles erklärt, ist seine Arglist (*makr*; vgl. dazu Ritter, *Meer der Seele* 71f.). Wenn Gott eine Stadt zugrunderichten will, so läßt er ihre Bewohner sündigen (nach Sure 17/16) – doch wohl nur, um ihnen die Verantwortung zuschieben zu können. So auch wollte er Satan verdammen und hat ihn darum „hereingelegt“. Das hatte seinen tieferen Sinn: hätte nicht allen Engeln geschienen, daß er seiner Widersetzlichkeit wegen verurteilt sei, so hätten sie den Willen Gottes nicht ertragen und wären nicht freiwillig vor Adam niedergefallen. Und auch die Menschen würden die Wahrheit nicht ertragen; sie würden an Gottes Gerechtigkeit und

225 Barmherzigkeit | verzweifeln – so können sie Satan alle Verantwortung für das Böse anlasten. Arglistige Täuschung ist vieles, dem religiöses Kalkül intendierten Sinn zu finden versucht: in Wahrheit sandte Gott die Propheten nur, damit die Menschen kein Argument haben, wenn er sie verdammt (obwohl er sie doch von Ewigkeit her verdammt hat); und die Unterscheidung von „erlaubt“ und „verboten“ dient einzig dazu, einen längst entschiedenen Plan noch einmal aktuell zu machen. Der Mensch versteht nur, daß er verantwortlich ist; die ganze Wahrheit würde ihn zum Nihilisten machen. Daß er sich in seiner vorgespiegelten Verantwortlichkeit glücklich fühlen kann, dazu muß Satan sein tragisches Schicksal auf sich nehmen. Adam ist ihm gegenüber Opportunist, der erste unter vielen: er weicht dem Konflikt zwischen Gebot und Willen aus, um Rettung zu finden. Er bekennt sich schuldig; wüßte er um Gottes Willen, so täte er dies nicht (weil ja nur Gott an seiner Verfehlung „schuld“ ist).

Eine Ehrenrettung des Satans würde darum an die Substanz des üblichen Glaubens greifen. Šādiq al-ʿAẓm allerdings bricht hier ab – mit einem langen Zitat aus Taūfiq al-Ḥakīm's Novelle *aš-Šahīd*: Satan will Buße tun; aber weder ein Šaiḥ der Azhar noch schließlich Gabriel wollen sie annehmen – um der Ordnung der Schöpfung willen, die sonst gestört würde. Die Tugend hätte keinen Sinn mehr ohne Satans Verführung; er muß darum verdammt bleiben bis ans Ende der Zeiten. Er ist ein Märtyrer (*šahīd*) des göttlichen Schöpfungsplans. Das Zitat läßt offen, welche Konsequenz der Vortragende gezogen hätte; wollte er damit andeuten, daß seine Ehrenrettung Gedankenexperiment, ungenutzte Einsicht bleiben müsse, damit der Frieden unserer Illusionen nicht gestört werde?

Die Tageszeitungen berichteten kurz über den Vortrag, am ausführlichsten der „Nahār“ in seiner Ausgabe vom 14. 12. 65. Auf dieses Referat bezog sich eine Kritik von Muḥammad ‘Izzat Naṣrallāh,³ die am 19. 12. in der Samstagsbeilage (*mulḥaq*) der gleichen Zeitung, an ebendiesem Tag auch im „Aḥrār“ und am 21. 12. im „Hadaḥ“ erschien. Der Verfasser hatte den Vortrag selber nicht besucht, kannte auch nicht den vollständigen Text. Seine Ausstellungen gehen darum über vieles hinweg; sie kreisen im wesentlichen um folgende Punkte: 1) es gibt zwei verschiedene Arten göttlichen Gebotes: zwingendes Gebot (*amr ilzāmī*) und gesetzgeberisches Gebot (*amr taṣrīṭī*). Ersteres äußert sich etwa in dem schöpferischen „Sei“ (*kun*), mit dem Gott etwas in die Existenz treten läßt; letzteres dagegen stellt nur ein Gesetz auf, vor dem der Mensch sich in seiner Entscheidungsfreiheit bewährt. Der göttliche Wille hat mit dem Inhalt eines solchen Gebotes und seiner Erfüllung nichts zu tun; er besagt nur, daß Gott mächtig ist, dieses Gebot zu erlassen. Das Gebot nun, das Gott an Satan richtete, war von dieser zweiten Art; man kann also nicht sagen, daß er in seiner Widersetzlichkeit dagegen Gottes Willen befolgt habe. 2) Wenn Satan vor Adam niederfallen sollte, so nicht aus Verehrung und Anbetung (*‘ibāda*) für jemanden anders als Gott, sondern aus Ehrfurcht und Respekt (*iḥtirām*) vor Gott; insofern ist „Polytheismus“ (*širk*) nicht involviert. Das geht aus Satans Antwort hervor: er sagt nicht „Ich will Adam nicht dir zum Genossen machen“, sondern „Ich bin besser als er“. Und zudem: Sind denn nun, nach ‘Aẓm’s These, die Engel, die ja vor Adam niedergefallen sind, „Polytheisten“?

Das verrät Vertrautheit mit der Tradition. Die Unterscheidung von *amr ilzāmī* und *amr taṣrīṭī* findet sich etwa bei ‘Aḍudaddīn al-Īǧī (gest. 756/1355) in seinen *‘Aqā’id al-‘Aḍuḍīya* (wo allerdings *takwīnī* statt *ilzāmī* und neben *taṣrīṭī* auch *tadwīnī*); Muḥammad ‘Abduh hat sie in seinem Kommentar zu diesem Handbuch übernommen (vgl. *aṣ-Šaiḥ Muḥammad ‘Abduh baina l-falāsifa wal-kalāmīyīn*, ed. Sulaimān Dunyā 495, 1 ff.). Die Distinktion beim *suġūd*: Anbetung oder Ehrfurcht, wurde üblicherweise bei den Korankommentatoren, etwa in Zamahšarī’s *Kaššāf* ausgespielt (vgl. die Ausführungen zu Sure 2/34); von dort her ist sie auch hier übernommen.

Weitere Polemik grenzt die Positionen schärfer gegeneinander ab. Am 1. 1. 1966 replizierte Šādiq al-‘Aẓm auf diese Kritik, wiederum in der Beilage zum „Nahār“. Unter der von seinem Gegner aufgestellten Distinktion zwischen *amr ilzāmī* und *amr taṣrīṭī* kann er nichts anderes entdecken als sein eigenes Begriffspaar *mašī’a* und *amr*; da wäre also nur gleicher Gedanke in andere

3 ¹Geb. 1938 in Palästina, 1949 in den Libanon übergesiedelt; arbeitet in Beirut als freier Journalist.

226

Worte gefaßt. Zu betonen allerdings bleibt, daß der Satan *nicht* frei war; er wäre sonst „Schöpfer“ des Bösen, und für den Muslim steht doch fest, daß Gutes und Böses von Gott komme. Hätte der Satan Böses schaffen können, so hätte Gott | ihn auch daran hindern können; gerade aber, daß er dies nicht tut, zeigt, daß Satan in seinem Handeln vollkommen mit seinem Plan übereinstimmte. – Was die zweite Unterscheidung angeht, die zwischen einem Niederfallen zur Anbetung und einem solchen aus Ehrfurcht, so mag sie an sich denkbar sein; jedoch ist das *suğūd* eine solch typische Ergebenheitsgeste vor Gott, daß in einem Zusammenhang wie dem hier diskutierten niemand, der noch unbefangen ihn betrachtet, etwas anderes als Anbetung – und Anbetung eben, die sich an den Falschen richtet – in Erwägung ziehen würde. So sind also die Engel in einem gewissen Sinne tatsächlich „Polytheisten“, unter dem „tragischen“ Aspekt nämlich. Jedoch wird dieser, wie ausgeführt, von der religiösen Sinngebung überhöht, und da liegt ihr *suğūd* ganz in der Logik der Prüfung, welche Gott über Satan verhängt: sie kommt nur dadurch recht zustande, daß Satan sich auch von seinen Mitengeln lossagen muß. Die Engel sind Werkzeug des göttlichen Willens wie Satan.

Muḥammad ʿIzzat Naṣrallāh hat daraufhin (in der Samstagbeilage des „Nahār“ vom 22.1.66)⁴ seinen Standpunkt noch einmal ausführlicher dargelegt. Er läßt nun keinen Zweifel mehr daran, daß ihm Ṣādiq al-ʿAẓm's kompromißloser Determinismus nicht behagt; in der Tat ist dessen Theorie ohne diese Voraussetzung nicht denkbar. Für ihn hat Gottes Wille mit der *Ausführung* eines Gebotes nichts zu tun: wenn Gott z. B. das tägliche Gebet anbefiehlt, so ist sein Wille, daß dies ein gesetzgebendes Gebot sei, das dem Menschen die Entscheidung freistellt; mag man dann beten oder nicht beten, man tut es immer mit Willen Gottes. Wille heißt hier nicht Verantwortung für die Tat selber. Naṣrallāh erläutert dies mit einem Beispiel: wenn man einen Sklaven in die Stadt schickt, so muß er gehorchen – ein zwingendes Gebot. Dann aber mag man ihm den Weg dorthin freistellen, mit dem Zusatz, daß, wenn er den kürzesten wähle, er belohnt werde, wenn aber den längeren, er Strafe finde – ein „gesetzgebendes Gebot“. Wenn auch dem Satan solche Entscheidungsfreiheit gegeben ist, so bedeutet das noch lange nicht, daß er damit zum Schöpfer des Bösen werde; Gott schafft auch das Böse, aber der Mensch – oder Satan – „eignet“ es sich an. Auf verschiedene Art greift Gott in den Gang der Welt ein: durch *qadar*, Vorherbestimmung zwangsläufiger Vorgänge oder natürlicher Gegebenheiten (des Brennens beim Feuer, der Augenfarbe usw.), durch *qadāʾ*, seinen uner-

4 ¹ So nach brieflicher Mitteilung von Herrn Dr. Ṣādiq al-ʿAẓm vom 14. 3. 67. Dessen eigene Antwort (s. u.) wäre dann vordatiert.

forschlichen Ratschluß bei Handlungen des Menschen, die dieser nicht will (einen unbeabsichtigten Totschlag usw.), und bei willentlichem Tun des Menschen eben durch jenes Einwirken, das nur durch dessen *iktisāb* „Aneignung“ sich ganz vollendet. Nur mit dieser Annahme kann man das Handeln der Engel und Satans einheitlich erklären; sonst wäre nämlich der Befehl an die Engel, vor Adam niederzufallen, göttlicher Wille (weil sie ja tun, was ihnen befohlen ist), an Satan hingegen bloßes Gebot (da er sich ja auflehnt).

Auch ohne den mehrfachen ausdrücklichen Bezug auf Ġazzālī ist dies als althergebrachte ašʿaritische Lehre kenntlich. Die Kritik trägt etwas den Charakter aller „orthodoxen“ Kritik: sie versucht erst gar nicht, sich auf den Gegner einzustellen, ihn ernsthaft zu widerlegen, sondern setzt seiner Ansicht einfach die alte, „ewige“ Wahrheit entgegen. Der Verfasser gibt auch unumwunden zu, Ṣādiq al-ʿAzm's Vortrag, der ihm mittlerweile in einem Abdruck in der Zeitschrift *Ḥiwār*, Heft 20, Januar 1966, hätte zugänglich sein können, nicht gelesen zu haben. Seine Distinktion zwischen einem *suğūd ʿibāda* und einem *suğūd iḥtirām* hält er ohne weitere Verteidigung aufrecht; er ergänzt sie nur dadurch, daß ebenso Jakob mit seinen Söhnen vor Josef niederfiel, wiederum nur aus Ehrfurcht, nicht aus Anbetung (vgl. Sure 12/100). Auch diese Analogie ist altes Gut der Korankommentatoren. Gewisse Tradition zeigt schließlich eine elegante Anspielung zu Ende des Artikels: schon Baššār b. Burd stellte Satan seiner Feuernatur wegen über Adam, und er wurde i.J. 167 d.H. wegen Ketzereiverdachts zu Tode gepeitscht.

Am 20. Januar 1966⁵ hat Ṣādiq al-ʿAzm noch einmal darauf geantwortet, schärfer im Ton und spürbar verstimmt über anmaßende Rechtgläubigkeit. Noch einmal hebt er seinen Ausgangspunkt hervor: er will die Geschichte vom Satan als Mythos behandeln, nicht als Wirklichkeit. Ihn interessiert der Sinn eines Mythologems, nicht Theologie; darum auch | stört er sich nicht an den Widersprüchen. Sein geringer Respekt vor den bekannten Heilmitteln der Dogmatik äußert sich in einem verächtlichen Angriff gegen den *kasb*-Begriff; das ist nur „spekulative Spielerei“, vernebelt jede klare Stellungnahme. Man braucht ja nur zu fragen, ob Gott nun die „Aneignung“ will oder nicht; dann ist man wieder bei dem alten Dilemma angelangt. Man sollte lieber die unversöhnliche Antinomie zwischen Freiheit und Bestimmung bestehen lassen; beide haben ihre Koranbelege für sich. – Das ehrende *suğūd* aber, von dem sein Kontrahent sprach, scheint ihm weiterhin willkürlich hineininterpretiert; wo stünde an den entsprechenden Stellen, daß man es so interpretieren müsse? (Um die theologischen Beweggründe geht es ihm ja nicht, sondern

227

5 ² Zum Datum s. o. Anm. 1.

nur um die Ausdeutung eines Mythologems.) Dann aber sollte man das Wort doch in seiner normalen Bedeutung, eben als Zeichen der Anbetung, nehmen. Bei Josef und seinen Brüdern mag man einmal ehrende Proskynese unterstellen; sie ist ein fremder Brauch und hier durch den fremden historischen Zusammenhang motiviert. Das aber gilt für Satan nicht; er steht außerhalb der Geschichte, und die Geschehnisse um ihn sind darum nur naiv zu verstehen.

Mit diesem letzten Wort des Philosophen, das nicht mehr in einer Zeitung, sondern nur noch in jener Sammelveröffentlichung, auf die wir uns stützen (s.o. Anm. 2), erschien, ist diese Auseinandersetzung zu Ende. Ihr schließt sich eine zweite an, kürzer und von anderer Seite her geführt; Kritik übt jetzt nicht ein Theologe, sondern ein Koranexeget: Muḥammad ʿIzzat Darwaza (geb. 1889), Verfasser eines vielbändigen Tafsīr (*at-Tafsīr al-ḥadīṭ*, Kairo 1381 H./1962). Von ihm erschien im „Aḥrār“, in der Ausgabe vom 28. Januar 1966, eine kurze Stellungnahme, einige Tage später ergänzt durch einen umfangreichen Brief an Šādiq al-ʿAẓm, der wiederum nur in der erwähnten Sonderveröffentlichung abgedruckt ist (datiert vom 31.1.66, mit Ergänzungen vom 3. 2.). Darwaza's Haltung ist völlig unspekulativ, „positivistisch“ auf den Wortlaut des Korans bedacht. Natürlich hat der Bericht über den Fall des Satans, wie wir ihn im Koran finden, seine Lücken und unklaren Stellen; aber wir sind nicht berechtigt, ihn zu ergänzen oder umzudeuten. Die Zuhörer des Propheten wußten mehr; vermutlich hatten die „Schriftbesitzer“ noch andere Bücher, die nicht mehr auf uns gekommen sind, die der Prophet aber noch als bekannt voraussetzen durfte. Sie glaubten, daß die Engel Töchter Gottes seien und verehrten sie darum aus Hoffnung auf ihre Hilfe, ebenso wie die Ğinn aus Furcht. Da hätte dann die koranische Erzählung tiefen pädagogischen Sinn: sie würde zeigen, daß man die Engel nicht wie Gott verehren dürfe; denn auch sie mußten sich vor Adam demütigen. Wir aber können diese Zusammenhänge nicht mehr erschließen; die Verse über den Satan gehören für uns wie andere, in denen von den Attributen Gottes, seinen Bewegungen und seiner Rede, den Engeln und den Ğinn, den Wundern usw. gesprochen wird, zu den *mutašābihāt*, den „unklaren“ Versen, deren Verständnis nicht unmittelbar mit ihrem Wortlaut zusammenfällt. Zu ihnen darf man nicht Stellung nehmen, solange nicht der Koran selber Stellung nimmt. So bleiben dann nur zwei Möglichkeiten: Entweder man glaubt, was da steht; dann aber muß man sich mit dem Ausgesagten bescheiden und darf nicht mit Gott darüber rechten (indem man nach einem innern Sinn sucht, der einem über angenommene Ungereimtheiten hinweghilft). Oder aber man glaubt nicht; dann aber übt man Kritik am Koran, wie es die einfältigen Missionare (*suḥafāʾ al-mubašširīn*) tun, und dies zeugt bei einem Muslim für Verbohrtheit und schlechten Geschmack.

Im übrigen sieht Muḥammad Darwaza als Exeget in Šādiq al-‘Aẓm’s Deutung manche Fehler. Der Satan ist gar kein Engel, sondern ein Ğinn (nach Sure 18/50); nur die Ğinn sind aus Feuer erschaffen, die Engel wahrscheinlich (so nach einem Ḥadīṭ) aus Licht. Auch hier wieder die alte exegetische Tradition, daß der Niederfall nicht *širk* bedeute, sondern bloße Ehrfurcht wie bei Jakob. Und Darwaza findet dafür sogar einen Beweis: Sure 17/62 „Was meinst du wohl von dem da, dem du mehr *Huld erwiesen* hast als mir?“ (Übs. Paret für: *a-ra’aita llaḍī karramta ‘alaiya*; so Satan zu Gott über Adam, weil Gott Adam größere Ehre hat zukommen lassen).

Šādiq al-‘Aẓm hat hierauf nicht mehr geantwortet. Man mag bezweifeln, ob seine Deutung sich gegenüber nüchterner Koranexegese halten ließe. Auch der Determinismus, den sie als Grundlage voraussetzt, dürfte, bei aller geistreichen Form, in die er sich kleidet, weiten Kreisen nicht mehr genehm sein. Der Mystik, aus der die Gedanken stammen, brauchte dies alles nicht zum Problem zu werden: wer von der Gottesliebe ausgeht, wird sich nie an der Prädestination stoßen. Bei Šādiq al-‘Aẓm aber ist davon nirgendwo die Rede; und zudem: | er äußert diese Ideen nicht, wie die Mystiker es taten, als eine Art „innerer“ (*bāṭin*) Erkenntnis, die, obgleich über die „äußere“ hinausgreifend und in gewissem Sinne sie korrigierend, sie doch nicht verwirft; vielmehr will er sie als neuen Zugang zu einem heiklen exegetischen Problem gewertet wissen und stellt sie als solche zur Diskussion. Die koranische Version vom Falle des Satans, wahrscheinlich eine „christliche Weiterbildung der Legende von der Verherrlichung der Klugheit des ersten Menschen“ (vgl. H. Speyer, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*, S. 55), gibt dem *mysterium iniquitatis* reichere Vielfalt der Darstellung – und damit der Deutung – als im Christentum; auch die Hoheit des Menschen, sein Wissen um die „Namen der Dinge“ ist mit im Spiel, und es wäre kaum überraschend, wenn zukünftige Exegese mehr auf sie das Gewicht legte denn auf die Hoheit Satans und seine „Tragödie“⁶. Wirksamer vielleicht und revolutionärer als die neue Exegese Šādiq al-‘Aẓm’s könnte sich der Ansatz erweisen, aus dem heraus er zu ihr kam: daß auch im Koran – wie die christliche Exegese seit langem es für das Neue Testament versucht – nicht immer der Wortlaut die Wahrheit bestimmt, sondern der Sinn, dem er zum Ausdruck verhilft. Bis zu einer „Entmythologisierung“ – und man mag darüber geteilter Meinung sein, ob man in ihr ein erstrebenswertes Ziel sehen soll – ist noch ein weiter Weg; bei Šādiq al-‘Aẓm

228

6 ¹ Die Tatsache, daß Satan sich vor Adam nicht beugte, wird gelegentlich geradezu als Gewähr für Adams freien Willen verstanden: der Mensch muß sich auch weiterhin mit dem Bösen auseinandersetzen (vgl. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* 60).

fehlt dazu ganz die historische Dimension. Als erster Impuls aber, gleichgültig wie auch immer dessen Wirkung sein möge, bleibt sein Vorstoß zu verzeichnen.

Secularism and Interreligious Dialogue in the Middle East. A Few Personal Recollections

Lebanon was a peaceful area when I met Sadik al-'Azm there in 1967. Such was at least the impression of the Europeans; they used to spend their vacations somewhere on the beach, or they went skiing in the mountains, near the cedars. Among the population the difference between the rich and the poor was enormous, but nobody seemed to care. On the social level government was practically non-existent. Lebanon was a paradigmatically capitalist country where the power was held by some wealthy families. The elections were a joke. The candidates never seemed to change, and the individuals who wanted to stay in power had to spend some money – not too much – on paying their clientele. Spending the money for being present in the media was not yet the habit. Nor was it necessary because there were practically no political parties. The poor did not mind; living in Lebanon was, in spite of everything, still much better than living, for instance, in Syria, next door. Only a few intellectuals seemed to bother; when they opened their mouth – and they were allowed to do so – the newspapers duly reported about their musings in the weekend cultural issue. But they were like fish in an aquarium. The political reality functioned according to the well-known but unwritten National Pact which had been concluded between the Maronite Bishara al-Khuri and the Sunni Muslim Riyad as-Sulh when, in autumn 1943, during the last phase of the Second World War, Lebanon had won its independence. The agreement between the two politicians rested on the fact that Christians and Muslims were of equal strength; therefore they could not be but brethren or, more correctly, brothers, two brothers of whom nobody knew for sure whether they really liked each other.

One way of having them choose the path of mutual love was dialogue. In 1954, only ten years after the independence, the first religious encounter between Muslims and Christians took place in Bhamdoun, a summer resort of middle class Beirutis way up in the mountains.¹ It was a world première, espe-

¹ *Les valeurs spirituelles des deux religions Christianisme et Islam*; April 22–29, 1954. Cf. *Déclarations communes Islamo-chrétiennes 1954 c. – 1995 c. / 1373 h. – 1415 h.*; ed. J. Nasri Haddad. (Beirut, Univ. St.-Joseph 1997), p. 11 ff.

cially for the Muslims who until then had come to know the Christians mainly as missionaries working under the umbrella of colonial power, in India first, where, during the nineteenth century, Protestant fundamentalists had led the way – and had failed | miserably in the Muslim communities because they were not good at religious disputation.² As a matter of fact, the initiative for the event at Bhamdoun did not come from the Lebanese, but from the ‘American Friends of the Near East’. These were individuals of good will who did not have anything to do with the US government.³ But they saw the world with their own eyes. To them Christians were Christians, preferably Protestant, possibly also Catholic, but all of them somehow of the same lot, enjoying the vicinity of the Holy Land. This view of things ignored the fact that, in Lebanon, Christianity consisted of eleven different churches, all of which headed by a patriarch or something similar at the top and very eager at preserving their independence. This was how the Muslims had always known them, constantly quarrelling among each other: Monophysites, Nestorians, Greek Orthodox, Armenians, all of them in two copies, either united with Rome or not united with Rome, not to forget the Maronites, of course, a kind of state church, though united with Rome – and then some foreigners from the Occident who had joined them in the recent past, Catholics as well as Protestants of different denominations, normally preaching peace and love but, sorry to say, never completely dissociated, in the popular perception, from two world wars which had been provoked by Europe and had laid the roots for deep misery and disaster in the Near East, too.⁴ Confronted with this multifaceted and somewhat disconcerting phenomenon the

2 This subject is deplorably under-researched. Cf., as a promising start, the PhD thesis by Christine Schirmacher, *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert*. Berlin 1992. The Indian missionaries were of different origin: British, American, Swiss, German. In the famous debate at Agra in 1854 the Muslims used arguments derived from German and English Bible criticism and liberal theology (Schirmacher 122 ff.).

3 The conference was attended by 74 persons from 22 countries (*Déclarations* 377).

4 I should perhaps add that I am aware of the fact that all Oriental churches which are not united with Rome tend to call themselves ‘orthodox’ nowadays and that Western experts, especially theologians, try to circumvent the old expressions ‘Monophysites’ (or Jacobites) and ‘Nestorians’. There are even attempts at bringing the Melkites and the Jacobites together under the innovative term ‘miaphysites’ (as opposed to ‘dyophysites’ = Nestorians). But these are verbal amendments which only work on the doctrinal level (and are sometimes connected with slightly antipapal overtones). The ecumenical reality is still characterized by the existence of separate hierarchies and institutions. What is true is simply that among the Oriental Christians nobody would still be able to reproduce the Christological subtleties which led to the numerous schisms – just as we, in our part of the world, are no longer prepared to carry on a reasonable discourse on the trinity.

Muslims tended to think of themselves as a coherent unity. Unfortunately, this was not true either; they were split into Sunnis, Shi'is, and Druzes, only three altogether, but enough for some turmoil as the future was going to show.

All of them, however, Christians and Muslims alike, had immediately understood how to use the advantages of the newly created political system. Bishara al-Khuri, the Maronite, had become the first president of the state (1943–1952), Riyad as-Sulh, the Sunni Muslim, its first prime-minister, and they saw to it that their communities never lost these posts again. They also did their best to integrate those who might otherwise have complained of being underrepresented. The minister of interior was therefore always to be a Druze, the president | of the parliament always a Shi'i, the foreign minister always a Greek-Orthodox.⁵ 13

Only the Monophysites, the Nestorians, and the Armenians, refugee churches who had survived the massacres of the end of the First World War, stood apart; they were tolerated but they were not granted visible political power. Religion wherever one looked! Religion in action, not so much in the sense of belief but of a socio-political system inherited from the Ottoman Empire, with no trace of enlightenment whatsoever, not bad if the conditions were favourable, but pretty complicated and a little bit vulnerable. Nobody could seriously pretend that this was what Westerners normally understood by a democracy, but it did not allow for a dictatorship either. Politics functioned by means of communities who had their roots deep in history and owed their identity to their religious label, in a young and still unfinished nation which never got a symbol of its own except its diversity.

Europeans liked to compare this to Switzerland. But Switzerland had had centuries to define itself, and the 'Sonderbundskrieg', the clash between Protestants and Catholics in 1847, belonged to the past. Lebanon was still waiting for its civil war. The flaw of the Lebanese system was that, in its different segments, it was not free from a certain selfishness and exclusivism. Some elements did not fit into it: the atheists, for instance, or any person who wanted to get rid of religion. If he or she wanted to marry they had to do so according to a religious rite; there was no civil marriage, and if a catholic or a member of a church united with Rome wanted to get a divorce he had to convert. The second group who was not welcome were the communists; they were secularists. In the Near East they became, strangely enough, the first people to plead for the freedom of religion, in Iraq for instance; but they fell between all stools, especially in the climate of the cold war. The third group were the Palestinians; they had simply

5 Cf. Th. Hanf, *Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehung einer Nation im Libanon* (Baden-Baden 1990), p. 98ff.

come too late. They were either Sunni Muslims or members of various Christian churches, but the Muslims among them could not be integrated, for they would have destroyed, by their sheer number, the balance between the two religions. After the arrival of the refugees in 1948 the Lebanese government abstained from holding any new census in order not to have to admit that the numerical predominance of the Maronites had ceased to exist. Part of the Palestinians lived in the same quarter of Beirut where the Armenian refugees from 1917/18 had lived for some decades. But whereas the Armenians had managed to get out and to mix with the population, since they were Christians, the Palestinians had to stay, and they were murdered there by the Maronites, during the first phase of the civil war, in the well-known massacre of Qarantina, the old camp near the port which had originally been the quarantine station of the Ottomans and the French for those people who were suspected to import the plague.

- 14 The civil war made clear to any foreign observer where the religio-political system had its weaknesses. The ignominious end of the fighting also opened the eyes for the fact that there was one more player in the game who could not be kept out: Syria. The Syrians had not appreciated Lebanon's becoming independent because this had been the result of a political manoeuvre which had enjoyed the benign support of the French – at a moment when France, though politically non-existent in Europe (1943), still held the mandate of the League of Nations over what was called then Greater Syria (which included Lebanon). According to the Syrians (who were given full sovereignty only in 1946) the French had acted like a colonial power – and presumably against international law since the mandate did not include the prerogative of cutting the Syrian territory into pieces.⁶ The situation got worse when a second state sprang into existence in the same way: Israel. The great majority of the Israelis were, historically speaking, newcomers in the Holy Land, settlers who had arrived since the end of the nineteenth century. They had come as guests, buying land with European money, but in the end they had taken over the entire business. The indigenous population had not been asked, and the older people among them could still remember when the first Jewish colonies had

6 The modern state of the Lebanon had been proclaimed by General Gouraud in 1920 when the French intervened against the Arab kingdom which the amir Faysal (T.E. Lawrence's Faysal and the future king of Iraq) had been allowed by the British to create in Damascus. What the National Pact added to this was an agreement on how to divide power in order to get a functioning form of self-government. On the level of international law the development was rather intricate; cf. *Encyclopaedia of Islam*, sec. ed., v 787 and 794 f. s. v. *Lubnān* (D. Chevallier). In these few lines as well as in the following passage I do not pretend to write history, but want to describe how the events were perceived on the spot.

been founded. In our Western perspective, Israel's existence was guaranteed by a majority vote of the United Nations – one of the rare cases in the history of this institution on which the two superpowers agreed. The Arabs, on the contrary, who had had only a limited say in the process, noticed that the United Nations were just two years old when the decision was made, and could not persuade themselves to accept a juridical authority which seemed to be as doubtful as had been its predecessor, the League of Nations, with whom they had not had the best experiences. Their reality were the refugees and events like the murder of Count Bernadotte by Jewish terrorists in 1948 which showed that the United Nations were not much respected by those who, for the moment, profited most by them.

For the Europeans the existence of refugees was something normal; millions of them had been created by the Second World War, and in the years before, closer to Near Eastern collective memory, European diplomacy had been proud of solving the political crisis created by Atatürk's unexpected victories in 1921/22 by an exchange of the Greek and Turkish populations where the victims had not been asked either. Moreover the Arabs had the reputation of being bad fighters; this is why almost everybody in the West believed that the Palestinian population had fled from their homes out of their own will. It was ultimately only the war in Bosnia which made some representatives of public opinion in Europe realize that | a certain dose of 'ethnic cleansing' had been applied;⁷ even the term itself was not used before. The Arabs had been aware of this aspect right from the beginning. However, the refugees had to keep low profile in most of the countries which had been forced to accept them; the Arabs had, after all, lost a war. Only Lebanon behaved differently; the contingent contributed to the short-lived common Arab army had been minimal, less than a thousand soldiers,⁸ and the government allowed the refugees to speak out, within certain limits at least. This was also due to the fact that those who spoke out were Christians: George Habash and Nayif Hawatmeh, the founders of two radical Palestinian resistance movements. They were leftists, secularized Christians, and Christians who wanted to show that they were able to fight, i.e. to fight in the style of their time, as guerilla. Yasir Arafat was also already on the political scene, but he was not yet so visible; he lived in Jordan. His organization however, the PLO, had a secular program, too; the PLO consisted of Christians and Muslims alike as did the two other movements. 15

7 Cf. in detail Benny Morris, *The Birth of the Palestinian refugee problem, 1947–1949*. Cambridge 1987.

8 G. Krämer, *Geschichte Palästinas* (Munich 2002), p. 369.

This was the situation when Sadik and I met at the American University of Beirut where both of us were teaching. AUB was a former Protestant missionary institution which had just celebrated its centenary, the best university in the Near East, better than Baghdad, better also than Cairo which suffered already, like European universities shortly afterwards, from the explosion of student numbers. The fees were high, and the students came from all over the Arab world (with the exception of Egypt and Syria): from the Sudan, from Jordan, from Iraq, from Kuwait, mostly on government scholarships. For some professors the question whether Muslim students should be obliged to attend the Christian morning prayer on official occasions was still an issue. But in the meantime another problem had come up, closer to everybody's skin: the war of 1967 and the beginning of an occupation which, at that moment, nobody would have thought to last for more than 35 years. Occupations, in a way, ought to have belonged to the colonial past. I had been teaching in Los Angeles during the days of the war, and I had witnessed the enthusiasm of the Americans about the *blitzkrieg* which showed, among other things, the superiority of Western weapons over Russian armament. Sadik experienced the shock of the Arab world much more closely, but also in a relatively safe place; he had been a professor at AUB since 1963. He was a Syrian, a rare bird on the professorial staff. But he had grown up in Lebanon; he had gone to school in Sidon, the old Phoenician town which the Lebanese liked to show to the tourists because they thought, at that time, that the Phoenicians, good business people like themselves, had been their ancestors. Coming from a well-to-do family Sadik had studied at AUB between 1953 and 1957; afterwards he went to America and got a PhD there, at Yale University, in philosophy, on Bergson. We were both | young when we met, and of almost exactly the same age, only a few years too old in order to have explicit feelings about what was happening among the students of European and American universities in 1967 and afterwards. Vietnam was far away; the Vietnam of the Arabs was Palestine. AUB had one of the best hospitals in the Arab world; some victims of the Israeli napalm attacks were treated there. But nobody talked about this, and the campus was almost completely quiet.

I wrote my first and only article on Sadik then, a few pages only.⁹ Sadik had teased the Muslim theologians a bit, by reviving an old question which had emerged in the early tenth century and then kept medieval Islamic mystics busy for a considerable time. It dealt with the role of Satan in God's master-

9 *Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen*; in: *Die Welt des Islams* 11/1968/223 ff. (= Libanesishe Miszellen, nr. 1; pp. 289–298 above).

plan, and the interpretation of it, which he discussed, had been far from orthodox; the mystics had tried to understand Satan not as a rebel but as the first consistent monotheist.¹⁰ In the context of his study, Sadik had used the opportunity to hint at some of his ideas about Qur'anic hermeneutics, and the uproar in the newspapers was enormous. Sunni Islam is a religion without an official clergy; so you get dozens of self-nominated experts talking about an upcoming issue, usually with a considerable amount of moral indignation. The controversy was somehow a storm in a tea-cup, but the guardians of eternal truth had been alerted. Therefore the second characteristic of Sadik's personality, his interest in Western philosophy, went almost unnoticed. In 1967 he published his first book on Kant, in English, on Kant's theory of time.¹¹ I do not know whether this book was much read in the Near East where not everybody knows English, and I am reasonably sure that it was not given high priority in Germany where nobody reads something about Kant which comes from the Near East. But the study, which was to be followed by a few other ones of the same sort, clarified a fact which is most relevant for dialogue until today: Arab intellectuals know us, but we do not know them. They know our languages: English, French, and at that time even some German;¹² we know neither Arabic nor Persian or Turkish and would be incensed if somebody asked us to learn these idioms. They study our philosophy and try to understand the strange ways of our politics; we get our information from journalists who, since they do not know the language, are not able to read the newspapers, watch television or talk with ordinary people. In a way, our concepts of 'civilization' are different. We tend to think that being 'civilized' means belonging to a specific civilization; persons like Sadik al-'Azm, however, are rather 'civilized' in the sense of personal culture. This personal culture extends beyond their own civilization; they are able to play on two pianos.

Sadik's family, the al-'Azms, had held high political positions in Syria under the Ottomans, especially in the seventeenth and eighteenth centuries. Their palace, an attraction for tourists until today, had been built during that period, in the centre of Damascus, next to the bazar where they had always entertained good relations with merchants interested in foreign trade. Before the First World War they were involved in the construction of the Hejaz railway which connected Istanbul with Medina, via Damascus. The last important political

17

10 Originally a lecture, the (Arabic) text had been printed in 1966; cf. the German translation in: *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam* (Frankfurt 1993), p. 54 ff.

11 *Kant's Theory of Time*. New York 1967.

12 As a student at Yale University, Sadik al-'Azm was required to learn German in order to read Ernst Cassirer in the original language.

representative of the family, Khalid Bey al-ʿAzm, a close relative of Sadik, led, as minister of interior and then prime-minister, the country through the turbulent end of the French mandate and witnessed, as a politician, the short-lived union with Egypt between 1958 and 1962.¹³ But in 1963 the Baʿthists came to power with whom the al-ʿAzms had not much in common; it was the year when Sadik started teaching at AUB. The Baʿth party had been founded during the Second World War, as a resistance movement against the French and insofar on a nationalist basis. Their ideology, however, was not focussing on Syria only; the ideal they pursued was ‘one Arab nation with an eternal mission’, a ‘Kulturnation’ in the sense of German romanticism; the Arabic formula was influenced by the philosophy of Johann Gottlieb Fichte. One of the founders of the party – and the most prominent one – was a Christian, Michel Aflaq, like George Habash a man with a prototypically Christian name and with considerable organisational talent. In contrast to Lebanon, Syria was predominantly Muslim; the al-ʿAzms had all been Muslims. But the password which mattered for the Baʿthists was Arabdom, not Islam. The party was, at least in theory, a strictly secular movement. This is why a man like Hafiz al-Asad, who would have been a heretic according to Sunni understanding, could come to power and why, in Saddam Husayn’s Iraq, it was forbidden to use the words ‘Sunni’ and ‘Shiʿi’. Everybody was an Arab, whether Muslim or Christian, ‘Christian’ meaning here, anyway, not Protestant or Catholic but a member of an Oriental church, i.e. institutions which, in many respects, were older and of higher prestige than those of Western Christianity.

Sadik al-ʿAzm was leftist and secularist, but he was not a Syrian nationalist. True, he never loved Israel, but the reason was not his considering Palestine a part of Syria. He rather felt that Israel was like Lebanon – insofar as it justified its existence through religion, and on a much more radical basis at that, first because Israel defined its territory through the Bible and secondly because it accorded citizenship to the members of one religion only, and then to all of them wherever they lived. In contrast to Lebanon, Israel never managed to get a constitution, the reason being that its society could not agree on how to define the nexus between religion and civil rights. Legally the country had to live with the coexistence of several juridical systems, a Jewish one, a Muslim one, a tribal one, even a colonial one, namely British martial law. In this respect Israel is,
 18 until now, together with | Lebanon the last remnant of the *millet*-system in use

13 He died in 1970 and wrote his memoirs. Cf. L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics* (Stuttgart 1985), p. 133 ff.; Khalid Bey al-ʿAzm is mentioned there on p. 143, Sadik ibn Jalal al-ʿAzm on p. 141.

in the Ottoman Empire. But Israel had won the war, and Israel had at least a considerable number of secularists inside its boundaries. Therefore Sadik turned his criticism inside, against the Arabs themselves. In a short period of time, he wrote two books, both in Arabic and, as far as I know, never translated into any Western language: 'Self Criticism after the Defeat' (Beirut 1968) and 'Critique of Religious Thought' (Beirut 1969). This was his personal contribution to the analysis of the shock created by the '67 war; in a way, it was also a footnote to Kant's famous definition of enlightenment as the liberation of the human mind from its self-inflicted immaturity. Both books went through ten and more editions, but at the moment of their first publication they blew up a taboo of Lebanese society. Not only did he criticize religion as a way of thinking which, at least in Islam and in its present form, seemed to cripple the mind; he also objected to the fact that whoever was born into it could not get out of it. The Arab consciousness was, as he saw it, imprisoned in a cage of categories which were no longer apt for survival. He pleaded for defining knowledge in a new way, starting from doubt and not from Qur'anic truth. At this point he took up a few ideas which he had already developed in his 'Tragedy of Satan' (the short study I mentioned): what the Qur'an does is not offering us plain and eternal truth, but telling us stories which have to be decoded, like a Greek tragedy, *Antigone* being his main example. This approach was not entirely revolutionary; similar ideas had been brought up in Egypt before, in the late forties.¹⁴ But the Lebanese Sunni community was enraged, and Sadik al-'Azm was taken to court. The trial went through two instances; people speaking in his favour were rare, a Shi'i theologian at a certain moment, later on a Greek Orthodox bishop. Finally, in 1970, he was acquitted. But the book had been confiscated, and he himself was dismissed from his professorship. The dismissal did not happen at the initiative of the government. It was the American University which, though legally independent and financed by US money, was unwilling to act in favour of freedom of speech and freedom of thought.¹⁵

This was the beginning of Sadik's story, not *moderato e un poco adagio*, but *furioso* and *attacca*. The rest of it has to be told in shorter words. Notwithstand-

14 Muhammad Ahmad Khalafallah, *al-Fann al-qasasi fi l-Qur'an al-karim* ('Narrative structures in the Qur'an'), PhD thesis Cairo 1947. Cf. J. Jomier, *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente*, in: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales au Caire* 1/1954/39 ff. and R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime* (Wiesbaden 1971), p. 134 ff.

15 For a detailed analysis cf. St. Wild, *Gott und Mensch im Libanon. Die Affäre Sadik al-'Azm*; in: *Der Islam* 48/1972/206 ff.

ing his precarious position, Sadik al-‘Azm stayed in Beirut. After all and in spite of the omnipresence of religion, Lebanon was a pluralist world; Syria, on the contrary, in spite of having done one step in the direction of secularism, had become the world of one party. In Beirut, influential circles had tried to have Sadik exiled from Lebanon, but this did not go through thanks to the Druze minister of the interior. Sadik needed, however, protection, and he got it from
 19 the Palestinians, from Hawatmeh, | one of their Christian leaders. He had no job, but he wrote a lot, and he edited a journal. He stayed on, even during the civil war, in his apartment close to AUB, with his family, and it was only the Israeli invasion in 1982 which made him move to Damascus a year later. He had been teaching there since 1977, as a professor of Modern European Philosophy. This had propelled him into a new orbit. He had again students with whom he could discuss his ideas, but they were of a different kind and had a different outlook. He published a book on the ‘Methods of Scientific Inquiry in the Natural Sciences’ and another one on ‘Readings in Contemporary Political Thought’, Western political thought, of course, and written for people who wanted to find out how the Western mind works.¹⁶ But he was a little bit isolated; Syrian intellectuals were normally not invited abroad, not in the Arab world and not in the West. He became mobile only in 1988 when Princeton University offered him a Visiting Professorship. He could travel around in the United States, and in the following years he was a guest at the German Wissenschaftskolleg in Berlin (1990–1991), at the Woodrow Wilson Centre in Washington (1992–1993), at Hamburg university (1998) and at Harvard (1999–2000), finally in Japan (2001) and in Antwerp (2003–2004). He became internationally known, and now, in three weeks’ time, he will be getting a prize, at Tübingen, a prize which honours persons who have promoted dialogue.¹⁷ This makes me pause for a moment: Was Sadik al-‘Azm ever a champion of dialogue?

Yes and no. Dialogue in the seventies meant religious dialogue, in Europe and the United States, as well as in the Islamic world. This was not Sadik’s business, first because, as a Syrian, he would have never been invited to such a thing, and secondly, because he did not like it himself. He found it, I am afraid, a little bit reactionary. He felt confirmed when, in the long run, the Muslims tried their hand at this game themselves. They had realized that, in an official dialogue, it is always the organizer who decides about the program,

16 Both in 1981.

17 The Dr. Leopold Lucas-Preis ‘zur Förderung der Beziehungen zwischen Menschen und Völkern’ (awarded on May 18, 2004).

and they wanted to evade that. They could not entirely avoid it because the program came already with the language used by the participants, and the language of dialogue was always English, in some rare cases also French. But after the oil shock the Muslims had at least the money; you won't have a dialogue without the means to finance it. The money came from Saudi Arabia; King Faysal had become the head of a religious superpower. In the Near East, however, it was not Faysal who took the initiative, it was crown-prince Hasan from Jordan. He knew English very well; he had studied at Oxford. And he had lots of indigenous Christians in his own country with whom he was on very good terms. His concern was Jerusalem; it was also King Faysal's concern. Therefore he approached the Vatican, and the conference was to take place in Rome, in 1981. The topic was monotheism, a Muslim topic.¹⁸ The meeting being organized | by the Islamic side, a European platform seemed necessary; 20 it was found in the 'International Progress Organization,' Innsbruck (which had probably just been created for this purpose). Muslim participants had to be decided upon; this task was shouldered by the Muslim World League, an organization which has its seat in Mecca. Some officials from there met in Vienna in order to find the appropriate people. I was present, and for a historian of religion this was an experience of a peculiar kind. The conference itself was, at least in my opinion, a complete failure. I do not want to go into details here, but it seems that Prince Hasan realized this himself, for next time he kept the Saudis out, together with the 'International Progress Organization,' and used other royal connections instead, namely his good relations with the English monarchy. The second conference took place at Windsor Castle, under the sponsorship of Prince Philip and Prince Hasan. They both attended it themselves, and they were excellent chair-persons. But the impetus of the enterprise had petered out. Moreover, the aristocracy of the media and of the Western political scene did not take any notice of it.¹⁹

In the eighties a new country came in: Iran. I mention this for one specific reason. The Shi'is had never taken part in religious dialogue before. The Sunnis did not think very highly of them, and for the Christians they did somehow

18 November 17–19, 1981; 25 participants.

19 Since I do not have the ambition of writing history here either, I may be forgiven for not having mentioned one great interreligious event sponsored by a Muslim leader long before, and without any connection with the Saudis: Ghaddafi's conference 'for a new mutual and trustful understanding' at Tripoli in February 1976 (with official delegations and 400 observers from 60 different countries). For the declarations decided upon during this encounter cf. *Déclarations communes* (cf. note 1 above), p. 122 ff.; as for the success I leave the judgment to the reader.

not belong to Islam. This changed with the Islamic revolution; all of a sudden the Shi'is could understand themselves as the Islamic religious superpower. But on the international level, the relations with Iran were strained; Iraq had started, with the benevolent consent of the West, its war against Khomeyni's regime. In spite of this and very early on, Hans Küng, the Catholic theologian from Tübingen, and myself were invited to a rather private dialogue in Teheran; some time later, three high-ranking 'mollahs' also visited us in Tübingen for the same purpose, completely unnoticed by the local media. Hans Küng had also been present at Windsor castle where, of course, no Shi'i had shown up. Encouraged by the relative success of this initiative, the Iranians started pursuing the project on a much larger scale. They did not mind the Western program; they are cultivated people. Traditionally they had been good at hermeneutics, German style; Persian bookshops offered translations of Kant, Hegel, Heidegger, even Popper. Topics like human rights, international law, democracy etc. were accepted without hesitation – all those Western ideals which the West was going to betray in the three consecutive wars which were to come. They took the discussion seriously; this is how they became the first people in the Near East to broaden the dialogue of religions into a dialogue of civilizations. In a way, this could only happen in Iran. Among the Muslims, the Shi'is, whether in Iran or in Lebanon, had always been a minority; being realistic they could not

21 expect to represent Islam as such. But in Iran they had a civilization of | their own: with their poetry, with their history, with their film, and with their Shi'i confession. The change of outlook was a great step forward. President Khatami grasped its importance first; on his initiative the United Nations declared the year 2001 to be the year of dialogue. It became the year when the two towers in New York were attacked and collapsed.

The 'dialogue of civilizations,' however, was the station where Sadik al-'Azam had always been waiting. For a long time no train had departed from there, but now he could skip the detour via religion. In 1996, he had asked, in a lecture which he gave in Germany: 'Is Islam Secularizable?', and the way he answered his question elicited a Turkish translation two years later.²⁰ Yet he also noticed early on how the secularist (and leftist) tradition of the Palestinian Resistance Movement was slowly eroded under the impact of realpolitik; the political and mental structures of the PLO had changed. In an article with the provocative title 'Palestinian Zionism', he pointed to the similarities between the attitudes of the various Palestinian leaders and the methods used by early Jewish

20 E. Özdalga and S. Persson (edd.): *Sivil Toplum. Demokrasi ve İslam dünyası* (İstanbul 1998).

politicians from Weizmann and Ben Gurion to Jabotinsky.²¹ In 1991 he took up another burning issue, the Rushdie affair, first in English and then in Arabic. The Arabic version grew into two big volumes where, among other things, he documented the entire discussion about this topic which had flared up in the Arab world.²² In the English text, not a book but only a long article, he emphasized the slightly ambiguous role which Western intellectuals had played in this respect. He noticed what is obvious to any learned Muslim, namely that Western readers do not grasp a great number of the literary innuendos contained in Rushdie's novel and that they therefore, being unable to deal with its intertextuality, miss its most original dimension.²³ To Sadik al-'Azm this implied that Western critics underestimated Rushdie's contribution to Islamic enlightenment. They rather used another category which was much less helpful: blasphemy. Blasphemy, however, was what he himself had been accused of when the Lebanese Sunnis took him to court. Westerners, in spite of believing that they themselves were through with blasphemy, still considered it to be a sin against political correctness.

Political correctness had never been Sadik's favourite. He did not hesitate to criticize friends when he thought them to have overstated their case or to have argued in too pontifical a way; this is why his sarcastic reaction against Edward Said's *Orientalism*²⁴ not only contributed to further fomenting a debate which had been heated anyway but also earned him the permanent and implacable | indignation of an author who enjoyed a status which, for some time at least, was near to sacrosanct in the American as well as the Arab world. He also had a sharp eye for hypocrisy and verbal dissimulation; therefore he analyzed, in his last publications, terms like 'peace process' and 'globalization'.²⁵ Better than many people in the West he sensed what was behind such slogans. But he shared with them one common enemy: fundamentalism. After the assassination of Sadat he had examined, in a long and very instructive article, the motives of the murderers; he used the minutes of the trial for that. The culprits had been proud of their action, and they stood to their religious convictions. These convictions, though ultimately resulting in terrorism, resembled in prin-

22

21 In: *Die Welt des Islams* 28/1988/90 ff.

22 Damascus 1992 (pp. 303) and 1997 (pp. 574).

23 *The Importance of Being Earnest about Salman Rushdie*; in: *Die Welt des Islams* 31/1991/1–49. German translation in: *Unbehagen in der Moderne* (above, n. 10), p. 9 ff. (I doubt whether the translator understood the allusion to Oscar Wilde contained in the title.)

24 *Orientalism and Orientalism in Reverse*; Beirut 1981 (Arabic) and London 1981 (English; *Khamsine* 8/1981/5 ff.).

25 The articles appeared only in Arabic.

ciple those prevailing in certain Christian milieus. This is why Sadik al-‘Azm could wonder why a man like Pat Robinson, the representative of the religious right in the United States, was allowed by his society to make a political career, almost up to running for president. The article carefully enumerates the parallels between Western and Eastern fundamentalism, in Catholicism (where bishop Lefèvre is chosen as the main though not only witness) and in Protestantism, with all those revealing statements of American dominion theology which fit so well with Abu l-A‘la al-Mawdudi’s *hakimiyya*, the theory of God’s absolute sovereignty over man and his world.²⁶

Did Sadik, the secularist, have the better diagnosis? The interreligious dialogue seems to have shipwrecked. We may, of course, say that dialogue is a value in itself; it is a practical virtue and insofar recommends itself more than bombing. But we must not forget that every action, even if done with best intentions, is performed in a social and political context. Religious dialogue has, as far as the Christian side is concerned, normally tried to circumvent these dimensions. As a consequence, its protagonists were sometimes suspected of using religion as a sedative or a soporific, and the hopes we raised among the Muslims were disappointed. We thought that dialogue would not cost us anything, but in the end the ‘American Friends’ decided to do it their own way. Western civilization bears distinctive signs of aggressiveness: politically, economically and ideologically. Therefore the religious vocabulary which the West has to offer: peace, love, justice, is in constant danger of degenerating into euphemistic gibberish. Taking up another score (human rights, tolerance, democracy) is not necessarily helpful either. These are secular ideals, and they may even be universal, but we propagated them with the same missionary zeal we had reserved for our religion. On our way we lost contact with all those secularist people who still live in the Islamic world.

- 23 The prize which is waiting for Sadik al-‘Azm in Tübingen honours, this time, an unusual achievement not so much in the field of understanding between religions but between peoples and civilizations. It has been founded by a liberal Jew of German descent whose father died in the camp of Theresienstadt, and the candidate is always chosen by the Faculty of Protestant Theology. This is a hitherto unusual constellation and a reason for hope. But symbolic actions

26 *Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*; in: South Asia Bulletin (Duke University) 13/1933/93 ff. and 14/1994/73 ff., also published separately. The German translation in: *Unbehagen in der Moderne* (1993), p. 77 ff. is incomplete; the entire chapter on Protestantism (and the United States) is missing. This was not done intentionally as the author assures me; the last part (which appeared in 1994) was not yet ready at that moment.

are not the only thing we need; we are plagued by symbols everywhere these days. We have to see the reality behind them, and the reality in this case is the tragedy of the Arab intellectual. The problem will not be solved as long as Sadik al-‘Azm and others like him remain strangers in our – and their own – world.

Şādiq al-‘Azm ist am 11. Dezember 2016 in Berlin gestorben. Vgl. den Nachruf von S. Dhouib und A. von Kügelgen in: *Asiatische Studien* 71 (2017), 1–3.

97 **Libanesische Miszellen****2 Metaphysische Leserbriefe**

Wer jemals Gespräche mit Orientalen geführt hat, weiß, wie sehr sie, auch heute noch, das religiöse Raisonnement lieben. Bei einfachen Leuten äußert es sich in jener anspruchslosen Reflexion über das Wirken Gottes im Alltag, die sich bei geschicktem Weiterfragen sehr schnell auf den noch unversehrten Glaubenskern zurückführen läßt. Der Beiruter Dominikanerpater Ramzī Ḥabīb Mālik hat kürzlich eine Anzahl solcher mäeutischer Dialoge gesammelt; die Auswahl mag durch seine seelsorgliche Absicht etwas präjudiziert sein, ist aber dennoch sehr charakteristisch (Ramzī Ḥabīb Mālik, *Allāh fi Lubnān*; Beirut, Dār al-kalima 1966). Auf höherer Ebene neigen solche Überlegungen leicht zum scholastischen Kalkül althergebrachter Art; da werden noch Gottesbeweise konstruiert und Begriffe wie Kontingenz und Notwendigkeit des Seins unbefangen bemüht.

Am 19. November 1967 veröffentlichte der Student Ḥasan Šaʿītō in der Beilage (*Mulḥaq*) der Beiruter Zeitung *an-Nahār* einen Leserbrief. Der Frage, die er stellte, mochte er größere Originalität beigemessen haben, als sie in Wirklichkeit besaß: Kann Gott einen Menschen schaffen, der stärker ist als er selber? Wenn ja, so ist er nicht mehr der Stärkste; wenn nein, ebenfalls nicht mehr, da er ja zu etwas nicht imstande ist. – Zwei Wochen brauchte das Publikum Zeit, sich zu besinnen; dann kam die Flut der Antworten, in der Beilage zum 3. Dezember. Es schrieben u. a. ein Arzt, ein protestantischer Geistlicher und ein Richter aus Kuwait. Manche ließen es bei der einfachen Ermahnung bewenden, doch nicht an Gottes Allmacht zu zweifeln. Oder sie verwarfen die Frage als inkommensurabel: Gott sei ohne Grenzen und werde von einem solchen Dilemma nicht berührt; um auf es eine Antwort zu finden, müßte man ihn schon selber bemühen können. Der Arzt prophezeit dem Briefschreiber, er werde schließlich, wenn er | weiter so komplizierten Gedanken nachgebe, im Irrenhaus landen. Allerdings gibt gerade er auch eine Lösung des Sophismas: ein Mensch, der stärker wäre als Gott, widerspricht der Definition des Menschen, ist also eine logische Unmöglichkeit. Auf dieser Linie liegt auch die Antwort des protestantischen Geistlichen: Šaʿītō bemerke nicht, daß er eigentlich frage, ob etwas Vollkommeneres existieren könne als das Vollkommene. Der Richter aus Kuwait bemüht, wie manche andere, den Begriffsapparat des Ibn Sīnā: es gibt Notwendiges, Mögliches und Unmögliches; Gott ist das schlecht-

hin Notwendige, und er schafft das Mögliche, aber er will nicht das Unmögliche, das rational Undenkbare. Zwar erstreckt sich auch darauf seine Allmacht; aber seine Weisheit legt dem Willen Fesseln an, so daß er sich auf das Mögliche beschränkt. Und, so müssen wir ergänzen, ein Mensch, der stärker wäre als Gott, ist etwas rational Widersprüchliches, insofern also Unmögliches. Hier ist somit der Gedanke von zuvor noch einen Schritt weiter geführt: es bleibt nicht bei der Feststellung einer logischen Absurdität, die bloß durch die Sprache verdeckt wird, sondern es wird ausdrücklich festgestellt, daß Gott auch solches kann, es aber nicht tut. Gemeinsam ist allen Antworten, daß sie die Begrenzung in der Aussage, Gott „könne“ etwas nicht, ablehnen; niemand verweist dabei auf die Äquivozität des Wortes „können“ selber.

Die Debatte war im Grunde abgeschlossen. Dennoch scheint die Zeitung das Thema für so zugkräftig gehalten zu haben, daß sie auch in den nächsten Wochen weitere Leserstimmen abdruckte. Da begegnet uns denn auch, im *Mulḥaq* vom 17. Dezember, die oben noch vermißte Nuance: man *kann* auch seinen Vater schlagen (und tut es doch nicht). Immer wieder erscheinen, wie vorher, entrüstete Angriffe, die den jungen Zweifler gleich zum Gottesleugner machen: was hat dich dazu gebracht, zu glauben, daß Gott nicht existiert? so fragt ein Leser im *Mulḥaq* vom 10. Dezember (und ähnlich im *Mulḥaq* vom 17. Dezember). Jedoch wird zum Schluß die ganze Debatte noch um ein hübsches Nachspiel bereichert. Ein Fräulein Salīma Taufiq¹ äußert ihre Überzeugung, daß der menschliche Verstand sich von manchen Wundern gar nichts träumen lasse; selbst in der Mathematik, der exaktesten | aller Wissenschaften, gebe es 99 die merkwürdigsten Dinge. Da lasse sich doch folgende Gleichung ausdenken:

$$\begin{aligned}
 b - c &= 2b && \text{und dann fortführen} \\
 b &= 2b + c \\
 b^2 &= 4b^2 + 4bc + c^2 \\
 b^2 - c^2 &= 4b^2 + 4bc \\
 (b + c)(b - c) &= 4b(b + c) \\
 b - c &= 4b
 \end{aligned}$$

und siehe da: $b - c$, das zu Anfang $= 2b$ war, ist zu Ende $= 4b$. Die Geheimnisse des Lebens sind nicht zu durchschauen; wie also erst bei Gott?

Auch hier brauchte das Publikum wieder zwei Wochen, um sich zu besinnen. Aber dann brach (im *Mulḥaq* vom 24. Dezember) der Sturm los. Es war, als ob sich alle Mathematiklehrer Beiruts zusammengetan hätten: 13 Stellungnah-

1 Oder war es nur ein Spaßvogel, der sich dieses Pseudonyms bediente?

men wurden abgedruckt, alle des gleichen Inhalts, des nämlich, daß Fräulein Taufiq's Rechnung einen Fehler habe. Wenn nämlich $b - c = 2b$, so ist $b = -c$ und damit $b + c = 0$. Durch eben diese Größe aber wird in der vorletzten Zeile der Rechnung gekürzt, und solches darf man nicht. Einer der Einsender war so unvorsichtig, das nicht zu bemerken: ihm schien nur, daß Erfahrungen mit der Mathematik nicht für das Unendliche gelten dürften. Am 7. Januar 1968 wurde auch er von einem aufmerksamen Rechner zur Strecke gebracht. Ein metaphysisches Lanzenspiel fand in mathematisch-exakter Weise sein Ende.

3 Zerstrittene Drusenscheiche

Die Beiruter Zeitung „Orient“ brachte in ihrer Ausgabe vom 9. 12. 1967 auf der Lokalseite, dort wo gewöhnlich der Staatspräsident im Bilde einem auswärtigen Botschafter die Hand schüttelt und die Hochzeit des Tages angezeigt wird, ein Foto von sieben ehrwürdigen bärtigen Männern. Sie waren allesamt Drusen, fünf von ihnen die Richter der Gemeinden Ḥāṣbaiyā, Baʿaqlīn, Beirut, ʿAlay und Rāšaiyā, die beiden restlichen aber *šuyūḥ al-ʿaql*: Muḥammad Abū Šaqrā und ʿAlī ʿAbdallaṭīf, zugleich die Gastgeber der Versammlung. Ein Nichtlibanese mochte sich da vielleicht fragen, warum sie denn sich zu zweit in dieses Amt teilen; wenn in älteren Berichten überhaupt einmal der Titel *šaiḥ al-ʿaql* erwähnt wird, so nur derart, daß einer unter den *ʿuqqāl* eines größeren Bezirkes auf diese Weise als religiöse Autorität oder als oberster Repräsentant der Gemeinde anerkannt wird (vgl. etwa C. Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen* XVII; Phönizien, Libanon und gebirgiges Nordsyrien, Berlin 1854, S. 721 f.). Nun ist der Titel ohnehin etwas problematisch: seine Deutung bereitet Schwierigkeiten, und über seine historische Entstehung gibt es nur Vermutungen. In den alten Drusenschriften ist er nicht belegt; die Struktur der drusischen Gemeinden ist bis heute „presbyterianisch“, vom Rat der *ʿuqqāl* bestimmt.¹ Diese *ʿuqqāl* mögen einen Sprecher wählen, der ihre Interessen nach außen hin vertritt, und im türkischen *millet*-System mag dieser Sprecher, eben der *šaiḥ al-ʿaql*, eine besondere Bedeutung bekommen haben; aber notwendig ist eine solche Entwicklung nicht. Sie ist in der Tat in den verschiedenen Gebieten drusischer Siedlung verschieden verlaufen.

Die drusischen Gemeinden im Distrikt von *Aleppo*, mehr als vierzehn Dörfer umfassend, und in Maʿarrat an-Nuʿmān erkennen heute keinen *šaiḥ al-ʿaql* an; sie können es schon deswegen nicht, weil sie in viel stärkerem Maße *taqīya* praktizieren als ihre libanesischen Glaubensgenossen. Sie gleichen sich soweit

¹ Viele der folgenden Angaben gehen auf mündliche Mitteilung zurück. Sie bedürfen, wie mir selber sehr wohl bewußt ist, in manchen Punkten noch der Präzision; jedoch ist es nach Lage der Dinge nicht ganz einfach, zusätzliche Quellen zu erschließen. Zu vielen Fragen hat mir Herr Professor Sāmī Makārīm von der Amerikanischen Universität Beirut, der selber Druse ist, bereitwillig Auskunft erteilt; ihm sei auch an dieser Stelle dafür herzlich gedankt.

wie möglich den Sunniten ihrer Umgebung an: während im Libanon die Drusen sich weder an das fünfmalige Gebet halten noch fasten, war dort einer der ihren Imam an einer sunnitischen Moschee; während sie im Libanon sich i. J. 1948 ein eigenes Personenstandsgesetz gegeben haben, heiraten sie dort nach dem sunnitischen Gesetz ihrer Umgebung. Bei soviel Angleichung wäre ein *šaiḥ al-ʿaql* nur störend gewesen. Im *Ḥaurān* dagegen ist die Würde seit langem erblich, und zwar gleich dreimal: in den Familien der Ḥaḡarī, der Ġarbūʿ und der Ḥannāwī. Die Aufspaltung zeigt, daß die *Ḥaurān*-Gemeinde sich noch nach rein stammesmäßigen Gesichtspunkten gliedert; der Repräsentant der Ḥaḡarī-Familie darf sich dabei *šaiḥ al-ʿaql al-auwal* nennen – eine Differenzierung, die, wie wir | sehen werden, auch für den Libanon sich als nützlich erwies. In *Israel*, dessen Drusengemeinde seit April 1957 als selbständige religiöse und rechtliche Entität anerkannt ist, hat jedes Dorf seinen eigenen *šaiḥ*, der zusammen mit den Dorfältesten kleinere religiöse und rechtliche Fragen entscheidet. Jedoch wird die Gemeinde bei offiziellen Anlässen und zu wichtigeren Beschlüssen durch ein „geistiges Oberhaupt“ (*raʿīs rūḥī*) vertreten, Šaiḥ Amīn Ṭarīf; der Titel *šaiḥ al-ʿaql* ist anscheinend nicht üblich.²

Im Libanon ist die Lage ähnlich wie im *Ḥaurān*: alte Familienrivalitäten haben zu einer Aufspaltung des Amtes geführt. Dabei stellen die beiden *šuyūḥ al-ʿaql*, die auf dem eingangs genannten Foto zu sehen waren, nur eine Faktion dar; es gibt zur Zeit noch einen dritten ihrer Art, der nicht wie sie in Beirut, sondern in den Bergen, in dem alten Drusenzentrum Baʿaqlīn resi-

2 ¹Genauerer über die Situation der israelischen Drusen erfährt man bei G. Moscati Steindler, *I Drusi in Israele* (AION 14/1964/289 ff. = Festschrift für L. Vecchia Vaglieri); dort auch Verweise auf einschlägige Literatur in hebräischer Sprache. Einblick in das Gemeindeleben erhält man durch das *Bulletin of the Muslim and Druze Division*, welches das Ministerium für religiöse Angelegenheiten der israelischen Regierung seit 1952 herausgibt (*Aḥbār ad-Dāʿira al-Islāmīya wad-Durzīya fī Wizārat aš-Šuʿūn ad-Dīnīya / Yediʿon ha-maḥalaqah ha-muslemit we ha-durzit bemisrad ha-datot*); nach der Verselbständigung der Gemeinde hat sich aus dieser Zeitschrift, die bis dahin über alle muslimischen Gemeinden Israels berichtete, die *Maḡallat al-Aḥbār ad-Durzīya* abgespalten (Band 1 erschien 1958). Allerdings ging ihr schon bald der Stoff oder das Geld aus: nach Band 2/1959 erschien Band 3 erst im Jahre 1966. Abgedruckt werden Urteile der religiösen Gerichtshöfe, Statistiken (z. B. über das Heiratsalter, über die Höhe der Brautgabe etc.), Zeitungsnotizen aus arabischen Ländern, vornehmlich aus dem Libanon, erbauliche Betrachtungen und Leserbriefe. Zur religiösen Organisation der Drusengemeinde vgl. z. B. Aḥbār ad-Dāʿira al-Islāmīya wad-Durzīya 5/1957, Heft 3, S. 25; über die Feier zur Selbständigkeit der Gemeinde *ib.* S. 21 f.; über das Problem, ob Drusen auf die Tora schwören dürfen *ib.*, Heft 1–2, S. 34 f.; über die alljährlich am 25. April abgehaltene Feier am Grabe Jethros, des Schwiegervaters des Mose, in Ḥaṭṭīn vgl. Maḡallat al-Aḥbār ad-Durzīya 1/1958, Heft 1, S. 9 ff. und Heft 2, S. 9 ff.

diert. Während die beiden ersten immer zusammen auftreten und sozusagen nur durch einen politischen Zufall sich verdoppelten (s.u.), repräsentiert er einen anderen Flügel: er vertritt die Partei der Yazbakīs, sie dagegen die der Ġānbulāt oder (nach der Dialektaussprache) Ġumblāt. Über den Zwist dieser beiden Sippen und sein etwas kompliziertes Wechselspiel mag man in einer Geschichte des Libanon nachlesen (vgl. jetzt etwa Kamal Salibi, *The Modern History of Lebanon* [London 1965], s. 10 ff.; auch EI² s.v. Djānbulāt). Er besteht seit der ersten Hälfte des 18. Jh.s, als Rivalität zwischen Parteien, die sich nach der großen abschließenden Aus|einandersetzung zwischen den Qais und den Yaman in der Schlacht von ‘Ain Dārā (1123/1711) herausbildeten; die Spaltung der *mašyaḥat al-‘aql* datiert aus der Zeit um die Wende zum 13./19. Jh. Über die frühere Geschichte des Amtes und seine Träger wissen wir wenig; erst mit diesem Ereignis ordnen sich Namen und Daten.

Diese sind, unter ausdrücklichem Vorbehalt der Ungenauigkeit und Unvollständigkeit, gesammelt im Anhang zu einer Textveröffentlichung, die sich mit den Geschehnissen im Šūf zwischen 1810 und 1860, also von der Zeit des Amīr Bašīr (II.) bis zu jenem bekannten Aufstand der Drusen gegen die Maroniten, befaßt: der Berichtstatter über die Ereignisse, ein Druse aus der Familie der Abū Šaqrā mit Namen Ḥusain Ġaḍbān, hat 1860 bei Zaḥla, einem der Brennpunkte der Erhebung und Schauplatz eines berüchtigten Massakers, gekämpft und erzählt aus seiner Sicht, wie es zu dieser Entwicklung kam.³ Auf s. 191 ff. nun dieses Buches bringt der Herausgeber eine Liste der *šuyūḥ al-‘aql* vergangener Jahrhunderte, soweit sie ihm bekannt wurden. Bis zum 15. Jh. verfügt auch er über keine Nachrichten. Um die Mitte dieses Jh.s hat dann Šaiḥ Badrad-dīn in ‘Ain Dārā dieses Amt bekleidet. Ihm folgte Šaiḥ Ġamāladdīn ‘Abdallāh at-Tanūḥī, der berühmte drusische Moralist, der in ‘Abay, der alten Drusen-hauptstadt, residierte und am 17. Ġumādā 11 884/6. September 1479 starb (vgl. Ph. Hitti, *Origins of the Druze People*, New York 1928, s. 71 ff.).⁴ Seine Schüler sammelten sich um Šaiḥ Saifaddīn Abū Bakr b. Saifaddīn Zangī at-Tanūḥī,⁵ des-

3 ¹‘Arif Abū Šaqrā (ed.), *al-Ḥarakāt fī Lubnān ilā ‘ahd al-mutašarrifa*; Beirut (1371/1952). Ḥusain Ġaḍbān Abū Šaqrā’s Bericht ist von einem Yūsuf Ḥaṭṭār Abū Šaqrā (geb. 1292/1875–1876) redigiert worden. Beide sind sie ebenso wie der Herausgeber Drusen und stammen zudem, wie aus dem Namen ersichtlich, aus der gleichen Familie.

4 ²Teile seiner Schriften und Briefe finden sich z.B. in den Hss. Berlin, Ahlwardt 4343, 1 und 4348, 2.

5 ³Nicht zu verwechseln mit dem Amīr Saifaddīn Yaḥyā b. Faḥraddīn ‘Uṭmān b. Yaḥyā b. Šāliḥ, dem Verfasser eines Dīwāns asketisch getönter Poesie, gest.i.J. 864/1460. Der Dīwān ist herausgegeben von ‘Arif Abū Šaqrā, *Ṭalāṭat ‘ulamā’ min šuyūḥ Banī Ma’rūf, šī’ruhum, ādābuhum, taṣawwufuhum* (Beirut 1957); s.u. s. 329.

sen Todesdatum ebenso wie das seines Nachfolgers Abū ‘Alī Mar’ī Zahraddīn aus al-Fsāqīn unbekannt scheinen. Aus dem 16. Jh. wird der Name des Abū Zainaddīn ‘Abdalḡaffār Taqīyaddīn aus Ba‘aqlīn angegeben (es handelt sich um den Verfasser des von C. Seyboldt anonym herausgegebenen *K. an-Nuqaṭ wad-dawā’ir*, s. u. S. 332), aus dem | 17. der des Šaiḥ al-Fāḡil Muḥammad Hilāl aus ‘Ain ‘Aṭā am Hermon (gest. 1050/1640⁶), eines Zeitgenossen des bekannten Amīr Faḥraddīn al-Ma‘nī II. (reg. ca. 1000/1591–1045/1635). Im 18. Jh. häufen sich die Namen: Abū Muḥammad Nāširaddīn al-‘Īd, Abū ‘Alī Nāšif Abū Šaqrā, Abū Zainaddīn Yūsuf Abū Šaqrā, ‘Alī Ġānbulāt (Ġumblāt), Ismā‘īl Abū Ḥamza, Faḥraddīn Ward; aber wie vorher, so fehlen auch hier genauere Angaben. Man mag zudem bezweifeln, ob alle jene Persönlichkeiten wirklich den Titel eines *šaiḥ al-‘aql* trugen oder nur aufgrund ihrer moralischen und intellektuellen Autorität die Gemeinde repräsentierten. Erst mit dem 19. Jh. betreten wir sichereren Boden, mit dem Augenblick, wo sich die Spaltung zwischen der *mašyaḥa Yazbakīya* und der *mašyaḥa Ġānbulātīya* zeigt. Es sei hier einfach die Zusammenstellung, so wie sie sich in der obengenannten Quelle findet, übernommen:

Yazbakīya	Ġānbulātīya
Ḥusain ‘Abdaššamad (geb. 1201/1786, zum <i>šaiḥ al-‘aql</i> gewählt 1241/1825, residiert in ‘Ammātūr)	Ḥasan Taqīyaddīn (geb. 1179/1765, zum <i>šaiḥ al-‘aql</i> gewählt?, residiert in Ba‘aqlīn)
Muḥammad Ḥamāda (geb. 1243/1827, <i>šaiḥ</i> 1285/1867, residiert in Ba‘aqlīn)	Ḥasan Ṭalī‘ (geb. 1224/1809, <i>šaiḥ</i> 1261/1840, residiert in al-Ġudaida) Muḥammad Ṭalī‘ (geb. 1258/1842, <i>šaiḥ</i> 1296/1878, residiert in al-Ġudaida)
Ḥusain Ḥamāda (geb. 1279/1862, <i>šaiḥ</i> 1334/1915, residiert in Ba‘aqlīn)	Ḥusain Ṭalī‘ (geb. 1270/1853, <i>šaiḥ</i> 1335/1916, residiert in al-Ġudaida)
Muḥammad ‘Abdaššamad (geb. 1286/1869, <i>šaiḥ</i> 1366/1946, residiert in ‘Ammātūr)	Muḥammad Abū Šaqrā (geb. 1328/1910, <i>šaiḥ</i> 1369/1949, residierte zuerst in ‘Ammātūr)

Soweit die Liste. Sie zeigt, daß bei den Yazbakī sich zwei Familien, die ‘Abdaššamad und die Ḥamāda, in der Würde abwechseln, während diese sich bei den Ġumblātī in der Familie der Ṭalī‘ über lange Zeit hinweg weitervererbte. Der letzte ihrer *šuyūḥ* allerdings tanzt etwas aus der Reihe (soweit eine solche Redewendung erlaubt ist: den drusischen *‘uqqāl* ist neben anderen Vergnü-

6 ¹Zu seinem Dīwān vgl. ‘Ārif Abū Šaqrā, *Ṭalātāt ‘ulamā’*, s. 81ff. und u. s. 329.

gungen auch das Tanzen untersagt); er gehört zur Familie der Abū Šaqrā, die uns schon unter den Namen des 18. Jh.s zweimal begegnete. Das hat seinen besonderen Grund: er war kein direkter Ġumblāṭī, sondern als Kompromißkandidat gedacht, in dem sich die beiden zerstrittenen Linien wieder einigen sollten. Man | war des Zwistes müde: wer von den beiden letzten Repräsentanten als erster starb, sollte keinen Nachfolger mehr finden, und seine Anhängerschaft wollte seinen Rivalen oder Kollegen als einzigen *šaiḥ al-ʿaql* anerkennen. Muḥammad ʿAbdaṣṣamad nun war alt, erst in den hohen Siebzigern zur Šaiḥwürde gelangt; es war also anzunehmen, daß das Schisma in Muḥammad Abū Šaqrā sein Ende finden werde. Man mochte es als günstigen Umstand betrachten, daß der junge *šaiḥ al-ʿaql*, wenngleich seine Familie in ʿAmmāṭūr ansässig und seit 1102/1690 dort nachweisbar war, selber doch als Fremder in den Libanon kam; er hatte in Damaskus gelebt und dort ein kleines Busunternehmen geführt. Zwischen den ʿAbdaṣṣamad und den Abū Šaqrā hatte es zwar Zwistigkeiten gegeben; aber aus dem Jahre 1271/1854 war eine Urkunde überliefert, in der sich die beiden Familien im Hause eines Saʿīd Bek Ġumblāṭ (für immer?) ausgesöhnt hatten (vgl. ʿArif Abū Šaqrā, *al-Ḥarakāt fī Lubnān*, s. 179 ff.).

104

So also hatte man geplant; aber es kam dann alles anders. Muḥammad ʿAbdaṣṣamad starb in der Tat bald, i.J. 1954; Muḥammad Abū Šaqrā jedoch hatte die kurze Zeit eifrig genutzt, sich von Herzen unbeliebt zu machen. Sein theologisches Wissen war nicht allzu groß; aber das hätte wohl kaum etwas ausgemacht. Jedoch verschätzte er sich in der Beurteilung libanesischer Sitten; seine Zugereistheit wirkte sich hier negativ aus. Und da er außerdem noch recht autokratisch vorging und die *šuyūḥ*, den Rat der *ʿuqqāl*, nicht befragte, traf er einige falsche Entscheidungen, die ihm sehr übel vermerkt wurden. An sich ging es um Details. Bis dahin hatte jeder Druse, der dazu Lust verspürte, einen Turban getragen; Muḥammad Abū Šaqrā gab nur den *šuyūḥ* das Recht dazu. Bis dahin hatte man den *ʿuqqāl* bei ihrem Begräbnis eine größere Zahl von *raḥimahū llāh's* gegönnt als den *ġuhhāl*; Muḥammad Abū Šaqrā wollte sie alle gleichschalten. Zwei Maßnahmen, deren eine die Laien und deren andere die *šuyūḥ* verletzen mußte und die beide alten ehrwürdigen Brauch antasteten. Sie reichten dazu aus, daß der Amīr Maġīd Arslān, einer der letzten Feudalherren im selbstbewußten Stil der alten Zeit und zugleich einer der politischen Führer der Yazbakī, nach Muḥammad ʿAbdaṣṣamad's Tode sich nach einem andern *šaiḥ al-ʿaql* umsah. Aber nicht nur er: die Beirut'er Zeitung *al-Ḥayāt* meldete in ihrer Ausgabe | vom 2. 7. 1954, mehr als zwei Monate nach dem Tode Muḥammad ʿAbdaṣṣamad's, daß auch die anderen Familien, die Talḥūq⁷

105

7 ¹Zu ihnen s. u. S. 324, Anm. 11.

und die Ġumblāt, Kandidaten ins Spiel brächten, Unparteiische für den Fall, daß auch Muḥammad Abū Šaqrā, der überlebende *šaiḥ al-ʿaql*, auf allgemeinen Druck von seinem Amt zurücktrete. Diese Rechnung aber war ohne den Wirt gemacht; es gab nichts, woran Abū Šaqrā weniger hätte denken können. Er nutzte vielmehr die entstandene Verwirrung, um seinerseits – nun wohl mit Billigung der Ġumblātī – eine Gruppe der Yazbakī-*šuyūḥ* zusammenzurfen und sie kurzerhand einen neuen *šaiḥ al-ʿaql* wählen zu lassen: Abū Yūsuf ʿAlī ʿAbdallaṭīf, eben den, mit dem zusammen er auf dem eingangs genannten Foto zu sehen ist. Die Yazbakī ließen sich von diesem schnellen Schachzug nicht entmutigen, sondern wählten nun ihrerseits Rašīd Ḥamāda, den Sohn von Muḥammad ʿAbdaššamad's Vorgänger Ḥusain Ḥamāda, zum Nachfolger, einen Richter seines Zeichens, der aber durch eine Bestechungsaffaire sich eine etwas umstrittene Reputation verschafft hatte. So gab es nunmehr zwei *šuyūḥ al-ʿaql* der Yazbakī, von denen der eine für Muhammad Abū Šaqrā war, der andere aber gegen ihn.

Damit war die Affaire allerdings noch nicht abgeschlossen. Ein rechter *šaiḥ al-ʿaql* nämlich bedarf zu seiner Existenz eines präsidentiellen Anerkennungs-schreibens. Damals war Camille Šamʿūn (Chamoun) Präsident (1952–1958), und er dachte vorläufig nicht daran, den beiden Neulingen ein solches Schreiben zu schicken. Aber es kam die Zeit der Revolution von 1958, und Camille Šamʿūn wurde zum Feind Kamāl Ġumblāt's, des politischen Führers der Ġumblātī, also der Gruppe, zu der auch Muḥammad Abū Šaqrā gehörte. Und so sandte er also schließlich ein Anerkennungs-schreiben an Rašīd Ḥamāda; es gab wieder zwei offizielle *šuyūḥ al-ʿaql*. Die Revolution kostete Šamʿūn seine Präsidentschaft. Sein Nachfolger, General Šihāb (Chehab), verstand sich gut mit Kamāl Ġumblāt; so erhielt auch ʿAlī ʿAbdallaṭīf sein Anerkennungs-schreiben, und seitdem gibt es drei offizielle *šuyūḥ al-ʿaql*. Jedoch repräsentieren sie nach wie vor nur zwei Parteien: Šaiḥ ʿAlī ʿAbdallaṭīf, nach allgemeinem Urteil ein frommer Mann und kaum | an politischem Gezänk interessiert, stand weiterhin loyal zu Muḥammad Abū Šaqrā, dem er seine Wahl verdankte. Auf offiziellen Fotos sind sie beide meist zusammen zu sehen, ʿAlī ʿAbdallaṭīf häufig etwas bescheiden im Hintergrund. Muḥammad Abū Šaqrā dagegen, weltoffen und seiner Repräsentantenrolle im Minoritätenspiel des Libanon vollauf bewußt, läßt jeden spüren, wie sehr er die Herrschaft liebt; seinen Dienstwagen ziert eine phantasievolle fünffarbige Fahne (man erinnere sich der Vorliebe für Pentaden im drusischen System), und seine Briefe pflegt er, offenbar in Anlehnung an einen Sprachgebrauch im Ḥaurān (s. o.) und sehr zum Mißfallen seiner Gegner, mit „Šaiḥ ʿaql ad-Durūz *al-auwal*“ zu unterzeichnen.

Mittlerweile hatte er auch seine Residenz nach Beirut verlegt, in ein neuerrichtetes großzügiges *Dār aṭ-ṭāʾifa* (oder *Dār al-fatwā*) an der Rue Verdun.

Dort auch versammelte sich nun das Konzil der Abū Šaqrā-Partei, der *mağlis al-maḏhabī*, von dem sich der *šaiḥ al-ʿaql* in allen wichtigen Entscheidungen ermächtigen lassen mußte. Und dort wurde auch eine Zeitschrift herausgegeben, eine Art Kirchenblatt in Stil und Niveau, *aḍ-Ḍuḥā* benannt. Sie hat bereits alte Tradition: 1965 stand sie im 30. Jahrgang. Jedoch ist sie erst 1963 unter den Einfluß Abū Šaqrā's und seines *mağlis al-maḏhabī* gelangt. Bis dahin wurde sie herausgegeben von Amīn Šamsaddīn, der dem Yazbakī-Flügel nahestand; Šamsaddīn wurde 1963 auf Betreiben Abū Šaqrā's entlassen.⁸ Die Gegenseite hat damals beim Presseamt des Justizministeriums gegen diese Maßnahme protestiert, jedoch ohne Erfolg. Sie beschloß, eine Konkurrenzzeitschrift zu gründen, welche die Tradition der *Ḍuḥā* fortführen sollte; seit 1964 gibt es darum *al-Miṭāq*, wiederum von Amīn Šamsaddīn herausgegeben, und an der Polemik beider Publikationen läßt sich recht gut der Fortgang des Konflikts ablesen.

Da ist etwa in *Miṭāq* 3/1966, s. 257 ff. der Schriftwechsel, den die frühere *Ḍuḥā*-Redaktion mit dem Ministerium führte, abgedruckt. Er zeigt, daß der Streit um die Zeitschrift sich vor einem weiteren Hintergrund abgespielt hat; es ging um handfeste finanzielle Interessen. Bis 1963 nämlich berichtete *aḍ-Ḍuḥā*, ebenso wie | nach der Spaltung *al-Miṭāq*, regelmäßig über die Verwaltung der Gelder einer religiösen Stiftung, des *waqf Tanūḥī*,⁹ das, wie der Name sagt, auf eine der historischen Drusenfamilien des Libanon zurückgeht.¹⁰ Aus ihm finanziert sich ein Waisenhaus in 'Abay und eine damit verbundene Schule, *Dār al-ḥikma* oder *Madrasa Dāwūdīya* genannt; beide werden außerdem von nennenswerten Geldern der drusischen Auslandsgemeinden, vornehmlich in Südamerika, getragen. Muḥammad Abū Šaqrā versuchte nun, diese Stiftung in seine Hand zu bekommen; sie solle, wie er sagte, der Allgemeinheit dienen. Er konnte dabei wohl der Unterstützung seines politischen Gönners Kamāl Ġumblāṭ, der als Vertreter der Drusen in allen Kabinetten seinen Platz hatte und sich als Minister immer wieder für Sozialismus im Libanon einsetzte, sicher sein. So wurde dem Verwalter des *waqf* vom *mağlis al-maḏhabī* das Verfügungsrecht darüber entzogen; die Beiruter Zentrale im Dār aṭ-ṭā'ifa behielt

107

8 Neuer Herausgeber ist seitdem Muḥammad Āl Nāširaddīn.

9 Vgl. dazu *Miṭāq* 2/1965/172 ff., 253 ff., 349 ff., 385 ff.

10 ²Nachrichten über die Tanūḥ im Libanon hat Amīn Bek Āl Nāširaddīn in seinem 1358/1939 verfaßten Werk *al-Umarā' Āl Tanūḥ, buyūtātuhum, furū'uhum, mawāṭinuhum, aḥbār riğālihim* gesammelt; es ist in Fortsetzungen abgedruckt in der von Yūsuf Ibrāhīm Yazbak herausgegebenen Zeitschrift *Aurāq Lubnāniya*, Band 2/1956, s. 280–288, 329–333, 369–376, 421–428, 475–480, 516–519, 560–567 und Band 3/1957, s. 40–43, 89–96, 136–144, 186–192, 282–288, 329–336, 377–379, 427–430, 464–469, 518–521.

die Gelder der Beiruter Stadtverwaltung (*baladīya*), die bis jetzt an das Waisenhaus in 'Abay gegangen waren, ein Betrag zwischen 1.500 und 2.000 Pfund jährlich, zurück und verwaltete sie in eigener Regie (vgl. *Mitāq* 3/1966/217). Deshalb wurde auch die Zeitschrift *ad-Ḍuḥā*, die bis dahin mit der Stiftung liiert gewesen war, unmittelbar dem Dār at-ṭā'ifa unterstellt; das Ministerium bestätigte auf den Beschwerdebrief der früheren Herausgeber hin, daß nunmehr der *maǧlis al-maḍhabī* die Aufsichtsgewalt über die *auqāf* habe (vgl. *Mitāq* 3/1966/257).

108 Nur bis dahin aber glückte der Übergriff. Was die Stiftung selber anging, so setzte sich ihr Treuhänder, durch die Auslandsgelder bis zu einem gewissen Grade unabhängig, mit Erfolg zur Wehr. Dieser Treuhänder war 'Ārif an-Nakadī, der Leiter der Schule in 'Abay. Er gehörte einer einflußreichen drusischen Grundbesitzerfamilie an, die als einzige weder den Ġumblātī noch den Yazbakī folgte;¹¹ einige Zeit war er Polizeikommissar in Damaskus, ebenda, wo | Muḥammad Abū Šaqrā sein Busunternehmen hatte. Als er dann Verwalter des *waqf at-Tanūḥī* wurde, gelang es ihm, dessen Finanzen bald wieder in Ordnung zu bringen. Den Anspruch Muḥammad Abū Šaqrā's mußte er als einen Anschlag gegen seine eigene Person empfinden; er benutzte darum den neugegründeten *Mitāq*, um in zahlreichen Leitartikeln mit seinem Gegner abzurechnen. Für uns sind diese Angriffe, mögen sie auch in einer sehr gereizten, manchmal geradezu maßlosen Sprache vorgetragen sein, insofern interessant, als sie uns verraten, für welche Vorwürfe er bei seinen Lesern auf Verständnis rechnen konnte. Da wird der Persönlichkeitskult Abū Šaqrā's hervorgehoben und der Versuch zurückgewiesen, das Amt des *šaiḥ al-'aql* bis in die Fātimidenzeit zurückzuführen, um ihm so größeres Gewicht zu verleihen; wo hätte je der *šaiḥ al-'aql* einen Vorrang vor den anderen berühmten Männern der Gemeinde gehabt? Abū Šaqrā hat sich als Führer durch seine eigenen Maßnahmen diskreditiert: er war einer der Wortführer der Revolution von 1958 und hat auf diese Weise Blutvergießen verursacht; und 1952 hat er, obgleich schon *šaiḥ al-'aql*, nicht protestiert, als sein Vater für den 6. August aufgrund eigener Berechnungen die „Auferstehung“ (*qiyāma*), also die Wiederkehr

11 ³Es gibt sieben drusische Sippen im Libanon: die Arslān, die Talḥūq, die 'Abdallāh, die 'Imād, die 'Id, die Ġumblāt und die Abū Nakad. Zu ihrer Geschichte und ihren Siedlungsgebieten vgl. Muḥammad Kāmil Ḥusain, *Ṭā'ifat ad-Durūz* (unten s. 333), s. 7 ff. Die Abū Nakad gehören danach zu den Nordarabern ('Adnān) und gelangten mit den Eroberungskriegen nach Ägypten und schließlich nach Marokko. Dort schlossen sie sich den Fātimiden an und kehrten mit ihnen nach Ägypten und Syrien zurück; sie setzten sich schließlich im Raum um Aleppo fest. Im Jahre 514/1120 nahm eine Gesandtschaft von ihnen Verbindung mit dem Amīr Ma'n (512/1118–543/1148) im Libanon auf (ib. s. 20).

Ḥākīm's und den Anbruch eines neuen Aion voraussagte.¹² Vom Übel ist ferner der parteiisch zusammengesetzte *maǧlis al-maḏhabī*, der ein Gemeindezentrum (das Dār aṭ-ṭāʾifa) okkupiert, das eigentlich allen offenstehen sollte, und schließlich die von ihm befürwortete neue Personenstandsgesetzgebung, die es den Drusen schwerer macht als je, ihre alte Isolation aufzugeben (vgl. *Mitāq* 2/1965/26 ff., zu der Personenstandsgesetzgebung auch unten s. 331 f. und 336). An anderer Stelle ist davon die Rede, daß Muḥammad Abū Šaqrā widerrechtlich, durch Anwendung eines Rechtskniffs (*ḥīla*), einem Mitglied der Arslān-Familie die Rückbekehrung zum Drusentum | ermöglicht habe, um ihm seine Wahlkandidatur (die im Libanon an die Religionszugehörigkeit gebunden ist) zu sichern (2/1965/271 ff.). Und nicht selten fällt das spöttische Wort vom „Garagenscheich“ (*šaiḥ al-karāǧāt*), aus dem die ganze Verachtung des Feudalherrn für den früheren Busunternehmer Abū Šaqrā spricht.¹³

109

Aḍ-Ḍuḥā ist im Ton etwas gemäßiger, steigt mit ihren Artikeln viel häufiger in die Vergangenheit hinab, in die gloriose Zeit des Amīr Faḥraddīn al-Maʿnī oder des Amīr Bašīr, als die Drusen noch einig waren. Persönliche Angriffe gegen Nakadī finden sich nicht, obgleich, wie dieser später einmal mit Hohn vermerkt (*Mitāq* 4/1967/257), Muḥammad Abū Šaqrā innerhalb von zwei Jahren an die siebenzig Klagen eingereicht hat; man kämpft gegen den Parteienstreit und kann sich darum nicht ganz auf eine Partei, die Abū Šaqrā's, festlegen. Das geht aus einem Artikel in Jg. 31/1966, Heft 7, s. 9 ff. hervor, in dem nach den Gründen für die augenblickliche Spaltung geforscht wird. Da wird gleich zu Anfang das tendenziöse Zweckdenken (*ǧaradīya*) des Yazbak- und des Ğumblāt-Flügels hervorgehoben; und nachher noch einmal: die Yazbakīya kämpfe nur für ihre Rechte, und manche Ğumblātī täten das Gleiche. Die Vorstellungen, die man von einem Gemeindehaupt habe, seien noch verschieden: manche dächten an eine hervorragende religiöse Persönlichkeit, andere dagegen an eine Verkörperung soldatischer Männlichkeit – vielleicht eine Anspielung auf Ideale, wie sie im Kreis um den (yazbakischen) Amīr Maǧīd Arslān gehegt werden. Wurzel mancher Kritik ist, so wird deutlich, der Widerwillen gegen „Neuerungen“ schlechthin, gegen die Dār aṭ-ṭāʾifa mit ihren prunkvollen Empfängen, vor allem zum ʿId al-aḏḥā, wo der *šaiḥ al-ʿaql* die in Beirut akkreditierten Diplomaten empfängt; dies ist bloße Veräußerlichung: die Dru-sengemeinde hat keinen „Sitz“, sondern ist polyzentrisch angelegt. Überhaupt

12 ¹ʿArīf an-Nakadī muß zugeben, daß auch er damals nur vorsichtig Bedenken angemeldet habe; offensichtlich hatte der eschatologische Wahn weite Kreise in den Bergdörfern erfaßt. Die Täuschung soll, da manche sich ihres gesamten Besitzes vor diesem Tage entäußerten, einen Schaden von 300.000 Pfund verursacht haben.

13 ¹Vgl. zu den Vorwürfen auch einen ähnlichen Artikel in *Mitāq* 2/1965/264 ff.

sollte man das ʿĪd al-adḥā nicht öffentlich feiern – wahrscheinlich, weil es in der Öffentlichkeit sowieso anders verstanden wird, als es im drusischen Selbstverständnis gemeint ist: die Drusen sehen in ihm ein Symbol für das Erscheinen Ḥākim's, Überhöhung des ʿĪd al-fiṭr, in welch letzterem die Ismāʿīliten, von denen sie sich abspalteten, die Ankunft des Mahdī versinnbildlicht | sahen; die sunnitische Umwelt dagegen, unwissend über das Drusentum wie sie bis jetzt noch ist, mag in der Feier einen Beweis für werdende muslimische Einheit sehen. „Neuerung“ ist auch der *maǧlis al-madḥabī*, „Neuerung“ die Gesetze, die er anzuwenden versucht. Und schließlich gehört auch das *waqf*-Problem hierher: die Stiftung wurde bisher individuell verwaltet; aber jetzt will die Ğumblāt-Partei sie der Allgemeinheit überantworten. Da geht also manches ineinander über: Streit zwischen Modernisten und Konservativen, zwischen „Sozialisten“ und Feudalherren, zwischen weltoffenen Diplomaten und prunkfeindlichen Asketen, zwischen den Drusen der Stadt und denen der Berge.

Irgendwann im Jahre 1966 scheinen einsichtige Kreise dieses Gezänks endgültig müde geworden zu sein. *Aḍ-Ḍuḥā* veröffentlicht in Heft 9 dieses Jahres, s. 20ff. einen Aufruf des Amīr Maǧīd Arslān zur Einheit; die Angriffe ʿĀrif an-Nakadī's in *al-Miṭāq* hören plötzlich auf. Um die gleiche Zeit fanden Neuwahlen zum „Konzil“, dem *maǧlis al-madḥabī*, statt (vgl. die Nachricht in *al-Miṭāq* 3/1966/452), und die Sitzverteilung scheint nachher allgemein als gerecht angesehen worden zu sein (ib. s. 529); die Yazbakī waren nun offenbar besser vertreten. Muḥammad Abū Šaqrā hat zurückstecken müssen: am 26. Oktober 1966 trafen er und ʿAlī ʿAbdallaṭīf mit dem unbotmäßigen Dritten, Rašīd Ḥamāda, an neutralem Ort zusammen, um das Schisma zu beseitigen (*aḍ-Ḍuḥā* 3/1966, Heft 11, s. 12 ff.). Und im ersten Heft des Jahrgangs 32/1967 veröffentlicht *aḍ-Ḍuḥā* eine friedliche Einigkeitserklärung der *šuyūḥ al-ʿaql* (s. 10), die, wie es weiter heißt (s. 20), auf dringenden Wunsch des Staatspräsidenten (Charles Helou) zustande gekommen sein soll; schon in Heft 11 des Jahrgangs 31/1966 waren alle drei gemeinsam im Bild zu sehen gewesen. Der Vorgang scheint die Macht des *maǧlis al-madḥabī* und damit die tatsächliche „presbyterianische“ Struktur der Drusengemeinde zu beweisen: man beschloß, daß die Präsidentschaft des „Konzils“ von nun an zwischen Muḥammad Abū Šaqrā und Rašīd Ḥamāda abwechseln solle – und man stellte fest, daß der *šaiḥ al-ʿaql* keine Lehrautorität habe, sondern nur Repräsentant der Gemeinde sei. Dies zu hören, wird Muḥammad Abū Šaqrā hart angekommen sein. Aber auch ʿĀrif an-Nakadī verlor in der Euphorie der Neuordnung spürbar an Prestige. | In dem ihm nahestehenden *Miṭāq* forderte ein Artikel, daß er sowohl als auch Muḥammad Abū Šaqrā über ihre Gelder Rechenschaft ablegen sollten, auch darüber, ob sie Zeitungen oder Zeitschriften bestochen hätten, um persönliche Angriffe zu veröffentlichen; ihrer beider

Feindschaft sei der Grund zur Spaltung gewesen, und es sei nun an der Zeit, festzustellen, bei wem die Verantwortung liege (3/1966/530).

Lange allerdings scheint die Freude über die Einheit nicht vorgehalten zu haben. *Al-Mitāq* veröffentlicht den Versöhnungsaufwurf der drei *šuyūḥ al-ʿaql* erst ziemlich spät im Jahre 1967, mit dem Bemerkten, daß man ihn als politisches Manöver empfinde (4/1967/161). Zwar haben, wie man später (4/1967/341) erfährt, die beiden Zeitschriften *aḍ-Ḍuḥā* und *al-Mitāq* eine Art Stillhalteabkommen geschlossen; aber Muḥammad Abū Šaqrā hält sich persönlich angeblich nicht daran. Er hat ʿArif an-Nakadī wegen schwerer moralischer Schädigung (*aḍrār adabīya ǧasīma*) verklagt – die Anklageschrift ist *Mitāq* 4/1967/213 ff. erwähnt – und verlangt eine halbe Million Pfund Schadenersatz. So muß die Zeitschrift, obgleich im neuen „Konzil“ anerkanntermaßen soviel redliche Männer sitzen, bei ihrer alten Linie bleiben (*ib.* s. 222). Auch die Zusammenarbeit zwischen den zerstrittenen *šuyūḥ* scheint nicht mehr voranzukommen. ʿAlī ʿAbdallaṭīf zwar tritt weiter zusammen mit Muḥammad Abū Šaqrā auf; aber Rašīd Ḥamāda ist schon bald wieder aus den gemeinsamen Fotos verschwunden (vgl. etwa *aḍ-Ḍuḥā* 32/1967, Heft 8). Er hat, da er immer noch in Baʿaqlīn residiert, nicht die rechte Autorität in der Stadt, ist zudem bei vielen durch seine Vergangenheit belastet (s.o.); Abū Šaqrā dagegen scheint seiner politischen Ambitionen wegen mehr und mehr an Anhängerschaft zu verlieren. Vertreter des *maǧlis al-madḥabī* geben zu verstehen, daß man warten wolle, bis alle drei gestorben seien, um dann einen neuen *šaiḥ al-ʿaql* zu wählen. Aber diese Lösung hatte man bekanntlich schon einmal versucht, und bis zu ihr mag noch manches Unvorhergesehene sich ereignet haben.

4 Neuere arabischsprachige Literatur über die Drusen

Lange Zeit sind die Drusen ihren christlichen und muslimischen Nachbarn rätselhaft geblieben. Zwar pflegte man Umgang mit ihnen, wußte auch einiges über ihre Bräuche; aber über ihre Glaubenslehre kursieren bis heute die abstrusesten Gerüchte. Während die europäische Orientalistik seit de Sacy's *Exposé de la religion des Druzes* (Paris 1838) über den Aufbau ihres Denksystems verhältnismäßig genau Bescheid weiß und zahlreiche Exemplare ihrer geheimen Schriften seit langem in den großen Bibliotheken, in Berlin und in Paris, in Wien und in Oxford, der Forschung zugänglich sind, scheuen sich viele nicht-drusische Libanesen heute noch, Geheimnisse, von denen sie zufällig erfahren und die vielleicht nur ihnen Geheimnisse sind, durch Veröffentlichung einem weiteren Kreis zugänglich zu machen; das einzige ältere Buch eines Libanesen über die Drusen, Philip Hitti's *Origins of the Druze People and Religion with extracts from their sacred writings* ist in Amerika (New York 1928) erschienen. Natürlich haben die Drusen selber mit ihrer eifersüchtigen Verschwiegenheit dazu beigetragen, Veröffentlichungsversuche im Lande zu entmutigen und die Neugier und Spekulationsfreude somit noch zu verstärken.

Seit einigen Jahren nun hat sich dieser Zustand etwas geändert. In den arabischen Ländern ist eine islamkundliche Wissenschaft entstanden, die den Sekten und ihrer Theologie reges Interesse entgegenbringt, und auch die Drusen selber sind schließlich dem Informationsbedürfnis der Öffentlichkeit entgegengekommen; wir besitzen also nunmehr moderne Darstellungen ihrer Lehre in arabischer Sprache. Erfreulich scheint dabei, daß das eine Buch eines Nicht-drusen, von dem hier zu sprechen sein wird, sich von Polemik und Verzerrung gänzlich freihält und daß die drusischen Veröffentlichungen weitgehend auf Zweckpropaganda verzichten. Darüber allerdings, wieweit nun der Schleier zu lüften sei, hat es erbitterte Diskussionen gegeben; von ihnen soll im folgenden Beitrag vor allem die Rede sein.

Es fing nicht allzu verheißungsvoll an: mit einem Buch von Muḥammad 'Alī az-Zu'bi, *ad-Durūz, zāhiruhum wa-bāṭinuhum* (Beirut 1375/1956). Der Autor ist, so erfährt man, Vetter eines drusischen Abgeordneten im israelischen Parlament;¹ vielleicht hängt es irgendwie damit zusammen, daß er überall, wo in der

1 ¹Saifaddīn Zu'bi; eine Äußerung von ihm über Religionsfreiheit in Israel veröffentlicht das *Bulletin of the Muslim and Druze Division* (s.o. S. 318, Anm. 2) 4/1956, Heft 1, S. 4.

islamischen | Geschichte einmal etwas schiefgegangen ist, jüdische Machenschaften wittert. Der Muftī des Libanon hat ihm nahegelegt, ein Buch zu verfassen, in dem die Einheit der libanesischen Religionsgemeinschaften zum Ausdruck komme (s. 82 f.), und danach ist es auch ausgefallen: es dient dem Nachweis, daß die Drusen Muslime seien. Die Geschichtsdarstellung ist recht summarisch; jedoch finden sich s. 66 ff. kurze Inhaltsangaben einiger *Rasā'il* des Drusenkanons. Interessant ist s. 93 ff. eine Liste der drusischen Moscheen des Landes, mit Angaben darüber, welche der einzelnen Familien sie baute usw. – Über die „ökumenische“ Tendenz, die in dem Buch zum Ausdruck kommt, wird später noch im einzelnen zu handeln sein. 113

Ein Jahr darauf veröffentlichte der drusische Gelehrte *Ārif Abū Šaqrā* (zu ihm s. o. s. 319) eine Sammlung dreier Dichterdiwāne, die einen gewissen Einblick in das drusische Geistesleben späterer Jahrhunderte vermitteln: *Talāṭat 'ulamā' min šuyūḥ Banī Ma'rūf, šī'ruhum, ādābuhum, taṣawwufuhum* (Beirut 1957). Es handelt sich um Gedichte:

a) des Saifaddīn Yaḥyā b. 'Uṭmān b. Yaḥyā b. Šālīḥ at-Tanūḥī (geb. in 'Abay, gest. 864/1460), Enkel des bekannten Verfassers des *Ta'rīḥ Bairūt* (vgl. GAL² 2/47 s 2/36): Poesie meist šūfischen Inhalts.

b) eines Yūsuf b. Sa'īd b. 'Alī al-Kafarqūqī, von dem eine *muḥammasa*-Qaṣīde in das Jahr 971/1563–1564 datiert ist: 29 Reimkunststücke im *Luzūm mā lā yalzam*-Stil zu jeweils 10 Versen, die immer mit den gleichen Buchstaben beginnen und enden, für jeden Buchstaben des Alphabets ein Beispiel; vorausgeschickt ist jedesmal ein *sağ'*-Passus, dessen einzelne Kola ebenfalls mit dem betreffenden Buchstaben beginnen. – Der Diwān findet sich auch in den Handschriften Ahlwardt 4347–4349.

c) des Šaiḥ al-Fāḍil Muḥammad Abū Hilāl (gest. Ša'bān 1050/1640), der im Wādī at-Taim am Hermon lebte: Imitationen des Buṣīrī. Der Autor scheint als Asket bedeutender gewesen zu sein denn als Dichter. Sein Schüler Abū 'Alī 'Abdalmalik verfaßte eine Biographie u. d. T. *Ādāb aš-Šaiḥ al-Fāḍil*, aus der der Herausgeber einige Abschnitte mitteilt (s. 84–89); leider erfahren wir nichts über den Verbleib der Handschrift, die er benutzte. – Der Diwān auch Ahlwardt 4343, 2 und 4345, 10.

Spezifisch Drusisches, ausgenommen eine allgemeine Bestätigung asketischer Tendenzen, erfahren wir aus diesen Texten nicht. Die Verse sind, nach dem Eingeständnis des Herausgebers, gelegentlich „verbessert“ und „verschönert“. 114

Im Jahre 1959 erschien dann in Beirut ein Buch, das zum erstenmal in geordneter zusammenfassender Darstellung das Drusentum in drusischer Selbstinterpretation behandelte, versehen mit dem offiziellen Imprimatur der Gemeinde und einem Geleitwort des *šaiḥ al-ʿaql* Muḥammad Abū Šaqrā: *Amīn Muḥammad Ṭalī, Aṣl al-muwaḥḥidīn ad-Durūz wa-uṣūluhum*; der bekannte maronitische Schriftsteller Mārūn ʿAbbūd (1886–1962), der lange unter Drusen gelebt hat, schrieb die Einleitung. Das Bild, das der Verfasser entwirft, wirkt noch sehr skizzenhaft (etwa s. 91 ff. über die einzelnen Hypostasen der kosmischen Hierarchie); es geht ihm mehr darum, fremdes Mißverständnis abzuwehren als Eigenes auszubreiten. Da betont er dann, daß die Drusen nicht, wie manche europäische Reisende behaupten, vom Comte de Dreux abstammen oder gar von jenen Juden, die zur Zeit Mose in Ägypten zurückblieben; vielmehr stimmen die drusischen *tawārīḥ* (? mündliche Überlieferung, unbekannte Geschichtswerke?) darin überein, daß sie aus zwölf arabischen Stämmen herauswuchsen, die am Anfang der ʿAbbāsidenzeit (also lange vor Ḥākim und Ḥamza) Aleppo verließen und von denen einige immer noch im Ġabal al-Aʿlā bei Aleppo leben (s. 17 f.). Wichtig sind da vor allem die Banū ʿIḡl; denn ihrem Namen haben die Drusen es zu verdanken, daß man ihnen die Verehrung des Kalbes (ʿiḡl) andichtete (s. 16). Sogar die Drusenhauptstadt Baʿaqlīn mag – dies allerdings vom Autor ausdrücklich als persönliche Vermutung gekennzeichnet – sich so etymologisieren lassen (*q* für *g*, wie auch A. Fraiḥa in seinen *Asmāʾ al-mudun wal-qurā l-lubnānīya*, s. 51 f., allerdings mit anderen Interpretationsvorschlägen, erwägt). Da wird also auf lokale Tradition zurückgegriffen. Beziehungen zu Aleppo, zum Ġabal as-Summāq, bestehen seit der Gründungszeit (vgl. EI² II 632b s.v. *Durūz*; Genaueres bei Muḥammad Kāmil Ḥusain, *Ṭāʾifat ad-Durūz* [s.u.], 16 ff.), und noch heute gibt es dort eine starke Drusengemeinde (s.o. Miszelle 2, s. 317). An der Verknüpfung mit den Banū ʿIḡl ist immerhin soviel interessant, daß dieser Stamm auch in der Frühzeit des Islams eine unverhältnismäßig | große Zahl extremšʿitischer Sektierer stellte (Muḡīra b. Saʿīd, Abū Maṣṣūr al-ʿIḡlī, ʿUmair b. Bayān, Abū Muslim; vgl. S. Moscati in: RSO 30/1955/267). In der Frühgeschichte der drusischen Stämme und Familien jedoch ist eine Beziehung zu den Banū ʿIḡl bis jetzt nicht feststellbar; wie vorher im Interesse an der echt arabischen Herkunft, so ist auch in dieser These die Absicht unverkennbar: es gilt, einen alten Verdacht durch „vernünftige“ Erklärung unschädlich zu machen. Bezeichnenderweise führt ein Artikel in *ad-Ḍuḥā* 31/1966, Heft 1, s. 37 ff. zu diesem Thema die Legende von der Verehrung des Kalbes darauf zurück, daß für die Drusen das Kalb den Satan bedeute. Das scheint der Wahrheit näherzukommen; in der *Risālat al-Balāḡ wan-nihāya fī t-tauḥīd* des Drusenkanons wird Nuštakīn ad-Darazī, der verketzerte Gesinnungs-genosse Ḥamza's, als „Kalb“ und *didd*, „Widersacher“, apostrophiert (vgl.

‘Abdallāh an-Nağğār, *Maḍhab ad-Durūz wat-tauḥīd* [unten s. 334], s. 115; auch de Sacy, *Exposé* II 184). Seit altersher hatten die Šī‘iten in der Verehrung des goldenen Kalbes ein Symbol für den Abfall von der wahren Religion gesehen (vgl. etwa Qāḍī ‘Abdalğabbār, *Tatbīt dalā’il an-nubūwa*, ed. ‘Abdalkarīm ‘Uṭmān [Damaskus 1967] I 239, 8f.). Und was den Ortsnamen Ba‘aqlīn angeht, so läßt auch er sich einfacher erklären.² Die neue historische Erklärung erweist sich damit als eine Art moderner Variante alter *taqīya*; sie bleibt jedoch interessant wegen der in ihr sich verratenden Tendenz.

Ebenso charakteristisch ist der Vergleich drusischer Lehrelemente mit ähnlichen Theologumena oder Phänomenen anderer Religionen, wie ihn der Autor an verschiedenen Stellen bringt; man fühlt sich wohl in dem Gedanken, daß das eigene System auf diese Weise manches von seiner Einmaligkeit und damit von seiner Merkwürdigkeit verliert, sich vielleicht gar als Bewahrer ehrwürdiger Tradition erweist. Die Vorstellung von der Seelenwanderung (*taqammuṣ, naṣḥ*) wird mit altägyptischen Gedanken parallelisiert (s. 99); das mit ihr verbundene Phänomen des *nuṭq*, dem zufolge die Seele sich früherer Existenzen zu erinnern vermag und gelegentlich über sie „spricht“, wird mit Erfahrungen des modernen Spiritismus wahrscheinlich gemacht (s. 100 ff.). Beziehungen | zum Islam dagegen werden selten betont; nur die historische Abhängig- 116
keit von der Ismā‘īliya (die einem arabischen Leser, ob Christ oder Muslim, nicht so unmittelbar präsent ist wie einem Orientalisten) wird anerkannt. – In einem letzten Kapitel wird die moderne Entwicklung der Drusengemeinde von der Anerkennung als religiöser Körperschaft am 13. März 1936 bis zur Gewährung einer autonomen Rechtssprechung am 5. März 1960 nachgezeichnet. Man erfährt manches über die Qāḍīstellen im Libanon (s. 128) und über das Personenstandsgesetz vom 24. Februar 1948.³ In einem Anhang folgen Gedichte über die Drusen und ihre Tapferkeit beim Aufstand im Ḥaurān 1925 (s. 162 ff.).

Der Verfasser hat noch ein zweitesmal die Geschichte der Drusen behandelt, in einem *Naṣ‘at ad-Durūz* betitelten Beitrag zu einem Sammelband von Aufsätzen, den der „Soziologische Arbeitskreis“ (Rābiṭat al-‘amal al-iğtimā‘ī), eine 1959 gegründete Vereinigung drusischer Studenten an der Amerikanischen Universität und dem Beirut College of Women, 1962 unter dem Titel *al-Wāqi‘ ad-durzī wa-ḥatmīyat at-taṭauwur* herausgab (dort s. 45 ff.). In demselben Werk wird auch das drusische Personenstandsgesetz wieder analysiert, diesmal von einem Nichtdrusen, um dem Vorwurf des Konfessionalismus (*tā’ifīya*) zu entge-

2 ¹Ich verweise dazu auf die zu erwartende Studie von S. Wild zu den libanesischen Ortsnamen.

3 ¹Zu diesem Gesetz vgl. den Aufsatz von J.N.D. Anderson in: w1 2/1953/1 ff. und 83 ff.

hen (Salīm Ḥarīz, *aš-Šarʿ ad-durzī*, dort s. 71 ff.). ʿAfifa Ṣaʿb, Direktorin des Sirāṭ-Gymnasiums in ʿAlay, schreibt über *al-Marʾa ad-durzīya* (s. 111 ff.) und beweist die Ungewöhnlichkeit drusischer Frauen mit Beispielen aus der Geschichte. Von ihr auch stammt der beste Beitrag des Bandes, nach dem sich der Gesamt-titel ausgerichtet hat: *ad-Durūz wa-ḥatmīyat at-taṭauwur* (s. 15 ff.). Das eiserne Gesetz des Fortschritts zwingt, so meint sie, die drusische Gemeinde, ihre Arkandisziplin aufzugeben. Diese hat soviel bewährte Werte anzubieten, daß kein Grund besteht, sich in sich selber einzugrenzen; die esoterische Verslossenheit trifft zudem auch die eigene drusische Jugend und trägt nur dazu bei, das religiöse Vakuum weiter zu vertiefen. Historisch scheint der Esoterismus sowieso nicht begründet: die Ahnherren des Drusentums, Ḥamza selbst und Bahāʾaddīn al-Muqtanā, haben ihre Lehre dargelegt; ihre Mitarbeiter und Pro-
 117 pagandisten: Šaiḥ Abū l-Maʿālī z. B., Šaiḥ Abū l-Katāʾib und Šaiḥ Naṣr b. Futūḥ⁴ müssen sie den neugewonnenen Anhängern außerhalb Ägyptens ausgedeu-tet haben. Ebenso später der berühmte ʿAbdallāh at-Tanūḥī (gest. 884/1479, s. o. s. 319), Autor eines Werkes über das Eherecht,⁵ oder der (anonyme?) Ver-fasser des *Šarḥ aš-šurūr as-sabʿa*,⁶ auch Abū Zainaddīn ʿAbdalḡaffār Taqīyad-dīn, der Verfasser des *K. an-Nuqaṭ wad-dawāʾir* (von C. Seyboldt, Leipzig 1902, anonym herausgegeben), Abū Zainaddīn al-ʿAqīlī und Yūsuf al-ʿAqīlī, Muḥam-mad al-Ašrafānī u. a. – Namen, die es vielleicht verlohnt, hier anzuführen, wengleich manche uns vorläufig noch nicht viel sagen. Sie alle müssen noch mit einer gewissen Öffentlichkeit der Religion gerechnet haben; nur die Eso-teriker (*rūḥīyūn*) der letzten Generationen meinen, daß damit nun bis zum Ende des „Zyklus der Verborgenheit (Ḥākim’s: *daur as-satr*)“ alles beschlossen sei. Der Verfasserin scheint dies unverantwortlicher Fatalismus: „Die Religion ist in die Welt gekommen, auf daß sie dem Menschen diene, nicht auf daß der Mensch ihr diene“ (s. 36). Es gibt nur zwei Wege in die Zukunft: entweder zurück zum Islam, von dem man herkam, oder ein bewußtes und begründe-tes Drusentum. Zu letzterem ist es nötig, den Bildungsrückstand, der zu den übrigen Minoritäten im Augenblick noch besteht, aufzuholen.

Bevor wir weiter auf die antiesoterische Tendenz eingehen, die sich in diesen Ausführungen ausspricht, sei eines Buches gedacht, das zwar nicht im Liba-non erschienen ist und dort auch kaum Verbreitung gefunden hat, unter den arabischen Veröffentlichungen zum Thema aber sicherlich bis auf Weiteres

4 ¹Vgl. zu ihnen de Sacy, *Exposé* I, s. DV, DVII, DXI f. usw.

5 ²*Šarḥ Šarṭ al-Imām*, anonym etwa Ahlwardt 4333, I oder (nach de Sacy I, DXV) in der Bodleiana erhalten. Der Grundtext, zu dem Tanūḥī diesen Kommentar verfaßte, gehört zu den Schriften des Drusenkanons (vgl. etwa Ahlwardt 4332, 2).

6 ³Kommentar zu dem Paris 1441 erhaltenen kurzen *Dikr maʾrifat aš-šurūr as-sabʿa* (3 Seiten).

das größte Gewicht hat: Muḥammad Kāmil Ḥusain, *Ṭāʾifat ad-Durūz, taʾrīḥuhā wa-ʿaqāʾiduhā* (Kairo 1962). Der Autor ist bekanntlich einer der besten Kenner der Ismāʿīliya; so ist auch diese Untersuchung sehr informiert und mit scharfem historischem Blick geschrieben. Das einleitende Kapitel bringt zahlreiches, wenn auch leider undokumentiertes Material über die Geschichte der drusischen Familien im Libanon (s. 11 ff.). Im folgenden schätzt | man vor allem die ausführlichen Zitate aus den Drusenschriften (z. B. s. 44–50 aus Ḥamza's *Risālat as-Sira al-mustaqīma*, in der die Extravaganzen des Kalifen al-Ḥākim bestätigt und im Sinne der neuen Sekte interpretiert werden, ein anderer Passus s. 107; s. 77 aus seiner *Risālat aṣ-Ṣubḥa al-kāʾina*: über seine Mitarbeiter; s. 80 f. der Text eines Schreibens Ḥamza's an den Qāḍi Aḥmad b. Muḥammad b. al-ʿAuwām; s. 105 f. aus der *Risālat al-Balāḡ wan-nihāya fī t-tauḥīd* u. a.); s. 92 ff. wird der ganze Kanon analysiert und mit Inhaltsangaben erläutert. Hinzu treten Exzerpte aus der ismāʿilitischen Literatur der Zeit Ḥākim's, vor allem (s. 55–74) eine vollständige Erstausgabe von Ḥamīdaddīn al-Kirmānī's (gest. nach 411/1021) *Risālat Mabāsīm al-biṣārāt bil-Imām al-Ḥākim*, in der die ungewöhnliche Zeitstellung al-Ḥākim's betont wird und Polemik gegen die, welche daraus auf seine Göttlichkeit schlossen, anklingt (vgl. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* I 580 f.⁷). Damit ist das Buch auch für die europäische Forschung aufschlußreich; für die arabische Welt ist es eine absolute Neuheit. Es gelingt dem Autor sehr gut, die Drusenbewegung in ihren historischen Zusammenhang zu stellen und sie damit aus der Isolierung, die ihr für den normalen Muslim heute noch anhaftet, zu lösen. Sie hat Intentionen des Kalifen al-Ḥākim aufgenommen und über sein „Verschwinden“ hinweg bewahrt; Tendenzen innerhalb der Ismāʿīliya haben ihren Extremismus vorbereitet. Ḥākim ist, als *neunter* Imam der (überlängten) zweiten ismāʿilitischen Heptade,⁸ unter den Ismāʿiliten mit dem Ende der spirituellen Schwangerschaft zusammengebracht worden; er bedeutet den neunten Monat, in dem die große Auferstehung anbricht (vgl. jetzt Abū Firās, *Ash-Shāfiya*, ed. Sāmī Makārīm, Beirut 1966, s. 225). Ḥamza hat dann in seinem *K. an-Naqḍ al-ḥafī*, in konsequenter Fortsetzung dieses Gedankens, das alte Gesetz abrogiert; seine neuen, „inneren“ Gebote: Aufrichtigkeit (*sīdq*, mit Sin! des Zahlenwertes wegen), Schutz der Glaubensbrüder usw. sind ursprünglich

118

7 ¹Eine zweite Ausgabe findet sich bei Muṣṭafā Ġālīb, *al-Ḥarakāt al-bāṭiniya fī l-Islām*, Beirut, Dār al-kitāb al-ʿarabī, o.J., s. 205–234; nach einer Hs. aus dem Jahre 1283/1866.

8 ²Die erste Heptade reicht bis Muḥammad b. Ismāʿīl (wobei entweder ʿAlī seiner Sonderstellung wegen nicht als Imām gezählt oder aber sein Sohn Ḥasan als *imām mustaudaʿ* ausgeschlossen wird), die zweite beginnt mit den drei „verborgenen“ Imamen und geht dann über auf die Reihe der Fāṭimiden: Ḥākim ist der sechste Kalif der Dynastie.

119 nicht, wie heutige Drusen gerne | interpretieren, Zusatz zu den alten fünf *arkān* gewesen, sondern ihr Ersatz (s. 120 ff.).

Derlei hören libanesische Drusen nicht gern, die „Ökumenisten“ nicht, weil sie es nicht mehr wahrhaben wollen, die „Esoteriker“ aber nicht, weil sie es zwar glauben, aber nicht an die Öffentlichkeit gelangen lassen möchten. Denn zwischen ihnen beiden geht heute der Streit um den weiteren Weg des Drusentums, ob zurück zu einer, wenn auch vielleicht lockeren, Einheit mit dem Islam – man hört von Bemühungen um eine Fusion mit den Šīʿiten im Küstengebiet – oder weiter hinein in die verschwiegene Eigenständigkeit einer selbständigen Sektengemeinde. Letzteres wird vertreten vom „offiziellen“ Drusentum, Muḥammad Abū Šaqrā und seinen Anhängern, auch von politischen Führern wie Kamāl Ġumbalāt z. B.: religiöses Eigenleben ist im Libanon gleichbedeutend mit politischem Eigengewicht. Ersteres aber wurde und wird verfochten von Leuten, die noch unter den Einfluß der Ideen Muḥammad ʿAbduh's gekommen sind: Šakīb Arslān z. B. (1869–1946, vgl. zu ihm GAL 3/394 ff.; auch Zirikli, *A'lām* 3/251 f.) und von seinem Schüler ʿĀrif an-Nakadī (vgl. Kāmil Ḥusain 127); nicht zufällig hat dieser ein Vorwort zu der genannten Sammlung *al-Wāqīʿ ad-durzī wa-ḥatmīyat at-taṭauwur* (s. o.) verfaßt, in der die ökumenische Tendenz klar zutage tritt. Da also begegnet uns von neuem, unter etwas verändertem Vorzeichen, der Gegensatz zwischen ihm und dem *šaiḥ al-ʿaql* Muḥammad Abū Šaqrā, von dem in der letzten Miszelle die Rede war. Auch über diesem Punkt hat er sich zugespitzt, in der Auseinandersetzung um ein Buch, das 1965 in Kairo erschien: ʿAbdallāh an-Nağğār, *Madḥab ad-Durūz wat-tauḥīd*. Über die Vorgeschichte dieses Buches und die Ereignisse, die es auslöste, erfährt man wiederum manches in den bereits vorher herangezogenen Zeitschriften *al-Mitāq* und *ad-Duḥā*. Am 22. Oktober 1955 trug Muḥammad Abū Šaqrā dem Šaiḥ ʿAdnān Bašīr Rāšid in einem Brief die Idee vor, drei Bücher schreiben zu lassen: über Geschichte, Literatur und Religion der Drusen. Sie sollten ins Englische übersetzt werden; denn der Sinn des Planes war, wie aus einem späteren Brief vom 24. Februar 1962 hervorgeht, den Auslandsdrusen ihren Glauben zu erhalten. (Es ging also wohlbemerkt nicht darum, die allgemeine libanesische Öffentlichkeit zu unterrichten). Nur fehlte es, wie man gleichzeitig | erfährt, an fähigen Leuten dazu: ʿĀrif Abū Šaqrā (zu ihm s. o. s. 329) hätte es tun können, aber er war tot; Sāmī Makārīm, von dem nachher eingehender zu reden sein wird, weilte zu Studien in Amerika; ein Dritter hatte sich der Aufgabe entzogen. Als Makārīm dann nach seiner Rückkehr anzufangen versprach, im Jahre 1963, da hatte ein anderer ein solches Buch beinahe fertiggestellt: eben ʿAbdallāh an-Nağğār (vgl. *al-Mitāq* 2/1965/481 ff.).

Nağğār, ein Freund ʿĀrif an-Nakadī's und wie jener aus seiner Beamtenzeit in Suwaidā' (im Ḥaurān) Sulaimān Aṭrāš, dem Anführer des Aufstandes von 1925,

verbunden, war ein recht angesehener Mann; die libanesische Regierung hatte ihn als Botschafter nach Australien und nach Kanada geschickt. Er schrieb nicht im Auftrage von Abū Šaqrā; dennoch hätte sein Buch dessen Plan entgegenkommen können. Jedoch fand es nicht die Billigung des *šaiḥ al-ʿaql*; als Nağğār es ihm vor dem Druck zeigte, soll Abū Šaqrā ihm geraten haben, es in Ägypten erscheinen zu lassen (*Mitāq* 2/1965/241 ff.). Und so geschah es denn auch. Aber dann brach der Sturm los: Nağğār wurde ins Dār at-ṭāʾifa zitiert und dort offenbar tötlich angegriffen (vgl. *Mitāq* 2/1965/396 ff.); auf Betreiben des *šaiḥ al-ʿaql* wurde das Buch im Libanon verboten (vgl. den Abdruck des Erlasses vom 2. Juni 1965 in *ad-Ḍuḥā* 31/1966, Heft 4, S. 32 f.⁹). Der Grund für soviel Entrüstung ist offenkundig: Nağğār hatte als erster Druse bewußt mit der Arkandisziplin seiner Sekte gebrochen. Er sagt es offen gegen Ende seines Buches: wenn den Drusen trotz all ihrer Vorzüge und Werte soviel Böses zugeschrieben werden kann, dann nur, weil man nichts über sie weiß. Um dies zu ändern, zitiert er nun auf Schritt und Tritt den Drusenkanon; er schwelgt geradezu in dem *fal-naʿud ilā n-nuṣūṣ*. Die Gedankenfolge mag alles in allem etwas ungeordnet wirken; auch die thematische Verarbeitung verrät, etwa gegenüber dem Buch von Muḥammad Kāmil Ḥusain, geringe Schulung. Aber das Material, das vor uns ausgebreitet wird, ist, solange nur einige wenige Texte im Druck zugänglich sind, überaus wertvoll; man vergleiche etwa das lange Referat zur Rechtfertigung der | Seelenwanderung, in dem, in einer Polemik gegen die Vorstellung vom Fall der Seele, auch Kritik an Fārābī's Bild vom idealen Herrscher anzuklingen scheint (S. 65 ff.).

121

Mit solcher Mitteilungsfreudigkeit soll zugleich die Distanz zum Islam verringert werden: Nağğār sieht in den drusischen Lehren Gedanken der *Iḥwān aṣ-ṣafāʾ*, der Muʿtazila und des *taṣawwuf* verwirklicht (S. 47 ff.). er insistiert auf der historischen Beziehung zur Bāṭiniya (S. 28 ff.). Widersprüche zu Axiomen modernen muslimischen Selbstverständnisses versucht er zu beseitigen: wenn viele Drusen heute noch deterministischen Ansichten anhängen und damit dem durchschnittlichen muslimischen Intellektuellen altmodisch und hinterwäldlerisch vorkommen, so doch nur, weil sie ihre eigenen Schriften schlecht kennen; es gibt auch in der „Weisheit“ (*ḥikma*, die zusammenfassende Bezeichnung des Drusenkanons) genug Belege für Willensfreiheit (S. 74 ff.). Der Koran wird häufig herangezogen; die Tatsache, daß etwa der Prophet Muḥammad in der drusischen Lehre überhaupt keine Rolle spielt, ja doch wohl von vielen

9 ¹Gleichzeitig schritt man auch gegen Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān's Hākim-Biographie ein: *al-Ḥākim bi-amri llāh wa-asrār ad-daʿwa al-Fāṭimiya* (zweite Auflage Kairo 1379/1959); vgl. noch *ad-Ḍuḥā* 31/1966, Heft 6, S. 37. ʿInān bringt ausführliche Exzerpte und Inhaltsangaben der drusischen Schriften (vgl. vor allem S. 296 ff.).

geradezu als „Widersacher“ (*didd*) betrachtet wird, bleibt unerwähnt. In aller Abseitigkeit, die gelegentlich offen zugestanden wird (so s. 88 im Zusammenhang mit dem Adammythos), soll das Gemeinsame doch durchblicken.

Dem Verbot des Buches, das die Gegenseite bei der libanesischen Regierung erwirkte, ist bald eine allgemeine interne Stellungnahme des *šaiḥ al-aql* gefolgt; bei Veröffentlichungen über die drusische Religion sei fortan Zurückhaltung zu üben. Aber der Streitfall war schon keine rein libanesischen Angelegenheit mehr. Zwar reagierte auch ‘Ārif an-Nakadī mit Kritik: es sei unzeitgemäß, Dinge zu verheimlichen, die sich in den Bibliotheken der Beiruter Universitäten nachlesen ließen (vgl. *Miṭāq* 2/1965/363 ff.). Aber wichtiger erscheint doch die Opposition von außen, von den Drusen des *mahǧar* in Brasilien und in den Vereinigten Staaten. Sie waren schon durch ihre Isolation von der Muttergemeinde gezwungen, sich enger an ihre anderen arabischsprachigen muslimischen Kollegen in der Emigration anzuschließen; in ihrer neuen Umgebung konnten sie auf wenig Verständnis für Esoterik hoffen. Hinzu aber kam ein anderes: sie hatten häufig nichtdrusische Frauen geheiratet, und Muḥammad Abū Šaqrā nahm es mit | dem neuen Ehegesetz, wonach „jede Ehe, die entgegen den Vorschriften der Lehre (*maḏhab*) geschlossen wird,“ ungültig sei und ihre Kinder demnach nicht als ehelich anzusehen seien, sehr genau. Der Konflikt hatte Tradition: schon in den Zeiten der Auswanderung, um die Jahrhundertwende, hatten die drusischen Autoritäten den Frauen die Emigration untersagt, um voraussehbare Heiraten mit Nichtdrusen von vornherein zu vermeiden. Eine Mischehe nämlich hebt die Angehörigkeit zum Drusentum auf; eine Konversion zum Drusentum aber ist unmöglich. Noch vor kurzem hat die israelische Drusengemeinde, die kaum Beziehungen zu den Auslandsdrusen zu unterhalten scheint, in Unterstützung ihrer libanesischen Brüder diesen Standpunkt bestätigt (vgl. *Maǧallat al-Aḥbār ad-Durẓīya* 3/1966, Heft 1–2, s. 18 ff.). Den Ausgewanderten aber scheint es mittlerweile, in der zweiten und dritten Generation der Fremde, etwas zuviel verlangt, nur um des Geheimnisses willen den Heiratsmarkt so sehr zu beschränken. Andererseits ist die Bindung an die libanesischen Lehrinstanzen nicht schon soweit gelockert, daß man die Politik Abū Šaqrā’s einfach ignorieren möchte; es gibt keinen *šaiḥ al-aql* im *mahǧar*.

Die Verquickung beider Probleme wird deutlich in den Stellungnahmen der drusischen Wohltätigkeitsorganisation in Brasilien (ar-Rābiṭa al-ḥairīya ad-durẓīya), die das Waisenhaus in ‘Abay mitunterstützt und sich darum vornehmlich über dessen Zeitschrift *al-Miṭāq* zu Wort meldet: im Jahrgang 2/1965 beantragt sie s. 396 ff. die Aufhebung des Banns über Naǧǧār’s Buch und verwendet sich für freien Zugang zu allen drusischen Handschriften; ebenda protestiert sie s. 439 ff. gegen die erwähnten Ehevorschriften. Der Verfasser letzteren Schreibens, Naǧīb al-‘Usrāwī, beabsichtigt, ein Buch in Portugiesisch über die Drusen

zu schreiben (*Mitāq* 2/1965/365); Farīd Abū Muṣliḥ aus Detroit will dasselbe in Englisch tun (*ib.* s. 393 ff.). Ihm gegenüber scheint Abū Šaqrā mit dem Gesetz gedroht zu haben; Abū Muṣliḥ vermag das als Amerikaner kaum ernst zu nehmen.

Vielleicht hängt es damit zusammen, daß der *šaiḥ al-ʿaql* es nun mit einer andern Methode versuchte: der wissenschaftlichen Widerlegung von Naǧǧār's Indiskretionen. Er selber war dazu kaum imstande; jedoch konnte er einen Mitarbeiter gewinnen, an den er bereits damals, als das Projekt jener drei allgemeinverständlichen Publikationen über das Drusentum noch im Gespräch war (s.o. s. 334), gedacht hatte: *Sāmī Nasīb Makārim*, z.Z. Professor an der Amerikanischen Universität in Beirut. 1966 erschien dessen *Aḍwā' ʿalā maslak at-tauḥīd* (Beirut, Dār Šādir), eingeleitet von einer langen Vorrede des Ministers Kamāl Ğumblāt. Es handelt sich um eine ins Einzelne gehende Kritik, eine Art umfangreicher Rezension von Naǧǧār's Buch; auf diese Form hatte man sich bei einer Versammlung drusischer Autoritäten im Hause Ğumblāt's geeinigt und Sāmī Makārim die Ausführung des Projekts übertragen (vgl. s. 17 des Buches). Der Autor insistiert nicht mehr auf der Wahrung der Arkandisziplin; auch er meint wie Naǧǧār, daß die Drusen sich mit dem, was sie besitzen, dem Urteil der Außenwelt zu stellen hätten. Aber er versteht dies doch etwas anders; er zitiert in seinem Buch kein einzigesmal die geheimen Schriften der *Ḥikma*. Nur die moralischen Ermahnungen, wie sie sich vor allem im späteren drusischen Schrifttum finden, sollten allen zugänglich sein; die allegorische Exegese dagegen (*taʿwīl*) sei esoterisch und müsse – doch wohl durch Geheimhaltung – vor Mißverständnissen geschützt werden (s. 90). Esoterismus ist, wie Ğumblāt in seinem Vorwort hervorhebt (s. 11), nicht gleich *taqīya*: letztere wird aus politischer Vorsicht heraus geübt; im Esoterismus dagegen – für den Ğumblāt den Begriff *sirrīya* gebraucht – wird eine Lehre um ihrer selbst willen vor dem Zugriff Nichteingeweihter in acht genommen. Man muß mit der Lehre leben, dann erschließt sie sich; Ḥallāǧ zog sich den Tadel der Šūfis zu, weil er „das Geheimnis preisgab“ (*ifšāʿ as-sirr*; Makārim, s. 32). An die Stelle von Direktziten setzt Makārim darum, wie vor ihm schon Ṭalīʿ (s.o. s. 331), allgemeine Vergleiche; Beziehungen und Verwandtschaften zu Ibn ʿArabī und zur Parapsychologie, zu altägyptischer Weisheit und zu den Upanischaden werden angedeutet. Das Drusentum wird eingebettet in den Gleichklang einer philosophia perennis. Jedoch hält sich dies durchaus in Grenzen; nur im Vorwort von Kamāl Ğumblāt wird man mit ausführlichen Zitaten aus fremder, meist indischer, Weisheit geplagt. Makārim drückt sich nicht um Information; er läßt keine Gelegenheit vorbeigehen, Naǧǧār unrichtiger Darstellung zu überführen. Dabei kommt ihm seine Kenntnis europäischer Sekundärliteratur zugute; man gewinnt den Eindruck, daß der Autor von Grund auf über seine Mate-

124 rie Be|scheid weiß. Allerdings mag ihm auf diese Weise der Sieg manchmal zu leicht werden; Kenntnisse und Methode werden gelegentlich nur genützt, um den Gegner zu diskreditieren – man erfährt dann zwar, daß der Autor es besser weiß, aber doch nicht, was er nun wirklich weiß. Religiöser Esoterismus kleidet sich in ein modisches Gewand; er tarnt sich als wissenschaftliche Fachsimpelei.

Das hat Widerspruch provoziert – wenngleich bei weitem nicht soviel, wie man aus europäischer Sicht vielleicht erwarten sollte: die Ehrfurcht vor Kenntnissen, die man selber nicht besitzt, ist noch sehr stark; und zudem verbot vielleicht die damals gerade aktuelle Versöhnung der drei *šuyūḥ al-ʿaql* (s. o. s. 326), sich zu sehr in weitere Polemik zu stürzen. ʿArif ar-Raiyis, ein Druse der jungen Generation, erlaubt sich in einem Artikel in dem Nağğār-freundlichen *Mitāq* (3/1966/268) eine Anspielung auf den wissenschaftlichen Hochmut, der sich hinter Makārim's Eintreten für den Esoterismus versteckt; zudem sei es absurd, ein Buch zu widerlegen, das von Gesetzes wegen niemand lesen dürfe. Aber der Ton ist, verglichen mit den Poltereien vergangener Jahre, auf Verständlichkeit gestimmt. Auch Farīd Abū Mušliḥ aus Detroit, oben bereits als Vertreter des Auslandsdrusentums genannt (s. 337), bemüht sich in einer Stellungnahme um Neutralität (*Mitāq* 4/1968/180 ff.). Nur Nağīb al-ʿUsrāwī, eifriger Mitarbeiter des *Mitāq* und, als offizieller Vertreter (*mumattil*) Rašīd Ḥamāda's in Brasilien, Gegner Muḥammad Abū Šaqrā's (vgl. *Mitāq* 3/1966/20 f.), hat scharf reagiert: mit einer separaten Schrift *Radd min al-Brāzīl ʿalā kitāb Kamāl Ğumblāṭ wa-Sāmī Makārim* (Beirut 1967), die ebenso wie Nağğār's Buch im Libanon verboten wurde. Wieder wird hier die ökumenische These dem Esoterismus entgegengestellt; und wieder verbirgt sich hinter dem doktrinären Engagement der Zwang verschiedener Umwelt: der zur Integration neigenden Gesellschaft des *mahğar* und der auf politische Selbständigkeit bedachten Muttergemeinde des Libanon.

Es wäre interessant, zu wissen, wie sich die Muslime selber, Sunniten wie Šīʿiten, zu dieser Auseinandersetzung stellen. Aber selbst im Libanon scheint man repräsentative Äußerungen zu scheuen; man scheint sich vorläufig kaum vorstellen zu können, mit den Drusen eine religiöse Einheit zu bilden. Der 125 junge muslimische Philosoph Šādiq Ġalāl al-ʿAẓm (vgl. meine *Libanesishe | Miszelle* 1, o. s. 289 ff.) hat sich gelegentlich zu der Kontroverse zwischen Nağğār und Makārim geäußert (in: *Hiwār* 23, Juli/Aug. 1966, s. 148 ff. und ausführlicher noch einmal in *al-Amānī* 53, Aug. 1966, s. 11 f. und 41 ff.). Zwar zeigt er viel Verständnis, gelegentlich gar „ketzerische“ Sympathie für drusische Lehre; aber er kommt nicht auf den Gedanken, diese als islamisch zu betrachten. Er ist überzeugt, daß die Drusen das Prophetentum Muḥammad's nicht ernst nehmen (vgl. dazu oben s. 335 f.); ihr Glaube steht für sich – und Šādiq al-ʿAẓm will dies durchaus als Lob gewertet wissen. ʿUsrāwī's Integrationismus erscheint

ihm, auch wegen der altmodischen Sprache, in der er vorgetragen wird, naiv; der Streit zwischen Naǧǧār und Makārim ist immer noch ein Dialog zwischen zwei eingeweihten Drusen. Vieles bleibt, auch trotz Naǧǧār's Zitierfreudigkeit, einem Muslim noch unverständlich. Vielleicht vermag man sich näherzukommen, wenn sich die methodische Schulung und das historische Wissen Makārim's einmal mit der Offenheit Naǧǧār's verbinden können; aber bis dahin ist, wie der Verlauf der Kontroverse zeigt, wohl noch ein weiter Weg.

203 Libanesische Miszellen

5 Drusen und Black Muslims

204 In seinem kürzlich erschienenen Buch *Neue Religionen* (Stuttgart 1971) behandelt Ernst Benz u. a. auch die Ideen der Black Muslims in den Vereinigten Staaten (s. 92 ff.). Er stellt dabei fest, daß der Gründer der Bewegung „vermutlich ein Druse, ein eingewanderter Syrer“ war (s. 96). Dieselbe Angabe findet sich bereits in einem Aufsatz in der *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, den er hier unverändert abgedruckt hat (19/1967/97 ff.). Sie scheint richtig, bleibt jedoch in beiden Fällen unbewiesen. Vermutlich geht sie letzten Endes auf eine Bemerkung von Morroe Berger zurück, die dieser in einem Artikel in der amerikanischen Kulturzeitschrift *Horizon*, im Zusammenhang mit einem allgemeinen Überblick über die Bewegung, gemacht hat (Bd. 6/1964/49 ff., dort s. 61).¹ Dort allerdings klingt sie noch etwas vorsichtiger; es ist von einem Drusen oder einem Ismāʿīlī die Rede. Auch die Begründung wird, obwohl im Ganzen überzeugend, nur skizziert; auf einige Verwandtschaften zur Lehre und zum Habitus dieser Sekten ist in Stichworten hingewiesen. Die Soziologen hat diese Differenzierung nicht erreicht; sie, die begreiflicherweise den Löwenanteil der Sekundärliteratur für sich beanspruchen, reden meist einfach von „Muslims“ oder „Islam“ und merken kaum, daß diese Begriffe normalerweise ganz andere Glaubensinhalte umschreiben. Die Erkenntnis ist für ihre Forschungen vielleicht auch nicht sonderlich relevant; daß sie dennoch nicht unnütz ist, dürfte sich schon damit begründen, daß Ressentiments, die man seit dem Mittelalter im Christentum gegen den Islam hegt, nun durch diese naive Gleichsetzung neue Nahrung erhalten. Die Frage nach der muslimischen „Rechtgläubigkeit“ der Black Muslims sei darum hier, in etwas systematischerem Ansatz als M. Berger dies beabsichtigte, noch einmal gestellt; Berger's Essay ist immerhin, soweit ich sehe, der einzige Beitrag eines Orientalisten zum Thema geblieben.

1 Auch deutsch in: *Der Monat* 17/1965, Heft 198, s. 13 ff., und Heft 199, s. 58 ff.; vgl. an letzterer Stelle s. 62.

Dear Brother:

Your letter of has been received and I was very happy to hear from you. I am happy to know that you desire to join onto your own Holy Nation of Islam.

We have recorded your name in the „Book of Life“, as a Believer. The following are the five fundamental Principles of Islam:

- (1) A belief in the One God Whose proper Name is Allah.
- (2) Believe in His Prophets.
- (3) Believe in His Scriptures.
- (4) Believe in the Resurrection.
- (5) Believe in the Judgment Day.

Enclosed is one of our small Muslim Daily Prayer Books. Learn the prayers by heart and pray five times daily facing the East. When you are free, you will be able to attend the Temple of Islam and be qualified as a Believer. May the peace and blessings of Allah be upon you.

As-Salaam-Alaikum: (peace be unto you)
Your brother
Elijah Muhammad
Messenger of Allah

Mit diesem Schreiben² wird einem Proselyten Aufnahme in die Gemeinde der amerikanischen Black Muslims gewährt. Die fünf Prinzipien, auf die er verpflichtet wird, sind zwar nicht identisch mit den fünf *arkān* des Islam; aber sie widersprechen doch nirgendwo dessen Geist. Die Bedingungen der Aufnahme sind – sobald man die Hauptvoraussetzung erfüllt, nämlich Neger zu sein – einfach: man muß zwei- oder dreimal an den Versammlungen der Gemeinde teilnehmen und sich in einem Brief bewerben. Dieser Brief³ allerdings, dessen Text vorgeschrieben ist, soll fehlerlos sein; solange dies nicht der Fall ist, wird er, mit Rotstiftstrichen versehen, zurückgeschickt. Das hat auch seinen guten Grund; denn er richtet sich an Allāh persönlich.

² Udom (s. u. S. 342) 192.

³ Udom 201; leicht abweichend Lincoln (s. u. S. 342) 109.

205

(Applicant's) Address
City and State
Date

Mr. W.F. Muhammad
4847 S. Woodlawn Ave.
Chicago 15, Illinois

Dear Savior Allah, Our Deliverer:

I have attended the Teachings of Islam, two or three times, as taught by one of your ministers, I believe in it. I bear witness that there is no God but Thee. And, that Muhammad is Thy Servant and Apostle. I desire to reclaim my Own. Please give me my Original Name. My slave name is as follows:

Name:
Address:
State:

Da nun werden wir zum erstenmal stutzig: kein Muslim käme auf die Idee, Gott einen Brief zu schreiben, und erst recht nicht an eine Adresse in Chicago; er wäre sicher, keine Antwort zu bekommen. Hier jedoch wird ihm eine solche zuteil, wenn auch vielleicht durch einen Stellvertreter. Das gibt uns Anlaß, zu fragen, ob die Wirklichkeit, die sich hinter den fünf Prinzipien versteckt, immer noch dem Islam so nahekommt wie der Wortlaut. Leider ist das Schrifttum der Black Muslims in Deutschland kaum zugänglich, vor allem das zweibändige Werk ihres jetzigen Gemeindeoberhauptes: Elijah Muhammad, *The Supreme Wisdom*, Chicago, University of Islam o.J. Jedoch verfügen wir über die (von einem journalistischen ghost-writer auffrisierte) Autobiographie eines der prominentesten Mitglieder der Sekte, das sich später von ihr trennte und diesen Schritt mit dem Leben bezahlte: *The Autobiography of Malcolm X*, ed. Alex Haley (New York 1965), ins Deutsche übersetzt unter dem weniger nüchternen Titel *Der schwarze Tribun*, Frankfurt 1966.⁴ Weiterhin liegen seit einiger Zeit zwei umfangreiche Studien vor, mit deren Material sich die oben gestellte Frage einigermaßen sicher beantworten läßt: C.E. Lincoln, *The Black Muslims in America*, Boston 1963 (2. Aufl. 1968⁵; ursprünglich PhD Thesis Boston University 1961) und E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism. A Search for an Identity in America*, Chicago, Univ. of Chicago Press 1962.⁶ Beide Bücher überschneiden

4 ¹Ich zitiere immer nach dieser deutschen Übersetzung (abgekürzt als „Autobiographie“).

5 ²Von mir nicht eingesehen.

6 ³1966 erschien eine leicht verkürzte Taschenbuchausgabe (Penguin Books A 846, London).

sich in ihrem Inhalt und ihren Ergebnissen sehr stark; beide sind sie, wie kaum anders zu erwarten, soziologisch orientiert und gehen darum synchronisch-feststellend vor. Beide sehen die Bewegung im Kontext der Emanzipation der amerikanischen Bevölkerung; die Kenntnisse des Islam sind bei beiden Autoren anscheinend gleich Null.⁷

1 *Belief in the One God Whose Proper Name is Allah*

Gott „heißt“ also Allah. Das aber ist nicht nur eine etwas ungeschickte Ausdrucksweise, mit der man sich von dem Gott der Christen abgrenzen will. Denn, so heißt es in einer Predigt Elijah Muhammad's vom 1. März 1959, „Gott kam aus der heiligen Stadt Mekka in Arabien, am 4. Juli 1930“; er „wird nicht kommen, er ist schon da“, „Allah in der Person des Meisters W.F. Muhammad, des Großen Mahdi oder, wie die Christen sagen, Messias“ | (vgl. Udom 125). Dieser W.F. Muhammad, an den sich ja auch das Bewerbungsschreiben richtete, ist Elijah's Lehrer W.D. Fard, geboren am 26. Februar 1877,⁸ angeblich in Mekka (Udom 45). „Ich bin derjenige, auf den die Welt während der letzten 2.000 Jahre gewartet hatte“, so hatte er von sich gesagt, „mein Name ist Mahdi, ich bin Gott ...“ (vgl. Berger in: *Horizon* 6/1964/56). Seine Biographie ist in Dunkel gehüllt. Schon sein Name ist unsicher: neben W(allace) F(ard) Muhammad und W.D. Fard treten die Formen Walli Farrad, Farrad Mohammad, F. Mohammad Ali und, Zeichen einer gerade bei arabischen Einwanderern recht verbreiteten Mimikry, „Professor Ford“ (Udom 44; Lincoln 11)⁹ auf.

206

Ob er wirklich am 4. Juli 1930 „aus Arabien kam“, sei vorerst dahingestellt; belegen läßt sich nur, daß er um diese Zeit in Detroit einen „Tempel“ gründete (Udom 43). Er hatte Beziehungen zur sogenannten „Moorish Science“-Bewegung gehabt, die seit dem mysteriösen Tod ihres Begründers, des „Prophe-ten“ Noble Drew Ali, i. J. 1929 stark an Einfluß und Vitalität verloren hatte. Timo-

7 ⁴Das ist bei dem letzteren Autor erstaunlich; er ist Nigerianer, Malcolm x hat ihn an der Universität Ibadan besucht (vgl. *Autobiographie* 353). Jedoch ist er vermutlich Christ. – Ähnliches gilt für die umfangreiche Zeitschriftenliteratur zum Phänomen, die in dem *Social Sciences and Humanities Index* (New York) der letzten Jahre verzeichnet ist. Über den sozialen Status der Mitglieder unterrichtet etwa W.D. Lockard, *American Sub-culture: The Negro's Paradox*, in: *Public Opinion Quarterly* 26/1962/367 ff. (vor allem s. 371) und G.T. Marx in: *Protest and Prejudice. A Study of Belief in the Black Community* (New York 1967, dort s. 106 ff.). Zur Psychologie der Sekte vgl. M. Parenti, *Black Muslims: from revolution to institution*, in: *Social Research* 31/1964/175 ff.

8 ¹Soweit sich Gewißheit über seine Lebensdaten gewinnen läßt; am 26. Februar feiert die Sekte alljährlich seinen Geburtstag (vgl. Udom 159 f.).

9 ²Malcolm x hat die richtige Form Fard (*Autobiographie* 175).

thy Drew, wie er ursprünglich hieß, bevor er sich zum Propheten ernannte, geboren 1886, also ungefähr gleichaltrig mit W.D. Fard, hatte, als er seinen „Moorish-American Science Temple“ in Newark gründete, als erster den Islam zur Legitimation seiner Lehre benutzt: Stern und Halbmond schmückten die Mitgliedsausweise, die er vergab, und der Segen „Gottes unseres Vaters, Allah“ wurde auf ihre Besitzer herabbeschworen. Sie wurden damit zu „Mauren“, „maurischen Amerikanern“ und zu „Muslimen unter den Göttlichen Gesetzen des Heiligen Korans von Mekka, Liebe, Wahrheit, Friede, Freiheit und Gerechtigkeit“; zum Zeichen ihrer Abkehr vom Christentum, von dem bis jetzt immer solche Erweckungsbewegungen ausgegangen waren, trugen sie den Fes (Lincoln 50 ff.; Udom 33 ff.; auch Berger in: Horizon 6/1964/55 f. und Der Monat, Heft 198, S. 23). Fard versuchte, sich als Reinkarnation Noble Drew Ali's auszugeben; jedoch führte dies nur zu einer Spaltung. Die „Mauren“, ohnehin schon stark dezimiert, zogen es z. T. vor, weiter am Grabe von Noble Drew Ali zu wachen und seine Wiederkunft zu erwarten (vgl. Udom 43, Anm. 1). So machte er sich schließlich selbständig; es gelang ihm, in Detroit ungefähr 8.000 Anhänger zu gewinnen (Udom 4).

Damals ist auch Elijah Muhammad zu ihm gestoßen (Udom 5; Lincoln 181) – oder richtig: Elijah Poole, wie er damals hieß; den Namen Muhammad hat er erst auf Wunsch „Allahs“ angenommen (Lincoln 14; Udom 128). Er wurde zum eigentlichen Propheten seines „Gottes“; unter dessen Anhängern herrschten damals anscheinend noch Zweifel, wie man ihn einschätzen solle (Udom 44). Fard selber hatte nicht mehr viel Zeit, sich zu erklären: er „verschwand“ Ende 1933, und Elijah Muhammad wurde sein Nachfolger (Udom 4). Er ist nicht gestorben; denn „Gott ist auf Erden“ (Udom 136). Malcolm X will ihn, als er im Gefängnis saß, in einer Erscheinung gesehen haben (*Autobiographie* 201). 444 Jahre wird er leben, und vorläufig in Mekka, wo er hergekommen ist (Udom 126); er war ja, wie er offenbar von sich selber behauptete, Sohn eines wohlhabenden Quraisiten und sollte im Königreich des Ḥiğāz eine diplomatische Funktion übernehmen (Lincoln 12; Udom 43; *Autobiographie* 217 f.). Noch i. J. 1935 wußte ein Polizeibericht aus Detroit nicht recht, ob „W.D. Fard oder Fard Muhammad oder Elijah Muhammad“ der Führer der Bewegung sei (Udom 45).

2 *Belief in His Prophets*

Daß dieser Allah dieselben Propheten auserwählt habe wie der Gott des Islams, ist danach recht unwahrscheinlich. In der Tat ist von den im Koran genannten kaum je die Rede. Dagegen wird Muḥammad häufig erwähnt; der Neophyt bekennt ja in seinem Brief an Allah, daß Muḥammad dessen Diener und Apostel sei. Das entspricht dem *ʿabduhū wa-rasūluh* des Islam. Aber Muḥammad ist hier Elijah Muhammad; der Führer der Bewegung profitiert davon, daß

„Allah“ offenbar keine Gelegenheit mehr fand, entsprechend seiner Absicht den Namen Muhammad, den er Elijah gegeben hatte, noch einmal in Abdul zu ändern (Udom 128)¹⁰. Elijah bezieht die Muḥammad-Aussagen des Korans auf sich selbst: | er ist der *ummī*-Prophet, denn die Neger sind ja z. T. noch Analphabeten (Udom 129). Er selber hat nur vier Klassen Volksschule besucht; das Wissen, das seine Anhänger ihm zuschreiben, streitet er nicht ab, aber es kann eben deswegen nur übernatürlichen Ursprungs sein (vgl. *Autobiographie* 127). So sehr nun dieser *ummī*-Status sein eigenes Prophetentum bestätigt, so schädlich ist er für die Gemeinde: Elijah Muhammad hat sich die Aufgabe gesetzt, seine Anhänger aus diesem Stadium herauszuführen; die von ihm gegründete „University of Islam“ in Chicago, eine Art höherer Schule, die nur Kindern seiner Gemeinde offensteht, ist bester Beweis dafür (Udom 233 ff.). Er will sein „Volk“ lehren, sein eigenes Selbst zu erkennen ebenso wie seinen Gott Allah, der in persona unter ihnen weilt (Udom 130). Fast hat man den Eindruck, als sei hier das *man ‘arafa nafsahū ‘arafa rabbahū* der islamischen Mystik ins Nationalistische übersetzt: wer sich seiner Identität innerhalb der schwarzen Rasse bewußt wird, gewinnt Erlösung in der Erkenntnis, daß Gott in der Person W.D. Fard’s auf die Erde herabgekommen ist. Die rassische Erlösung verlangt nach einem messianischen Führungsstil; (Elijah) Muhammad ist unfehlbar (Udom 130).

207

Aus diesem Erlösungsanspruch ergibt sich ein bestimmtes Geschichtsbild, in dem die Weißen als blauäugige „kaukasische Teufel“ und „Höhlenmenschen“ eine dämonische Rolle spielen (Udom 43; Lincoln 77; *Autobiographie* 172); die entrechtete Situation der schwarzen Rasse wird gedeutet durch eine Mythologie, die offenbar aus 40 Fragen Fard’s an Elijah Muhammad erwachsen ist (Udom 134, Anm. 30). In ihr nun begegnen uns die wenigen weiteren prophetischen Gestalten und „Widersacher“, die im Geschichtsbild der Black Muslims Gestalt angenommen haben; von der koranischen Ausformung sind sie im allgemeinen weit entfernt. Am nächsten kommt noch Abraham: er ist der Patriarch der „Asiatischen Schwarzen Nation“, so wie er für den Koran Ahnherr des Islams und Begründer der Ka’ba ist (Udom 130). Auf ihn führt sich der Stamm der Shabazz zurück, der als erster die Erde bevölkerte und die Stadt Mekka gründete. Dieser Stamm hatte zwar schwarze Hautfarbe, kam jedoch nicht aus Afrika; mit Afrika fühlen sich die Black Muslims nur insofern verbunden, als dort Muslime wohnen. Er war eigentlich gar nicht auf der Erde zuhause, sondern auf dem Mond; jedoch hatte ein schwarzer Wissenschaftler dort eine

10 ³Auch Muhammad war nicht sein erster „ursprünglicher Name“; W.D. Fard hatte ihn zu Anfang Karriem (Karīm) geheißsen (Lincoln 15; *Autobiographie* 219). Zu seiner Biographie und seinen übrigen, nicht-„muslimischen“ Namen vgl. Lincoln 180 ff. – Der Name Abdul wirkt, wenn kein Druckfehler vorliegt (für ‘Abduh), indisch inspiriert.

Explosion verursacht, welche zur Abspaltung des Trabanten und zum Umzug nach Mekka führte. Auch hier wurden die Shabazz ihres Lebens nicht ganz froh, wiederum durch eigene, falsch eingesetzte Genialität: Yakub, einer der Ihren, entdeckte, daß Schwarze durch „Mutation“ ihre Farbe ändern können, und „beschloß, einen Teufel zu machen“. Mit 59999 Anhängern wurde er daraufhin aus dem Paradies Asien vertrieben; er gelangte zur Insel Patmos, wo ihm das geplante Bleichungs experiment durch konsequente Zuchtwahl und Euthanasie in einem Zeitraum von 800 Jahren über die Zwischenstufen der braunen, roten und gelben Rasse gelang (Udom 131 ff.; Lincoln 76 f.; Berger in: *Horizon* 6/1964/60; zum Letzteren *Autobiographie* 178 f.). Als die schwarze Urbevölkerung merkte, daß sich mit der Hautfarbe auch der Charakter gewandelt hatte, verjagten sie die weißen Wilden, die auf allen Vieren liefen und auf Bäumen wohnten, nach Europa (vgl. *Autobiographie* 178 ff.).

Yakub nun, der dies alles initiierte, ist Adam und durch seine Tätigkeit Ahnherr der kaukasischen Rasse (Udom und Lincoln, *ib.*); Adam also, Prophet nach koranischer Vorstellung, ist hier dämonisiert. Moses wird positiver gesehen; er wurde „ausgesandt, um die kaukasischen Teufel zu zivilisieren“ (Udom 128; *Autobiographie* 180). Jesus trat 2.000 Jahre später auf, er nun mit dem Auftrag, die Juden, die es seit dem Auftreten Moses gab, ihrerseits wieder zu „zivilisieren“ (Udom, *ib.*); auch er war nur ein Prophet und brachte den Islam, nicht etwa das „Christentum des Papstes in Rom“ (Lincoln 75). Moses und Muḥammad wird er nicht gleichgestellt (Lincoln, *ib.*); hierin spiegelt sich wohl die starke Abneigung der Black Muslims gegenüber dem Christentum als der Religion der Weißen, mit denen sie es hauptsächlich zu tun haben. Den Stamm der Shabazz gibt es offenbar noch heute; denn Fard's Vater Alphonso gehörte ihm an. Er war Neger; Fard's Mutter dagegen, das „Weib“ aus der Geheimen Offenbarung (17: 3 ff.), war ein „platinblonder Teufel“ (Udom 126).

3 *Belief in His Scriptures*

Es ist von „Schriften“ die Rede, nicht von der „Schrift“. Wahrscheinlich denkt man gar nicht in erster Linie an den Koran. Zwar rezitieren die Kinder ihn jetzt in den gemeinde|eigenen Schulen und verrichten auch das Gebet nach islamischem Ritus (Udom 241; Lincoln 80); aber das ist nicht immer so gewesen. Bei den Zusammenkünften in den „Tempeln“ wird nicht ein rituelles Gebet verrichtet, sondern man hört Vorträge und Predigten (Udom 211), und diese Predigten beziehen sich kaum auf den Koran. Sie finden im übrigen nicht nur am Freitag statt, sondern auch sonntags und mittwochs (vgl. dazu auch *Autobiographie* 237). Mittlerweile gibt es gedruckte Anleitungen zum Gebet und Vorschriften für die Waschungen (Udom 212); aber das Ramaḍān-Fasten scheint, wenn man aus dem Schweigen der Sekundärliteratur schließen darf,

immer noch keine Rolle zu spielen. Offenbar bewegt man sich allmählich mehr auf den orthodoxen Islam zu; wenn sich der Arabischunterricht an der University of Islam weiter intensiviert, ist dies auch gar nicht zu vermeiden (Udom 240). Aber Studenten aus dem Nahen Osten wurde in den fünfziger Jahren mehrfach der Zugang zu den Gottesdiensten verwehrt (Udom 184f.); sie waren ja nicht schwarz – und zudem über den Islam besser orientiert. Orthodoxe Muslime werfen Elijah Muhammad vor, er halte sich nicht an die fünf Gebete (Udom 184); sie haben den Eindruck, er stütze sich vor allem auf die Bibel (Udom 317; vgl. auch Lincoln 170).

4 *Belief in the Resurrection*

Paradiesesvorstellungen und Höllenschilderungen ähnlich den muslimischen sucht man vergebens. Auferstehung ist die „Erkenntnis seiner eigenen Identität“ (Udom 8); sie äußert sich in dem Stolz, ein Schwarzer zu sein. Himmel und Hölle sind „zwei (Lebens)Bedingungen auf Erden, die jemandes Geistesverfassung, seinen moralischen Status und seine Handlungen widerspiegeln“ (Udom, *ib.*); unter Himmel versteht man die Bedingungen, unter denen die Weißen jetzt leben (Udom 137). Die Black Muslims kennen kein Jenseits (Lincoln 80); der Mensch hat keine Seele, die nach dem Tode weiterlebt (Udom 136), Himmel und Hölle sind irdisch. Die Neger Amerikas lebten, so lehrte W.D. Fard, seit 400 Jahren in der Hölle, und er sei gekommen, sie dorthin zu führen, wo ihr Paradies sei – daheim, unter ihresgleichen (*Autobiographie* 218). Darum ihre Bemühungen um wirtschaftliche Prosperität (Udom 166 ff.) und ihr unerbittliches Schulsystem (50 Wochen Unterricht im Jahr; Lincoln 127), darum auch ihr rigoroser Moralkodex (Udom 208; Lincoln 82); Lebensbedingungen und moralischer Status sind ja Ausdrucksformen des Paradieses. Verglichen mit dem der Muslime ist dieses irdische Paradies puritanisch: nicht nur Alkohol, Drogen und Tanz sind verboten, sondern auch Tabakgenuss und Kinobesuch, daneben eine Anzahl von Speisen, darunter natürlich das Schweinefleisch (Udom 15); Frauen müssen sich Lippenstift und auffällige Kosmetika versagen (Udom 207). Darum ist es auch leicht, dieses Paradies zu gewinnen; man betritt es mit der Aufnahme in die Gemeinde (Udom 202). Gewisse Abstufung wird dennoch eingehalten: Zeichen der Aufnahme ist die Verleihung eines neuen, muslimischen Namens; darauf aber wartet man unter Umständen Jahre (Udom 204). In der Übergangszeit behält man seinen englischen Vornamen bei und setzt ein x hinzu; wenn mehrere Träger des gleichen Namens vorhanden sind, wird diesem x eine fortlaufende Nummer beigegeben. Daraus entstehen jene an Kriminalfilme erinnernde Namen wie Malcolm x oder James 3x. Mit diesem x werden die verhassten „weißen“ Namen ausgelöscht; man ist nicht mehr das, was man war (vgl. Lincoln 110; Udom 203).

5 *Belief in the Judgment Day*

Das Gericht trifft, so scheint es, nur die Weißen: W.D. Fard wird die Welt zerstören, die Yakub, der Adam der „kaukasischen Rasse“, geschaffen hat (Udom 134, Anm. 30). Nur 144.000 werden sich vor dieser Katastrophe retten; sie sollte an sich schon 1914 stattfinden, wurde aber verschoben, um den Schwarzen Zeit zu geben (Udom 138; Lincoln 77). 1970 war als nächster Termin vorgesehen: in diesem Jahr sollten die USA zerstört werden, und die Schwarze Nation sollte nach dieser Apokalypse alleine die Welt beherrschen (Udom 6). W.D. Fard selber hatte diese Voraussage getan; aber auch sie ist mittlerweile desavouiert. Wir wissen nicht, wie der alternde Elijah Muhammad – er ist 1897 geboren – hiermit theologisch fertig geworden ist. Aber schon vorher gab es Stimmen, die betonten, daß „der genaue Tag nur Gott bekannt“ sei und daß die „geistigen Trompetenstöße“, die den „Tag“ einleiten werden – in zeitgemäßer Weise durch eine Sirene von einem Flugzeug aus produziert –, erst viel später zu hören sein würden (Udom 139 ff.; Lincoln 205); die | „Mythologie“ rechnete mit einem Abschluß der christlichen Zeitrechnung erst zu Beginn des siebten Jahrtausends, d. h., da die Welt vor Christus 4.000 Jahre bestand, mit dem Jahre 2000 (Udom 128). Malcolm X geht in seiner Autobiographie, die doch kurz vor dem apokalyptischen Datum erschien (1965), gar nicht auf solche Gedanken ein; sie treten offenbar immer stärker zurück. Es fragt sich allerdings, ob die Bewegung schon soweit gekräftigt ist, daß sie diesen Verlust an unmittelbarem chiliastischem Impetus übersteht.

Eines ist damit klar: was wir hier vor uns haben, hat mit dem orthodoxen Islam, dem sunnitischen wie dem šīʿitischen, nahezu nichts zu tun. Man wird eher an Jehovas Zeugen erinnert; die Herrschaft Yakubs währt wie die ihres Luzifer 6.000 Jahre; die Apokalypse sollte bereits 1914 eintreten und wurde dann verschoben; nur 144.000 werden sie überleben (vgl. dazu K. Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, ⁵Stuttgart 1958, S. 87, 92, 97 und 101). In der Tat hat W.D. Fard die Schriften J.F. Rutherford's (1869–1942), des Erneuerers der Zeugenbewegung (zu ihm Hutten 87 ff.), gelesen (vgl. Lincoln 13); seine Eschatologie ist zweifellos von daher beeinflusst. Auch Schriften der Freimaurer haben ihn interessiert (Lincoln, *ib.*); seine „Urgeschichte“ ist von populärwissenschaftlichen astronomischen und biologischen Darstellungen geprägt (die Abspaltung des Mondes, die „Mutation“ zur weißen Rasse etc.). Ein irdisches Paradies ohne Jenseits vertrat in seiner Umgebung der Father Divine, der um 1915 als „Bote“, „Sohn“ oder „Prophet“ Gottes an die Öffentlichkeit getreten war und unter dem Namen Peace Mission eine große Gemeinde von Neger*innen, aber auch von Weißen um sich sammelte (zu ihm vgl. Hutten 717 ff. und Udom 32). Aber mit diesen möglichen Einflüssen im Detail ist nicht viel gewonnen. Das Entscheidende ist doch,

daß die Bewegung sich als islamisch versteht und allem Anscheine nach auch von Anfang an davon ausgegangen ist. Woher kommt das? Der Islam war ja in den USA der dreißiger Jahre, und zumal unter den Negern, sozusagen unbekannt.

Nun ist gewiß kein Zweifel, daß Islam hier zuerst einmal meint: Abkehr vom Christentum, dem die Neger bis dahin immer mit besonderer Intensität angehangen hatten (vgl. dazu Benz, *Neue Religionen* 105 ff.). Aber auch das erklärt wieder nicht alles; denn da sind zuviele Einzelheiten, die in einem bloßen Gegenbild, das im übrigen mit vertrautem eigenem Gut gefüllt worden wäre, überflüssig wären und auch den Horizont eines normalen amerikanischen Sektierers überschreiten: Abraham als der Ahnherr der wahren Religion, W.D. Fard's diplomatische Funktion im Königreich des Ḥiğāz (das seit 1925 ja bereits von der Dynastie der Sa'ūd in Besitz genommen war), die arabischen Namen, die Fard vergab (Sharrieff, Karriem etc.), die arabische Form Yakub statt des sonst zu erwartenden Jacob und die zwar phantastische, aber doch ganz arabisch empfundene Form Shabazz. Die Schreibung der Namen Sharrieff und Karriem zeigt, daß da nicht etwa nur Angelesenes weitergegeben wird, sondern daß sie von jemandem aufgebracht wurden, der Arabisch sprach und sich bemühte, diese Aussprache vor der Mißhandlung durch englische Zungen zu bewahren. Der aber, der dies tat, war gewiß nicht Elijah Muhammad, der in Georgia als Sohn eines baptistischen Predigers aufwuchs (Lincoln 180 f.) und bis heute kaum Arabisch versteht (Lincoln 226), sondern sein Lehrer W.D. Fard. Er trägt einen arabischen Namen, den Elijah Muhammad annähernd richtig mit „Independent“ übersetzt (vgl. Udom 125, Anm. 6), und mag er auch nicht aus Mekka gekommen sein, so war er doch wohl eingewandert. Selbst die Black Muslims verschweigen nicht, daß er kein reinblütiger Neger war (s.o. S. 346); er war hellhäutig, „damit er sowohl von den Weißen, deren Lebensart er kennenlernen wollte, als auch von den Schwarzen akzeptiert werde“ (Udom 126). Er war ein Hausierer, der in den Negervierteln mit Regenmänteln und Seidenstoffen handelte; wahrscheinlich gehörte er zu der arabischen Gemeinde von Detroit, der zweitgrößten in den USA (vgl. Lincoln 10 und 259). Er nannte sich „Bruder aus dem Osten“; denn der Mahdi wird „wie ein Blitz im Osten aufgehen und im Westen erscheinen“ (*Autobiographie* 217 f.).

Aber wo im Osten? Tatsächlich in Mekka? Die Seidenstoffe, die seiner Kundenschaft offenbar neu waren, weisen viel eher auf eine andere Gegend, den Libanon. Dort florierte bis in die zwanziger Jahre die Seidenraupenzucht; und mag W.D. Fard seine Ware auch kaum direkt von dort bezogen haben, so hat er doch offenbar Erinnerungen an seine Heimat mit in das Geschäft eingebracht: „He told us“, so berichtet eine bejahrte Angehörige der Sekte mit dem „muslimischen“ Namen Majied, die ihn noch erlebte, „that the silks he carried were

210 the same kind that our people used in their home country, and that he was | from there. So we asked him to tell us about our own country“ (Lincoln 10). Damals hat er vielleicht noch gar nicht von Mekka gesprochen; für sein Publikum floß dies ohnehin alles zusammen. Und ein weiteres Indiz drängt sich auf: die Namen Majied (Mağīd), Sharrief (Šarīf), Karriem (Karīm), die er später vergab, sind gar nicht typisch muslimische Namen, sondern gerade im Libanon, und dort ebenso sehr bei den Christen, verbreitet. Auch sein eigener Name weist dorthin. Er litt offenbar unter ihm; darum sein Versuch, ihn in „Ford“ zu anglisieren. Erst als er mit Negern zusammenkam, die ebenso verachtet waren wie er, stellte er fest, daß seine arabische Herkunft ihm auch nützlich sein konnte und vielleicht sogar jenes Prestige einbringen mochte, dessen er in seinem gedemütigten Selbstbewußtsein so sehr bedurfte.

Aber gerade weil er in dieser Umgebung sich überlegen fühlen konnte, wird er nicht Gedanken des Father Divine oder anderer Erweckungsbewegungen unter den Schwarzen übernommen haben; er hat gewiß aus Eigenem improvisiert. Damit aber erhebt sich endgültig die Frage, was er selber denn war. Christ kann er nicht gewesen sein; kein libanesischer Christ würde sich mit dem Islam identifizieren. Muslim im orthodoxen Sinn aber war er auch nicht; er hätte nie seine Religion so deformiert, und es bestand auch gar kein Anlaß dazu; orthodoxen Islam hätte man ihm vermutlich genauso bereitwillig abgenommen. Es bleibt nur noch die von M. Berger bereits vorgeschlagene Möglichkeit: W.D. Fard war Druse. Die Ähnlichkeit zwischen der Lehre der Drusen und dem, was wir soeben von den Black Muslims referierten, ist frappant. Sie sei in den wichtigsten Zügen kurz ins Gedächtnis gerufen.¹¹

Fard „verschwindet“ wie der Kalife Ḥākim; wie dieser ist er nicht tot, sondern wird wiederkommen am Ende der Zeiten, um seine Herrschaft erneut aufzurichten und das Reich der Weißen zu zerstören. Mit ihm ist Gott auf Erden erschienen; Gott ist, wie die Black Muslims immer wieder betonen, kein „Gespenst“ (*spook*), also kein unsichtbares Geistwesen (Lincoln 183; Udom 127). In ähnlicher Weise hatten die Drusen sich gegen die Ismāʿīliten gewandt, aus denen sie hervorgingen, und sie als „Anbeter des Nichts“ (*ʿabadat al-ʿadam*) bezeichnet; diese hatten ja Gott als *deus absconditus* weit in die Ferne gerückt und die entstandene Distanz mit zahlreichen Hypostasen ausgefüllt, die ihrerseits wieder bloß immaterielle Entitäten waren (vgl. Madelung in: Der Islam

11 ¹Zur Lehre der Drusen vergleicht man vorläufig immer noch am besten das grundlegende, leider unvollendet gebliebene Werk von S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* (Paris 1838). Im vergangenen Jahr (1971) hat David Bryer an der Universität Oxford eine wichtige Dissertation zum Thema vorgelegt, die hoffentlich bald in angemessener Form im Druck zugänglich gemacht wird.

37/1961/118). Ebenso wie Ḥākim ist Fard nicht die erste Manifestation Gottes auf Erden, sondern der Endpunkt einer Kette von Selbstverwirklichungen jenes ersten Schwarzen Gottes, der das Universum vor 70 Trillionen Jahren schuf (vgl. Berger aufgrund eines Interviews mit Elijah Muhammad in: *Horizon* 6/1964/60; zur drusischen Entsprechung vgl. de Sacy I 18 ff.). Daß er als Mahdī „im Osten aufgeht und im Westen erscheint“, erinnert an jenes bekannte, letztlich auf Sure 2/258 zurückgehende eschatologische „Zeichen“ vom Aufgang der Sonne im Westen, das bereits von den Fāṭimiden bei der Gründung ihrer Herrschaft im Mağrib auf sich bezogen wurde und von daher auch den Drusen bekannt war (vgl. Ivanow, *Rise of the Fatimids* 52 und 101; zur Anknüpfung an den Koran vgl. Ġābir b. Ḥaiyān, *K. al-Ilḥrāğ* in: *Rasā'il*, ed. Kraus, s. 35, 14 ff.).¹²

Mit den Drusen gemeinsam haben die Black Muslims weiterhin die Vorstellung vom irdischen Paradies und den bewußten Verzicht auf ein Jenseits; das Paradies ist für die Drusen die Anerkennung der Einzigkeit Gottes (*tauḥīd al-ḥāliq*; sie bezeichnen sich selber ja als *muwaḥḥidūn*), die Hölle die Unwissenheit und das Böse (vgl. Nağğār, *Madḥab ad-Durūz*, Kairo 1965, s. 79 f.). Zwar ist dies im Drusentum an die Lehre von der Seelenwanderung geknüpft: man wird belohnt und bestraft durch die Wiedergeburt in vollkommenerer oder unvollkommenerer Gestalt. Für die Black Muslims dagegen lebt man weiter in der „Schwarzen Nation“; von individueller Metempsychose ist hier offenbar nirgendwo die Rede. Aber den Black Muslims hat sich das Problem auch noch nicht mit aller Schärfe gestellt; sie hoffen ja immer noch, in naher Zukunft ihr Reich errichten zu können. Und daß W.D. Fard selber der Gedanke der Seelenwanderung vermutlich nicht unbekannt war, zeigt die Tatsache, daß er sich im Anfang als Reinkarnation von Noble Drew Ali auszugeben versuchte.

211

An die Drusen erinnert schließlich die mythologische Urgeschichte; mag sie auch im Einzelnen von populärwissenschaftlichen Ideen beeinflusst sein, so ist doch der Entwurf im Ganzen und überhaupt der Gedanke, ein prähistorisches Vorspiel zu konstruieren, überraschend ähnlich. Feindliche Mächte, die man selber erlebt, nehmen ihren Ursprung in dem Abfall eines Widersachers (*didd*) vor aller Zeit: bei den Black Muslims ist es Yakub, bei den Drusen Ḥarīt b. Tirimmāḥ, der Satan (vgl. de Sacy, *Exposé* II 50). Die Einzelheiten weichen häufig ab: bei den Black Muslims erhält Adam negative Züge, bei den Drusen hat er positive Funktion, wird aber in drei verschiedene Personen (Ādam aṣ-ṣafā', Ādam al-āṣī und Ādam an-nāṣī) zerlegt (vgl. Nağğār 88 ff.). Aber verwandt wirkt wieder, daß Moses und Jesus für die Heilsgeschichte nur eine begrenzte

12 ²Es gehört in den Komplex der Mythologeme von der verkehrten Welt oder der *ἀδύνατα* (vgl. W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1961, s. 307 ff.).

Rolle spielen; verwandt ist auch die Ungezwungenheit, mit der neue Namen und Wirklichkeiten erfunden werden: Šaṭnīl bei den Drusen (als Name des Ādam aṣ-ṣafā', vgl. de Sacy 11 25), der Stamm Shabazz bei den Black Muslims. Interessant ist endlich die Rolle der Zahl 7, die ja von der Ismā'īliya stark hervorgehoben wurde und auf diese Weise auch den Drusen geläufig war: die sieben Himmel etwa werden den sieben „verborgenen“ (*mustatir*) Imamen und den sieben Manifestationen Gottes gleichgesetzt (vgl. Nağğār 94 ff. mit einschlägigen Zitaten). Elijah Muhammad verweist darauf, daß es sieben bewohnte (sic!) Planeten gebe und sieben Wochentage, von denen letztere den 7.000 Jahren menschlicher Geschichte entsprechen; so wie der siebente Tag von Gott zur Ruhe eingesetzt wurde (dies übrigens eine absolut unislamische Vorstellung), so werden die Schwarzen im siebten Jahrtausend, nach 6.000 Jahren weißer Herrschaft (s. o. S. 348), die Erde besitzen (Udom 128, Anm. 14). Er selber wurde als siebtes Kind von zwölf geboren, und seine Anhänger messen dem große Bedeutung bei (Udom 128). Daneben aber erhält auch die Fünf besonderen Sinn; der fünfzackige Stern ist Symbol der Gerechtigkeit und der fünf Sinne (vgl. *Autobiographie* 199). Pentaden nun sind typisch für das drusische System, typischer als Heptaden; der Dienstwagen des maßgeblichen *šaiḥ al-'aql* in Beirut trägt eine fünffarbige Fahne (vgl. oben S. 322). Die Spalten, welche der Pittsburgh Courier und später der Los Angeles Herald-Dispatch Elijah Muhammad zur Verfügung stellen, sind voll von Zahlenmystik und Allegorese (Lincoln 112) – dies allerdings ein Phänomen, das sich bei den meisten Sekten beobachten läßt.¹³

Näher kommen wir den Drusen wieder mit der puritanischen Lebensführung, welche die Black Muslims einhalten; auffällig ist vor allem das Verbot von Tabakgenuß und Kinobesuch, mit dem ja auch die Drusen im Libanon so stark von ihren Landsgenossen abstecken. Auffällig auch die Existenz von Speisetabus, insofern sie nicht nur Fleisch- und Fischspeisen betreffen wie im Islam (oder im Judentum¹⁴), sondern daneben vor allem Gemüse und Hülsenfrüchte (vgl. die Liste Udom 205 f.). Der Kalife Ḥakīm hatte den Senfkohl (*eruca sativa*), die jüdische Malve (*mulūḥīya*) und den *mutawakkilīya*-Salat verpönt (vgl. de

13 ¹Hierher gehört auch die Vorliebe für beziehungsreiche Etymologien; vgl. etwa *Autobiographie* 197: Homer, Umar und Mohr (*moor*) sind verwandte Wörter; Äsop ist nichts anderes als die griechische Bezeichnung für einen Abessinier (wohl durch Metathese). Zur Phänomenologie chiliastischer Sekten allgemein vgl. Mühlmann, *Chiliasmus* (oben S. 351, Anm. 12); mit speziellerem Bezug auf das christliche Mittelalter vgl. N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (London 1957; jetzt auch als Paperback, London, Paladin 1970).

14 ²Als solche kennt sie Malcolm X von den Adventisten und ist sich ihres mosaischen Ursprungs bewußt (vgl. *Autobiographie* 35).

Sacy, *Exposé* I cccix f.); die Black Muslims meiden den Grünkohl (im Gegensatz zu Weißkohl, Blumenkohl und Spinat). Der Lupine bei Hākim (*Exposé*, ib.) entsprechen zahlreiche Arten von Bohnen und Erbsen bei ihnen, der Tellmuschel (*Exposé*, ib.) Austern, Krabben und alles andere „sea-food“, dem Hasen, der auch sonst häufig verpönt ist (vgl. EI² II 1070b s. v. Ghidhā') das Kaninchen. Und endlich wäre, wenn wir drusischen Ursprung annehmen, es gar nicht mehr so ungewöhnlich, daß in dieser Art „Islam“ der Prophet Muḥammad gar keine und der Koran nur eine begrenzte Bedeutung haben; auch das Fehlen der fünf *arkān* würde uns nicht mehr erstaunen.

Nun stellten wir aber doch fest, daß mittlerweile das rituelle Gebet sich 212 durchgesetzt hat; Elijah Muhammad besuchte auf seiner Nahostreise i.J. 1959 auch Mekka und vollzog den Ḥağğ (Lincoln 222). Wenn es also stimmt, daß die Anfänge der Bewegung drusisch waren, so ist ebenso sicher, daß diese sich seit einiger Zeit auf den orthodoxen Islam zubewegt. Rituelles Gebet hat es, wie wir sahen (oben s. 346), am Anfang nicht gegeben; das Muslim Daily Prayer Book, das man jetzt schon mit der Aufnahme erhält, wurde i.J. 1957 gedruckt. In den Versammlungen überwiegen Vorträge und Predigten wie auch bei den drusischen Zusammenkünften; das Ramaḍānfasten ist bis heute noch nicht eingeführt. Aber je stärker die Berührung mit dem offiziellen Islam wird und je mehr man, vielleicht auch aus politischen Gründen, auf diese Kontakte Wert legt (vgl. dazu Udom 275 ff.; Lincoln 223 ff.), desto offener wird die Diskrepanz zu Tage treten.

Die Krise schien sehr schnell zu kommen: als nämlich Malcolm x i.J. 1963 aus moralischen Gründen mit Elijah Muhammad brach und Anfang 1964 selber die Pilgerfahrt unternahm. Er erfuhr dabei, daß die Mythen um die Person des Yakub vom Islam her sich nicht stützen lassen (*Autobiographie* 181) und daß die Bestattungsriten von denen der Muslims abweichen (*ib.* 234); schmerzlich wurde ihm bewußt, daß er sogar die Waschungen, die doch zu seiner Zeit längst in das Gemeindeleben der Black Muslims Eingang gefunden hatten, nicht richtig vollzog (*ib.* 204 f. und 334). Gewiß wird er, auch wenn er es nicht erwähnt, in Mekka nach den Shabazz gefragt haben; selbst W.D. Fard hätte er zu treffen gehofft haben können. Wie er sah auch Wallace Muhammad, ein Sohn Elijah's, der mit Malcolm x zu Anfang in der Kritik an seinem Vater übereinstimmte, die Rettung der „Nation des Islam“¹⁵ in einer konsequenten und schnellen Annäherung an den orthodoxen Islam (*ib.* 343). Die Ermordung des begabten Predigers i.J. 1965, knapp ein Jahr nach seiner Rückkehr aus Mekka, hat dann verhin-

15 ¹⁵So nennen sich die Gemeindemitglieder selber; die Bezeichnung „Black Muslims“ stammt von E. Lincoln und wird von ihnen nicht gerne gehört (vgl. *Autobiographie* 256).

dert, daß sein Gesinnungswandel mit all seinen Konsequenzen zu stark in die Gemeinde seiner früheren Freunde hineinwirkte; Elijah Muhammad wird, wenn er das Prestige W.D. Fard's und das seiner eigenen prophetischen Sendung weiter wahren will, den Erkenntnissen dieser Öffnung zur Welt gewiß nur behutsam Einlaß gewähren. Für ihn wiegt das Problem viel schwerer als für Malcolm X; war es für diesen nur der Entschluß, sich von einem verehrten Vorbild zu lösen, um die Reinheit des von jenem gepredigten Ideals besser zu verwirklichen, so muß *er* doch sich selber aufgeben. Er wird, als ihm die Initiation durch „Allah“ und den „Großen Mahdi“ zuteil wurde, von der Zweideutigkeit, in die er da hineingeriet, noch gar nichts geahnt haben; als sie ihm dann durch seine Reise nach Mekka, vielleicht auch schon vorher, bewußt wurde, mag der Schock ähnlich groß gewesen sein wie der seines großen Namensvorgängers, als dieser in Medina den Widerspruch zwischen seiner Lehre und der der Juden erfuhr. Vielleicht hat er deshalb – und nicht nur aus rassistischen Gründen – Muslime immer von den Zusammenkünften seiner Gemeinde fernzuhalten versucht.

Es scheint mir darum nicht so selbstverständlich wie den beiden Autoren der hier hauptsächlich herangezogenen Werke, daß Elijah Muhammad selber für die Vergöttlichung W.D. Fard's verantwortlich sei und diese These erst nach dessen Verschwinden lanciert habe (Lincoln 182 und 195; etwas unentschiedener Udom 44f.). Natürlich paßte sie in sein Konzept; sie gab ihm Gelegenheit, sich selber zum Propheten und damit zum alleinigen Sachwalter des verschwundenen Gottes zu deklarieren. Aber sie war doch in der drusischen Lehre vorgegeben. Gewiß kam es in der Gemeinde Fard's zu einer Spaltung zwischen denen, die diesen Schritt nicht mitvollzogen, und denen, die Elijah Muhammad folgten. Aber das beweist doch nur, daß W.D. Fard nicht allen gegenüber bis zur letzten Konsequenz ging. Wahrscheinlich hat er, phantasiervoll wie er war, mit den Theologoumena, die ihm aus seiner drusischen Vergangenheit vertraut waren (auch der Mahdī gehört ja dazu), experimentiert und versucht, wie weit er den Bogen spannen konnte. Einer der frühesten Anhänger erinnert sich seiner Äußerung, daß die Zeit noch nicht gekommen sei: „more about myself I will not tell you yet, for the time has not yet come“ (Lincoln 11). 1933 erst beginnt er, mit dem Namen Muhammad zu unterschreiben, und beansprucht damit wohl die Rolle eines Propheten (Lincoln 73); der Polizei gegenüber aber bezeichnet er sich als den „allerhöchsten Herrscher des Alls“ (*Supreme Ruler of the | Universe*; Lincoln 12). Elijah Muhammad hat die Andeutungen seines Meisters wohl richtig verstanden; was er an Neuem hinzufügt, ist nicht Theologie, sondern Organisation: aus einem Kult hat er eine Massenbewegung gemacht. Er trägt den Mantel Fard's zu Recht (Lincoln 192).

Noch eine Schwierigkeit bleibt: das Verhältnis zu Noble Drew Ali. Schon er hat ja mit dem Stichwort Islam gearbeitet (s. o. s. 344). Fard hatte Beziehung zu seiner Bewegung; er hat sich als seine Reinkarnation ausgegeben. Aber wir wissen nicht, wie lange er ihr angehört hat und ob er etwa auf Timothy Drew, den Neger aus North Carolina, einen Einfluß ausgeübt hat. Sicher ist nur, daß beide ungefähr gleich alt waren und daß Drew seine „orientalischen“ Ideen nicht aus sich selber hatte (Lincoln 51). Er war dem Christentum wesentlich näher als später die Black Muslims; sein „Koran“ verband Zitate aus dem echten Qurʾān und der Bibel, Geschichten aus dem Leben Jesu und Worte von Marcus Garvey, einem militanten Negerführer der damaligen Zeit (zu ihm Udom 36 ff., Lincoln 56 ff.), mit eigenen Aussprüchen und Interpretationen (vgl. A. Bontemps und J. Conroy, *They Seek a City*, Garden City, N.Y. 1945, s. 175). Genauer haben auch die beiden Spezialstudien nicht ergeben. Damit bleibt Fard's Vergangenheit weiter im Dunkel; wir fassen ihn erst, als er schon die Fünfzig überschritten hat. Vielleicht könnten seine Werke uns weiterhelfen: *The Secret Ritual of the Nation of Islam* und *Teaching for the Lost-Found Nation of Islam in a Mathematical Way* (Lincoln 14; das letztere vielleicht identisch mit den *Lost-Found Lessons* aus dem Jahre 1934, die Udom s. 360 nennt). Jedoch wird das erste nur mündlich weitergegeben, und auch das zweite ist, obgleich gedruckt, nur Angehörigen der Gemeinde zugänglich; leider zitiert Udom, da er nicht historisch arbeitet, die *Lost-Found Lessons* nur an zwei Stellen (s. 134, Anm. 30, und 157, Anm. 18).

Die Alternative, die M. Berger in seiner Studie noch offenließ: ob ismāʿīlitischer oder drusischer Ursprung, läßt sich also in der Tat so auflösen, wie E. Benz dies, ohne weitere Angabe von Gründen, getan hat: der „Meister“ und „Große Mahdi“ war Druse. Aber er hat nie für das Drusentum Propaganda gemacht; er hätte sich ja dann als der wiedergekommene Ḥākīm ausgeben müssen. Er hat drusische Ideen in der neuen Umgebung, in die er hineingestellt war, zum Schwingen gebracht – offenbar nicht immer in gleichem Maße; erst gegen Ende seines Lebens sah er „die Zeit gekommen“, sich seine Ungewöhnlichkeit zu bestätigen. Milieu und Augenblick waren seinem Anspruch günstig. Die Zukunft wird zeigen, ob das Drusentum durch ihn eine neue „Religion“ aus sich entlassen hat oder gar dem orthodoxen Islam einen Dienst erwies.¹⁶

16 ¹Nach einem der jüngsten Aufsätze zum Phänomen ist die Anhängerschaft der Sekte, die E. Lincoln 1961 auf mehr als 100.000 bezifferte und die Elijah Muhammad bis Ende 1964 auf 5.000.000 zu steigern hoffte (s. 106 und 108), in den letzten Jahren stark zurückgegangen (vgl. H.M. Kaplan in: *British Journal of Sociology* 20/1969/165).

255 Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī

Über das Leben des ismāʿīlitischen *dāʿī* Ḥamīdaddīn Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Kirmānī wissen wir nur wenig. Eine separate Biographie hat sich in den bisher zugänglichen Quellen noch nicht gefunden. Auch auf unveröffentlichte Materialien wird man keine allzu große Hoffnung setzen dürfen; was etwa Muṣṭafā Ġālib in seinen *Aʿlām al-Ismāʿīlīya* (Beirut 1964), s. 99, aus den *ʿUyūn al-aḥbār* des *dāʿī* Idrīs ʿImādaddīn al-Quraṣī (gestorben 872/1467–1468) zitiert, verdeckt nur notdürftig mit wohlgesetzten Epitheta ornantia den Mangel an konkretem Detail. Die Werke Kirmānīs, von denen zahlreiche noch in Handschriften erhalten und einige auch schon im Druck zugänglich sind, geben gleichfalls nicht allzu viel Anhalt. Dennoch ist erstaunlich, daß sich bis heute immer wieder die Behauptung findet, Kirmānī sei erst 408¹ oder 407² aus dem Irak nach Kairo gekommen, obwohl doch seine *Risālat Mabāsīm al-biṣārāt*, in deren Einleitung er seine Eindrücke beim Eintreffen in der fātimidischen Hauptstadt schildert³, ohne Zweifel in das Jahr 405 zu datieren ist (s.u.). Es lohnt also schon unter diesem Gesichtspunkt, die Chronologie seiner Werke zu rekonstruieren. Diese Arbeit muß einer Monographie vorbehalten bleiben; hier sollen nur einige zufällige Ergebnisse mitgeteilt werden. Ich habe dazu neben den gedruckt vorliegenden Werken (s.u.) zwei Handschriften benutzen können, welche die Tübinger Universitätsbibliothek vor einigen Jahren angekauft hat. Sie tragen die Nummern Ma 305 bzw. Ma 306 und enthalten Kirmānīs *K. Tanbīh | al-hādī wal-mustahdī*⁴ und eine Sammlung von elf seiner kleineren Schriften, die bereits von M. Goriawala in seinem Katalog der Fyzee Collection in Bombay (Bombay 1965) näher beschrieben worden ist⁵.

256

1 So Muṣṭafā Ġālib in *Aʿlām Ismāʿīlīya* 100; auch in der Einleitung zu seiner Edition von Kirmānīs *K. Rāḥat al-ʿaql* (Beirut 1967), s. 43.

2 So etwa Sezgin in GAS 1/580, wohl nach P. Kraus in: *Der Islam* 19/1931/243 (wo es „etwa 407“ heißt).

3 Der Text ist zweimal herausgegeben worden, beide Male an etwas versteckter Stelle: von Muḥammad Kāmil Ḥusain in seinem Buch *Ṭāʾifat ad-Durūz* (Kairo 1962), s. 55 ff., und von Muṣṭafā Ġālib in seinem Buch *al-Ḥarakāt al-bāṭinīya fī l-Islām* (Beirut o.J.), s. 205 ff.

4 Vgl. dazu GAS 1/580 nr. 3.

5 Vgl. dort s. 44 ff. nr. 59 (= GAS 1/580 ff. nr. 6–7 und 10–18). Die Handschriften enthalten meist

Alle Werke des Kirmānī, die ich habe einsehen können, enthalten in ihrer Einleitung eine Segensformel für al-Ḥākim; keines ist also nach 411, dem Todesjahr des Kalifen, erschienen⁶. Eine Ausnahme macht nur die *Risālat Uṣbūʿ daur as-satr*, die ʿĀrif Tāmīr in seinen *Arbaʿ rasāʾil Ismāʿīliya* (Beirut 1952), S. 61 ff. nach einer Handschrift in Maṣyāf herausgegeben hat; hier findet sich überhaupt keine Widmung. Aber sie ist auch in ihrer Anlage und stilistischen Form so verschieden von allem, was wir sonst von Kirmānī besitzen, daß sich ihre Echtheit mit guten Gründen bezweifeln läßt. Indirekt oder direkt datiert sind die folgenden Schriften:

1) *ar-Risāla al-Ḥāwiya fī l-lail wan-nahār*, geschrieben im Jahre 399/1009. Kirmānī wirkte damals noch als *ḥuǧǧat al-ʿIrāqain*, also als fātimidischer Geheimagent für die Provinzen ʿIrāq und Fārs mit dem Titel *ḥuǧǧa*, im ʿAbbāsidenreich. Er richtete dieses Schreiben an seinen *dāʿī* in Ġiruft⁷ in der Provinz Kirmān.

2) Die bereits genannte *Risālat Mabāsīm al-biṣārāt* (s. o. Anm. 3). Sie enthält eine von Kirmānī hebräisch zitierte Messiasverheißung aus dem Alten Testament, die er auf al-Ḥākim bezieht. Es handelt sich um Daniel 12: 12, dessen „1335 Tage“ er als 1335 Jahre versteht und nach der seleukidischen Ära umrechnet. Damit ergibt sich das Jahr 414 H. Da er seinen Traktat, wie er sagt, neun Jahre zuvor verfaßt, muß dieser im Jahre 405 H. entstanden sein⁸. Das paßt sehr gut zu den Bemerkungen, mit denen er die Schrift einleitet; er bezieht sich auf die Ängste, in die manche Leute durch Ḥākims exzentrisches Verhalten gestürzt worden waren. „Als ich auf der Auswanderung (vor der Bedrückung durch die irrgläubigen ʿAbbāsiden)⁹ | in die prophetische Gegenwart¹⁰ gelangte und die

257

noch zwei weitere Traktate, die aber nicht von Kirmānī selbst, wenn auch aus seiner Zeit stammen (= Goriawala S. 50 f.; vgl. GAS nr. 20).

6 Vgl. etwa K. *ar-Riṣāda*, ed. ʿĀrif Tāmīr (Beirut 1960), S. 49, 1; *Rāḥat al-ʿaql*, ed. Muḥammad Kāmil Ḥusain und Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī (Kairo 1953), S. 2, 17/ed. Muṣṭafā Ġālīb (Beirut 1967), S. 83, 3 f. usw.

7 Das versteckt sich hinter dem *Khatrafat* bei Goriawala 48.

8 So schon P. Kraus in: *Der Islam* 19/1931/253. Vgl. jetzt S. 67, -7 ff. ḤUSAIN/224, 3 ff. ĠĀLIB; M.K. Ḥusain hat 68, 2 irrtümlich *sabʿ wa-ʿiṣrīn* statt *sitt wa-ʿiṣrīn*. Kraus kannte den Text selber noch nicht; er konnte also nicht erkennen, daß das Jahr 407, welches er für Kirmānīs Ankunft in Kairo vermutete (s. o. Anm. 2), zu spät war.

9 *muhāǧīran*. Der Begriff ist in Parallele zur *hiǧra* des Propheten zu verstehen; Kirmānī hat den „Ungläubigen“ die Gemeinschaft aufgekündigt. Es ist also nicht, wie manchmal bei unserem Wortgebrauch, darin impliziert, daß er von den irakischen Behörden dazu gezwungen worden wäre.

10 D.h. in die Hauptstadt al-Ḥākims, der seine Genealogie auf den Propheten zurückführte

‘alidische Schwelle betrat und als ich sah, wie der Himmel mit dichtem Gewölk verhängt war und die Menschen unter schwerer Heimsuchung seufzten ..., wie einige von ihnen sich zu höchstem Extremismus (*ḡulūw*) verstiegen, andere aber sich auf sich selbst zurückzogen und das schützende Band der Religion aufgaben, einige wenige schließlich geradezu in den Grundfesten ihrer Überzeugung erschüttert waren ..., da trieb mich das Übermaß des Mitgefühls mit der Religion dazu, den kleinmütig befundenen Brüdern – nicht aber denen, die durch das Gerede bereits in ihrer Substanz verdorben waren ... – inständig die Imāmswürde des Imāms al-Ḥākim bi-amri llāh, des Beherrschers der Gläubigen, klarzumachen und ihre Richtigkeit zu erweisen ...“¹¹. Der Kalif hatte kurz zuvor begonnen, die Regierungsgeschäfte in auffälliger Weise zu vernachlässigen, und mit der Bestimmung eines entfernten Onkels zum Thronfolger seinen eigenen Sohn, den späteren Kalifen az-Zāhir, übergangen¹².

3) *ar-Risāla al-Wā‘iza*¹³, mit der er gegen Ḥasan b. Ḥaidara, bekannt unter dem Namen al-Aḥram (Rhinitis), polemisiert, der die Göttlichkeit des Kalifen proklamiert hatte. Die Schrift ist in ihrem Kolophon auf Ġumādā 11 408/ November 1017 datiert und in Fustāṭ entstanden¹⁴.

4) Das *K. Rāḥat al-‘aql*, das nach einer Notiz in einem der ersten Kapitel im Jahre 411 im Irak verfaßt ist¹⁵.

Andere Schriften lassen sich durch inhaltliche Kriterien näher festlegen.

5) Das *K. al-Maṣābiḥ*, kürzlich in Beirut (1969) von Muṣṭafā Ġālīb herausgegeben, wird in der *Risālat Mabāsīm al-biṣārāt* (oben Nr. 2) zitiert¹⁶; es ist also spätestens 405 entstanden. Zugleich muß sich Kirmānī in ihm bereits interpretierend mit dem Faktum auseinandersetzen, daß al-Ḥākim einen Esel reitet

und als Imām ihn unmittelbar vertrat.

11 Vgl. 55, -6 ff. ḤUSAIN/205, pu. ff. ĠĀLIB.

12 Zur Situation im einzelnen vgl. meine Arbeit *Chilastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)* in: Abh. Akad. Wiss. Heidelberg, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1977, nr. 2, s. 56 ff. Dort auch weitere Ausführungen zum Text.

13 Nicht *al-Mawā‘iz al-wā‘iza*, wie GAS 1/581 nr. 7 angegeben.

14 Vgl. die Edition von Muḥammad Kāmil Ḥusain in: Maḡallat Kullīyat al-Ādāb Kairo 14/1952/ 1 ff., dort 29, -5 ff. Der Text ist bereits von P.J. Vatikiotis, *The Fāṭimid Theory of State* (Lahore 1957), s. 160 ff. herangezogen worden. Vgl. jetzt D. Bryer in: *Der Islam* 52/1975/66 ff.

15 Vgl. 20, 11 f. ḤUSAIN/106, 7 f. ĠĀLIB. Das Datum 412 bei Hamdani in JRAS 1933, s. 374 ist falsch.

16 Vgl. 59, -7 ḤUSAIN/211, -9 ĠĀLIB.

und sich in grobe Kleider hüllt¹⁷; auch der *Dīwān al-muḥṣad*, den der Kalif im Jahre 400 zur Verwaltung konfiszierten Eigentums | einrichtete¹⁸, wird anscheinend unter der Bezeichnung *dār al-wadī'a* dort genannt¹⁹. Das bedeutet, daß das Buch in jedem Fall zwischen 400 und 405 entstanden ist, vermutlich aber im Jahre 404, als der Kalif mehr und mehr auf einem Esel sich in der Öffentlichkeit zeigte²⁰ und durch einfache Wollgewänder auffiel²¹. Es würde damit in die Zeit kurz vor Kirmānīs Aufbruch nach Ägypten fallen.

6) Die *Risāla al-Lāzima fī ṣaum šahr Ramaḍān wa-ḥinih* (vgl. GAS 1/581 Nr. 14) beschäftigt sich mit dem Faktum, daß auf al-Ḥākims Anordnung hin das Ramaḍān-Fasten im Jahre 400 zwei Tage früher begonnen wurde, als die Mondsichel mit bloßem Auge zu erkennen war. Das hing damit zusammen, daß nach ismāʿilitischem Brauch der Beginn des Fastenmonats durch astronomische Berechnungen festgestellt wurde. Ungewöhnlich war jedoch, daß es damals zu einer Differenz von zwei Tagen kam; man rechnete bis dahin nur mit der Möglichkeit, daß die Sunniten ihr Fasten einen Tag später begannen²². Es ist anzunehmen, daß dieser Traktat nicht allzu lange nach 400, also wohl auch noch im Irak, entstanden ist.

7) In der *Risāla al-Kāfiya fī r-radd ʿalā l-Hārūnī al-Ḥusainī fī masāʾil ʿidda tağ-maʿu ʾitbāt al-imāma lil-Ḥākim bi-amri llāh* (vgl. GAS 1/581 Nr. 18) wird gleichfalls das *K. al-Maṣābiḥ* zitiert. Kirmānī schreibt den Traktat in Kairo für ʿAbd-al-malik b. Muḥammad al-Māzinī, der ihn in Kirmān vertrat. Er widerlegt darin die Angriffe, die al-Muʿaiyad billāh Aḥmad b. al-Ḥusain b. Hārūn gegen die

17 Vgl. die Beirut Edition, s. 151, 9 ff.

18 Vgl. Maqrīzī, *Ittiʿāz al-ḥunafāʾ*, ed. Ġamāladdīn aš-Šaiyāl und Muḥammad Ḥilmī Muḥammad Aḥmad (1–3, Kairo 1378/1967–1393/1973) II 81, 8 und 82, 5.

19 Vgl. 150, ult. ff. ĠĀLIB.

20 Vgl. Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar*, Bd. VI (ed. Šalāḥaddīn al-Munağğid, Kairo 1961), s. 288, 8; für das gleiche Jahr anscheinend auch Yahyā b. Saʿīd al-Anṭākī, *Taʾrīḥ*, ed. L. Cheikhō e.a. (in CSCO, Script. ar. III 7; Paris 1909), s. 205, 13 f. Bei Maqrīzī erst s.a. 405 (vgl. *Ittiʿāz* II 107, 10; 108, 8; 109, pu.).

21 Vgl. *Ittiʿāz* II 101, 12 (s.a. 404); 107, pu. (s.a. 405); Yahyā b. Saʿīd 205, 11 ff. Dazu allgemein meine oben Anm. 12 genannte Arbeit, s. 57 f.

22 ^{21a} Die Sache erklärt sich dadurch, daß die Fāṭimiden, da sie nicht an Autopsie gebunden waren, das Fasten bereits an dem Tage begannen, an dem nach Ausweis ihrer astronomischen Tafeln die Mondsichel sichtbar werden mußte, nicht erst am Tage darauf wie die Sunniten. Wenn dann die Sichel am Abend noch nicht mit bloßem Auge sichtbar war (etwa durch ungünstige Witterungsumstände), kam eine Differenz von zwei Tagen heraus (vgl. R. Brunschvig, in: *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman*, Bd. 2, Alger 1958, s. 19 = *Études d'Islamologie*, Paris 1976, s. 69).

259 Berechtigung von al-Ḥākims Kalifat gerichtet hatte; jener war als zaiditischer Imām in Dailam aufgetreten und starb im Jahre 411, vielleicht auch erst 421 (vgl. GAS 1/570). Seine Streitschrift ist in Kirmānīs Widerlegung in ausführlichen Zitaten erhalten; sie paßt in ihrer Argumentation²³ zu dem Dekret, mit dem der ‘Abbāsidenkalif al-Qāhir kurz zuvor im Jahre 402 die Genealogie der Fāṭimiden als Fälschung | deklariert hatte²⁴. Kirmānī argumentiert seinerseits an einer Stelle²⁵ damit, daß Abū l-Futūḥ al-Ḥusainī bei seinem Aufstand in Mekka nicht, wie es doch an sich nahegelegen hätte, die Abstammung al-Ḥākims angezweifelt habe. Auch das führt uns in die gleiche Zeit; gemeint ist nämlich der Šarīf Abū l-Futūḥ al-Ḥasan b. Ġa‘far, der im Jahre 401 in Mekka unter dem Titel ar-Rāšid bi-llāh die Herrschaft für sich selber in Anspruch nahm²⁶. Die Schrift ist also zwischen 405 und 411 entstanden.

Für weitere Schlüsse ist man auf die Querverweise angewiesen. Da aber stößt man bald auf Schwierigkeiten. Schon Ivanow hat darauf hingewiesen: das *K. ar-Riṣāḍ* und das *K. Rāḥat al-‘aql* verweisen wechselseitig aufeinander²⁷. Das *K. Rāḥat al-‘aql* fügt sich auch sonst nicht leicht ein. Es wird zitiert in der *Risāla ad-Durrīya fī ma’nā t-tauḥīd* (vgl. GAS 1/581 Nr. 10), die *Risāla ad-Durrīya* ihrerseits wieder in der *Risālat ar-Rauḍa fī l-azal wal-azālī* (ib. Nr. 15). Nun wird das *K. Rāḥat al-‘aql*, wie wir sahen, ins Jahr 411 datiert; die beiden *Rasā’il* wären also später. Jedoch enthalten sie beide noch eine Widmung an al-Ḥākīm, der im Šauwāl des Jahres 411 verschwand. Man kann diese Widersprüche dadurch auflösen, daß man mit Ivanow²⁸ annimmt, daß die Verweise häufig erst später von den Kopisten eingesetzt wurden. Dafür ließe sich ins Feld führen, daß der Datierungsvermerk im *K. Rāḥat al-‘aql* in der Tat in der 3. Person steht und mit der Bemerkung *wa-mu‘allifuhū Ḥamīdaddīn al-Kirmānī ad-dā‘ī bi-Ġazīrat al-‘Irāq wa-mā waliyahā min ġihat al-Imām al-Ḥākīm bi-amri llāh ...* eingeleitet wird, während hinterher der Satz folgt: *wa-lahū ġairu ḥādā l-kitāb min ar-rasā’il wal-kutub mā yataḍammanu dikrahū Risālat al-Fihrist*. Jedoch ist damit immer noch nicht gesagt, daß die Datierung falsch ist. Zudem setzt die Hypothese voraus, daß die Kopisten, um immer mit einem Verweis bei der Hand zu sein, das Gesamtœuvre Kirmānīs überblickten und gewissermaßen wie Herausgeber vorgingen.

23 ²²Vgl. dazu auch W. Ivanow, *Ismaili Literature* 244.

24 ²³Vgl. Ibn al-Ġauzī, *Muntaẓam* VII 255, 10 ff.

25 ²⁴Hs. Tübingen Ma 306, s. 442, pu. ff.

26 ²⁵Vgl. *Muntaẓam* VII 252, 5 f.; dazu jetzt Burkhard May, *Die Religionspolitik der ägyptischen Fāṭimiden* 969–1171, Diss. Hamburg 1975, s. 226 ff.

27 ²⁶Vgl. etwa *Riṣāḍ*, ed. Tāmīr 59, 13; 63, 4; 79, 2; 93, 9 etc.; *Rāḥat al-‘aql* 22, 22 und 23, 5 ḤUSAINI/109, 12 und 110, 1 ff. ĠĀLIB.

28 ²⁷*Ismaili Literature* 240.

Man mag darum eine andere Lösung erwägen: das *K. Rāḥat al-ʿaql* lag in einer ersten Fassung bereits im Irak fertig vor und ist dann im Jahre 411 nur noch einmal redigiert worden. Mit seinem Inhalt steht es ohnehin ganz in östlicher Tradition. Die beiden *Rasāʾil* würden sich dann auf die erste Fassung beziehen. Sie sind im übrigen beide in Kairo entstanden. Die *Risāla ad-Durrīya* ist – als einzige der mir vorliegenden Schriften – dem dortigen *dāʾī ad-duʿāt* Abū Maṣṣūr Ḥutakīn gewidmet²⁹. Die *Risālat ar-Rauḍa* nennt die im Jahre 405 entstandene *Risālat Mabāsīm al-biṣārāt*. Sie wird ihrerseits wieder im *K. Rāḥat al-ʿaql* zitiert³⁰. Sie wäre also zwischen 406 und 411 entstanden. 260

Die letztere Hypothese hätte den Vorteil, daß sie uns nicht ganz in Skepsis stürzt. Vorläufig sind Widersprüche ja nur im Zusammenhang mit dem *K. Rāḥat al-ʿaql* aufgetaucht; bei den übrigen Werken fügten sich die Querverweise gut zu den übrigen Datierungskriterien. Man könnte dann auch das *K. ar-Riṣāḍ* zeitlich näher eingrenzen. Dort wird nämlich wiederum die *Risālat ar-Rauḍa* zweimal genannt³¹; es wäre also nicht vor 406 entstanden. Daß damals, als Kirmānī bereits an die Überarbeitung seines *K. Rāḥat al-ʿaql* dachte, Zitate von dorthin eindringen, wäre dann um so weniger verwunderlich. Dort wird es im übrigen, mitsamt mehreren anderen Werken, zu den „Vorarbeiten“ (*muqaddimāt*) gerechnet³².

Andere Verweise sagen vorläufig nur über eine relative Chronologie etwas aus. Neben der *Risālat ar-Rauḍa* werden im *K. ar-Riṣāḍ* auch die *Risāla al-Waḍīya fī maʿālim ad-dīn* und die *Risāla al-Muḍīʿa fī l-amr wal-ʿāmir wal-maʿmūr* genannt³³. Von beiden ist die letztere jünger, da sie ihrerseits wieder die erstere zitiert³⁴, daneben auch die *Risāla ad-Durrīya*³⁵, das *K. al-Maṣābiḥ*³⁶ und das *K. Rāḥat al-ʿaql* (in seiner von uns angenommenen ersten Fassung)³⁷. Die *Risāla al-Waḍīya* wird auch in der *Risāla ar-Raḍīya fī ḡawāb man yaqūlu bi-qidam al-ḡauhar* genannt³⁸.

Die *Risāla ad-Durrīya* wird in der *Risālat an-Naẓm* zitiert³⁹. Die *Risāla al-Kāfiya* (s.o. nr. 7) nennt zweimal das *K. Tanbīh al-hādī wal-mustaḥdī* (s.o.

29 ²⁸Zu dieser Lesung seines Namens und zu seiner Biographie vgl. meine oben, Anm. 12 genannte Arbeit, s. 66 Anm. 343.

30 ²⁹Vgl. 23, 1 und 60, 24 ḤUSAIN/109, apu. und 159, 14 ĠĀLIB.

31 ³⁰Vgl. 81, 10 und 99, 16 TĀMIR.

32 ³¹Vgl. 22, 22 ḤUSAIN/109, 12 ĠĀLIB.

33 ³²Vgl. dort 138, 14 bzw. 63, 4; 81, 10; 126, 8; 218, 6. Dazu GAS 1/581 nr. 8 und 13.

34 ³³Vgl. die Hs. Tübingen Ma 306, s. 85, apu.

35 ³⁴Ib. 73, 4.

36 ³⁵Ib. 100, apu.

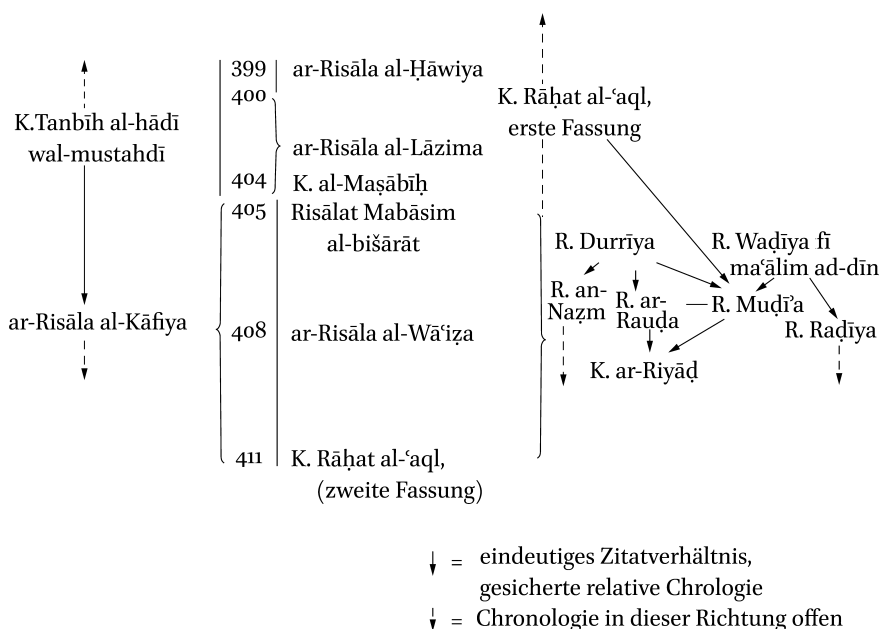
37 ³⁶Ib. 79, pu. und 100, 9.

38 ³⁷Ib. 52, pu. f.; dazu GAS 1/581 nr. 12.

39 ³⁸Ib. 27, 6f.; dazu GAS 1/581 nr. 11. Die Edition dieser Schrift durch Muḥammad Kāmil

Anm. 4). Dieses enthält seinerseits anscheinend keine Zitate. Muḥammad Kāmil Ḥusain dürfte mit seiner Bemerkung recht haben, daß Kirmānī es als Vorarbeit zu seinen übrigen Werken verfaßte⁴⁰. Die zahlreichen Verweise im *K. Rāḥat al-ʿaql* sind von M.K. Ḥusain in den Indices zu seiner Edition erfaßt worden⁴¹. Sie sind für unsere Intention ohne Belang, da das Werk ohnehin wohl am Ende von Kirmānīs Schaffen steht. Nähere Aufschlüsse zur Chronologie wären von der *Risālat al-Fihrist* zu erwarten, die im *K. Rāḥat al-ʿaql* mehrfach genannt wird; jedoch ist sie bisher noch nicht wieder aufgefunden. Sie ist anscheinend kurz vor 411 entstanden⁴².

Man mag somit, als Ansatzpunkt für weitere Tests, folgendes chronologische Gerüst aufstellen:



Ḥusain (zusammen mit der *Risāla ad-Durriya*, in der *Silsilat al-maḥṭūṭāt al-Fāṭimiyya*, nr. 7 und 8, Kairo 1952) war mir nicht zugänglich.

40 ³⁹Vgl. die Einleitung zu seiner Edition des *K. Rāḥat al-ʿaql*, s. 5. Ivanow's Datierung auf das Jahr 411 (vgl. *Ismaʿili Literature* ²41) beruht auf einem Mißverständnis.

41 ⁴⁰Dort s. 47 f.

42 ⁴¹In Maṣyāf (Syrien) findet sich die Handschrift eines Kirmānī zugeschriebenen *K. al-Bayān fī mabāḥiṭ al-iḥwān min buḥūt as-sabʿa al-aṣnāf li-tuḡḡār al-aṣrāf*. Die Echtheit dieses Werkes, das in GAS nicht erfaßt ist, bliebe zu überprüfen.

Libanesische Miszellen

1

6 Die Yašruṭīya

Die Vergangenheit ist im Orient noch weniger tot als bei uns. Eine untergegangene Welt, so mochte man glauben, war beschrieben in einem Buch, das vor nunmehr knapp 20 Jahren in Beirut erschien: *Rihla ilā l-ḥaqq*, „Reise zur Wahrheit, zu Gott“, verfaßt von einer gewissen Fāṭima al-Yašruṭīya al-Ḥasanīya.¹ Sie schildert darin das Leben des ‘Alī al-Yašruṭī, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ‘Akkā eine eigene *ṭarīqa* des Šāḍiliya-Ordens gründete. Mystik und erst recht Ordensleben sind für einen modernen Araber kaum zeitgemäß. Aber die Verfasserin des Buches ist Tochter dieses šaiḥ’s; sie hat ‘Akkā erst nach der israelischen Besetzung i. J. 1948 verlassen, und sie lebt heute über 80-jährig in Beirut. Mehr als das: der Orden ist alles andere als tot; wie ich durch eingehende Befragungen, vor allem der Autorin selber, feststellen konnte, hat er im Libanon eine zahlreiche, keineswegs überalterte Anhängerschaft, und auch in Syrien, in Damaskus und Aleppo, ja selbst weit darüber hinaus, in Ostafrika, stößt man, sobald man nur einmal fragt, auf seine Spuren.

Rihla ilā l-ḥaqq ist ein engagiertes Buch. Die Verfasserin glaubt an die Werte der islamischen Mystik; Wunder geben ihr keine Rätsel auf. Dies allerdings nur, wenn sie von einer charismatischen Persönlichkeit ausgehen, wie es ihr Vater gewesen ist. Ihn hat sie über alle Maßen | verehrt; darum hat sie seine Biographie geschrieben. Aber sie entsinnt sich seiner nur, als er schon in hohem Alter stand; sie bringt also weniger eigene Erinnerung als die Wiedergabe aufblühender hagiographischer Tradition. Was sie von seinem Leben weiß, ist das, was er in seinen letzten Jahren von sich erzählte bzw. was andere von ihm bewahrten; der Ruhm der späten Jahre verklärt auch manches Frühere ins Legendarische. Jedoch vermittelt das Buch daneben sehr viele wertvolle Einblicke in den Alltag eines mystischen Ordens; als Dokument dieser Art verdient es gewiß unsere Aufmerksamkeit.

2

Einige Jahre nach der Veröffentlichung dieses Werkes hat die Verfasserin ihre Ausführungen weiter ergänzt: 1382/1963 erschien *Nafaḥāt al-ḥaqq*, eine

¹ Beirut (1954). Der Titel ist von Ibn ‘Arabī hergenommen (vgl. *Rihla*, s. 8). Die einzigen Hinweise auf das Buch in der orientalistischen Fachliteratur finden sich, soweit ich sehe, bei J.S. Trimmingham, *The Šūfī Orders in Islam* (Oxford 1971), s. 126, Anm. 2, und bei A.M.M. Mac-keen in JAOS 91/1971/477.

Sammlung von Aussprüchen ihres Vaters, und 1385/1966 *Mawāhib al-ḥaqq*, eine Zusammenstellung aller Wunderberichte. Bei dem letzten der beiden Werke fällt auf, wie vorsichtig die Autorin in ihrer *Riḥla* mit der Preisgabe solcher Nachrichten noch war; sie weiß wohl, daß sie nur Gläubige damit überzeugt. Hier dagegen ist selbst die Einleitung auf diesen Ton gestimmt: sie habe, so bekennt sie, seit der *Riḥla* trotz aller besseren Einsicht sich nicht mehr den Schriften Ibn ‘Arabī’s zugewandt, weil er doch gar zu viele Feinde habe; drei Jahre schriftstellerischer Unfruchtbarkeit seien die Folge gewesen. Dann aber habe eine Bekannte, Anhängerin des Ordens wie sie, ihren Vater, den *ṣaiḥ*, im Traume gesehen und ihn nach dem Grund dieser Dürre gefragt; er habe ihr den Zusammenhang klargemacht (*Mawāhib* 21). Das erste der beiden Werke läßt uns der geschichtlichen Wirklichkeit näherkommen; vieles, was durch die Wundergeschichten zu stark idealisiert wird, wird durch die persönlichen Aussagen – die natürlich selber auch wieder Überlieferung und persönlich gefärbtes Referat sind – zurechtgerückt.

Diese drei Quellen sollen hier ausgewertet und analysiert werden. Um den Charakter einer „Miszelle“ nicht ganz zu sprengen, war Beschränkung geboten. Es geht darum in erster Linie um die Rekonstruktion eines Milieus und seines zeitgeschichtlichen Hintergrunds, nicht so sehr um die Einzelheiten der mystischen Lehre. Zu Letzterem geben die Quellen nicht so viel her, und um Originelles von Überkommenem zu scheiden, hätte die gesamte historische Tradition der Šāḍilīya aufgearbeitet werden müssen. Ich muß hier auf die Arbeiten von Asín-Palacios (*Šāḍilīes y alumbrados*, in: *Al-Andalus* 9/1944–16/1951), A.M. Mackeen, *The Early History of Sufism in the Maghrib prior to al-Shādhilī* bzw. *The Rise of Al-Shādhilī* (d. 656/1258) in *JAOS* 91/1971/398 ff. und 477 ff. (nach der Londoner Dissertation *Studies in the Origins and Development of al-Shādhilīyyah*, 1961) und P. Nwyia (*Ibn ‘Aṭā’ Allāh et la naissance de la confrérie šāḍilīte*; Beirut 1972) verweisen.

Ich zitiere mit folgenden Siglen:

- R = *Riḥla ilā l-ḥaqq*
- M = *Mawāhib al-ḥaqq*
- N = *Nafaḥāt al-ḥaqq*

I *Die Biographie*

Nūraddīn ‘Alī b. Muḥammad b. Nūraddīn Aḥmad al-Mağribī al-Yašruṭī aš-Šādīlī at-Taršīhī² starb am 16. Ramaḍān 1316/28. Januar 1899³ in Akkon (Palästina). Er stand in hohem Alter; seine Tochter kann sich seiner nur noch als Greis erinnern (R 299). Dennoch scheint das Geburtsdatum 1208/1794, das sie verschiedentlich angibt (R 55, M 27), bedeutend zu hoch gegriffen. Obgleich selber spätgeboren, hatte sie doch noch zwei jüngere Geschwister; ihre jüngere Schwester Maryam hat ihren Vater nicht mehr richtig gekannt (R 313, 318). Dieser späte Kindersegen ist kaum mit einem derart biblischen Alter zu vereinbaren. Auch die Angabe 1211/1796, die sich bei Ziriklī findet, wirkt darum nicht vertrauenerweckend. Berechnungen aufgrund anderer biographischer Notizen legen vielmehr ein Geburtsdatum um 1230/1815 nahe (s. u. s. 371, Anm. 29). Daß die Autorin so sehr auf dem Jahr 1208 insistiert, hat seine besonderen Gründe: die Zahl steht im Kontext einer Weissagung, mit der man das Selbstverständnis des *šaiḥ*’s bestätigte. Ein – anonym bleibender – Heiliger habe seiner Mutter vor ihrer Schwangerschaft verheißen, Gott werde ihr einen klugen Sohn schenken, | dessen Geburtsdatum in einem Koranvers versteckt sei. Man habe dann nach der Geburt Überlegungen angestellt und die Prophezeiung tatsächlich in Sure 28/23 bestätigt gefunden: „und unser Vater ist ein alter Greis (großer *šaiḥ*)“⁴ (R 57, M 27).

4

Es war nicht die einzige Verheißung. Die Mutter hatte drei ihrer Kinder im Säuglingsalter verloren; vier weitere waren in einer Woche an der Cholera gestorben (R 56). Sie wird für Tröstung empfänglich gewesen sein und, als sie dann noch einmal einen Sohn gebär, hierin ein besonderes Zeichen göttlicher Providenz gesehen haben. Sīdī Muḥammad Ġallūl, in Banzart (Bizerta) als Heiliger angesehen,⁵ hatte ihr eines Tages, als sie vom Grab ihrer Kinder zurück-

2 Vgl. die Namensform bei ‘Abdarrazzāq al-Baiṭār, *Ḥilyat al-bašar fī ta’rīḥ al-qarn at-tālīt ‘ašar* (ed. Muḥammad Baḡāt al-Baiṭār, Damaskus 1380/1961–1383/1963), s. 1065, wo aber irrtümlich ‘Alī b. Aḥmad statt ‘Alī b. Muḥammad steht und der *laqab* gar nicht genannt wird; Korrektur und Ergänzung ergeben sich aus R 55 und 58 sowie aus den Angaben eines seiner Anhänger in der Kairiner Zeitschrift *al-Hidāya al-Islāmīya* 3/1350/503, apu. (vgl. dazu u. s. 430, Anm. 185). Der Fehler ist übernommen bei Ziriklī, *A’lām* v 66. Die Nisben wechseln; Fāṭima hat at-Tūnisī al-Mağribī statt at-Taršīhī (R 55). Erstere beziehen sich auf ‘Alī Nūraddīn’s Herkunft; letztere erinnert an den Ort, wo er sich nach seinem Zug in den Osten zuerst niederließ. Zu Yašruṭī s. u. s. 366, Anm. 8.

3 Vgl. das Chronogramm R 321.

4 *wa-abūnā šaiḥun kabīr*: $6 + 1 + 2 + 6 + 50 + 1 + 300 + 10 + 600 + 20 + 2 + 10 + 200 = 1208$. Man gewinnt den Eindruck, daß erst ‘Alī Nūraddīn’s Kinder und Anhänger diesen Satz auf ihn bezogen, als er in höherem Alter stand.

5 Ist er identisch mit Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Maḥmūd b. Bakkār al-Ġalūlī (1195/1781–

kam, eine Handvoll Kiesel gegeben mit dem Bemerken, sie ihrem zukünftigen Sohn, wenn er einmal mündig sei, mit seinen Segenswünschen zu überreichen. Eine besondere Bewandnis hatte es mit ihnen anscheinend nicht; aber der *šaiḥ* pflegte später immer noch mit Verwunderung festzustellen, daß seine Mutter sie tatsächlich aufbewahrt hatte: für sie verband sich mit ihnen offenbar die *baraka* des Gottesmannes.⁶ Auch den Namen des Kindes soll er festgelegt haben (R 57f.), nicht ohne sich allerdings den Erwartungen der Familie anzupassen; auch der Großvater hatte ja schon Nūraddīn geheißsen.

Die Familie lebte damals in der genannten tunesischen Hafenstadt. Die Mutter, aus einer angesehenen Kaufmannsfamilie stammend, war überdurchschnittlich gebildet; sie konnte lesen und schreiben und betrieb religiöse Studien. Der Vater war Staatsbeamter und eine Zeitlang Heereskommandant der Provinz Tunis. Beide Eltern führten ihre Genealogie auf den Propheten zurück; die Mutter war die einzige Tochter eines in Tunis ansässigen Ḥusainiden aus Marrākeš, der Vater Šarīf der ḥasanidischen Linie (R 55f.).⁷ Seine Familie war
 5 nicht eingewandert; die Yašruṭ waren, wie ich in Beirut im Gespräch mit der | Autorin erfuhr, in Tunesien zuhause.⁸ Der Junge wuchs in einer von volkstümlicher Mystik geprägten Atmosphäre auf; jedoch ist alles, was wir über ihn erfahren, nur Eigeninterpretation des späteren angesehenen Ordensšaiḥ's, der die Ereignisse in seiner Erinnerung auswählt und in ihrer vorausweisenden Bedeutung seinen Anhängern, unter ihnen seiner Tochter, weitererzählt. Er war seinen Eltern gehorsam; er gab alles Taschengeld zu Almosen; er verließ das Haus nur, um in der Moschee zu beten oder einen Kranken zu besuchen; er klettert auf einen grossen Baum beim Haus, um in Ruhe an Gott denken zu können; er will nichts mit schlechten Freunden zu tun haben; er kann keinen Vogel im Käfig sehen, ohne ihn freizulassen, und er kauft den Kindern die Spatzen ab, mit denen sie auf der Straße spielen. Harmloses Geschehen erhält geheimnisvollen Hintersinn: widerstrebend läßt er sich von seinem Vater überreden, zu einer Hochzeitsfeier mitzugehen; aber er stürzt auf der Straße und hört eine Stimme „Das ist nichts für dich, 'Alī“. Darauf kehrt er um (R 59 ff.).

1265/1849), der bei Aḥmad b. Abī ḏ-Diyāf, *Ithāf ahl az-zamān* VIII 71f. genannt wird? Wohl nicht: dieser war ein Staatsbeamter, nicht etwa ein Heiliger. Der Name Ġalūlī ist in Tunesien damals recht häufig.

6 Zur Verbreitung des *baraka*-Glaubens im Mağrib und seinen verschiedenen Aspekten vgl. eingehend E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco* (London 1926) I 148 ff.

7 Zur Rolle der Šarīfen im religiösen Leben des Mağrib vgl. Westermarck I 36 ff.

8 Der Vater trug anscheinend noch nicht die Nisbe al-Yašruṭī; er nannte sich Muḥammad b. Yašruṭ.

Das entscheidende Ereignis war seine Begegnung mit Muḥammad b. Ḥasan b. Ḥamza Zāfir al-Madanī (1194/1780–1263/1847), der in Tunesien einen besonderen Zweig der Šādīliya gegründet hatte. Dies aber ist später; er stand um diese Zeit bereits im Jünglingsalter. Er trifft ihn nämlich nicht in Bizerta, sondern sucht ihn in seiner *zāwīya* auf, in der tripolitanischen Küstenstadt Mišrāta/Misurata (R 64f.).⁹ Wir sind über diesen *šaiḥ* verhältnismäßig gut unterrichtet. Er stammte, wie die Nisbe schon verrät, aus Medina. Um 1222/1807 hatte er seine Heimatstadt verlassen und sich nach Marokko begeben; der Mağrib war zu dieser Zeit ein Zentrum šūfischer Frömmigkeit. Madanī hat die zahlreichen Anregungen, die sich ihm dort boten, bewußt genutzt: er hospitierte bei der Nāširīya und bei der ʿIsāwīya, beides Zweige der Šādīliya, von denen der erste bis ins 11./17. Jh., der zweite sogar bis ins frühe 10./16. Jh. zurückreichte,¹⁰ ebenso bei der Qādirīya;¹¹ auch Aḥmad at-Tiğānī | (gest. 1230/1815) hat er aufgesucht, der gerade in Fes und über die Stadt hinaus größere Anhängerschaft zu gewinnen begann.¹² Besonderes Gewicht aber legte er, zumindest im späteren Rückblick, der Begegnung mit dessen Zeitgenossen Maulāy Abū Aḥmad al-ʿArbī ad-Darqāwī bei; hier hat er das exakte Datum bewahrt: den 23. Šafar 1124/9. April 1809. Dennoch kam es auch hier noch nicht zu einer festen Bindung; die Darqāwīya-Bruderschaft, die sich, auch sie ein Zweig der Šādīliya, auf diesen berief und später sich über den gesamten Norden und Osten Marokkos und das westliche Algerien verbreiten sollte,¹³ hatte damals noch keine festen Konturen.¹⁴ Er ist noch einmal auf drei Jahre nach Medina zurückgekehrt; Darqāwī hat er erst in der letzten Zeit vor dessen Tod (i. J. 1238/1823) wieder aufgesucht.

6

In der Zwischenzeit aber hatte er auch Aḥmad b. Idrīs al-Fāsi (gest. 1253/1837) kennengelernt, der unter wāḥḥābitischem Einfluß den *tašawwuf* wieder streng auf Koran und *sunna* zurückzuführen versuchte.¹⁵ Mag Madanī sich auch später als Schüler Darqāwī's verstanden haben, so scheint doch manches von dem

9 Zu Mišrāta vgl. G.H. Blake, *Misurata: a market town in Tripolitania* (Univ. of Durham, Dept. of Geography, Research Paper nr. 9, 1968) und *The form and function of Mišrāta's commercial centre* (in: Bull. Fac. Arts, Univ. of Libya 2/1968, engl. Teil, 9 ff.).

10 Vgl. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* 88 und 86. Zur ʿIsāwīya ausführlich auch R. Brunel, *Essai sur la Confrérie Religieuse des Aïssâouâ au Maroc*, Paris 1926; EI² s. v.

11 Vgl. Trimingham 40 ff. usw.

12 Vgl. Trimingham 107 ff.

13 Vgl. dazu Le Tourneau in EI² s. v. *Darqāwā*; auch GAL s 2/881 und u. s. 402.

14 Vgl. Trimingham 110 ff.

15 Vgl. Trimingham 114 ff.; auch Brelvi, *Islam in Africa* 245 f. Arabische Quellen zu ihm sind u. a. Yūsuf b. Ismāʿīl an-Nabhānī (gest. 1350/1932), *Ġāmiʿ karāmāt al-auliyaʿ* (Kairo 1381/1962) I 566 ff. und Amīn ar-Raiḥānī (gest. 1359/1940), *Mulūk al-ʿArab* (Beirut 1924) I 248 f. und 253 ff. Ich verdanke diese beiden Hinweise Bradford G. Martin, University of Indiana.

reformatatorischen Elan des Aḥmad b. Idrīs auf ihn übergegangenen zu sein. Gewiß ist spätestens unter diesem Eindruck seine Entscheidung gegen unorthodoxe, „schwärmerische“ Bruderschaften wie etwa die ‘Īsāwīya gefallen; allerdings läßt sich annehmen, daß diese ebenso wie die Qādiriya, welche beide mehr unter den ärmeren Bevölkerungsschichten und auf dem Lande verbreitet waren, sich mit seiner städtischen Erziehung und bürgerlichen Herkunft ohnehin nicht vertrugen.¹⁶ Daß er später seine Beziehung zu Aḥmad b. Idrīs nicht so sehr betonte, mag damit zusammenhängen, daß er gegen 1820 in Tripoli zu lehren begann, wo Darqāwī’s Name bekannter war; um diese Zeit gründete er auch die *zāwīya* in Miṣrāta, in der er sich für den Rest seines Lebens niederließ.¹⁷ Jedoch | blieb ihm auch in Medina eine Gruppe von Anhängern treu; sie nahmen von seiner Beziehung zu Darqāwī keine Notiz. Sie nannten sich Šādiliya oder Mašīšiya (nach ‘Abdassalām b. Mašīš, dem Lehrer des Šādili, s. u. s. 395 f.); die *ṭarīqa* dagegen, die er im Mağrib gründete, erhielt den Namen Madaniya.¹⁸

Sie breitete sich verhältnismäßig schnell aus und behielt ihren Einfluß über mehrere Jahrzehnte. Schon kurz nach 1830 geriet sie in Algerien, während der französischen Machtübernahme, unter Führung eines gewissen Mūsā b. ‘Alī b. Ḥusain in Konflikt mit dem Amīr ‘Abdalqādir;¹⁹ im Gebiete des heutigen Tunesien werden noch um 1300/1887, eine Generation nach dem Tode des Stif-

16 Vgl. zu dieser Unterscheidung zweier Klassen von Orden die Ausführungen von K. Brown in: *Scholars, Saints, and Sufis*, ed. N.R. Keddie (University of California Press 1972) 143 ff. Ein interessantes Beispiel für die Bruderschaften der „underdogs“ bilden etwa die Ḥamādša in Marokko (vgl. dazu V. Crapanzano, *ib.* 327 ff.). Die Nāširiya und die Tiğāniya waren „bourgeois“.

17 Die biographischen Angaben stammen aus dem *K. al-Anwār al-quḍsiya fi tanzih ṭuruq al-qaum al-‘aliya* seines Sohnes Muḥammad Zāfir al-Madanī (Lithographie Istanbul 1304), s. 88 ff. Zum Verfasser s. u. s. 383 f. Sie sind benutzt bei M. Lings, *A Sufi Saint* 70, wo der Titel etwas abweichend angegeben wird. Vgl. allgemein auch Ziriklī, *A‘lām* VI 324. Fāṭima al-Yašrutīya schreibt, wenn sie Äußerungen ihres Vaters über ihn wiedergibt, immer Madānī (vgl. etwa N 100, 2: 124, 4 ff. und Anm.); sie gibt damit die mağribinische Dialektaussprache (*Mdānī*) wieder und hält sich im übrigen an eine Schreibweise, die sich auch in mağribinischen Dokumenten der Madaniya findet (vgl. Depont-Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes* 515, Z. 3 und 7). Wahrscheinlich hat also schon Madanī selber seinen Namen so wiedergegeben.

18 Vgl. A. Le Chatelier, *Les Confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887, s. 112 ff.; Snouck-Hurgronje, *Verspreide Geschriften* 111 194; auch Aḥmad b. Ḥusain an-Nā’ib al-Ausī al-Anšārī, *al-Manhal al-‘aḍb fi ta’riḥ Ṭarāblus al-ğarb* (Istanbul 1317) 357 ff.

19 Vgl. Joly in: *Revue Africaine* 50/1906/338 ff. und Rinn, *Marabouts et Khouāns* 240 ff.: Mūsā b. ‘Alī war ein Ägypter, der sich zu Muḥammad al-Madanī nach Tripoli geflüchtet hatte. Seine Revolte beginnt i. J. 1833; der Konflikt mit ‘Abdalqādir fällt in das Jahr 1835.

ters, zahlreiche *zāwīya*'s registriert: in Bizerta, dem Heimatort 'Alī al-Yašruṭī's, in Gabes (Qābis), in Sfax (Safāqus) und in der Oase Nafta am Schott al-Ġarīd.²⁰ Die Expansion nach Osten allerdings war damals schon durch die Sanūsīya aufgehalten; im *vilāyet* Barqa, der Cyrenaica also, war vor dem Beginn des 14. Jh's. H. die Madaniya noch tonangebend gewesen, jedoch mittlerweile überspielt.²¹ Der Unterschied zwischen beiden Bruder[schaften] war gar nicht so groß: auch Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī (1206/1791–1276/1859) hatte sich in Mekka Aḥmad b. Idrīs al-Fāsī angeschlossen und sich erst, als dieser um 1250/1834 aufgrund des Widerstandes der mekkanischen Orthodoxie den Ḥiğāz verließ, selber in die Cyrenaica zurückgezogen, um dort in al-Baiḍā' seine *zāwīya* zu gründen.²²

8

Die Autorin notiert von diesen größeren Zusammenhängen nichts. Sie bemerkt nur, daß die Šādiliya damals im Mağrib drei Schwerpunkte hatte, in Qairuwān, in Marrākeš, wo sie aber in Form der Darqāwīya weiterlebte,²³ und in Tripoli, wo sie eben durch die Madaniya neuen Aufschwung erhalten hatte (R 77). Die Šādiliya war natürlich bei weitem nicht der einzige Orden in diesem Gebiet; auch in Mišrāta, wo 'Alī al-Yašruṭī schließlich seine Bestimmung fand, gab es Šūfis anderer Observanz, Anhänger des *šaiḥ* 'Abdassalām b. Sālīm al-Asmar, der um 1800 in Libyen aufgetreten war.²⁴ 'Alī al-Yašruṭī stand also vor einer echten Wahl, und er hat sie sich nicht leicht gemacht. Bevor er sich der Madaniya anschloß, hatte er sich – wie al-Madanī selber – bei der

20 Vgl. H. Duveyrier, *La Confrérie musulmane de Sîdî Mohammed ben 'Alī es-Senoûsi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire = 1883 de notre ère* (Paris 1886, Publ. de la Société de Géographie), s. 71, 73 ff.

21 Vgl. Duveyrier, *ib.* 26. Allerdings neigt der Autor dazu, in seiner Parteinahme für die französische Kolonialmacht und in seiner Furcht vor dem Extremismus der Sanūsīya den Einfluß der letzteren zu überschätzen. Octave Depont und Xavier Coppolani, die ein Jahrzehnt später ihre Bestandsaufnahme der mağribinischen Orden vorlegten (*Les Confréries Religieuses Musulmanes*; Alger 1897), verzeichnen für Benğāzī in der Cyrenaica immer noch 3 *zāwīyas* der Madaniya mit mehreren Hundert Anhängern (s. 220 und 518). In Tripolitaniens besaß der Orden damals mehr als 12 *zāwīyas* mit ca. 3.000 Anhängern (Zentrum: Mišrāta); in Tunesien konzentrierte er sich vor allem in Sfax (vgl. s. 218 f.). Später konnte er sich anscheinend im wesentlichen nur in Mišrāta halten; dort verzeichnet noch die zweite Auflage des *Annuaire du Monde Musulman* (Paris 1925) 7 *zāwīyas* mit insgesamt 1614 Anhängern (s. 97).

22 Vgl. Trimmingham, *Sūfi Orders* 118 ff.; E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford 1949) 11 ff.; N. Ziadeh, *Sanūsīyah* 44 ff.; Aḥmad Šidqī ad-Dağğānī, *al-Ḥaraka as-Sanūsīya* (Kairo 1967), 32 ff. (vor allem 67 ff.).

23 Gemeint ist wohl die Kattāniya, die aus der Darqāwīya hervorgegangen ist (vgl. P.J. André, *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Alger [1956], s. 162 und 257 ff.).

24 Vgl. Duveyrier 8 und 71; Trimmingham 87.

9 Ṭisāwīya, den ekstatischen Anhängern des šaiḥ Muḥammad b. Ṭisā (870/1465–930/1524), umgesehen.²⁵ Aber er hatte sich dort nicht recht wohlgefühlt – oder, in seiner eigenen Sprache ausgedrückt: der šaiḥ Muḥammad b. Ṭisā in persona war ihm im Traum erschienen und hatte ihm erklärt, selber befinde er sich noch im *barzaḥ*, in Erwartung des Paradieses, und könne ihm nichts bieten; jedoch sei da jemand, der ihm das šūfische Geheimnis vermitteln könne, jenes Geheimnis, das der Prophet an ‘Alī weitergegeben habe. Kurz darauf sei er dann durch seinen Bekannten Sīdī Aḥmad ‘Abdalwārīt al-Ḥasanī mit Muḥammad b. Ḥamza bekanntgeworden, der seine *silsila* in der Tat über ‘Alī auf den Propheten zurückführte (R 64). Das Erstaunliche | war, daß der šaiḥ von dem Traum schon wußte. Er flüsterte ihm den „allerhöchsten Namen“ (*al-ism al-a‘zam*) ein und erlaubte ihm, die speziellen Gebete (*aurād*) der Bruderschaft zu verrichten (R 68).²⁶

13 Jahre hat ‘Alī al-Yašruṭī dem šaiḥ „gedient“; seine Mutter, die bei der Familie ihres verstorbenen Gatten, den Banū Yašruṭ, zurückblieb, hat sich nach anfänglichem Widerstreben darin gefügt. Er wählte den „Weg der Abgeschiedenheit (*taḡrīd*)“, d. h. er zog sich ganz in die *zāwīya* zurück und ging keinem Beruf nach. Diese Entscheidung lag nahe: sein Vater hatte ihm ein gewisses Vermögen hinterlassen, von dem er nun lebte und Almosen gab (R 67, 85 f.). Sein šaiḥ schickte ihn aus, um für die *ṭarīqa* in den umliegenden Orten und unter den Stämmen in der Wüste Mission zu treiben (R 86). Das brachte ihn mit Leuten in Berührung, denen er in seinem begüterten Elternhause kaum begegnet war; wie schwer ihm der Niveauwechsel fiel, erkennen wir daraus, daß er noch bis in sein Alter hinein sich entsann, wie er in seiner sauberen und vornehmen Kleidung, die er auch als Šūfī nicht ablegte, mit den verschmutzten Ölhändlern zusammensaß und damit ein besonderes Zeichen der Demut gab (R 88; N 127, Anm.). Sein šaiḥ scheint ein strenges Regiment geführt zu haben; jedoch hatte ‘Alī al-Yašruṭī von sich den Eindruck, er sei sein Musterschüler gewesen (R 87).

Allerdings zog er sich nicht ganz aus der Welt zurück: ab und zu kehrte er nach Bizerta zu seiner Mutter zurück. Dort heiratete er auch, und zwar durchaus seinem Stande entsprechend, eine Frau aus der Hautevolée (*ašrāf*) der Stadt. Jedoch weigerte er sich, als seine Mutter ihm die Hochzeit ausrichtete, das geschmückte Gemach zu betreten; sie mußte ihm eine einfache Kammer anweisen. Später hat er alle überflüssigen und teuren Möbel verkauft und den Erlös seinem šaiḥ gegeben. Er hatte aus dieser Ehe eine Tochter namens ‘Āiša;

25 Den Weg von der Ṭisāwīya zur Šādīliya (Darqāwīya) ist übrigens später auch der šaiḥ Aḥmad al-‘Alawī gegangen, über den M. Lings im einzelnen berichtet (*A Šūfī Saint*, dort s. 50 ff.).

26 So auch die Initiation des šaiḥ Aḥmad al-‘Alawī (vgl. Lings 53).

jedoch gab er seiner Frau bald darauf die Scheidung, offenbar wegen einer Krankheit, an der sie später verstarb (R 89f., 309). Er heiratete erneut, Fāṭima genannt Fāfā, ein Mädchen aus reicher Familie in Tunis;²⁷ sie | gebar ihm zwei 10 Kinder, einen Sohn Ibrāhīm und eine Tochter Ḥoḡīya²⁸ (R 309). Nicht nur in seiner Kleidung, sondern auch in seinem Familienleben blieb er also der soinierte Bürger, der er von seiner Herkunft her war; er hat sich offenbar bemüht, das Vermögen seines Vaters in Frömmigkeit aufzuzehren.

Dieses Gleichgewicht von bürgerlichem Leben und klösterlich ausgerichtet Religiosität zerbrach, als der *šaiḥ* i.J. 1263/1847²⁹ starb. ‘Alī al-Yašruṭī ist bei seinem Tode nicht zugegen gewesen (R 114); jedoch legt er Wert darauf, von ihm die Quṭb-Würde geerbt zu haben (R 66). Man scheint diesem Anspruch in Mišrāta kaum entgegengekommen zu sein; vermutlich war er nicht der einzige, der ihn erhob. Da waren die Söhne des *šaiḥ*’s, Ḥamza Zāfir, der von Duveyrier um 1300/1883 als Vorsteher der Madaniya-Gemeinde in Tripoli genannt wird,³⁰ und dessen Bruder Muḥammad Zāfir, der mit seinem mystischen Habitus schon bald politische Karriere machen sollte (s.u. s. 383f.). Und da war auch jener Aḥmad ‘Abdalwārīt al-Ḥasanī, der ihn in den Kreis der *ṭariqa* eingeführt hatte und eine Tochter des *šaiḥ*’s geheiratet hatte; er scheint in Mišrāta die Tradition des Ordens fortgeführt zu haben. Er war älter als ‘Alī al-Yašruṭī; dieser betont auch später noch, von ihm „aufgezogen“ worden zu sein (N 125,

27 Die Autorin nennt als Namen der Familie al-Kahya (R 309, 8). In der Tat findet sich, mit leicht abweichender Schreibung, *kāhiya* verhältnismäßig häufig in Begleitung von Namen in Ibn Abī ḏ-Diyāf’s tunesischer Geschichte *Ithāf ahl az-zamān* (vgl. VII 13f.; VIII 22, 39, 98, 135); aber es handelt sich in erster Linie um einen Titel (vgl. z. B. *kāhiyat dār al-Bāšā* VIII 22, 7 und 12f.). Ein *kāhiya* war in Tunesien der leitende Beamte eines Verwaltungsbezirks (*kihāya*) oder einer anderen Verwaltungseinheit (vgl. Wehr, *Wörterbuch* s.v.). Das Wort stammt aus der osmanischen Amtssprache (*kahyā*); es ist letztlich iranischen Ursprungs (*kathudā*). – Fāfā ist als Namensform schon für das 2. Jh. n. belegt (vgl. Dahabī, *Mizān al-i’tidāl* nr. 1215 s. n. Bišr b. Fāfā).

28 Wohl abgeleitet von Ḥoḡa, geschrieben *ḥ-w-ḡ-h*, das in Tunesien sehr häufig als Titel und Berufsbezeichnung erscheint (vgl. etwa Ibn Abī ḏ-Diyāf VII 142, 155; auch VIII 17, 14: *Bāš ḥūḡa* oder 26, 9: *kāhiyat bāš ḥūḡa*).

29 Vgl. Ziriklī, *A’lām* VI 324; Trimmingham 113. Hieraus ergibt sich der bereits herangezogene genauere Ansatzpunkt für ‘Alī al-Yašruṭī’s Geburtsdatum. Er hat ihm 13 Jahre gedient, ist also um 1250/1834 mit ihm zusammengekommen. Damals dürfte er kaum viel älter als 20 Jahre gewesen sein; er war ja noch nicht verheiratet.

30 *Confrérie* 27. Vgl. auch Rinn 236: er galt dort als Nachfolger seines Vaters. Als Depont und Coppolani ihr Werk veröffentlichten (1897), war er gerade einige Jahre verstorben (*Confréries religieuses*, s. 514). Sein Nachfolger wurde sein Vetter Muḥammad b. Aḥmad al-Madanī (vgl. *ib.* 518).

- 2). So verwundert es kaum, daß ‘Alī al-Yašruṭī nicht mehr lange in Mišrāta blieb, sondern zu weiterer Missionstätigkeit nach Tunis zog und sich schließlich, als auch seine Mutter starb, sogar für eine große Reise tiefer hinein nach Afrika und in den islamischen Osten entschied. Seine späteren Anhänger haben sich diese Diskrepanz zwischen hochgespanntem Anspruch und mangelnder sofortiger Verwirklichung durch eine Legende zu erklären versucht: die Tochter des *ṣaiḥ* al-Madanī habe nach dessen Tod alle seine Schüler um sich versammelt und unter den Konkurrenten für seine | Nachfolge ‘Alī Nūraddīn ausgewählt; sie habe ihn zum „Herrn der Zeit“ (*ṣāḥib az-zamān*) erklärt und in den Osten geschickt.³¹

Gewiß ist damals nicht so viel Planung im Spiel gewesen; ‘Alī Nūraddīn zog ins Ungewisse. Dies war der Augenblick, wo seine Frau ihm den Gehorsam auf-sagte; als er sie vor die Wahl stellte, ob sie auf ihn warten oder lieber frei sein wolle, zog sie die Scheidung vor und heiratete bald von neuem. Drei Kinder hatte er nun zu versorgen, von denen das älteste, ‘Āiṣa, noch aus seiner ersten Ehe stammte und mittlerweile 7 Jahre alt war. Sie vertraute er seinem Mentor Aḥmad ‘Abdalwārīt an; das Kind wuchs so in der *zāwiya* von Mišrāta auf und wurde später von seinem Vormund durch *talqīn*, die Einflüsterung des „allerhöchsten Namens“,³² in den Orden aufgenommen. Für die beiden jüngeren Geschwister sorgte ‘Alī’s ehemalige Frau; als sie ihre zweite Ehe einging, gab sie sie ihrer älteren Schwester zur Obhut (R 114 ff., 309 ff.).

‘Alī al-Yašruṭī reiste zusammen mit 9 anderen – vielleicht denen, die an seinen Anspruch glaubten; jedoch blieben bald nur noch zwei von ihnen übrig. Wir erfahren nichts über seine Route, kaum auch etwas über die einzelnen Stationen. Anhänger der Madanīya gab es im Fezzān, der damals als *sancak* zum *vilayet* Tripoli gehörte, auch viel tiefer in Afrika, in Segu am Niger etwa, auf

31 Diese Überlieferung findet sich nicht in Fāṭima’s Buch; sie wurde mir von dem jetzigen Oberhaupt der Bruderschaft, Muḥammad al-Hādī (zu ihm s. u. s. 430 ff.), in Beirut mitgeteilt. Wahrscheinlich hat Fāṭima sie bewußt ausgelassen; sie verträgt sich ja nicht mit der Tatsache, daß ihr Vater zuerst gar nicht in den Osten zog, sondern in den Süden. Sie stellt es vielmehr so dar, als habe er von sich aus alle Angebote von sich gewiesen (R 116). – Eine Anspielung auf den Wettstreit der Nachfolger hört man heute auch aus einem Gedicht eines Anhängers aus Šafad heraus:

„Ein jeder spricht: Ich bin der Sohn des vollkommenen Seelenführers.

Ich bin der Arme, Niedrige, der ans Ende, ans Ziel gelangt ist.

Das ist (nur) ein Anspruch. Wo aber ist der gerechte Zeuge?

Nicht jeder, der eine Behauptung aufstellt, wird ihr auch gerecht“.

Jedoch ist, wie der Kontext zeigt, eine Situation in ‘Akkā gemeint, vielleicht zu der Zeit, als die Gemeinde von einer Spaltung bedroht war (s. u. s. 386 f.).

32 Zum Terminus vgl. Trimmingham 182 und Index s. v.; auch unten s. 427 f.

dem Gebiet des heutigen Mali;³³ vielleicht hat er sie aufgesucht und bei ihnen zu wirken versucht. Überall trieb er Mission; aber nirgendwo blieb er länger als einen | Monat. 10 Jahre will er so verbracht haben, bis er den „Auftrag“ zum Ḥaġġ 12 verspürte; im Anschluß daran sei er, so erinnert er sich später, 4 Jahre in Medina geblieben. Im Ḥiġāz lebten ja zahlreiche Anhänger seines früheren *šaiḥ*'s. Auch das Grab des Šādīlī am ägyptischen Ufer des Roten Meeres, in Ḥummaṭīra bei Qanā am Nilknie unterhalb von Luxor,³⁴ hat er besucht. Als er, auf dem Wege zur Mašġid al-aqṣā in Jerusalem, von Alexandrien ein Schiff nach Jaffa nahm, warf ihn der Sturm zwischen Beirut und Sidon beim Grab des Jonas³⁵ an Land; der Kapitän, aus der Beiruter Familie der Šbārō stammend, hatte sich auf der Fahrt zur Šādīlīya bekehren lassen und nahm darum kein Geld von ihm. Beim Heiligtum nun will 'Alī al-Yašruṭī Jonas leibhaftig vor sich gesehen haben (*ra'āhu ru'yatan ḥaqīqatan lā ru'yā manām*) und von ihm nach 'Akkā geschickt worden sein (R 117 ff.). Er erinnert sich, wann dies geschah: i. J. 1266/1850, einige Jahre vor Beginn des Krimkrieges also.

Dieses Datum entlarvt die Zeitangaben seines Berichtes als spätere Konstruktion. Muḥammad al-Madanī war ja erst 3 Jahre zuvor gestorben; davon, daß 'Alī also insgesamt 14 Jahre in der Fremde verbracht habe, kann gar keine Rede sein. Seiner Tochter konnte der Fehler schon nicht mehr auffallen; sie kennt Madanī's Todesdatum nicht mehr.³⁶ Jonas war übrigens nicht der einzige, der zu 'Akkā riet; an anderer Stelle wird Abraham bemüht, der beim *tawāf* an der Ka'ba den gleichen Rat gibt (N 133, 5 ff.). Beider Überzeugungskraft war jedoch im Anfang nicht allzu groß; 'Alī al-Yašruṭī ist nämlich, wie wir später erfahren (R 149), im gleichen Jahr noch in Jerusalem gewesen, hat sich also anscheinend in 'Akkā vorerst nicht lange aufgehalten und seine Reise wie geplant fortgesetzt.

33 Vgl. Duveyrier 40 und 43. G. Nachtigal ist zwanzig Jahre später dort auf zahlreiche Spuren von Sanūsī-Mission gestoßen (vgl. *Sahārā und Sūdān*, Berlin 1879, I 192 ff., 445 f., 530 f.). Vielleicht bereitete diese schon damals der Madanīya Konkurrenz; dann wäre dies der Grund, warum er nicht dort geblieben ist. Allerdings verzeichnet noch Massignon in der zweiten Auflage seines *Annuaire du Monde Musulman* (Paris 1925) Anhänger der Madanīya im Fezzān (s. 133).

34 Vgl. 'Abdalḥalīm Maḥmūd, *Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī* (Kairo 1967; Serie *A'lām al-'Arab* nr. 72), s. 43 f.; auch Rinn, *Marabouts* 224 ff. Fāṭima al-Yašruṭīya hat stattdessen den benachbarten Ort al-Quṣair.

35 Heute der Ort Nabī Yūnus.

36 Sollte der *šaiḥ* in seinen späteren Lebensschilderungen mehrere frühere Reisen zu einer zusammengefaßt haben? Er hat, wie wir von einem seiner Anhänger erfahren, schon während seiner Adeptenzeit bei al-Madanī viermal den Ḥaġġ vollzogen (vgl. den Leserbrief in *al-Hidāya al-Islāmīya* 3/1350/504, 2). Fāṭima weiß davon bezeichnenderweise nichts.

- Die beiden Versionen sagen nur eines aus: 'Akkā war in der Tat die entscheidende Wende; der Ort, damals Sitz einer ansehnlichen türkischen Garnison,³⁷ erwies sich als günstiger Boden für šādilitische | Mission. Daß gerade Jonas als von Gott gesandter Ratgeber auftrat, hatte wohl seinen guten Grund; er wurde in dieser Gegend sehr verehrt. 'Alī begann in der Zaitūna-Moschee im Zentrum der Stadt zu lehren, und es gelang ihm, die gehobene Schicht der Bevölkerung anzusprechen; unter seinen ersten Jüngern waren ein reicher Kaufmann und der Muftī der Stadt, *šaiḥ* Qāsim al-'Irābī (R 131).³⁸ Der schnelle Kontakt zur Jurisprudenz fällt auf; er paßt nicht unbedingt zu der Vorstellung, die man üblicherweise mit einem Šūfī verbindet. Aber im 19. Jh. war dies anders; solange ein Orden sich „orthodox“ verhielt, hatten die *fuqahā'* nicht viel gegen ihn einzuwenden.³⁹ Und vielleicht dürfen wir vermuten, daß 'Alī Nūraddīn mit einem gewissen *salafī*-Impetus auftrat, der dem Geiste der Zeit sehr entgegenkam. Auf der Reise nach Jerusalem, also vermutlich noch im selben Jahre 1266/1850,⁴⁰ ist er auch in Nāblus bei dem Muftī Aḥmad Abū l-Hudā abgestiegen und hat an diesem Ort, wo einst 'Abdalḡanī an-Nābulusī (gest. 1143/1731) für die Šādīliya gewirkt hatte, großen Zulauf gefunden.⁴¹ In den Jahren 1269/1853–1272/1856 können wir seinen Einfluß offenbar in einigen juristischen Dokumenten aus 'Arrāba, dem zweitbedeutendsten Ort dieser Gegend nach Nāblus, greifen, deren Sprache und Form sich allmählich vom Brauch der Zeit in Richtung auf stärkere Sunnatreue verschiebt;⁴² sie sind z. T. verfaßt von Muḥammad

-
- 37 F. Steppat macht mich darauf aufmerksam, daß 'Akkā seit 1841 nur noch *sancak* war (wenngleich mit Sonderstatus), nicht mehr Zentrum des *eyalet* Šaidā; es war darin von Beirut abgelöst worden (vgl. M. Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840–1861*, Oxford 1968, s. 43 und 33, Anm. 1). Daß die Garnison dennoch dort verblieb, wird damit zusammenhängen, daß die ausgedehnten Festungsanlagen bessere Unterkunftsmöglichkeiten boten und die Seelage strategisch günstig war (nach einer Mitteilung von Herrn Dr. A. Schölch).
- 38 So vokalisiert. Worauf bezieht sich diese Nisbe? Ist etwa 'Irrābī zu lesen = 'Arrābī, von 'Arrāba bei Nāblus, wo der *šaiḥ* recht bald Anhänger fand oder bereits gefunden hatte? (s. u.).
- 39 Zur Verflechtung von *fiqh* und *taṣawwuf* im Mauretanien (Šinqīt) des 19. Jh's vgl. etwa C.C. und E. Stewart, *Islam and Social Order in Mauretania* (Oxford 1973), s. 45 ff.
- 40 Nicht unbedingt. Nur diese Reise wird zwar von der Autorin explizit datiert; aber er hat auch sonst seine Anhänger dort besucht, vermutlich auch schon in seinen frühen Jahren (s. u. s. 382).
- 41 Vgl. Iḥsān an-Nimr, *Ta'riḥ Ḡabal Nāblus wal-Balqā'* (1: Damaskus 1357/1938, 2: Nablus 1380/1961) 11 35 und Anm. 2.
- 42 Von der Commenda (*qirāḍ* bzw. *muḍāraba*) zur vollen Partnerschaft (*šarika*); vgl. dazu den Aufsatz von Y. Firestone in: *IJMES* 5/1974/185 ff. Herr Firestone hat mich auf diesen

‘Alī ad-Dāwūd, der in Fāṭima’s Biographie als Muḥammad al-‘Arrābī begegnet und dort – vielleicht nicht ganz zu Recht – als „Muftī von ‘Arrāba“ bezeichnet wird | (R 355).⁴³ 1268/1852 kommt es zu den ersten Bekehrungen in der Biqā‘ (R 138); vorher noch scheint in Jerusalem eine Gemeinde entstanden zu sein (R 346 f.).

14

Dennoch werden wir der Entwicklung ihre Zeit lassen müssen; eine *zāwīya* kann ‘Alī Nūraddīn erst viel später gründen, i. J. 1279/1862–1863, und zwar nicht in ‘Akkā, sondern im nahegelegenen Taršīḥā (R 140, mit dem Chronogramm, das sich über dem Tor der *zāwīya* befand). Gesundheitliche Gründe hatten ihn dorthin umziehen lassen; er vertrug das feuchte Klima von ‘Akkā nicht. Als er krank wurde, hatten einige Honoratioren der Stadt ihm ihre Kinder ins Haus geschickt, um ihm aufzuwarten; aber die Ärzte rieten ihm, in die Berge zu gehen, nach Šafad, das damals eine Tagereise entfernt war, oder nach Taršīḥā, und er hatte sich für den letzteren Ort entschieden. Der Qāḍī des Ortes, Muḥammad Šāliḥ, empfing ihn auf Empfehlung des Muftī und wurde sein erster Jünger. Weitere einflußreiche Persönlichkeiten schlossen sich an, u. a. ein Šarīf aus ḥusainidischer Linie namens Yūsuf Šuraiḥ und dessen Neffe Muṣṭafā Tausīz. Durch ihre Vermittlung heiratete er nun zum drittenmal, und zwar Ḥadiġa Tausīz, die Tochter des Aḥmad Bek Tausīz, eines Mamlūkenemirs, der vor Mehmet Ali geflohen und bei der Eroberung ‘Akkā’s durch dessen Sohn Ibrāhīm (i. J. 1247/1832) ermordet worden war.⁴⁴

Wir erfahren die Vorgeschichte in einiger Ausführlichkeit. Die Familie Aḥmad Bek’s war nach seiner Ermordung nach Anatolien ins Exil gegangen; jedoch hatten sie es durch Vermittlung eines gewissen Ya‘qūb Bek al-Miṣrī, der mit Ḥadiġa’s Vater befreundet gewesen war, erreicht, nach Ägypten zurückkehren zu dürfen. Ya‘qūb Bek hatte sie alle, deren Eigentum offenbar konfisziert

möglichen Beleg aufmerksam gemacht; ihm sei auch an dieser Stelle noch einmal dafür gedankt.

43 Zusammen mit seinem Sohn *šaiḥ* Amīn. Y. Firestone teilt mir dazu mit, daß diese Familie in der Tat eine „Dynastie“ lokaler ‘*ulamā*’ bildete, die allerdings an politischem Einfluß deutlich hinter einem andern Clan, dem der ‘Abdalḥādī’s, die gleichfalls an den untersuchten Dokumenten beteiligt sind, zurückstanden. Ob Muḥammad al-‘Arrābī dennoch das Muftī-Amt ausübte, etwa aufgrund höherer Bildung, und ob eine solche Position in ‘Arrāba überhaupt existierte, muß offen bleiben.

44 Vgl. dazu Tibawī, *A Modern History of Syria* 66 ff. – Die Lesung Tausīz richtet sich nach der ausdrücklichen Vokalisation der Autorin (R 137, 3). Die Familie in Beirut bestand demgegenüber auf der Aussprache Tūsīz. Beides ist vermutlich sekundär, vom arabischen Schriftbild (und der seit Jahrhunderten üblichen Unkenntnis des Türkischen) beeinflusst; ich möchte annehmen, daß sich dahinter Tevesiz „Kamellos“ verbirgt (vgl. dazu Houtsma, *Arabisch-türkisches Glossar* ٥٢, 3 f. und 69, allerdings mit Alif hinter dem Wāw).

- 15 worden war, in sein Haus aufgenommen | und Ḥadiġa zu seiner Frau gemacht. Später war er mit ihr nach ‘Akkā zurückgekehrt und dort gestorben. Die Familie Ḥadiġa’s hatte einige Mühe gehabt, seine ansehnliche Erbschaft für sich zu retten; Ḥadiġa’s Onkel Yūsuf Šuraiḥ, ihr Bruder Muṣṭafā Tausiz und ihre Mutter hatten deswegen in Beirut einen Prozeß führen müssen. Die Sache war heikel, und man hatte sich anscheinend an ‘Alī al-Yašruṭī um spirituelle Hilfe gewandt. Er hatte sie auch, wie man zu wissen glaubte, gewährt, indem er, nur den Gewinnern des Prozesses sichtbar, seine Hand über den Richter hielt. Ḥadiġa war zu Anfang gar nicht erbaut, als ihre bereits bekehrten Verwandten, vor allem wohl ihre Mutter, die als erste Frau der Gemeinde des *šaiḥ*’s beirat (R 291), ihr eröffneten, sie möge nun aus Dankbarkeit den wundertätigen *šaiḥ* auch heiraten; erst nach einem beängstigenden Alptraum will sie sich haben überzeugen lassen – aus späterer Sicht wohl die nächstliegende Begründung, warum sich der Wille der Familie bei ihr, die sie an sich ohne Vormund über ihre Heiratsangelegenheiten entscheiden konnte, schließlich doch durchsetzte.

Sie war gewiß nicht mehr die Jüngste. Aber sie brachte von ihrem ersten Mann ein ansehnliches Vermögen mit und gab damit ‘Alī al-Yašruṭī die Möglichkeit, sein Unternehmen auf eine sichere Basis zu stellen (R 135 ff., 309 f., M 34 f.). Damit scheint sich der Ausstrahlungsbereich der Bruderschaft rasch vergrößert zu haben. Aus dem Jahre 1275, also vier Jahre vor dem Bau der ersten *zāwiya*, datiert eine von der Autorin in vollem Wortlaut mitgeteilte Erlaubnis (*iğāza*) an einen gewissen Muḥammad Sukaik b. Maḥmūd Sukaik aus Ġazza,⁴⁵ die šāḍilitische Lehre selber weiterzuverbreiten (R 327 f.). Die Mission ist also in vollem Gange. Bezeichnend ist allerdings, daß die *iğāza* immer noch unter deutlicher Berufung auf Muḥammad b. Zāfir al-Madanī und seine *ṭarīqa* gegeben wird; ‘Alī Nūraddīn zeigt noch nicht die gleiche Selbständigkeit wie in späteren Dokumenten, wo er den Namen Yašruṭīya verwendet. Allmählich erwachsen aus der Mission überall feste Zentren; auf den Konvent (*zāwiya*) in Taršihā folgen solche in ‘Akkā, Jerusalem, Haifa, Damaskus, Beirut, auf Rhodos und in Istanbul (R 138 ff.).

- 16 Mit der auf Rhodos allerdings hatte es seine besondere Bewandnis: ‘Alī al-Yašruṭī war um 1280/1864 von Rušdī Paša aš-Širwānī, dem | damaligen Gouverneur von Syrien, auf die Insel verbannt worden.⁴⁶ Die türkische Regierung war auf seine Erfolge aufmerksam geworden und hatte revolutionäre Umtriebe

45 Zu ihm s. u. S. 415.

46 Vgl. Baiṭār, *Ḥilyat al-bašar* 1066, 2 ff., wo allerdings fälschlich Zypern statt Rhodos. Zu Mehmet Rušdī Paša Širwānizāde vgl. Sāmī Bey Fraschery, *Dictionnaire universel* (Istanbul 1306/1889) VI 4212 und Mahmud Kemal İnal, *Osmanlı devrinde son Sadriazamlar* (Istanbul

vermutet; ein Schiff hatte, um allen Verdacht zu vermeiden, Truppen in Beirut abgesetzt mit der Order, über das Gebirge zu ziehen und den *šaiḥ* festzunehmen. Zu ihrer Überraschung fanden sie dann nur einen harmlosen Šūfi-Konvent vor. Der türkische Offizier, der die Unternehmung leitete, soll dem *šaiḥ* die Hand geküßt und mit dem Bemerken, daß er gegen den Befehl nichts ausrichten könne, seine Verzeihung erbeten haben; noch während er die Gefangenen mit sich führte, hat er sich angeblich mit vielen seiner Feldwebel und Soldaten in die šādilitische *ṭarīqa* aufnehmen lassen.⁴⁷ Ursprünglich war ‘Alī al-Yašruṭī nur mit zweien seiner Jünger, dem Ordensvorsteher (*muqaddam*) von Taršihā Aḥmad ‘Abdarrahmān und dem Damaszener *šaiḥ* Sa‘īd b. Šakir al-Ḥālidī, einem fernen Nachkommen des Ḥālid b. al-Walid,⁴⁸ abgeführt worden;⁴⁹ aber bald folgten ihm weitere Anhänger, unter ihnen der Muftī von Dēr ez-Zōr, Šarīf Ḥusain al-Ḥasanī al-Baġdādī, und Saiyid ‘Uṭmān Balīk aus Beirut (R 144 ff.).

Was hinter all dem steckte, ist aus unserer Autobiographie nicht zu erkennen; hier ist nur von Denunziation die Rede. Jedoch kommt uns bis zu einem gewissen Grade eine andere Quelle zu Hilfe: ‘Abdarrazzāq al-Baiṭār nimmt in seiner *Ḥilyat al-bašar* sowohl in seiner Biographie des ‘Alī al-Yašruṭī selber als auch in der des Sa‘īd al-Ḥālidī auf das Ereignis Bezug. Er ist der Bewegung nicht immer wohlgesinnt: den *šaiḥ* zwar nimmt er gegen alle Verdächtigungen in | Schutz; aber seinen Anhängern traut er die übelsten Dinge zu. Wenn es ans Beweisen geht, bleibt es dann bei Klischees: Inzucht und Päderastie, Genuß verbotener Speisen und unzulässige Koranexegese, angeblich immer gerechtfertigt mit der elitären Sonderstellung der Šūfis und dem rein exoterischen Charakter des religiösen Gesetzes (*Ḥilya* 1066, -5 ff.).⁵⁰ Einer dieser

17

1969) 436 ff., aus syrischer Sicht Šaṭṭī, *Rauḍ al-bašar* (Damaskus 1365/1946) 106 f. Er wurde 1279/1863 zum Gouverneur von Syrien ernannt und übernahm 1280/1864 auch für knapp 2 Jahre, bis 1282/1865, das *vilayet* Sidon, zu dem ‘Akkā gehörte. Nicht zu verwechseln mit Mütercim Mehmet Rüṣḍi Paşa (1226/1811–1298/1881), der ebenso wie er bis zum Großwesir aufrückte (vgl. İnal, *Sadriazamlar* 101 ff.).

47 In einem Ort namens Bašša. Ich kann im Augenblick nur Bašša östlich des Sees Genezareth belegen (vgl. *Atlas of Israel*, Karte 1/10 Q 5 und 1/11 P 16); aber warum hätten die Soldaten dahin ziehen sollen, wenn sie den *šaiḥ* nur aufs Schiff nach Rhodos bringen wollten? Es soll auch ein Bašša bei Haifa gegeben haben; das würde besser passen.

48 Vgl. zu ihm Baiṭār, *ib.* 669 ff. Er lebte von 1221/1806–1294/1877.

49 So R 144. M 69 wird ein dritter Begleiter genannt: *šaiḥ* Muḥammad Ġadība aus Sidon; jedoch gehörte er nach mündlicher Auskunft der Autorin zu den Soldaten, die sich in Bašša bekehrten.

50 Er denkt da im Einzelnen u. U. an eine spätere Zeit, aus der solche Strömungen in der Tat belegt sind (s. u. s. 440 f.). Er stirbt ja erst i. J. 1335/1916 (vgl. Ziriklī, *A‘lām* IV 125);

antinomistischen Anhänger ist für ihn nun eben sein Damaszener Landsmann und älterer Zeitgenosse Saʿīd al-Ḥālīdī, der, wie er wehmütig bemerkt, in seiner Jugend noch bei seinem Vater Ḥasan b. Ibrāhīm al-Baiṭār (gest. 1272/1856), selber dem Naqšbandī-Orden zugehörig,⁵¹ studiert hatte. Seitdem ihn Aḥmad al-Biqāʿī, ein Abgesandter des ʿAlī al-Yašruṭī, in Dāraiya bekehrt hatte, ließ ihn der „Wahnsinn“ nicht mehr los; seine Gemeinde in Kafr Sūsyā bei Damaskus⁵² kehrte ihm den Rücken (*ib.* 670, apu. ff.). Hier allerdings, wo der Autor nun selber Gelegenheit gehabt hätte, genauer hinzusehen, hören wir noch weniger etwas Konkretes. Die Beispiele, die er bringt, beziehen sich auf šūfische Lehre und šūfischen Habitus: zerlumppte Kleidung (672, 8), die Aufwertung des Satans (672, -4 f.). Er entsinnt sich, derlei aus Āḍarbaigān, Širwān, Gīlān und Ḥorāsān zu kennen (673, 10 f.); für Syrien war dies offenbar neu.⁵³ Das Auftreten seines Landsmannes wirkt auf ihn, so scheint es, einerseits hinterwäldlerisch, andererseits aber auch gefährlich; interessant ist, daß als Beispiel seiner „Häresie“ gerade jene Lehre von der Rechtfertigung des Satans auftaucht, die seit jeher Protest erregt und selbst in unseren Jahren in Beirut noch die Gemüter erhitzt hat.⁵⁴ Die bloße Zugehörigkeit zur Šādīliya jedenfalls kann nicht der Stein des Anstoßes gewesen sein; denn der Autor hat mehrere Biographien von Šādīliten aus seiner syrischen Umgebung in sein Buch aufgenommen, ohne bei ihnen die leiseste Kritik zu äußern.⁵⁵ Aber auch von politischen Umtrieben | redet er nicht; man hat die osmanische Obrigkeit also anscheinend zum Schutze der Orthodoxie auf den Neuankömmling gehetzt, der in solcher Schnelligkeit über ganz Syrien an Einfluß gewann.

Auch für die folgenden Ereignisse haben wir beide Quellen zur Verfügung. Jetzt aber weichen sie stärker noch als zuvor voneinander ab. 21 Monate ist der *šaiḥ* nach Angaben seiner Tochter auf Rhodos geblieben, bis die Regierung „ihren Fehler einsah“; dann setzte man, als Zeichen der neuen Einstellung, der *zāwiya* in Rhodos ein monatliches Benefiz von 10 Goldminen aus und bot ʿAlī

allerdings hatte eine leichte Lähmung der rechten Hand schon mehr als 10 Jahre zuvor seiner literarischen Produktion ein Ende gesetzt (vgl. *Ḥilyat al-bašar* III 1622, -6 f.).

51 Vgl. zu ihm Baiṭār 463 ff.

52 Vgl. Yāqūt, *Muʿjam al-buldān* s. v. Sūsiya. Der Ort ist schon bei Ġāḥiẓ erwähnt.

53 Unter Umständen auch für ʿAlī Nūraddīn. Er legte ja, zumindest später, großen Wert auf soignierte Kleidung; zudem soll er die Damaszener Entwicklung mißbilligt haben (vgl. Baiṭār 671, 14 f.).

54 Vgl. meine *Libanesishe Miszelle* 1, oben p. 289 ff. und unten s. 440 f.

55 Vgl. *Ḥilyat al-bašar* (I) 167, 488; (III) 1280, 6; 1302. Daß Saʿīd al-Ḥālīdī in der Tat wohl extremer war als sie, klingt auch in einer Geschichte in den *Mawāhib al-ḥaqq* an (s. u. s. 427).

al-Yašruṭī an, *šaiḥ as-Sultān* in Istanbul zu werden. Er ging auf dieses Angebot, in dem er wahrscheinlich nur eine diskrete Form der Überwachung vermutete, nicht ein, sondern zog es vor, nach Taršīḥ zurückzukehren. Man gab ihm seine frühere Bewegungsfreiheit zurück, erlaubte ihm jedoch nicht, sich dauernd in Taršīḥ aufzuhalten. So nahm er seinen Wohnsitz in ‘Akkā. Das geschah i.J. 1285/1868 (R 146).

Dieses Datum bringt uns in Schwierigkeiten. Wenn ‘Alī al-Yašruṭī tatsächlich schon um 1280 nach Rhodos verbannt wurde, dann sind bis 1285 wesentlich mehr als 21 Monate verflossen. In der Tat stellt nun Baiṭār den Sachverhalt anders dar. Ganz abgesehen davon, daß er immer von Zypern spricht statt von Rhodos (so auch in der Biographie des Sa‘īd al-Ḥālīdī), rechnet er mit einem dreijährigen Aufenthalt auf der Insel, der nicht dadurch beendet wird, daß man ‘Alī al-Yašruṭī die Rückkehr nach Taršīḥ gestattet, sondern daß ihm der Amīr ‘Abdalqādir, der sich seit 1272/1856 in Damaskus niedergelassen hatte,⁵⁶ Aufnahme in seinem Hause gewährt. Ungefähr 20 Anhänger des *šaiḥ*’s seien währenddessen von Ruṣḍi Paša in den Fezzān verbannt worden; erst später seien sie ebenso wie der *šaiḥ*, dem die Obrigkeit ein Versammlungsverbot auferlegt hatte, nach ‘Akkā zurückgekehrt (*Ḥilya* 1066, 4 ff.).⁵⁷

Die Beziehung zu ‘Abdalqādir lag nahe. Er war ebenso wie der *šaiḥ* ein Šarīf, Nachkomme Ḥasan b. ‘Alī’s;⁵⁸ zudem kannte er aus seiner | mağribinischen 19
Vergangenheit die Šādiliya gut und hatte sich vor kurzem, i.J. 1279/1863, anläßlich eines Ḥağğ in Mekka von dem *šaiḥ* Muḥammad b. Muḥammad b. Mas‘ūd b. ‘Abdarraḥmān al-Fāsī (gest. 1295/1878) sogar in den damals bedeutendsten ḥiğāzenischen Zweig des Ordens, die gleichfalls aus der Madaniya hervorgegangene Raḥmāniya, aufnehmen lassen.⁵⁹ Er verband dies bekanntlich mit einer starken Vorliebe für Ibn ‘Arabī; Fāṭima al-Yašruṭiya notiert, daß er die

56 Vgl. EI² s. n. ‘Abd al-Kādir b. Muḥyī al-Dīn al-Ḥasanī, und Baiṭār, *Ḥilya* 896; zum genauen Datum seiner Ankunft in Damaskus vgl. Muḥammad b. ‘Abdalqādir al-Ġazā‘irī, *Tuhfat az-zā‘ir fi ta’rīḥ al-Ġazā‘ir wal-amīr ‘Abdalqādir* (o. O. 21964) 596 und 598 (Mitteilung von F. Steppat, Berlin).

57 Sind sie es, auf die einige *murīde* aus Damaskus anläßlich einer Reise treffen (N 128, 7 ff.)? Wohl nicht, denn diese scheinen in Bezug auf den *šaiḥ* einige Reserven zu haben. ‘Alī al-Yašruṭī erklärt dies wohl zutreffend damit, daß es sich um Anhänger al-Madanī’s handelt.

58 Vgl. seine Genealogie *Ḥilyat al-bašar* 884, 12 ff.

59 Vgl. *Ḥilyat al-bašar* 898, 8 f. Zu Muḥammad al-Fāsī vgl. Le Chatelier 124 ff., Trimmingham 113 und Nabḥānī, *Ġāmī‘ karāmāt al-auliya’* 1 372 ff., vor allem auch das Werk seines Schülers Muṣṭafā b. Ismā‘īl Ḥabaš al-Madanī, *an-Nuṣra an-nabawiya li-ahl aṭ-ṭariqa aš-Šādiliya ad-Darqāwiya al-Madaniya al-Fāsiya* (Kairo 1316, am Rande von Aḥmad b. Yūsuf al-Fāsī’s Kommentar zur *Rā‘iya* des Šarīšī), dort s. 32. Fāsī hatte i.J. 1274/1858 erst die *ṭariqa* von Muḥammad al-Madanī „übernommen“ (vgl. die *silsila* ib. 42 ff.).

Futūḥāt al-Makkīya auf eigene Kosten drucken ließ und dazu Leute nach Konya schickte, um das Autograph einzusehen (R 148).⁶⁰ Auch der Verfasser der *Ḥilyat al-bašar* erinnert sich an Sitzungen im Hause des Amīrs, in denen man die *Futūḥāt* und neben ihnen auch die *Risālat ‘Uqlat al-mustaufiz*⁶¹ des Ibn ‘Arabī sowie ein eigenes Werk des Gastgebers, sein *K. al-Mawāqif*, Zusammenstellung der ihm selbst zuteil gewordenen Eingebungen (*wāridāt*),⁶² las und interpretierte (904, 4 ff.). Von daher wird verständlich, daß der Amīr sich bei seinem Tode neben dem Grab des großen Heiligen in der von Sultan Selim erbauten Moschee in Šālīḥīya beisetzen ließ.

Auch Fāṭima weiß nun, daß ihr Vater sich im Hause ‘Abdalqādir’s aufhielt; jedoch setzt sie diesen Besuch, der nach ihrer Darstellung ganz freiwillig, auf eine Einladung hin, erfolgte, erst in die Zeit nach der Rückkehr nach Taršīḥā. Zudem erhalten die Beziehungen zu dem einflußreichen Algerier bei ihr ganz persönliche Züge. ‘Alī al-Yašrutī hatte, als er in Taršīḥā wohl etabliert war, seine ältere Tochter ‘Āiša aus dem Mağrib zu sich gerufen. Sie hatte mittlerweile längst das heiratsfähige Alter erreicht und kam in Begleitung ihres Mannes
 20 und eines kleinen Sohnes, der kurz vor der Abreise geboren war. Als ihr | Gatte bereits ein Jahr nach der Ankunft im Osten starb, war sie mit dem Amīr Muṣṭafā al-Ġazā’irī, dem Bruder des Amīr ‘Abdalqādir, die Ehe eingegangen; die beiden Familien waren also miteinander verschwägert (R 147, 314).

Dennoch läßt sich das Geschehen nicht ganz auf diesen privaten Hintergrund reduzieren. Im April 1865 (Dū l-Qa’da 1281) war der Amīr, wie sein Sohn in seiner Biographie berichtet,⁶³ über Beirut nach Istanbul gereist und hatte anlässlich einer Audienz bei dem Großwesir (*ṣadr-i a‘zam*) Fu’ād Paša⁶⁴ um die Begnadigung aller jener Syrer gebeten, die nach Zypern und Rhodos verbannt worden waren. Seine Intervention hatte Erfolg; der Muftī von Lāḍīqīya feierte

60 Das Werk erschien in erster Auflage Būlāq 1269–1274. Der Amīr hielt sich seit 1269/1853 in Bursa, seit 1272/1856 in Damaskus auf. – Die Konyaer Handschrift befindet sich jetzt im Islamischen Museum in Istanbul (Islam eserleri nr. 1736–1772).

61 Ed. Nyberg in *Kleinere Schriften des Ibn ‘Arabī* 41 ff.

62 Vgl. dazu Kaḥḥāla, *Muḡam* v 304. Das Werk war damals weit verbreitet und gern gelesen; auch der Aşçı Dede İbrahim, Repräsentant des türkischen kleinbürgerlichen Sufitums aus der zweiten Hälfte des 19. Jh’s, berichtet in seiner Autobiographie, daß er das Buch studiert hat (vgl. M.L. Bremer, *Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrahim*, Bonn 1959, s. 156). Vgl. die Neuedition Algier 1973.

63 *Tuḥfat az-zā’ir* (s.o. Anm. 56) 2718f. Die Darstellung ist übernommen bei Baiṭār, *Ḥilyat al-bašar* 899, 13 ff.; jedoch sind dort die chronologischen Angaben etwas verschwommen.

64 Zu ihm vgl. EI² s. n.

das Ereignis in zwei *muwaššahāt*.⁶⁵ Sie betraf jedoch nicht nur, und auch nicht in erster Linie, die Exulanten von Taršihā. Es ging vielmehr, wie in der *Tuhfa* explizit gesagt wird, um jene Leute, die nach den blutigen Unruhen des Jahres 1276/1860 von der osmanischen Regierung zur Rechenschaft gezogen worden waren; in den beiden *muwaššahāt* ist darum auch jeweils von der *fitnat aš-Ša'm* die Rede.⁶⁶ 'Abdalqādir hatte damals vielen Christen in Damaskus das Leben gerettet, und Fu'ād Paša, zu jener Zeit Außenminister, hatte durch sein entschlossenes und hartes Durchgreifen gegen die muslimischen und drusischen Aufrührer größere diplomatische Verwicklungen verhindert.⁶⁷

Es mag darum sein, daß auch 'Alī al-Yašruṭī's Verbannung, obwohl erst einige Jahre nach dem Christenmassaker erfolgt, durch eine besondere Empfindlichkeit der osmanischen Behörden gegenüber religiösen Solidaritätsgruppen aller Art, vor allem wenn sie mehr als lokale Bedeutung gewannen, sich mit erklärt. Unmittelbar auslösendes Moment aber war, wenn eine mündliche Mitteilung der Verfasserin auf richtiger Information beruht, ein antiosmanischer Aufstand in Tunesien, der Heimat des *šaiḥ*'s; es könnte nur derjenige i.J. 1280–1281/1864 gemeint sein, über dessen Niederwerfung der deutsche Reisende Gustav Nachtigal kurz berichtet.⁶⁸ Damit würde sich der Zeitpunkt der Verbannung auf das Ende des Jahres 1280⁶⁹ verschieben; und wenn dann i.J. 1282 durch die Intervention des Amīrs 'Abdalqādir diese Maßnahme wieder aufgehoben wurde, so könnten für den inzwischen verflossenen Zeitraum beide in unseren Quellen angegebenen Zahlen richtig sein: 21 Monate als die tatsächlich verstrichene Zeit bis zur effektiven Rückkehr gegen Ende 1282,⁷⁰ „3 Jahre“ aber als grobe Schätzung, bei der die Jahre 1281 und 1283 mitgerechnet waren. 'Alī Nūraddīn ist dann vielleicht kurz nach Taršihā zurückgekehrt. Jedoch hat er, wahrscheinlich auf Druck der Behörden, im Anschluß daran 'Abdalqādir in Damaskus aufgesucht. Erst 1285/1868 hat er sich, da ihm Taršihā weiter als dauernder Wohnsitz verwehrt blieb, endgültig in 'Akkā niedergelassen; hier, am Sitz der Garnison, ließ sich sein Treiben besser überwachen. Wieso man seine übrigen Anhänger

21

65 Vgl. *Tuhfa* 719 ff./*Hilya* 900 f.

66 Vgl. *Tuhfa* 719, -4 und 721, 8 /*Hilya* 900, -5 und 902, 4.

67 Vgl. dazu Tibawi, *Modern History of Syria* 129 ff.

68 *Sahārā und Sūdān* 15 f. Vgl. weiterhin P. Granchamp, *Documents relatifs à la révolution de 1864 en Tunisie*, 1–2 (Tunis 1935) und B. Slama, *L'Insurrection de 1864 en Tunisie* (Tunis 1967).

69 Es schließt am 5. Juni 1864.

70 Laut *Tuhfa* 2723, 7 ff. verließ der Amīr Istanbul wieder am 5. Šafar 1282/28. Juni 1865 (sic! der 28. Juni entspricht in Wirklichkeit dem 3. Šafar) und reiste weiter nach Paris; die Durchführung der Amnestie und die Rückkehr dürften einige Monate in Anspruch genommen haben.

in den Fezzān verbannt hatte und nicht mit ihm nach Rhodos, bleibt ungeklärt; vielleicht war der Verfasser der *Hilyat al-bašar* hier falsch informiert.⁷¹

Das Exil hatte den *šaiḥ* Vorsicht gelehrt; um mangelnder Orthodoxie und politischer Unzuverlässigkeit zugleich verdächtigt zu werden, bedurfte es in Syrien nur eines geringen Anlasses. Wie auch immer es also zu den Ereignissen gekommen sein mochte – er hat sich bemüht, in den letzten 30 Jahren seines Lebens seinen Frieden mit der Obrigkeit zu wahren. Er machte Reisen, nach Damaskus, nach Jerusalem, wo er manchmal bei einer der angesehensten Familien, im Hause des *naqīb al-ašrāf* Muḥammad ‘Alī al-Ḥusainī,⁷² abstieg und sich im *ḥaram aš-šarīf* mit seinen Anhängern traf (N 79, -5 ff.), oder nach Šafad, dessen Bewohner vielbesuchte Feste für die Šādīliten veranstalteten (R 149 f.). Im Sommer zog er jedesmal unter grosser Anteilnahme der Bevölkerung in die Sommerfrische, nach Taršihā; seine Tochter erinnert sich, daß er einmal einen engen und unbequemen Pfad zwischen zwei Bergen wählte, um den zahlreichen Ergebnheitsbezeugungen zu entgehen (R 160). Die *zāwiya* in ‘Akkā hatte großen Zulauf; zuerst kam man | mit den Karawanen, auf dem Wege über Šafad, später dann mit der Postkutsche über Beirut und Sidon – häufig wohl nur aus Neugierde, aber immer doch bereit zu glauben, auf der Suche nach der „Bezugsperson“, deren die meisten so sehr bedurften (R 364). Längst kümmerte ‘Alī Nūraddīn sich nicht mehr allein um die Geschicke seines Ordens; Missionare wurden ausgeschickt (R 363), häufig mit einer *iğāza* versehen, die ihr Tun legitimierte und ihnen zugleich gewisse Selbständigkeit verlieh (s. o. S. 376). Wir sind überrascht, sogar Frauen unter ihnen zu finden; i. J. 1888 machte, wie H. H. Jessup, Missionar und Professor am Syrian Protestant College in Beirut (dem Vorläufer der Amerikanischen Universität), verzeichnet, Sitt Maryam, Mitglied der Šādīliya aus Koraūn (= Qar‘ūn) in der Biqā‘ eine Predigt-tournee durch Syrien (Damaskus, Ḥasbaiya, Sidon, Tyrus). Es handelt sich ohne Zweifel um die *šaiḥa Maryam* unserer Quelle (R 295), die Frau Muṣṭafā Abū Riša’s, des Muftīs der Biqā‘ (s. u. S. 442 f.); dessen Familie stammte nämlich aus Qar‘ūn.⁷³ Die „Šādīliya“ bei Jessup ist also die Yašruṭiya; auch damals verstand der Orden sich offenbar weniger als Abspaltung und Neugründung denn als Reform und benutzte darum den alten Namen weiter. Erstaunlich weiterhin, wie sehr er sich, trotz eines vermutlich starken *salafī*-Elans, den Andersgläu-

71 Fāṭima war diese Einzelheit gänzlich unbekannt; sie meinte, daß zwar eigentlich 21 Leute hätten verbannt werden sollen, letzten Endes aber nur 4 oder 5 wirklich ins Exil gegangen seien.

72 Es handelt sich um die gleiche Familie, der auch der spätere „Großmuftī“ entstammte.

73 Vgl. Aḥmad al-Ġundī, *Šu‘arā’ Sūrīya* (Beirut 1965), S. 114 (nach einer Mitteilung von F. Step-pat). Zum Ort vgl. ‘Afif Buṭrus Mirhiğ, *A‘rif Lubnān* VIII 192 ff.

bigen gegenüber versöhnlich verhielt: der christliche Missionar vermerkt mit Zustimmung, in welchem Maße Sitt Maryam hervorhob, daß Christen, Juden und Muslime Brüder seien. Zahlreiche Mitglieder ihres Ordens fraternisierten mit den Christen und lasen Altes und Neues Testament.⁷⁴

Zwar weiß Le Chatelier in seinem 1887 erschienenen Buch noch nichts von einer Aktivität der Madanīya und ihrer Zweige in Syrien.⁷⁵ Jedoch muß dies an der Lückenhaftigkeit oder Unaktualität seiner Aufzeichnungen liegen; denn um diese Zeit war in Damaskus bereits die neue *zāwiya* errichtet (s.u. s. 386) und damit über Palästina und Syrien hinaus eine enge Beziehung zu Istanbul hergestellt – eben jene Beziehung, die ‘Alī Nūraddīn auf Rhodos noch ausgeschlagen hatte. Nicht allzulange nämlich nach dem Regierungsantritt des Sultans ‘Abdulḥamīd II. (1293/1876) muß es dem *šaiḥ* über seinen Abgesandten | Maḥmūd Abū š-Šāmāt, den Ordensvorsteher in Damaskus (zu ihm s.u. s. 438 ff.), gelungen sein, ‘Alī Riḍā Paša Mumtāz, den Oberprivatsekretär der Hohen Pforte (*baškātib al-mābain al-humāyūnī*),⁷⁶ für die Bruderschaft zu gewinnen; geschmeichelt berichtet er, daß bei dessen Amtsantritt der Sultan selber von seiner Wunderkraft Kenntnis genommen habe (R 152 f., s.u. s. 407).⁷⁷

23

Diese Fernwirkung fällt auf; selbstverständlich ist sie nur dann, wenn man, wie die Autorin, Übernatürliches ungefragt als Begründung hinnimmt. Erklären läßt sie sich mit der panislamischen Politik ‘Abdulḥamīd’s, in deren Verfolg gerade den arabischen Šūfiorden besondere Bedeutung erwuchs.⁷⁸ Am Hofe des Sultans begegnet um diese Zeit in einflußreicher Rolle Muḥammad Zāfir, der Sohn des *šaiḥ* Muḥammad al-Madanī, mit dem ‘Alī Nūraddīn seit seiner Lehrzeit in Miṣrāṭa bekannt gewesen sein muß. Über seine Ideen und seine Aktivität sind wir verhältnismäßig gut unterrichtet.⁷⁹ Er war jünger als ‘Alī

74 Vgl. H.H. Jessup, *Fifty-three years in Syria*, 1–2 (New York etc. 1910), II 537 f.

75 Vgl. *Confréries* 120. Ebenso wenig übrigens G. Charmes in seinem in Paris 1891 erschienenen *Voyage en Syrie*, obwohl er ein Kapitel über ‘Akkā bringt; jedoch hatte er seine Reise schon 1883 unternommen.

76 Vgl. zum Titel Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri* (Istanbul 1946) II 375. In einer anderen arabischen Quelle, den *Muntaḥabāt at-tawārīḥ li-Dimašq* des Muḥammad Taqīyaddīn al-Ḥuṣnī (gest. 1358/1940, vgl. Kaḥḥāla IX 36 und GAL III 429), wird stattdessen die Bezeichnung *qarīn at-tānī* gebraucht (s. 798, 16). Jedoch ist wohl ungefähr das Gleiche gemeint; *qarīn*, „Vertrauter“, ist die arabische Entsprechung zu *mabeyinci* (vgl. Pakalın II 203). Daß hier nur von einem „Zweiten Privatsekretär“ die Rede ist statt von einem „Oberprivatsekretär“, trifft den tatsächlichen Sachverhalt vielleicht besser.

77 Als bei der Missionsreise der Sitt Maryam Proteste laut wurden, ordneten die osmanischen Behörden an, sie gewähren zu lassen (Jessup 16).

78 Vgl. B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* 408; Tibawi, *A Modern History of Syria* 182 f.

79 Vgl. Le Chatelier, *Confréries musulmanes* 112 ff.; Snouck-Hurgronje, *Verspreide Geschriften*

al-Yašruṭī, 1244/1829 geboren,⁸⁰ aber von derselben dynamischen und beeindruckenden Wesensart. Im Gegensatz zu seinem älteren Bruder Ḥamza (s. o. s. 371), der in Tripolis die Geschicke des Ordens in der Hand hatte, hielt es ihn nicht in seiner Heimat. Schon zur Regierungszeit des Sultans ‘Abdul‘azīz (1277/1861–1293/1876) unterhielt er gute Beziehungen zu dessen Neffen, dem späteren ‘Abdulḥamīd II.; i. J. 1288/1872 hat er | ihn während des Ḥağğ in Mekka in seine *ṭarīqa*, also die Madanīya, aufgenommen.⁸¹ 1290/1874 treffen wir ihn wieder am selben Ort, kurz darauf dann in Ṭanṭā beim Grab des *ṣaiḥ* Aḥmad al-Badawī, wo er von dem *ṣaiḥ* al-Islām durch einen mysteriösen Pistolenschuß verwundet wurde, und schließlich, nachdem ‘Abdulḥamīd das Sultanat übernommen hatte, in Istanbul bei Hofe. 1305/1888 hat ihm der Sultan in Istanbul ein Haus mit einer *takīya* eingerichtet.⁸²

Wir werden kaum einen Zufall darin sehen, daß sein Bruder Ḥamza von Tripolitanien aus gegen die Franzosen agierte, als diese i. J. 1300/1881 sich Tunesiens bemächtigt hatten; nach Angaben eines französischen Beobachters erhielt er eine Summe von etwa 1.000 Francs im Monat, dazu zahlreiche Spenden.⁸³ Die Madanīya hatte sich schon seit längerer Zeit mit der osmanischen Obrigkeit liiert; wenn sie zur Zeit des tunesischen Aufstandes von 1281/1864 den Behörden noch verdächtig erschienen sein mochte, so hatte doch schon der

III 153 ff.; Trimingham, *Šūfī Orders* 126; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* 107.

80 Gest. 1321/1903, also fünf Jahre nach Yašruṭī. Vgl. Kaḥḥāla, *Muḡam* x 112 und noch einmal XI 207; auch GAL s 1/804 und s 2/1009, wo er als Autor einer i. J. 1304 in Istanbul veröffentlichten Biographie des Šādīlī erscheint (s. o. s. 368, Anm. 17), aber sonst nicht weiter identifiziert wird. Seine panislamischen Ideen klingen an in seinem kurzen Traktat *an-Nūr as-sāṭi‘ wal-burhān al-qāṭi‘* (Istanbul 1301; vgl. GAL s 2/1009), der allerdings sonst über weite Strecken sich in herkömmlichen Bahnen bewegt. Ich habe das Werk in der Universitätsbibliothek Princeton einsehen können.

81 Vgl. Baiṭār, *Ḥilyat al-bašar* 763, -8f.

82 *Ib.* 764, 2f. Wieweit es sich dabei um „résidence forcée“ handelte, wie Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica* 92 vermutet, bliebe näher zu untersuchen. Über die Rivalität, die sich damals zwischen ihm und einem der syrischen Berater des Sultans, dem Rifā‘ī-*ṣaiḥ* Abū l-Hudā, entwickelte, berichtet Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften* III 158 ff.

83 Vgl. G. Charnes, *La Tunisie et la Tripolitaine* (Paris 1883), s. 376f. Zu seinem Wirken vgl. auch *ib.* 370 ff.; er veranlaßte die *‘ulamā’* zu der Erklärung, daß jeder Tunesier, der in sein besetztes Land zurückkehrte, automatisch von seiner Frau geschieden sei, da eine freie Araberin nicht mit einem Sklaven der Christen verheiratet sein könne (*ib.* 387). Um die Mitte der neunziger Jahre hat ein anderer Verwandter des Muḥammad Zāfir auch in Algerien mit großem Erfolg eine Kollekte veranstaltet (vgl. Depont-Coppolani, *Confréries* 263).

libysche Gouverneur ‘Alī Riḍā Paşa, der zweimal, von 1283/1867 bis 1287/1870 und noch einmal von 1289/1872 bis 1291/1874, in Tripoli im Auftrage der Hohen Pforte residierte,⁸⁴ zu Muḥammad Zāfir Kontakt aufgenommen.⁸⁵ Ein Jahrzehnt später wurde auch Ḥamza’s Agitation von dem damaligen Gouverneur von Tripolis, Zakī Paşa, stark unterstützt.⁸⁶ ‘Alī Nūraddīn’s Beziehungen zu dem Sekretär ‘Abdulḥamīd’s datieren aus der gleichen Zeit. Die „Bekehrung“ muß zwischen 1293/1876 und 1300/1882 stattgefunden haben; damals hat dieser dem Orden die zāwiya al-Balṭaġiyya in Damaskus vermacht.⁸⁷ Aus dem Jahre 1302/1884 stammt der erste von zwei in unterwürfigem Ton gehaltenen Briefen des Paşas, deren Wortlaut in der *Rihla* wiedergegeben wird.⁸⁸

25

-
- 84 Vgl. Aḥmad b. Ḥusain an-Nā’ib al-Anṣārī, *al-Manhal al-‘adbī ta’rīḥ Ṭarāblus al-ġarb* (Istanbul 1317) 386 ff.; E. Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania*, Rom 1968, S. 351, auch vorher 321 und 335; Maḥmūd Nāġī, *Ta’rīḥ Ṭarāblus al-ġarb* (arab. Übs. Benghazi 1390/1970) 178 f.; dazu N. Ziadeh, *Sanusiyyah* 29 f. und 18.
- 85 Vgl. Duveyrier, *‘Alī es-Senoûsî* 60, wo sie allerdings beide als Sanūsī-Anhänger betrachtet werden. ‘Alī Riḍā Paşa war algerischer Herkunft (vgl. Rossi, *Storia di Tripoli* 335) und von daher diesen Kontakten besonders aufgeschlossen.
- 86 Vgl. Charmes, *La Tunisie et la Tripolitaine* 394 ff. Die französischen Kolonialschriftsteller sind besessen von dieser Gefahr (vgl. auch Depont-Coppolani 513 ff.).
- 87 S. u. S. 436 f. Der Neubau ist i. J. 1301/1883 vollendet; die Stiftung sollte also zumindest ein Jahr früher erfolgt sein. Wahrscheinlich können wir aber um einige Jahre näher an 1293/1876 herangehen; dies ist, da damals ‘Abdulḥamīd seine Regierung antrat, terminus post quem.
- 88 R 155 ff. Es liegt nahe, diesen Privatsekretär ‘Alī Riḍā Paşa mit dem oben erwähnten libyschen Gouverneur gleichen Namens zu identifizieren. Jedoch stirbt letzterer bereits um 1290/1873, also noch vor der Zeit ‘Abdulḥamīd’s II. (vgl. Sami Bey Frascchery, *Dictionnaire universel* III 2286). Die Namenkombination Ali Rıza ist unter den politischen Persönlichkeiten der Zeit überaus häufig (vgl. İbrahim Alâettin Gövsa, *Türk meşhurları ansiklopedisi*, Istanbul 1945, S. 39, wo ein Ali Rıza Bey und ein Ali Rıza Paşa aufgeführt werden, und S. 327 ff., wo unter Rıza Bey gleich 13 Personen dieser Zeit genannt sind). Der einzige dort erwähnte Ali Rıza Paşa kann nicht gemeint sein; es handelt sich um den Großwesir dieses Namens, und der Orden hätte sich diese seine spätere Karriere sicher gemerkt (vgl. auch die Biographie in der *Türk Ansiklopedisi* II 95). Allerdings ist auch unser Ali Rıza nicht immer Sekretär geblieben; nach einem Leserbrief in *al-Hidāya al-islāmīya* 3/1350/505, 6 f. war er zum Schluß *nāẓir ad-daftar al-ḥāqānī*, also Leiter des Obersten Katasteramtes (vgl. Pakalın, *Tarih deyimleri* I 419). Taqīyaddīn al-Ḥuṣnī bezeichnet ihn sogar als Wesir (*Muntaḥabāt* 798, 16); ein – allerdings nicht immer richtig informierter – Anhänger präzisiert dies als „Kriegsminister unter ‘Abdulḥamīd“ (vgl. *al-Hidāya al-islāmīya* 3/1350/502, 1). Letzteres allerdings wird einige Seiten später wieder implizit zurückgenommen (vgl. *ib.* 556, 13 f., wo wieder nur von einem „Privatsekretär“ die Rede ist); wahrscheinlich liegt eine Verwechslung mit jenem obengenannten Großwesir vor, der zwischen 1908 und 1912 – also

Allerdings scheint ‘Alī al-Yašruṭī sich von tiefergehendem politischem Engagement ferngehalten zu haben,⁸⁹ er konstatiert neidlos den Unterschied zwischen seinem eigenen bescheidenen Wirken in der Provinz und Muḥammad Zāfir’s glanzvoller Karriere (N 214, 5 ff.). Im Gegensatz zu seinem Schüler Maḥmūd Abū š-Šāmāt hat er sich nie zu einer Reise nach Istanbul aufgemacht. Nun war dieser auch jünger; er selber hatte, als ‘Alī Riḍā Paša sich dem Orden anschloß, die Sechzig schon überschritten. Zudem aber scheint er gerade um diese Zeit in seiner eigenen kleinen Welt mit Problemen zu kämpfen gehabt zu haben. Seine Tochter zwar erwähnt davon nichts; in ihr statisches Erinnerungsbild paßt Konflikt nicht hinein. Jedoch überliefert sie von ihm einige Aus-
 26 sprüche, aus denen bittere Erfahrung zu sprechen scheint: er betont, | daß *šaiḥ* Muḥammad al-Madanī ihm Zwietracht unter seinen Anhängern vorhergesagt habe (N 223, 9 ff.), und er vergleicht gelegentlich die Palästinenser unvorteilhaft mit den Menschen im Maḡrib, vor allem den Anhängern seines *šaiḥ*’s in Tripoli (N 196, 1 ff.; 234, apu. ff.).

Was er konkret damit meint, geht aus einem höchst interessanten Originaldokument hervor, das sich in der Damasener *Dépendence* der Bruderschaft bis heute erhalten hat. Es befindet sich dort in der *zāwiya* al-Balṭaḡiyya, von der soeben die Rede war und auf die wir unten (s. 437 f.) noch näher einzugehen haben; bei einem Besuch im März 1973 fiel mir das unscheinbar gerahmte Schriftstück auf, und ich erbat eine Fotokopie. Es handelt sich um einen Brief, den ‘Alī al-Yašruṭī am 11. Muḥarram 1303/20. Oktober 1885 an Maḥmūd Abū š-Šāmāt gerichtet hat und in dem er sozusagen die „Einweihung“ der Damasener *zāwiya* vollzieht. Dies ist auch der Grund, warum das Dokument dort so sehr in Ehren gehalten wird und an deutlich sichtbarem Platz, beim Kenotaph Abū š-Šāmāt’s, dem Besucher sich präsentiert. Jedoch zeigt die Bauinschrift, daß der Konvent bereits i. J. 1301 fertiggestellt wurde. Warum ‘Alī Nūraddīn’s Zustimmung sich solange hinauszögerte, daran läßt der weitere Inhalt des Briefes keinen Zweifel: in mehrfachem Ansatz und sichtlich noch von den Ereignissen erschüttert, berichtet der *šaiḥ* von dem Treiben einer Gruppe seiner Anhänger, die mit ihm in eine Auseinandersetzung über religiöse Fragen eingetreten waren und ihn schließlich sogar in seiner *zāwiya* in ‘Akkā tötlich

nicht unter Abdülhamid, sondern unter den Jungtürken – Kriegsminister war (vgl. TA II 95). Ali Rıza trägt den weiteren Namen Mumtāz; hier müßten wohl weitere Versuche, ihn näher zu identifizieren, ansetzen.

89 Das erklärt wohl auch, warum die französischen Schriftsteller, die sonst im Interesse ihrer Regierung sich um die Madaniyya sehr kümmerten, von ihm keine Notiz nahmen (s. o. s. 383, Anm. 75).

angegriffen hatten. Zu mehr als 20 waren sie bei ihm eingedrungen, und er hatte die Polizei holen müssen. Als Rädelsführer betrachtet er einen gewissen Amīn aš-Šaʿabī,⁹⁰ der in einigen Dörfern um Nāblus im Orden hatte Fuß fassen können; er hatte schließlich sogar das Siegel des *šaiḥ*'s gefälscht, um mit dieser Legitimation sich eines größeren Zulaufs zu versichern (vgl. den Text unten s. 452 ff.).⁹¹

Wir haben es wohl mit dem Versuch einer Abspaltung zu tun; dies war die „systemimmanente“ Möglichkeit für einen *murīd*, sich zu profilieren. ʿAlī al-Yašruṭī redet abfällig von einem neuen „Geschmack“ (*mašrab*;⁹² 94, -7), einem Trend, der durch den großen Zustrom der | letzten Jahre Nahrung erhalten habe. Die meisten von denen, die sich als Anhänger der *ṭarīqa* bezeichneten, maßten, so stellt er mit Verbitterung fest, sich dies nur zu Unrecht an (93, 11 f.). Unausgesprochen bleibt, was diese Dissidenten eigentlich wollten; nur an einer Stelle ist von Antinomismus (*taḥlīlāt*) die Rede (94, 1). Das nun ist in der Tat eine Gefahr, mit der die Bruderschaft immer zu kämpfen hatte, oder zumindest ein Vorwurf, dem sie sich fortwährend ausgesetzt sah (s.u. s. 440 f. für Damaskus und s. 441 f. für Aleppo). ʿAlī Nūraddīn hatte, wenn er je dieser Versuchung erlegen war, längst seinen Frieden mit den *fuqahā* gemacht; wer aber zu ihm stieß, mochte sich gerade Befreiung von der Enge des gesetzlichen Alltags erhoffen. Bestätigung erhalten wir bei Nabḥānī, der, selber wesentlich jünger als ʿAlī Nūraddīn und ihm in Bewunderung verbunden, die Entwicklung mit Interesse und Kennerschaft verfolgte: manche Leute in Ṭubās bei Nāblus, in Umm al-Faḥm unweit von Ġanīn, in Šafad usw. hielten Gebet und Fasten für überholt, und der *šaiḥ* hatte den Umgang mit ihnen verboten.⁹³ Den Dörflern bedeuteten die Ideen der Salafiya nicht viel – wenn sie hier überhaupt ins Spiel kamen; es ist denkbar, daß die Mission des Ordens von vornherein ein doppeltes Gesicht zeigte, in den Städten und auf dem Lande sich verschieden darbot. Nicht daß die Abgesandten ʿAlī Nūraddīn's Antinomismus gepredigt hätten; aber von Ibn ʿArabī her, den man sehr verehrte, ließ sich der Übergang ziemlich leicht vollziehen, zumal wenn dies durch uralte einheimische Vorstellungen – man denke an die Vernachlässigung der *arkān* bei den Drusen – vorbereitet wurde. Manche unserer Quellen bringen das Stichwort *tauḥīd* „Monismus“; und gelegentlich wird dabei auch klar, wie sehr die Polarisation der beiden Komponenten dem

27

90 Šaʿab ist ein Dorf im Bezirk ʿAkkā am Aufstieg zum Gebirge (vgl. Anīs Šāyiğ, *Buldānīyat Filasṭīn al-muḥtalla*, Beirut 1968, s. 191; nach einer Mitteilung von F. Steppat).

91 Jeder *šaiḥ* besaß sein eigenes Siegel; vgl. Beispiele bei Depont-Coppolani, *Confréries* 481, 484, 497, 513 etc.

92 Der Begriff selber wird übrigens durchaus nicht immer negativ gebraucht.

93 Vgl. *Ġāmīʾ karāmāt al-auliyāʾ* 11 385.

Orden geschadet hat: in Nāblus verlor die *ṭarīqa* aufgrund solcher individueller Abirrungen jegliches Ansehen, und die *zāwīyas* verfielen.⁹⁴

28 Daß aber die Krise gerade zu diesem Zeitpunkt ausbrach, ist vielleicht nicht bloßer Zufall. ‘Alī Nūraddīn hatte von seiner dritten Frau, jener Ḥadīḡa Tausīz, die er kurz nach seiner Wohnungsnahme in Taršīhā geheiratet hatte, zwei Söhne gehabt, Muḥyiddīn und Ġamāladdīn, von | denen der letztere aber schon im Alter von zwei Jahren, der erstere, auf den er seine ganze Hoffnung gesetzt hatte (R 170), im Alter von 25 Jahren starb (R 310). Nach dessen Tode, als er gar keine männlichen Nachkommen mehr um sich sah, ließ er Ibrāhīm, seinen Sohn aus zweiter Ehe, mit seiner Familie nach ‘Akkā kommen (R 259): dies geschah kurz nach der französischen Besetzung von Tunesien (1299/1881). Damit aber kommen wir der Zeit, von der soeben die Rede war, sehr nahe. Der *ṣaiḥ* hatte offenbar vorher nicht daran gedacht, seinen maḡribinischen Sohn in seinen palästinensischen Lebenskreis miteinzubeziehen; vielleicht mußte er damit rechnen, daß jener die verkürzte Art, in der er seine maḡribinische Vergangenheit darzustellen liebte, durchschauen und nicht unbedingt billigen würde. Beide fanden anscheinend erst nach einiger Zeit zusammen: Ibrāhīm war zuvor schon einmal längere Zeit (zwei Jahre nach mündlicher Auskunft) in ‘Akkā gewesen, dann aber wieder in den Maḡrib zurückgekehrt (R 315); er hatte bis dahin auch keiner *ṭarīqa* angehört (R 260). Erst spätere Legende hat seinem Verhalten eine gerade Linie gegeben: während der Pilgerfahrt habe er in Mekka eine Vision gehabt; er habe Räder unter den Füßen gehabt und sich auf einem Geleise gesehen, das nach ‘Akkā führte. Das gehört wohl in die Zeit, als man die Hiḡāzbahn baute, nach 1900; sie besaß ja auch eine Seitenlinie nach Palästina, von Dar‘a nach Haifa. Immerhin ist auch hier noch vorausgesetzt, daß Ibrāhīm aus eigenem Antrieb wohl nicht nach ‘Akkā gegangen wäre.⁹⁵

Noch etwas mag hinzugekommen sein. Seit 1868 lebte in ‘Akkā auch Bahā’-ullāh, der Begründer der Bahai-Religion. Bis 1877 zwar war er in der Festung interniert; aber von diesem Zeitpunkt an konnte er sich frei bewegen. Um 1880 siedelte er nach Bahḡa bei ‘Akkā über, wo er i.J. 1892 starb. Sein Name wird in den Büchern Fāṭima’s nicht erwähnt. Aber er war ihr wohlbekannt; sie erinnert sich an den großen Garten, der sein Haus umgab. Das Verhältnis zu

94 Vgl. Iḥsān Nimr, *Ta’rīḡ Ḡabal Nāblus wal-Balqā’* (oben S. 374, Anm. 41) II 35, Anm. 2. Allerdings sagt er auch, was letzten Endes dahintersteckte: der Orden war durch zahlreiche *auqāf* reich geworden. Das bedeutete, daß die eigentlichen Erben dieser Besitztümer verlustig gingen. Sie nutzten dann die Geschehnisse aus, um den Orden in Diskredit zu bringen.

95 Die letzteren Informationen verdanke ich Abū Ḥalīl, geb. 1905, der als Angehöriger der *ṭarīqa* seit 1927 in engem Kontakt zur Familie stand.

ihm war alles andere als herzlich; auch er hat in ‘Akkā missioniert und einige Familien der Yašruṭīya für sich gewonnen.⁹⁶ Vielleicht fällt auch das in jene Zeit um 1880, als ‘Alī Nūraddīn nach dem Tode seines Sohnes aus dritter Ehe die Kontinuität seines Werkes gefährdet sah. Zeitweilige Resignation mag in einer Führungsschwäche sich geäußert haben. Zu Beginn des | Jahres 1303/Ende 1885 29 scheint dann, wie der Brief verrät, die Krise abgeklungen zu sein. Die ärgsten Widersacher waren mithilfe der Staatsgewalt zum Schweigen gebracht; die Anhänger des Amīn aš-Ša‘abī sollen auf Befehl des *šaiḥ*’s aus der Gemeinschaft ausgestoßen werden.⁹⁷ Bahā’ullāh’s Sohn ‘Abbās Efendi ‘Abdulahā’ scheint niemals die Kreise des Ordens gestört zu haben; man erinnerte sich vielmehr, daß er, der „große Philosoph“, sich an der Lektüre der *Futūḥāt al-Makkīya* unter ‘Alī Nūraddīn beteiligt habe.⁹⁸

Über das letzte Jahrzehnt von ‘Alī Nūraddīn’s Leben erfahren wir nicht mehr viel. Seine dritte Frau war nach dem Tode ihres letzten Sohnes in Geistesverwirrung gefallen.⁹⁹ Aber er hat wohl ihren Tod abgewartet, bevor er, etwa um 1308/1891,¹⁰⁰ noch einmal heiratete, Ratība Tausīz, eine Nichte der Ḥadiḡa, die in der *zāwiya* aufgewachsen und eng mit der Familie verbunden gewesen war. Sie wurde die Mutter der Verfasserin und gebär ihm hernach noch zwei weitere Kinder, einen Sohn, der nach jenem Heiligen, welcher ‘Alī al-Yašruṭī’s Bedeutung vorhergesagt hatte (s. o. s. 365), Muḥammad Ğallūl genannt wurde und bereits nach einem Jahr starb, und eine Tochter namens Maryam, die ihren Vater kaum noch richtig gekannt hat (R 311 ff. und 318 f.). Als ‘Alī am 16. Ramaḍān des Jahres 1316/28. Januar 1899 hochbetagt, wenngleich nicht ganz so bejahrt, wie die Verfasserin behauptete, starb,¹⁰¹ hinterließ er einen von seiner Persön-

96 Information von Abū Ḥalīl, s. o. Anm. 95.

97 Ein Brief, mit dem jemand aus der Gemeinde ausgeschlossen wird, wird zitiert R 329 f.; er mag sich auf Amīn aš-Ša‘abī beziehen. Nach einer Angabe in einem der Leserbriefe in *al-Hidāya al-islāmīya* (3/1350/501, 13 f.) ist das ganze Dorf Ša‘ab exkommuniziert worden.

98 Vgl. den u. a. von dem Muftī von ‘Akkā und dem Qāḍī von Haifa unterzeichneten Leserbrief in *al-Hidāya al-islāmīya* 3/1350/505, 11 f. In Ägypten stieß diese Hochachtung für den eigentlichen Verbreiter der Bahā’ī-Religion auf einiges Befremden (vgl. *ib.* 506 und 555).

99 Mündliche Information von Fāṭima al-Yašruṭīya.

100 Das Datum ist errechnet. Sie starb 13 Jahre nach ihrem Sohn (R 310); jener aber wurde 25 Jahre alt und war vermutlich um 1269/1853 geboren. Fāṭima, Tochter der vierten Frau des *šaiḥ*’s, war 7 Jahre alt, als er i. J. 1316/1899 starb.

101 A.C. Inchbold berichtet in ihrem Buch *Under the Syrian Sun* (London 1906, dort I 244) über einen syrischen Mittelsmann von einem alten *šaiḥ*, der kurz zuvor in ‘Akkā oder Umgebung im Alter von 108 Jahren gestorben sei. Man mag sich fragen, ob nicht ‘Alī Nūraddīn gemeint ist; ein solches Alter ist ja – selbst wenn es auf falscher Berechnung beruht – nicht allzu häufig. Jedoch erinnert sich dieser *šaiḥ* an Erlebnisse aus der napoleonischen

- 30 lichkeit und dem spezifischen | Habitus des Ordens zusammengehaltenen Einflußbereich, der sich über den gesamten Raum von Palästina und Großsyrien erstreckte.

II *‘Alī al-Yašruṭī’s Persönlichkeit: Ursachen und Auswirkungen seines Prestiges*

a Die silsila

‘Alī al-Yašruṭī rechtfertigt seine ungewöhnliche Stellung mit einer *silsila*. Er ist der „Pol“ seiner Zeit, und er erbt diese Würde von einer langen Kette früherer *aqṭāb*, die letztlich auf ‘Alī und den Propheten zurückführt (*silsilat al-aqṭāb*, auch *silsila ḏahabīya*, im Gegensatz zu einer *silsilat al-‘ulamā’*, *silsilat at-tarbiya* etc.¹⁰²). Manche seiner Schüler legten ihren Stolz darein, diese Namen der Reihe nach in eine Qaṣida aufzunehmen. Die Verfasserin führt die des Muṣṭafā Naḡā (1269/1853–1350/1931), des Muftī von Beirut,¹⁰³ an; auch aus der des Muṣṭafā Abū Rīša¹⁰⁴ zitiert sie einige Verse (r 73 ff.). Die Namen werden weder dort noch von ihr selber näher spezifiziert oder historisch eingeordnet; sie sind z. T. so schwer zu fassen, daß sie auch für die Angehörigen des Ordens meist bloße Worte geblieben sein dürften, mehr gläubig akzeptierter Katalog als historisch reflektierter Rückbezug auf den Propheten. Das läßt sich auch sonst beobachten, etwa in den von R. Gramlich verzeichneten Filiationsketten persischer Orden; dort lassen sich gleichfalls nicht alle Namen identifizieren, und auch dort haben sich durch die unreflektierte Weitergabe Fehler eingeschlichen.¹⁰⁵ Die hier wiedergegebene *silsila* ist für den maḡribinischen Bereich, speziell die Šāḏilīya und ihre „Nachfolgeorganisationen“ charakteristisch; weitere, z. T. mit ihr übereinstimmende Filiationen finden sich z. B. im Zusammenhang mit der Yūsufīya,¹⁰⁶ der Dilā’īya,¹⁰⁷ der Ṭaiyibiya,¹⁰⁸ der

Kampagne und an die Besetzung der weiteren Umgebung von ‘Akkā – mit Ausnahme der Stadt selber bekanntlich – durch General Kleber (i. J. 1799); das ist bei ‘Alī Nūraddīn schon wegen seiner tunesischen Herkunft nicht möglich. Wir müßten also annehmen, daß der syrische Mittelsmann geflunkert hat.

102 Vgl. G. Drague, *Esquisse d’histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouias* (Paris 1951) 202 f.; Trimingham 150.

103 Zu ihm s. u. S. 434.

104 Zu ihm s. u. S. 442 f.

105 Vgl. Gramlich, *Derwischorden* 16 f. und 71.

106 Vgl. Depont-Coppolani, *Confréries* 463; zu ihr Trimingham, *Sufi Orders* 87.

107 Vgl. Muḥammad Ḥaḡḡī, *az-Zāwiya ad-Dilā’īya* (Rabat 1384/1964), S. 51. Zu ihr Trimingham 276.

108 Vgl. Rinn, *Marabouts et Khouan* 375 und Depont-Coppolani 490; zu ihr Trimingham 276.

Ḥaṣṣaliya,¹⁰⁹ | der Darqāwīya¹¹⁰ und sogar bei der sonst etwas fernerstehenden 31
 ‘Īsāwīya.¹¹¹ Bereits Ibn ‘Aṭā’allāh al-Iskandarī (gest. 709/1309; vgl. unten nr. 20)
 weist in seiner Biographie des Šādīlī und seines Schülers al-Mursī (unten nr. 18
 und 19), den *Laṭā’if al-minan*, auf sie hin;¹¹² die Angaben und Namensformen
 in späteren Werken gehen im allgemeinen auf die *Šağarat al-iršād* des Abū l-
 Iqbāl Ḥasan b. ‘Alī Wafā, wohl eines Sohnes von nr. 23,¹¹³ und auf das *K. at-Ṭabat*
 des Abū l-Maḥāsīn al-Fāsī aš-Šādīlī, d. i. wohl nr. 30, zurück.

Auf beide beruft sich Aḥmad b. Muḥammad al-Waṭarī al-Mauṣilī (gest. kurz
 nach 970/1562) in seiner *Rauḍat an-nāzirīn wa-ḥulāṣat manāqib aš-šāliḥīn*
 (Kairo 1306; vgl. GAL S 2/464), S. 45, -12 ff. Später ist die *silsila* dann verzeich-
 net z. B. bei al-Ḥasan b. Muḥammad al-Kūhin al-Fāsī, *Ṭabaqāt aš-Šādīlīya*
al-kubrā (Kairo 1347; vgl. GAL S 2/881) 217 ff.; bei Muḥammad Zāfir al-Madanī
 (s. o. S. 383 f.) in seinen *Anwār al-quḍsiya fi tanzīh ṭuruq al-qaum al-‘aliya*
 (Istanbul 1304) 97 f. und zu Anfang seines *K. an-Nūr as-sāṭi‘* (s. o. S. 384,
 Anm. 80); bei Muḥammad Abū l-Hudā aš-Šaiyādī (gest. 1327/1909; vgl. GAL
 S 2/868 f. und o. S. 384, Anm. 82), *Salāsīl al-qaum* (Kairo 1325, nicht in GAL)
 48 f.; bei Muṣṭafā b. Ismā’īl Ḥabaš al-Madanī in seiner *Nuṣra an-nabawīya*
li-ahl at-ṭarīqa as-Šādīlīya ad-Darqāwīya al-Madanīya al-Fāsīya (Kairo 1316;
 s. o. S. 379, Anm. 59; nicht in GAL) und bei dem von M. Lings behandelten
šaiḥ Aḥmad al-‘Alawī (vgl. *A Moslem Saint* 232 f.). Ich habe die meisten dieser
 Quellen, die im allgemeinen nicht leicht zu finden sind, in der Universitäts-
 bibliothek Princeton einsehen können.

An Yašruṭīya-Texten habe ich hierzu, neben den drei bisher herangezoge-
 nen Büchern der Fāṭima (R 71 f., M 33 f., N 25 f.), noch verglichen ein kleines
 Gebetsheftchen, wo die *silsila* im Anschluß an das šādīlītische Pflichtge-
 bet genannt wird (dazu unten S. 421), und zwei Kommentare zu eben die-
 sem Pflichtgebet: Maḥmūd b. Muḥyiddīn b. Muṣṭafā ad-Dimašqī, bekannt
 als Abū š-Šāmāt aš-Šūfī (gest. 1341/1923; zu ihm s. u. S. 438 ff. und Kaḥḥāla,
Mu‘jam XII 201), *al-Ilḥāmāt al-ilāhīya ‘alā l-Waṣīfa aš-Šādīlīya al-Yašruṭīya*
 (2. Aufl., Beirut 1380/1960, dort S. 10, 11 ff.) und Muṣṭafā Nağā (gest. 1350/1932;
 zu ihm s. u. S. 434), *Kašf al-asrār* (Beirut, Maṭb. al-Inṣāf 1369/1950), S. 9.

109 Vgl. Rinn 393; zu ihr Trimmingham 276 f. und 86.

110 Vgl. Depont-Coppolani 505 f., allerdings nur zurück bis Šādīlī.

111 Vgl. Rinn 309 f. Zu ihr oben S. 367, Anm. 10.

112 Vgl. Mackeen in JAOS 81/1971/482 mit Zitat.

113 Also in der ersten Hälfte des 15. Jh’s lebend. Das Werk ist gedruckt Kairo 1304/1887, aber
 nicht bei Brockelmann verzeichnet.

Die Namen stimmen in den arabischen Quellen bis auf geringe Abweichungen überein. In den zuvor genannten französischen Werken dagegen herrscht gelegentlich einige Verwirrung. Sie sind von Kolonialbeamten verfaßt, die kein Arabisch verstanden und im übrigen mehr an der statistischen Erfassung von Mitgliederzahlen (möglichen Gegnern oder Kollaborateuren) interessiert waren als an der historischen Durchdringung des Stoffes (vgl. dazu auch das Urteil von Mackeen in JAOS 91/1971/398f.). Das gilt auch noch – und besonders – für die letzte Arbeit dieses Genres, G. Drague's *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc* (s. o. s. 390, Anm. 102), die kurz vor dem Ende der Kolonialära, Paris 1951, erschien. In ähnlicher Weise ist in modernen angelsächsischen Arbeiten, die vornehmlich soziologisch interessiert sind, mit Entstellungen zu rechnen (vgl. etwa C.C. und E. Stewart, *Islam and Social Order in Mauretania*, Oxford 1973, s. 159f.).

32 Im einzelnen sieht die Filiation 'Alī Nūraddīn's folgendermaßen aus:

Prophet

1. 'Alī

2. Ḥasan b. Fāṭima

Ḥasan b. 'Alī, gest. 49/669 oder später. Die *silṣila* ist im Einflußgebiet der ḥasanidischen Šarīfen, zu denen ja auch 'Alī al-Yašruṭī selber gehört, entstanden.

3. Abū Muḥammad Ġābir al-maksūr

So in den meisten arabischen Quellen, mit Ausnahme von Kūhin al-Fāsī's *Ṭabaqāt*, wo stattdessen Abū Ġābir at-tābi'ī (s. 219). Der Name ist schwer zu identifizieren. Die 'Īsāwīya vervollständigt ihn zu Abū Muḥammad Ġābir b. 'Abdallāh al-'Amrī (so nach Rinn, *Marabouts* 309), d. i. wohl Ġābir b. 'Abdallāh b. 'Amr al-Anšārī (gest. 78/698); er wird in šūfischen Werken verhältnismäßig häufig mit Ḥadīten zitiert (vgl. Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-Šūfiya*, ed. Šarība, Indices). Allerdings lautet seine *kunya* üblicherweise anders, Abū 'Abdaraḥmān oder Abū 'Abdallāh (vgl. Ibn 'Abdalbarr, *Istī'āb* 219 nr. 286). So wird er dann auch bei der Ṭaiyibīya verbessert: Abū 'Abdallāh Ġābir b. 'Abdallāh al-Anšārī (vgl. Depont-Coppolani 490). Eine weitere *crux* ist der *laqab al-maksūr*; er ist anscheinend sonst bei Ġābir al-Anšārī nicht zu belegen. Sollte der Šī'it Ġābir al-makfūf gemeint sein, der bei Kišši, *Riğāl* 284 genannt wird?

Aber er ist Zeitgenosse des Muḥammad al-Bāqir, also wohl etwas zu spät. Die Yūsufiyya hat Abū Muḥammad Ġabrī (vgl. Depont-Coppolani 463). Nach Depont-Coppolani 445 lautet der Name in der normalen šādilitischen *silsila* des Mağrib sogar *šaiḥ Ġabbār*; von daher übernimmt E. Doutté, *L'Islam algérien en l'an 1900* (Alger 1900), s. 68.

4. Saʿīd al-Qazwīnī

So in zahlreichen Parallelen, nach den ältesten arabischen Quellen jedoch Saʿīd al-Ġazwānī (vgl. Waṭarī, *Rauḍat an-nāzirīn* und Kūhin al-Fāsī, *Ṭabaqāt aš-Šādīliyya*). Ebenso auch bei Depont-Coppolani 445 (danach Doutté, *Islam algérien* 68) und bei Lings, *Moslem Saint* 232. Bei Depont-Coppolani 463 für die Yūsufiyya entstellt zu Saʿīd el-Gherghouani. Bei der ʿĪsāwīya und der Ṭaiyibīya stattdessen Abū Saʿīd al-Ġazwānī (vgl. Rinn, *Marabouts* 309, und Depont-Coppolani 490). Die Lesung Qazwīnī kann sich aus einer Verwechslung mit nr. 10 ergeben haben. Zwar verzeichnen weder Samʿānī (*K. al-Ansāb*) noch Suyūṭī (*Lubb al-albāb*) die Nisbe Ġazwānī; jedoch ist Ġazwān als Ortsname sowohl in der Nähe von Ṭāʾif als auch bei Herāt belegt (vgl. Yāqūt, *Muʿğam al-buldān* s.n.).

5. Muḥammad Faṭḥ as-suʿūd

Nach Kūhin al-Fāsī mit der *kunya* Abū ʿAbdallāh. In der Ṭaiyibīya und ʿĪsāwīya stattdessen Abū Muḥammad Faṭḥ as-suʿūd (vgl. Depont-Coppolani 490 und Rinn 309, wo as-Saʿūdī statt *as-suʿūd*). Depont-Coppolani 445 hat Faṭḥallāh (danach auch Doutté 68). Die *silsila* der Yūsufiyya bei Depont-Coppolani 463 kontaminiert nr. 5–7.

6. Saʿd

Kūhin al-Fāsī ergänzt, daß dieser weiter nicht spezifizierte Saʿd in Ägypten begraben liege. Bei Depont-Coppolani 445 (für die Šādīliyya) und danach bei Doutté 68 ausgefallen. Saʿīd in der Urkunde R 327 ist wohl Druckfehler.

7. Abū Muḥammad Saʿīd

In der *silsila* der Ṭaiyibīya ergänzt zu Abū Muḥammad Saʿīd al-Maḥzūm (vgl. Rinn 375 und Depont-Coppolani 490).

8. Abū l-Qāsim Aḥmad al-Marwānī

Kūhin al-Fāsī hat *Aḥmad b. Marwān*. Depont-Coppolani 445 (und danach Doutté 68): *al-Mazārī*. Al-Marwazī bei Drague, *Esquisse* 202 (in Bezug auf die Nāṣirīya) ist wohl Druckfehler.

9. Abū Ishāq Ibrāhīm al-Baṣrī

Nach Depont-Coppolani 445 (und Doutté 68) Abū l-Ḥasan statt Abū Ishāq. Ist Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ḥauwāṣ gemeint, der Zeitgenosse des Ġunaid, der i.J. 291 starb? Vgl. zu ihm Sulamī, *Ṭabaqāt* 284 ff. und Abū Nu‘aim, *Ḥilya* x 325. Er hieß jedoch nicht al-Baṣrī.

10. Zainaddīn al-Qazwīnī

Ausgefallen bei Kūhin al-Fāsī. Zainaddin Muḥammad al-Qazwīnī bei der Ḥanṣaliya (vgl. Rinn 393), Ṭaiyibīya (vgl. Depont-Coppolani 490 mit Druckfehler) und Yūsufīya (*ib.* 463 mit Doubletten). Ġazwānī bei Rinn 309 ist wohl Irrtum.

11. Šamsaddīn as-Siwāsī

Nach der alten *Šağarat al-iršād* des Ḥasan b. ‘Alī Wafā (s. 15) = Šamsaddīn Muḥammad al-Ma‘danī *al-muqīm bi-arḍ aš-širk*. Übernommen bei Waṭarī, *Rauḍat an-nāzirīn* (s. 45) und Abū l-Hudā, *Salāsil* 48 f. mit der wohl besseren Lesung *al-muqīm bi-arḍ at-Turk*. Dazu paßt die Nisbe at-Turkumānī in der *silsila* der Ḥanṣaliya und der Ṭaiyibīya (vgl. Rinn 309 und Depont-Coppolani 490) bzw. at-Turkī bei Muḥammad Zāfir, *an-Nūr as-sāṭi‘*. Muḥammad wird ergänzt auch bei Lings 232.

12. Tāğaddīn

Muḥammad Tāğaddīn bei Rinn 309 und 375 (= Depont-Coppolani 490) sowie Lings 232; Abū l-Ḥasan ‘Alī an-Nāṣirī Tāğaddīn bei Depont-Coppolani 445 (danach Doutté 68), von nr. 13 her beeinflusst?

13. Nūraddīn Abū l-Ḥasan

Nūraddīn Abū l-Ḥasan ‘Alī bei Rinn 309 und 375 (= Depont-Coppolani 490) sowie bei Muḥammad Zāfir, *Nūr as-sāṭi‘* und bei Lings 232; Nūraddīn Abū

l-Ḥasan ‘Alī ad-Daqqāq bei Depont-Coppolani 445 (= Doutté 68). Ausgefallen in der *silsila* der Yūsufiyya bei Depont-Coppolani 463.

14. Faḥraddīn

15. Tuqaiyaddīn al-Fuqaiyir

Die merkwürdige Lesung wird schon in der *Šağarat al-iršād* des Ḥasan b. ‘Alī Wafā durch die – von da ab immer wiederholte – Floskel *bit-tašjīr fihimā* festgelegt; Fuqair bei Lings 237 ist falsch gebildet. Im übrigen wird der Name dort durch die Nisben an-Nahrāwandī al-Wāsiṭī al-‘Irāqī ergänzt; so auch übernommen bei Waṭarī, *Rauḍat an-nāẓirīn*. Die *silsila* der ‘Īsāwīya hat nach Rinn 309 aš-Šūfī | ‘Abd al-‘Irāq, die *silsila* der Šāḍiliyya nach Depont-Coppolani 445 stattdessen Nāfi‘addīn (so auch Doutté 68).

34

Die Identifizierung gelingt durch eine abschließende Bemerkung in der *Šağarat al-iršād*: Tuqaiyaddīn al-Fuqaiyir war auch Schüler des ḥusainidischen Šarīfen Aḥmad b. Abī l-Ḥasan ‘Alī ar-Rifā‘ī aus Umm ‘Ubaida bei Wāsiṭ. Das ist der bekannte Ahnherr des Ordens der Rifā‘īya, der i.J. 578/1182 starb (vgl. GAL S 1/780f. und Kaḥḥāla, *Mu‘ğam* II 25 mit verbessertem Geburtsdatum). In der Tat hat nun Tuqaiyaddīn auf ihn ein Lobgedicht verfaßt, das in den *‘Uqūd al-ğauharīya* des Aḥmad ‘Izzat Paşa (s.u. s. 425) bewahrt ist (s. 7f.). Dort auch finden sich einige Angaben zur Biographie: Taqīyaddīn Makkī, bekannt als al-Fuqaiyir (nur dieser Name wird hier ins Diminutiv gesetzt), Sohn des Šāfi‘iten Aḥmad an-Nahrāwandī (auch Rifā‘ī war ja Šāfi‘it; vgl. Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘īya* ²vI 23 ff.); gest. 594/1198.

16. ‘Abdarraḥmān al-Madanī az-Zaiyāt

Az-Zaiyāt, weil er in Medina im Viertel der Ölhändler wohnte (vgl. Mušṭafā Nağā, *Kašf al-asrār*, s. 9). Kūhin al-Fāsi verzeichnet als weiteren Beinamen al-‘Aṭṭār (*Ṭabaqāt* 60); so auch Lings 232. Die *silsila* der ‘Īsāwīya hat vollständiger: Abū Zaid ‘Abdarraḥmān b. al-Ḥusain (vgl. Rinn 310). Die *kunya* Abū Zaid auch Depont-Coppolani 463 und 490.

17. ‘Abdassalām b. Mašīš

Abū Muḥammad ‘Abdassalām b. Mašīš b. Abī Bakr al-Ḥasanī al-Idrīsī al-Kāmili, Šarīf idrīsidischer Deszendenz, wahrscheinlich 625/1228 ermordet, Schüler des Abū Madyan Šu‘aib, des Patrons der Schreiber in Fes. Vgl. zu ihm Fischer in: ZDMG 71/1917/209 ff.; Rinn 218f.; Xicluna in: Archives Marocai-

nes III 1, 119 ff.; GAL² 1/569 s 1/787 f.; Asín in: Al-Andalus 10/1945/9 ff.; Drague, *Esquisse* 42, 53 und Index s. n.; Trimingham, Index s. n.; ‘Alī Sālim ‘Ammār, *Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī* (Kairo 1951), s. 78 ff.; Mackeen in JAOS 91/1971/479 ff.; R. Le Tourneau in EI² s. n. ‘Abd al-Salām b. Mašhīsh mit weiterer Literatur.

18. Abū l-Ḥasan ‘Alī aš-Šādīlī

Nūraddīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abdallāh al-Ḥasanī al-Idrīsī aš-Šādīlī, der bekannte Begründer des Ordens (593/1196–656/1258). Vgl. zu ihm GAL² 1/583 f. s 1/804 ff.; Asín in: Al-Andalus 10/1945/12 ff.; E.H. Douglas in: MW 38/1948/257 ff.; Drague, *Esquisse*, Index s. n. Abou Lhasen Ali ben Abdallah ... ech-Chadili; Trimingham 47 ff. und Indices s. n.; Mackeen in JAOS 91/1971/477 ff. An arabischer Sekundärliteratur wäre zu vergleichen ‘Abdalḥalīm Maḥmūd, *Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī*, Kairo 1967 (Serie *Alām al-Arab* nr. 72), und vor allem ‘Alī Sālim ‘Ammār, *Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī*, Kairo 1951. Beide Autoren sind selber Šādīliten.

19. Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Mursī

Abū l-‘Abbās Aḥmad b. ‘Umar al-Anṣārī al-Mursī (616/1219–686/1287), stieß in Alexandrien zu Šādīlī’s Kreis. Seine Biographie findet sich in den *Laṭā’if al-minan* des Ibn ‘Atā’allāh (vgl. GAL² 2/144 nr. 15). Vgl. Šā’rānī, *Ṭabaqāt* II 12 ff.; Asín in: Al-Andalus 10/1945/22 ff.; Nwyia, *Ibn ‘Atā’ Allāh*, Index s. n.; Trimingham 49 und Index s. n.

20. Tāğaddīn Aḥmad b. ‘Atā’allāh al-Iskandarī

Der bekannte Verfasser der *Ḥikam*, dem wohl letzten Endes die Konsolidierung des Ordens zu danken ist (gest. 709/1309). Vgl. GAL² 2/143 f. s 2/145 ff.; Nwyia, *L.c.*, vor allem s. 18 ff.; Trimingham 50 und Index s. n.

35 21. Dāwūd al-Bāḥillī

Ich übernehme die Lesung der Nisbe von P. Nwyia, *Ibn ‘Abbād ar-Rondī* 21. Jedoch ist die Namensform überaus problematisch. Trimingham, *Sufi Orders* 49, Anm. 5, und Lings 232 haben Dāwūd b. Bāḥillī. Abū š-Šāmāt bringt in seinen *Ilhāmāt al-ilāhīya* Dāwūd b. Bāḥillā (6, pu., im Gegensatz zu II, 8, wo in der *silsila* wieder die übliche Form steht); so auch Nabḥānī, *Ġāmi‘ karāmāt al-auliya’* II 66 (nach Munāwī). Ḥāğğī Ḥalīfa hat s. 1556 die Form Dāwūd al-Bāqilī. Kūhin al-Fāsī bewahrt den Namen mit einem andern Anfangskon-

sonanten: Dāwūd b. Māḥ.lā (*Ṭabaqāt* 111 f.); so auch Maḥmūd al-Manūfī, *Ġamharat al-auliyaʾ wa-aʿlām ahl at-taṣawwuf* (Kairo 1387/1967) II 209. Für diese Form entscheidet sich auch der Herausgeber des einzigen von ihm erhaltenen mystischen Werkes, eines Kommentars zu Šādīlī's *Ḥizb al-baḥr* mit dem Titel *K. al-Laṭīfa al-marḍīya fī sarḥ duʿā aš-Šādīliya* (Kairo 1354/1935; vgl. GAL S 1/805 o). Er bezeichnet in seiner Einleitung die Varianten Dāwūd al-Bāḥilī (al-Bāḥillī?) und Dāwūd al-ʿAzab, der „Junggeselle“, die noch zu seiner Zeit in Alexandrien üblich waren, als Fehler (was zumindest auf die letztere durchaus nicht zutreffen muß). Bedeutung und Herkunft des Namens sind mir nicht klar; in jedem Fall handelt es sich um einen Spitznamen.

Die normale Namensfolge findet sich bei Suyūṭī (der ebenfalls Šādīlī war), *Buġya* I 562 nr. 1177: Dāwūd b. ʿUmar b. Ibrāhīm aš-Šādīlī al-Iskandarī, ein mālikitischer Jurist, der Schüler des Ibn ʿAṭāʾallāh wurde und i.J. 733/1333 starb (dagegen nach Bābā Timbuktī, *Nail al-ibtihāġ* 116 und von dorthier wohl bei Ḥāġġī Ḥalīfa 481 bzw. Baġdatlı Paşa, *Dail* I 557 und II 133 sowie *Hadīyat al-ʿarifin* I 360 schon i.J. 732/1332). Kūhin al-Fāsī ergänzt den Namen mit Šarafaddīn Abū Sulaimān al-Iskandarī, ebenso Maḥmūd al-Manūfī an einer andern Stelle (*Ġamharat al-auliyaʾ* II 245). Dort erfahren wir dann auch, daß er im „Hauptberuf“ in der Polizeitruppe des Gouverneurs von Alexandrien diente. Dem allerdings stehen andere Zeugnisse gegenüber, wonach er Türhüter und später Schreiber (*kātib ġalsa*) am religiösen Gerichtshof der Stadt war (vgl. *Laṭīfa*, Einl.). Dies ist nicht der letzte der Widersprüche in seiner Biographie. Bei Ibn Ḥaġar, *Durar al-kāmina* II 191 nr. 1692 wird er als Schüler des Mursī (nr. 19!) aufgefaßt, der ca. 715 gestorben sei. Nach einigen Quellen war er angeblich illiterat (vgl. z.B. Manūfī); dennoch werden mehrere Bücher von ihm überliefert: neben dem bereits genannten Kommentar zum *Ḥizb al-baḥr* auch ein *K. ʿUyūn al-ḥaqāʾiq* (vgl. Baġdatlı Paşa, *Dail* II 133) und ein Muḥtaṣar zum *K. at-Talqīn* des mālikitischen Juristen ʿAbdalwahrhāb b. ʿAlī at-Ṭaʿlabī (gest. 422/1031; vgl. Suyūṭī, *Buġya* I 562, auch GAL S 1/660 und III 1223 = N 1/660, wo falsch Dāwūd b. ʿAlī) sowie schließlich ein Kommentar zur *Risāla* des Abū Zaid al-Qairawānī (vgl. Baġdatlı Paşa I 557). Das *K. al-Laṭīfa* bezeugt recht eingehende Belesenheit in mystischer Literatur. Es mag sein, daß die Biographen mit dem Begriff „illiterat“ nur seine niedrige Stellung umschreiben wollen. Vielleicht gehen aber auch in den Nachrichten zwei Persönlichkeiten namens Dāwūd aus Alexandrien durcheinander; Manūfī behandelt ihn ja in der Tat an zwei verschiedenen Stellen. Er wurde in Alexandrien in der für ihn erbauten *zāwiya* beigesetzt; sein Grab wurde dort noch in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts besucht (vgl. *Laṭīfa*, Einl.). Vgl. zu ihm auch Kaḥḥāla, *Muġam* IV 140 und Zirikli, *Aʿlām* III 9.

22. Muḥammad Baḥr aṣ-ṣafāʾ

Šamsaddīn Abū l-Faṭḥ (oder Abū l-Faḍl) Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad (Ibn) Wafāʾ al-Iskandarī al-Bakrī, auch genannt Muḥammad Baḥr aṣ-ṣafāʾ (701/1301 – 11. Rabīʿ I 765/18. Dez. 1363), aus dem Maḡrib stammend (aus Tunis oder Sfax), wirkte in Ägypten, Begründer der Wafāʾīya. Vgl. Šaʿrānī, *Ṭabaqāt* II 21 ff.; Manūfī, *Ġamharat al-auliāʾ* II 254 ff.; GAL² S 2/4 = 2/145 s 2/148; Ziriklī, *Aʿlām* VII 267; Kaḥḥāla, *Muʿġam* XI 279; Trimmingham 49 und 87. Zu seinen Werken auch R 230.

36 23. ʿAlī [b.] Wafāʾ

Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Muḥammad (Ibn) Wafāʾ al-Qurašī aṣ-Šādilī al-Iskandarī (759/1358–807/1404 in Kairo), Sohn des Vorhergehenden. Vgl. Šaʿrānī, *Ṭabaqāt* II 22 ff. (sehr umfangreiche Biographie, also wohl bedeutender als sein Vater); GAL² 2/146 f. s 2/149; Ziriklī, *Aʿlām* V 159; Kaḥḥāla, *Muʿġam* VII 231 f.; Nwyia, *Ibn ʿAbbād* 18 f.; Trimmingham 49 und Index s. n.

24. Yaḥyā al-Qādirī

Nach Drague 264 aṣ-Šarīf Abū Zakarīyāʾ al-Qādirī (in der *silsila* der Qādirīya). Nach Ḥāġġī, *Zāwiya Dilāʾīya* 50: Abū Z. Yaḥyā b. Aḥmad al-Q. In der *silsila* der Yūsufīya Yaḥyā al-Qaddūr (vgl. Depont-Coppolani 463). Fehlt in der *Nuṣra nabawīya*. In der *silsila* der Darqāwīya findet sich bei Depont-Coppolani 506 zwischen nr. 20 und nr. 25 nur ein einziger Name: Abū l-ʿAbbās al-Ḥasan al-Qarāfi; die Überlieferung ist defekt.

25. Aḥmad b. ʿUqba al-Ḥaḍramī

Nach Ḥāġġī, *Zāwiya Dilāʾīya* 50: Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbdalqādir b. ʿUqba al-Yamanī al-Ḥaḍramī al-Miṣrī, gest. 895/1490. Hatte seine *zāwiya* am Nilufer (vgl. Ibn ʿAskar, *Dauḥat an-nāšir*, übs. Archives Marocaines 19/1913/90; Trimmingham 87). Verfaßte ein *K. al-Marāšid fī t-taṣawwuf* (vgl. Ibn Maryam, *al-Bustān fī ḍikr al-auliāʾ wal-ʿulamāʾ bi-Tilimsān* 46, -5 f.).

26. Aḥmad Zarrūq

Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿĪsā al-Burnusī al-Fāsī, aus dem Stamme der Barānes (846/1442–899/1493). Vgl. Ibn ʿAskar, übs. 89 ff.; Ibn Maryam 45 ff.; Kūhin al-Fāsī, *Ṭabaqāt* 123; G. Colin in: Rivista della

Tripolitania 2/1925, nr. 1, 3 ff.; ‘A. Ğannūn in: Mağallat Kulliyat al-ādāb, al-Ġāmi’a al-Libīya 2/1968, arab. Teil, 129 ff.; GAL² 2/328 ff. s 2/360 ff. und Indices s. n.; Ziriklī 1 87 f.; Kaḥḥāla 1 155; Drague, *Esquisse*, Index s. n. Aboul Abbās Ahmed ... al-Fassi; Nwyia, *Ibn ‘Abbād* 22 ff.; Trimmingham 87. Sein Kommentar zu den *Ḥikam* des Ibn ‘Aṭā’allāh wurde 1969 von ‘Abdalḥalīm Maḥmūd und Maḥmūd b. aš-Šarīf in Tripolis (Libyen) herausgegeben. Zu der *ṭarīqa*, die sich auf ihn beruft, vgl. Depont-Coppolani 457 ff.

27. Ibrāhīm al-Faḥḥām

Nach Ḥāḡḡī, *Zāwīya Dilā’īya* 51 = Ibrāhīm b. ‘Alī, ein Berber aus Sūs, dessen Grab sich im Ġabal Zarhūn bei Fās befand, gest. 926/1520 (vgl. auch s. 50). Er trägt deswegen bei Drague 265, bei Rinn 232, bei Depont-Coppolani 506 die Nisbe az-Zarhūnī. Allerdings wird dort die Kunya verschieden angegeben: Abū Iṣḥāq bei Drague, Abū l-Anwar bei Rinn und Depont-Coppolani.

28. ‘Alī aš-Šanhāḡī

Abū l-Ḥasan (bzw. Abū l-Ḥakam nach Depont-Coppolani 505, wohl irrtümlich) ‘Alī b. Aḥmad aš-Šanhāḡī ad-Dauwār; nach Ḥāḡḡī, *Dilā’īya* 50 gestorben i. J. 941/1534–1535, in Tripoli (? in Fes begraben nach Kūhin al-Fāsi 218). Vgl. Tādilī, *at-Taṣauwuf ilā riḡāl at-taṣauwuf* nr. 106; Ibn ‘Askar, *Dauḥat an-nāšir* 142 f.; Drague 265; Lings 233.

29. ‘Abdarraḥmān al-Maḡdūb

37

Abū Muḥammad ‘Abdarraḥmān b. ‘Iyād aš-Šanhāḡī al-Maḡdūb al-Miknāsī (gest. 976/1569). Vgl. Qādirī, *Našr al-maṭānī*, übs. in: Archives Marocaines 21/1913/200 f.; H. de Castries, *Les Gnomes de Sidi Abd ar-Raḥmān al-Maḡdoub*, in: *Les Mémorialistes populaires de l’Islam* 1, Paris 1896; Lévi-Provençal, *Historiens des Chorfa* 267, Anm. 2; Brunel, *Le monachisme errant dans l’Islam* (Paris 1955) 274 f. Seine Biographie verfaßte nr. 32 (vgl. GAL s 2/695 nr. 3). Der bei Brunel kurz zuvor genannte Mūlay ‘Abdarraḥmān al-Maḡdūb ist wohl nicht mit ihm identisch; er soll 1327/1909 gestorben sein. In der *silsila* der Darqāwīya ist der Name abweichend zu Abū Zaid ‘Abdarraḥmān al-Fāsi al-Wakīl al-Maḡdūb ergänzt (vgl. Rinn 232; Depont-Coppolani 505).

30. Yūsuf al-Fāsī

Abū l-Maḥāsīn Yūsuf b. Muḥammad b. ‘Alī b. Yūsuf al-Fihri al-Fāsī (938/1530–1013/1604), kämpfte unter dem Šarīf Mūlay ‘Abdalmalik (983/1575–986/1578) in der Schlacht im Wādī Mağzan gegen die Portugiesen (4. Aug. 1578; vgl. Drague 65). Zu ihm vgl. Qādirī, *Našr al-maṭānī* 21/1913/192 ff.; Lévi-Provençal, *Historiens* 240 f.; GAL S 2/187 nr. 130 d. Sein Sohn verfaßte seine Biographie u. d. T. *Mir’āt al-maḥāsīn min aḥbār aš-šaiḥ Abī l-Maḥāsīn* (vgl. GAL S 2/694); eine weitere Biographie stammt von seinem Urenkel (nr. 32; vgl. GAL S 2/695 nr. 3).

31. Muḥammad b. ‘Abdallāh al-kabīr

Muḥammad b. ‘Abdallāh Ma’n al-Andalusī (978/1570–1062/1652). Vgl. Qādirī, *Našr al-maṭānī* 24/1917/40 ff.; Lévi-Provençal, *Historiens* 267, Anm. 5. Der Name trägt in der *silsila* die Bemerkung *wālid saiyidinā Aḥmad*; das dürfte sich auf nr. 34 beziehen.

32. ‘Abdarraḥmān al-Fāsī

Abū Zaid ‘Abdarraḥmān b. ‘Abdalqādir b. ‘Alī b. Abī l-Maḥāsīn Yūsuf al-Fāsī (1040/1631–1096/1684), Urenkel von nr. 30. Vgl. Qādirī, *Našr al-maṭānī* 24/1917/372 ff.; Lévi-Provençal, *Historiens* 266 ff.; GAL² 2/612 S 2/694 f. Nr. 31 und nr. 32 sind bei Kūhin al-Fāsī, *Ṭabaqāt* 217 f. und in der *silsila* des šaiḥ Aḥmad al-‘Alawī bei Lings 233 vertauscht; in der *silsila* der Darqāwīya fällt nr. 32 aus.

33. Qāsim al-Ḥaṣṣāš

Abū l-Faḍl Qāsim b. Qāsim al-Ḥaṣṣāšī al-Andalusī al-Fāsī (gest. 1083/1673), begraben am Bāb al-Futūḥ in Fās. Vgl. Qādirī, *Našr al-maṭānī* 24/1917/222 ff.; Kūhin al-Fāsī, *Ṭabaqāt* 217; Lévi-Provençal, *Historiens* 273, Anm. 6. Lings 233 liest (ebenso wie Muḥammad Zāfir, *Anwār qudsīya* 97 f.) Ḥaṣṣāšī; die *Nuṣra nabawīya* 43; Aḥṣāšī. Vgl. zum Problem der Nisbe Sam’ānī, *Ansāb* v 148, Anm. 4; der šaiḥ stammt aus einem Ort namens Ḥaṣṣāša.

34. Aḥmad b. ‘Abdallāh

Aḥmad b. ‘Abdallāh al-Andalusī nach Drague, *Esquisse* 265. Wohl der Sohn von nr. 31.

35. aš-Šaiḥ al-‘Arbī b. Aḥmad b. ‘Abdallāh

Sohn des Vorhergehenden, lehrte in Fes in der Zāwiya Maḥfiya (? vgl. Drague 265).

36. ‘Alī al-‘Imrān al-mulaqqab bil-Ġamal

38

‘Alī b. ‘Imrān b. ‘Abdarraḥmān al-Ḥasanī, genannt al-Ġamal, verließ Marokko i.J. 1151/1738, im Zusammenhang mit den Unruhen nach dem Tode Mūlay Ismā‘īl’s (1083/1672–1139/1727); gest. 1193/1779. Vgl. Drague 251, Anm. 2; Rinn 232 f. Zu seiner Biographie vgl. auch die *Manāqib aš-šaiḥ ‘Alī Ġamal* seines Schülers Darqāwī (nr. 37).

37. Abū Aḥmad al-‘Arbī ad-Darqāwī al-Ḥasanī

Abū Ḥamid Muḥammad al-‘Arbī (Larbi) b. Aḥmad b. Ḥusain b. Sa‘īd ad-Darqāwī, Šarīf idrīsider Deszendenz (1150/1737–1239/1823). Vgl. Kaḥḥāla VI 276 und X 288. Die Kunya Abū ‘Abdallāh bei Drague 251 ist wohl ein Fehler. Zu seiner Biographie und der Entwicklung seines Ordens vgl. Rinn 233 ff.; Depont-Coppolani 503 ff.; Drague 251 ff.; Trimmingham 111 f. und Index s.n. – Fāṭima al-Yašruṭīya nennt ihn sowohl R 71 als auch M 25 al-Ḥusainī statt al-Ḥasanī; jedoch kann bei einem Idrīsiden nur al-Ḥasanī richtig sein. So auch ihr Vater in der Urkunde R 326.

38. Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ḥamza Zāfir al-Madanī

S. o. s. 367 ff.

39. ‘Alī Nūraddīn al-Yašruṭī

Zu dieser *silsila* ist einiges zu sagen. Fast alle ihre Glieder sind nur mit großen Schwierigkeiten chronologisch einzugrenzen; ziemlich viele lassen sich überhaupt nicht näher identifizieren. Umfangreiches biographisches Material erhalten wir im allgemeinen nur dort, wo sich eine *ṭarīqa* absplattet: bei Šādīlī (nr. 18) bzw. seinem Schüler und Enkelschüler al-Mursī (nr. 19) und Ibn ‘Aṭā‘allāh (nr. 20), bei den beiden Ägyptern Muḥammad b. Muḥammad (Ibn) Wafā’ und seinem Sohn Aḥmad b. Wafā’ (nr. 22–23), von denen die Wafā’īya ausgeht, bei Aḥmad Zarrūq (nr. 26), von dem aus die Nāširīya ihren eigenen Weg nimmt (vgl. zu ihr Trimmingham 88, zur *silsila* Drague 201 f.), bis zu einem gewissen Grad bei ‘Abdarraḥmān al-Mağdūb (nr. 29), den die Heddāwa sehr

verehren, schließlich bei Muḥammad ad-Darqāwī (nr. 37) und ‘Alī al-Yašruṭī’s Lehrer Muḥammad b. Ḥamza al-Madanī.¹¹⁴ Das historische Bewußtsein tritt in der islamischen Mystik, im Vergleich zu anderen religiösen „Wissenschaften“, dem Ḥadīṭ, dem Recht, der Theologie, ohnehin stark zurück; jedoch scheint im Mağrib stärker noch als sonst die biographische Tradition von Legende über-
 39 wuchert. Auffällig ist auch die verschiedene „Dichte“ der *silsila*: zwischen | nr. 31 und nr. 33 sind die Zeitabstände verhältnismäßig klein oder sogar rückläufig; die ersten 15 Glieder dagegen füllen fast 600 Jahre aus, gegenüber etwa 420 Jahren für die nächsten 15. Hier begegnet dann eine ganze Serie von Namen (nr. 10–15), die vor allem durch einen *laqab* in der Zusammensetzung mit *-dīn* charakterisiert werden, eine Form, die sich im Osten erst kurz vor 400, und da zuerst bei politischen Ehrentiteln, allmählich einbürgerte.¹¹⁵ Wieweit sie der Wirklichkeit entsprechen, läßt sich vorläufig nicht kontrollieren. Sobald, mit nr. 15, die *silsila* in den Osten zurückführt, bricht die Erinnerung nahezu vollends ab; auch die biographischen Quellen versagen.

Die Šāḍiliya ist übrigens, wie wir erkennen, keineswegs auf den Westen beschränkt geblieben. Vielmehr sind die Anfänge viel stärker an Ägypten gebunden: Ibn ‘Aṭā’allāh hält sich in Alexandrien und in Kairo auf; die Wafā’iya bleibt auf Ägypten beschränkt.¹¹⁶ Noch Ibn Qunfuḍ, gest. 810/1407 und damit Zeitgenosse des ‘Alī Ibn Wafā’, erwähnt in seinem *Uns al-faqīr*, einem Überblick über die Schule des Abū Madyan,¹¹⁷ niemanden aus unserer *silsila*, nicht einmal Ibn Mašīš, obgleich dieser doch dessen direkter Schüler war; nur Ibn ‘Abbād ar-Rondī wird genannt (79, 12 ff.). So sehr also aus der Biographie ‘Alī al-Yašruṭī’s spürbar wird, daß er fremdes, mağribinisches Gut in eine neue Umgebung verpflanzt, so ist er doch diesen Weg nicht zum erstenmal gegangen.¹¹⁸ Selbst zu

114 Vgl. dazu auch die Tabelle bei Trimmingham, hinter s. 46. Dichter ist die Information natürlich auch dann, wenn die Mystiker zugleich Gelehrte waren, wie etwa nr. 30 oder 32.

115 Vgl. die Liste bei H. Busse, *Chalif und Großkönig* 167 ff.: erster Beleg für das Jahr 388. Auch Kramers in: AO 5/1927/53 ff. und Dietrich in: ZDMG 110/1961/43 ff. Bāšā, *al-Alqāb al-islāmīya* (Kairo 1957) ist trotz reichen Materials für das Problem, wann die einzelnen Namen sich zum erstenmal belegen lassen, nicht ergiebig. Interessant dagegen die Bemerkung bei Dietrich (s. 43, Anm. 2), daß in Einzelfällen sich *alqāb* dieser Art bei Gelehrten schon um 300 feststellen lassen; zu klären bleibt, wieweit sie spätere Zutat sind.

116 Vgl. zur Bedeutung Ägyptens auch Mackeen in: JAOS 91/1971/484 f. Zur Šāḍiliya im Ägypten des 19. Jh’s vgl. Ġabartī, *Ağā’ib al-ātār* I 220 (Übs. Kairo 1888 ff., II 177), I 287 (II 281), II 85 (IV 133); über die Wafā’iya II 228 (v 160 ff.). Auch A. Lutfi as-Sayyid Marsot in: *Scholars, Saints and Sufis* (ed. N.R. Keddie) 151 f.

117 Vgl. GAL² 2/313 s 2/341; ed. Muḥammad al-Fāsi und Adolphe Faure (Rabat 1965).

118 Nr. 22 etwa stammt aus dem Mağrib. Daß Mağribiner, vor allem auf ihrer Pilgerfahrt, in

seiner Zeit gab es, wie wir sahen (oben s. 376 f.), in Syrien Šādiliten. In Aleppo hatte sich um die Mitte | des 12./18. Jh's, also mindestens ein Jahrhundert vor 'Alī al-Yašruṭī, ein Azhar-Zögling namens 'Abdalwahrhāb b. Aḥmad niedergelassen, der die Einheimischen mit der šādilitischen *ṭarīqa* vertraut machte; vielleicht kam er aus der Tradition der Wafā'iya (vgl. Baitār, *Ḥilya* 1281, 3 f.). In Damaskus setzte sich ein ḥanafitischer Imām, der an der Umayyadenmoschee lehrte und i. J. 1220/1805 starb, für den Orden ein (*ib.* 488, 2 ff.).¹¹⁹

Die *silsila* benutzt im übrigen in ihrem Anfang nicht diejenigen Persönlichkeiten, die in der šādilitischen Tradition am meisten bemüht werden. Nur der Ausgangspunkt, 'Alī, ist identisch; dann weicht die Reihe bis zu Tuqaiyaddīn al-Fuqaiyir ab. Während sonst Ġunaid eine zentrale Rolle spielt (vgl. Drague, *Tableau IV*), taucht er hier gar nicht auf. Der Grund wurde bereits genannt: man unterschied neben der *silsilat al-aqṭāb* eine *silsilat al-'ulamā'*. Warum allerdings gerade hier die Namen so unbekannt geblieben sind und in der gesamten früheren biographischen Literatur zur Mystik offenbar gar keine Rolle spielen, muß vorläufig offen bleiben.

b Wunder

Schriftstellerisch ist der *šaiḥ* nie hervorgetreten; auch die Äußerungen, die seine Tochter in ihren *Nafaḥāt al-ḥaqq* von ihm gesammelt hat, zeigen keine besondere Originalität. Theorie war nicht seine Stärke; er wirkte durch seine persönliche Ausstrahlungskraft, die vielleicht durch seine fremde Herkunft verstärkt wurde. Faszination einer Persönlichkeit nun erfaßte man in der islamischen Mystik – und damals, in der Welt des zerfallenden Osmanenreiches, auch weit darüber hinaus in breiten Kreisen der Bevölkerung – mit der Kategorie der Heiligkeit; Heiligkeit aber bewies sich durch das Wunder. So geschieht in unseren Quellen das, was uns auch sonst aus Texten dieser Zeit und Provenienz vertraut ist, im übrigen, *mutatis mutandis*, für unsere eigene Umgebung bis heute gilt: wenn die Autorin die Wirkung ihres Vaters zu schildern versucht, benutzt sie das Genus der Legende.¹²⁰

großer Anzahl Kairo besuchten und sich dort auch niederließen, ist bekannt; es gibt ja bis heute dort ein maġribinisches Stadtviertel. Vgl. dazu A. Raymond, *Tunisiens et Maghrébins au Caire au dix-huitième siècle*; in: *Cahiers de Tunisie* 7/1959/335 ff.

119 Trotz seines täuschenden Titels äußert sich auch das Buch von 'Abdalḥalīm Maḥmūd, *al-Madrasa aš-Šādiliya al-ḥadīṭa wa-imāmuḥā Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī* (Kairo, um 1968), zu diesem Weiterleben nicht. Es behandelt außer dem Ordensgründer nur den französischen Kulturphilosophen René Guénon (= *šaiḥ* 'Abdalwāḥid Yaḥyā, gest. 1951 in Kairo) und den Ägypter 'Abdalfattāḥ al-Qāḍī (geb. 1899).

120 Eine Klassifikation der üblichen Derwischwunder findet sich bereits bei Huart in seiner

41 Eine treue Anhängerin erinnert sich, daß sie, als sie dem *šaiḥ* zum erstenmal gegenübertrat, ihn gar nicht anders fand als die übrigen Männer; da aber hätten sich seine Augen so geweitet und es sei ein solches glühendes Leuchten aus ihnen hervorgegangen, daß sie ihm zu Füßen gesunken sei (M 118). Šaiḥ Abū Naṣr b. ‘Abdalqādir, ein angesehener Damaszener Prediger (1253/1837–1324/1906),¹²¹ der dem Orden anfänglich ablehnend gegenüberstand, hat bei einem Besuch im Hause des *šaiḥ*’s plötzlich den Eindruck, statt seines Gastgebers die Ka’ba vor sich zu haben, und beginnt in seiner Verwirrung mit dem *ṭawāf* (M 63). Hier, wie in zahlreichen anderen Geschichten, bestätigt sich übernatürliche Kraft in der Demütigung der Zweifler.¹²²

Häufig aber wird jene Wundermacht einfach im ungewöhnlichen Geschehen dargestellt, mit all jenen Klischees, die uns aus der Hagiographie vertraut sind. Der *šaiḥ* hilft, wie wir sahen (oben s. 376), bei Gerichtsverhandlungen, indem er hinter dem Richter erscheint und sich damit in der Urteilsverkündung sozusagen an dessen Stelle setzt (eine Parallele auch M 49). Er rettet einen Verirrten (M 90); er schützt ein Haus von Räubern (M 100); er bewahrt vor dem Ertrinken, wenn man ihn anruft (M 67 f.), und in Seenot (M 106); er erspart seiner Tochter unliebsame Bekanntschaft mit der Polizei (M 109). Ein junger Ordensbruder betet zu ihm, er möge ihm zur Befreiung vom Wehrdienst verhelfen, und erhält von ihm die Kraft, soviel Brot auf einmal zu verzehren, daß man wegen seiner Gefräßigkeit auf seine Rekrutierung verzichtet (M 48). Auf Bitten seiner Tochter erscheint er nach seinem Tode einem in die Vereinigten Staaten ausgewanderten Anhänger, der dort unter Mordanklage steht, und verheißt ihm – zu Recht, wie sich herausstellt – Freispruch (M 50). Er heilt Kopfweh (M 96), Lähmung (M 93, 97) und Blindheit (M 77, 100, 104). Auch Tote soll er auferweckt haben, in einem Fall sogar, nachdem zwei Ärzte, von denen der eine nach europäischer Methode, der andere nach „alter arabischer Art“ arbeitet, den Tod bereits festgestellt haben (M 75, 77). Er betet Regen herbei – durch Anrufung des Engels Michael, wie schon sein Lehrer Muḥammad al-Madanī es getan hatte (M 98 f.); Löwen werden vor ihm zahm und gehorchen aufs Wort (M 78; ähnlich 79 f.). Er wirkt | mehrfach Speisewunder (M 101, 102), und er sorgt dafür, daß seinen Anhängern das Geld nicht ausgeht (M 87; wohl auch M 72).

Übersetzung von Aflākī’s *Manāqib ul-‘arīfīn* (*Les Derviches tourneurs* I, s. III f.). Vgl. auch E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco* I, 36 ff. und 149 ff. sowie Kissling in: ZDMG 107/1957/352 ff., neuerdings M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford 1973), s. 29 f.

121 Vgl. *Ḥilyat al-baṣar* 100 f.

122 Parallelen etwa bei J. Aubin, *Deux sayyids de Bam*, Wiesbaden 1956, s. 467 f.

Als jemand nächtens während der *dikr*-Zeit eine Frau aufsuchen will, in die er verliebt ist, stellt der *šaiḥ* sich ihm in Gestalt des Ordensvorstehers von Sidon mehrfach in den Weg; letzterer hat, wie sich nachher herausstellt, während dieser Zeit sein Gebet nie unterbrochen (M 116). Ähnlich hindert er einen Pferdedieb daran, seine Absicht auszuführen (M 81f.). Ein Räuber und Trinker bekehrt sich, weil er jedesmal, wenn er das Glas zum Mund führen will, seine Gestalt vor sich sieht (M 80f.). Ein Ehemann, der die Sympathien seiner Frau für den Orden nicht teilt, sieht, wie jemand bei ihrem Morgengebet neben ihr steht. Als ihn daraufhin ein Verdacht faßt und er den unbekannten Gast anspricht, kniet dieser sich auf seine Brust und gibt sich als der *šaiḥ* zu erkennen. Er gebietet ihm, seiner Frau nichts anzutun, und läßt ihn mit schweren Beklemmungserscheinungen zurück. Erst als sie ihm ihre Hand auf die Brust legt, vermag er wieder zu atmen (M 118).

Maḥmūd Abū š-Šāmāt, der Damaszer Vertraute des *šaiḥ*'s, hat in seiner Gegenwart den Eindruck, den *mī'rāğ* zu vollziehen (M 65f.).¹²³ Ein Anhänger aus dem Mağrib erhebt sich mit ihm in die Lüfte, vermag ihm dann aber nicht mehr zu folgen und fällt zu Boden (M 54f.).¹²⁴ Andere werden durch sein Einwirken an einen anderen Ort entrückt: während des *dikr* von 'Akkā nach Medina (M 84), während eines Spazierganges von 'Akkā nach Fes (M 86) oder von Idlib nach 'Akkā (M 85). Hier wie auch sonst werden beglaubigende Details herangezogen. Die Translokation dauert immer bloß einen Augenblick; sie steht außerhalb der Zeit. Der nach Fes Entrückte findet seine Hände noch klebrig von dem Honig, den er dort zusammen mit einer Speise genossen hat; der Mann aus Idlib schickt seinen Angehörigen ein Telegramm und versetzt sie damit so sehr in Unruhe, daß sie sich das Wunder in einem zweiten Telegramm des *šaiḥ* bestätigen lassen. Die Enkelin al-Yašruṭī's erkennt seine ätherische Existenz, als sie einen Gürtel, den sie um seine Taille legt, immer wieder lose in Händen hält; sein „lichthafter“ Körper besitzt keine materielle Dichte (M 32). In einer märchenhaft ausgesponnenen Geschichte wird erzählt, wie ein unbekannter | Nothelfer plötzlich im Spiegelbild als der *šaiḥ* erscheint; als der Berichterstatter sich zu ihm umdreht, ist er verschwunden (M 120).

43

Besonders stark werden die hellseherischen Fähigkeiten 'Alī al-Yašruṭī's hervorgehoben.¹²⁵ Immer wieder geschieht es, daß er jemanden beim Namen nennt, den er zuvor nie gesehen hat (vgl. M 72 und 83). Ḥāfiẓ Osman, einen berühmten türkischen Koranleser, überrascht er damit, daß er von einer Qaşıda

123 Das ist im Ansatz wohl nichts anderes als die Konkretisierung einer bekannten Metapher; ein Gedicht auf den *šaiḥ* betont, daß man mit ihm in den Himmel eingehe (vgl. R 367, -6).

124 Handelt es sich um Levitation? Vgl. Beispiele bei Kissling in ZDMG 107/1957/353.

125 Parallelen bei Aubin, *Bam* 470; Kissling in ZDMG 107/1957/354 ff.

weiß, die jener gerade anlässlich einer Seereise verfaßt hat; er erklärt sein Vorwissen mit Sure 72/26 f. – wobei er diesen Vers allerdings anders interpretiert, als dies üblicherweise geschah. Anstatt „(Gott ist es) der das Verborgene weiß. Er klärt niemand darüber auf, außer wenn ihm ein Gesandter genehm ist“ (Übs. Paret) verstand er: „... außer wenn jemand einem Gesandten genehm ist“ und bezog dies auf sich selber, da er vom Propheten abstamme (R 269, M 51, N 151 f.). Dem bereits genannten Maḥmūd Abū š-Šāmāt aus Damaskus erklärt er, daß er ihm als Kind auf wunderbare Weise das Leben gerettet habe, als er vom Dach gefallen sei. Dieser weiß davon nichts; jedoch bestätigt seine Mutter den Vorfall, den sie bis dahin selbst vor ihrem Gatten geheimgehalten hatte (R 361 f., M 60 f.). Als ein Arzt aus Beirut ihn aufsucht, weiß er bereits, daß dieser sich im Hafen die Schulter gequetscht hat (M 94); einem seiner Anhänger gibt er zu dessen Erstaunen eine Nadel mit und rettet ihn dadurch bei einem Unfall vor dem Verbluten (M 66 f.). Einen Nachbarn der *zāwiya* bittet er in unverständlicher Überheblichkeit, auf einer Reise nach Istanbul dem Sultan Grüße und Segenswünsche auszurichten. Jener wird Bibliothekar im Yıldız köşk (Qaṣr Yıldız) und hat dabei Gelegenheit, dem Sultan ‘Abduḥamīd bei einem Besuch wegen seiner guten Kenntnis der Bestände ein Buch besonders schnell zu reichen. Als der Sultan ihm ein Geldgeschenk gibt, richtet er ihm die Grüße des *ṣaiḥ*’s aus. Der Sultan erhebt die Hände zum Haupt und erwidert den Gruß dreimal. Der Berichterstatter wird bald darauf zum Generaldirektor der Bibliothek ernannt und Mitglied in der *mašyaha Islāmīya* (R 284 f., M 41 f.). Auch einer der Jünger des *ṣaiḥ*’s vermag die Zukunft vorzusehen, aber nur weil er in einem Augenblick der Trance mit dem abwesenden *ṣaiḥ* Kontakt aufzunehmen vermag (R 148 f., M 44 f. in einem Bericht über die Bekehrung eines Freimaurers).

- 44 Weniger direkt nach unserer Auffassung, ebenso wirklich aber und | glaubwürdig nach der seiner Zeitgenossen ist seine Wunderkraft, wenn er seinen Anhängern oder solchen, die es werden sollen, im Traum erscheint.¹²⁶ „Wenn du schläfst, so ist dies besser, als wenn du wachst“, hat, wie der *ṣaiḥ* betont, Gott zu Mose gesagt; „denn (wenn du schläfst,) bin ich es, der deine Sache in die Hand nimmt, und wenn du wachst, bist du es“ (N 83, 6 ff.). Schon seine Heirat in Taršihā kam, wie wir sahen, so zustande: Ḥadīğa Tausiz hatte ursprünglich wenig Lust empfunden, als Witwe eines vornehmen Beamten sich mit einem „magribinischen Zauberkünstler“ zu verbinden. Da erschien ihr Fāṭima

126 Beispiele für Wahrträume sind in der mystischen Literature Legion; vgl. generell *The Dream and Human Societies*, ed. G.E. von Grunebaum, Los Angeles 1966, s. 3 ff. und 351 ff., auch Aubin, *Bam* 469 f., Trimmingham 190. Unter den Zeitgenossen unseres *ṣaiḥ* wäre etwa der Aṣṣī Dede İbrahim zu vergleichen (vgl. Bremer, *Memoiren* 111, 112, 120, 126, 127 f., 129, 142 etc.).

im Traum und ließ sie wegen ihrer Widerspenstigkeit von zwei starken Männern auspeitschen; als sie am Morgen noch die Male an ihrem Körper sah, gab sie ihren Widerstand auf (M 35). Die Frau des Muḥammad as-Saḥmarānī, der in Beirut im Stadtviertel Zuqāq al-Blāṭ wohnte, hat keine Lust, den *šaiḥ* mitsamt seinem Gefolge in ihrem Haus aufzunehmen, weil diese so unsauber seien und zuviel Arbeit machten.¹²⁷ Sie hat einen schweren Traum, wonach sie in Seenot gerät und nur durch die Hilfe eines ehrwürdigen Greises in maḡribinischer Kleidung gerettet wird. Am nächsten Morgen erkennt sie in ihm 'Alī al-Yašruṭī wieder; dieser gibt ihr zu verstehen, daß er von dem Traum längst weiß (M 46 f.).

Muṣṭafā Naḡā, der bereits erwähnte spätere Muftī von Beirut (1269/1853–1350/1931), hatte ursprünglich wenig Neigung, den *šaiḥ* in 'Akkā aufzusuchen, als er bei einer seiner Geschäftsreisen in Haifa auf ihn aufmerksam gemacht wurde. Jedoch sieht er ihn dann im Traum, wie er zu ihm sagt: „Ich vertrete nichts anderes als ‚Es gibt keinen Gott außer dem Gott, und Muḥammad ist der Prophet Gottes‘“; anscheinend hatte er Häresie von ihm erwartet. Als er daraufhin sich schleunigst nach 'Akkā begibt, tritt ihm der *šaiḥ* am Tor der *zāwiya* mit eben diesen Worten entgegen (R 359 f., M 64). 'Uṭmān Bey, türkischer Artillerieoberst im Jemen, sieht sich im Traum von einem *šaiḥ* wegen seiner Trunksucht ermahnt; in einem weiteren Traum gibt | sich dieser *šaiḥ* als 'Alī al-Yašruṭī aus 'Akkā zu erkennen. Als er sechs Monate später mit seiner Abteilung nach 'Akkā versetzt wird, erkennt er den *šaiḥ* ebenso wie drei seiner Schüler und die *zāwiya* wieder. Er läßt sich in einem der Häuser, die zum *waqf* der *zāwiya* gehören, nieder und lebt dort 15 Jahre (R 195 f., M 39 f.). Šaiḥ Aḥmad al-Ḥammās aus Nāblus wird beim Tafsīr-Kolleg von einem Weber, also einem Mann der niedrigsten sozialen Stufe,¹²⁸ auf eine abweichende Exegese des 'Alī al-Yašruṭī aufmerksam gemacht und aufgefordert, sich der Šādīliya anzuschließen. Als er ihm keine Beachtung schenkt, erscheint ihm der Weber in Begleitung eines Unbekannten nachts im Traum; die beiden packen ihn an Armen und Beinen und schütteln ihn durch wie einen Schlauch, in dem man Butter macht. Am nächsten Morgen begegnet ihm der Weber erneut und spricht ihn auf sein Erlebnis an; der Begleiter sei 'Alī al-Yašruṭī gewesen. Als er den *šaiḥ* daraufhin in 'Akkā besucht, erkennt er in ihm sofort den Unbekannten aus dem Traum wieder (R 360 f., M 59 f.).¹²⁹

45

127 Daß die Hausfrauen in der Tat über den zahlreichen und gefräßigen Besuch häufig nicht glücklich waren, erzählt Ṭāhā Ḥusain in seinen *Aḡyām* (Kairo 1960) I 93. Der *šaiḥ* „zahlte“ mit dem Sozialprestige, das er der mit seinem Besuch beehrten Familie vermittelte (s. u. S. 431 f.).

128 Vgl. dazu Brunschvig in: Stud. Isl. 16/1962/50 ff.

129 Auch Nabḥānī hat diesen Bericht von Aḥmad al-Ḥammās gehört (vgl. *Ġāmī' karāmāt*

Ali Rıza Paşa,¹³⁰ bei einem Revirement von Sultan ‘Abdulḥamīd zum Privatsekretär ernannt, ist bei seinem ersten Diktat vor dem Sultan so verwirrt, daß er einiges zu notieren vergißt. In der Nacht wird es ihm durch eine Stimme (*ḥātif*), die sich als *ṣaiḥ* ‘Alī al-Yašruṭī aus ‘Akkā zu erkennen gibt, wieder gegenwärtig; er kann durch dessen Hilfe sogar noch einiges besonders Effektvolle ergänzen. ‘Abdulḥamīd findet an diesen Zusätzen solchen Gefallen, daß er nach dem Urheber fragt. Um die gleiche Zeit schickt ‘Alī al-Yašruṭī seinen *murīd* Maḥmūd Abū š-Šāmāt aus Damaskus nach Istanbul; in der Nacht vor dessen Ankunft sieht Ali Rıza Paşa den *ṣaiḥ* im Traum, wie er ihm Maḥmūd unter genauer Angabe des Schiffs ankündigt und ihn auffordert, ihn – gewissermaßen als Gegenleistung für die zuvor gewährte Hilfe – in seinem Hause aufzunehmen. Durch Maḥmūd’s Mission werden dann viele Beamte, die im Hause Ali Rıza Paşa’s verkehren, *šādiliten*. Ali Rıza lernt den *ṣaiḥ* nachher kennen; dieser heilt dessen Tochter von der Schwindsucht, indem er sie Butter essen läßt (R 152 ff., M 36 ff.). ‘Alī Nūraddīn’s Einfluß auf den hochgestellten Adepten war offenbar | beträchtlich; er vermag über ihn einem Freund die Paşawürde zu erwirken (M 122). Von Ali Rıza’s Briefen an den *ṣaiḥ* war bereits die Rede (s. o. s. 385).

46

Den meisten dieser Träume ist gemeinsam, daß ihr Empfänger sie erlebt haben will, bevor er den *ṣaiḥ* kennenlernte; das verstärkt ihren Wundercharakter. Gerade dies aber läßt uns nun erneut und mit vertieftem Ansatz die Frage stellen, welche Wirklichkeit sich denn hinter all diesen Geschichten versteckt. Zweierlei hat hier offenbar ineinandergegriffen: der hochgespannte Anspruch ‘Alī al-Yašruṭī’s und die Bereitschaft einer gläubigen Gemeinde, diesen Anspruch ernstzunehmen. Wie der *ṣaiḥ* sich einschätzte, war in einem der Berichte bereits gesagt: er erklärt seine hellseherische Fähigkeit damit, daß der Prophet ihn, in Übereinstimmung mit Sure 72/27, auserwählt habe. Daß wir damit wohl in der Tat die hagiographische Übermalung durchstoßen, wird klar, wenn wir einige parallele Aussagen in den *Nafahāt al-ḥaqq* vergleichen: „Alles an mir ist Muḥammad: mein Hiersein (*ṣuhūdī*)¹³¹ ist muḥammadhaft, meine Art zu essen ist muḥammadhaft, meine Art zu trinken ist muḥammadhaft ...“, so behauptet er von sich selbst, und: „Mein Herz ist gebunden an die Präsenz Muḥammad’s (in der Welt, *al-ḥaḍra al-muḥammadiya*); es wird sich nie

al-aulyā’ II 385). Letzterer war übrigens Abgeordneter von Nāblus in der osmanischen Deputiertenkammer (vgl. den Leserbrief in *al-Hidāya al-islāmīya* 3/1350/504, 16f.).

130 Zu ihm s. o. s. 385.

131 Der Begriff *ṣuhūd* ist nuancenreicher, als sich durch die Übersetzung „Hiersein“ ausdrücken läßt. Man hörte zugleich hieraus, daß die Existenz alles Geschöpflichen das Wissen Gottes „bezeugt“.

(anderem zu)wenden“¹³² (N 44, apu. ff.). Genealogische Deszendenz scheint zu mystischer Repräsentation weitergedacht; in einer Lobqašīde heißt er „der Letzte und Erste, das Mīm, welches besiegelt wurde in einer Wesensform, die in Menschengestalt sich differenziert“¹³³ (R 195, 11). Darum will einer seiner Anhänger ihn so verstanden haben, daß in ihm sich der „Geist des Alls“ (*rūḥ al-kull*) verkörpert (N 68, 6 f.); darum berichtete man, daß er sich Verfügungsge-
 47
 walt über die Schöpfung (*at-tašrīf bil-ḥalq*) zugesprochen habe mit dem Bemerk-
 en, er habe schon | mit fünf Jahren vorauszusagen gewußt, ob jemand krank
 werden oder bald sterben werde (N 67, 7 ff.).

Auffällig und vielleicht ebensowenig bloßes Hirngespinnst späterer Tradition ist daneben der häufige Vergleich mit Jesus, dem Patron der Mystiker unter den Propheten. Daß viele der obengenannten Wunder ihre Parallele im Neuen Testament haben, ist zwar wohl weniger als bewußte Angleichung zu erklären denn als literarisches Phänomen, als Folge der begrenzten Zahl von Klischees, über die man verfügte. Aber schon wenn ‘Alī al-Yašruṭī von sich berichtet, daß er bereits als kleines Kind über die „Wahrheiten“ (*ḥaqā’iq*), den tieferen Sinn der Wirklichkeit, geredet habe und damit unliebsames Aufsehen erregte (M 30), mag die Assoziation mitschwingen, daß auch Jesus nach Aussage des Korans (Sure 19/30) schon in der Wiege sprach. Unmißverständlich wird es dann in einigen Geschichten gesagt. Als während des *dīkr*, bei der Rezitation einer *qašīda* des Aḥmad al-Badawī (vgl. EI² s. n.), der Name Jesu genannt wird, erscheint ein Mönch in der Runde und geht ein in die Person des *šaiḥ*’s; ‘Alī al-Yašruṭī soll hernach erläutert haben, daß Jesus selber gekommen sei, um seinem Rang durch die Verbindung mit der „Präsenz Muḥammad’s“ in der Welt letzte Vollkommenheit zu verleihen (*li-yatakammala l-maqāmu l-‘īṣawī bil-ḥaḍra al-Muḥammadīya*; M 51 f.). Der christliche Bürgermeister eines Dorfes bei Ṣafad lädt den *šaiḥ* in sein Haus ein, um seines Segens (*baraka*) teilhaftig zu werden; als dieser dort ein Speisewunder wirkt, sagt er verblüfft zu ihm: „Du bist Jesus“ (M 101).

Derart überhöht, ist ‘Alī al-Yašruṭī der, auf den alle hoffen. Als in Ṣafad die Leute in der *zāwiya* bei einem Besuch ihn umdrängen, sagt er: „Der Duft des

132 *lā yaltafitu abadan*, ohne Objekt; zum Gebrauch des Verbs vgl. etwa N 118, 9 f.

133 ... *al-Mīm allatī * ḥutimat bi-‘ainin nūwī‘at bil-ḥaḥkali*, sehr schwer zu übersetzen. Vor allem *‘ain* ist inadäquat wiedergegeben. Abgesehen von der mystischen Bedeutung des Terminus hörte man hier noch die Anspielung auf ‘Alī mit, der zu dem Mīm, Muḥammad, in Beziehung tritt. ‘Alī al-Yašruṭī steht beiden nahe: Muḥammad durch seine leibliche Abstammung, ‘Alī durch seine mystische *silsila*. Er betont, daß die Namen aller vier ersten Kalifen mit ‘Ain begannen: Abū Bakr (der ‘Abdallāh oder ‘Atīq hieß), ‘Umar, ‘Uṭmān, ‘Alī; und seine Tochter ergänzt, daß ja auch er selber ‘Alī hieß (N 89, 4 ff. und Anm.).

Muḥammad-Parfums hat sie angelockt“ (N 45, pu.f.). Ein Gottsucher, nur mit dem Namen *šaiḥ Abdallāh* vorgestellt, macht sich auf den Weg, um den „Herrn des Augenblicks“ (*šāḥib al-waqt*), den „Pol“ und „Beistand“ (*ḡaut*) aufzufinden. Unterwegs begegnet ihm jemand, der ihm verspricht, ihn zum Ziel zu führen. Als er nach ‘Akkā kommt, weist man ihn zur *zāwīya* der Šāḍiliten. Er erkennt in ‘Alī al-Yašruṭī seinen Führer wieder und ist sich dessen plötzlich gewiß, daß er in ihm seinen „Pol“ gefunden hat (M 52f.). Der „Pol“ ist der Ort, wo sich der „allerhöchste Name“ Gottes manifestiert (N 119, 5); er fängt einen Teil der Heimsuchung auf, die über die Menschheit kommt (N 77, 5). Schon Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493, vgl. nr. 26 der *silsila* oben s. 398f.) hatte die
 48 Überzeugung ausgesprochen, | daß es in der Šāḍiliya bis zum Jüngsten Tage immer einen Pol geben werde (vgl. Abū š-Šāmāt, *al-Ilhāmāt al-ilāhīya* 8, 4f.).¹³⁴

Dennoch sollten wir vorsichtig sein. Bei Lobqašiden hat der *šaiḥ* selber ironisch Distanz geübt; als man ihn ansang „Bist du Sonne oder Mond, oder bist du Mensch?“, da meinte er: „Mensch“ (N 172, 6 ff.). Auch von seinen Wundern war er weniger überzeugt als seine Anhänger, wollte sogar das Wort selber vermeiden wissen (N 203, 6; 239, 4 ff.). Und als „Pol“ ist er zwar „Präsenz Muḥammads“, aber er ist nicht Muḥammad selber. Muḥammad nämlich war mehr: der ἄνθρωπος τέλειος (*al-insān al-kāmil*), und niemand außer ihm erreicht diesen Rang (N 67, 1f.). Er war das „Siegel der Propheten“; ‘Alī al-Yašruṭī dagegen ist das „Siegel der Heiligkeit“ (*ḥātam al-wilāya*) – eine Idee, die von Ḥakīm at-Tirmidī über Ibn ‘Arabī zu ihm ihren Weg gefunden hat (N 78, 1f.). Er ist damit auch nicht Jesus; Jesus wird nach ihm kommen (N 125, 4; 170, 4). Das mochte eschatologische Erwartungen wachrufen; er selber hat sie vielleicht nicht immer ganz zurückgedrängt: „wenn der Mars auf die Venus herabkommt, dann werden die Welten allesamt verbrennen“ (N 237, 2). Aber im allgemeinen hat er doch abgewinkt, wenn man davon sprach oder gar überlegte, ob nun der Mahdī bzw. – in Damaskus besonders aktuell – Jesus kommen werde; man soll ihr „Erscheinen“ im Herzen vorausnehmen (N 229, 4 ff.; 245, 1 ff.; auch 78, 8 ff.?). Auch nach dem Abschluß des „großen Heiligkeitszyklus“ (*dā’irat al-wilāya al-kubrā*; N 126, 2) wird noch jemand kommen, der für die Menschheit da ist; nur wird er verborgen sein (N 141, 8 ff.).¹³⁵

134 Die Yašruṭīya hat diese Vorstellung nach dem Tode des *šaiḥ*’s aufgegeben (s. u. s. 430f.). – Anekdotisches Material zu den *quṭb*-Ansprüchen ägyptischer Šūfis in osmanischer Zeit findet sich, in abschätziger Weise dargeboten, bei Taufiq Ṭawīl, *at-Taṣawwuf fi Miṣr ibbān al-‘aṣr al-‘Uṯmānī* (Kairo 1365/1946), s. 128 ff. Vgl. auch R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* I 1 ff.

135 Damit ist wohl gemeint, daß mit ‘Alī al-Yašruṭī als dem 40. *quṭb* die *silsila ḡahabīya* abbricht. Vgl. zur Weiterführung des Gedankens unten s. 430 f.

Ein Anspruch ist also gewiß vorhanden; aber in seiner überspitzten Form ist er dem *šaiḥ* eher untergeschoben. ‘Alī al-Yašruṭī konnte sich darauf beschränken, ihn nicht abzulehnen oder geheimnisvolle Andeutungen in der Phantasie seiner Zuhörer sich ergänzen zu lassen. Die zweimalige Frage an einen *murīd*, ob er denn den „Geist des Alls“ kenne, läßt diesen sicher sein, daß der *šaiḥ* sich selber meint (s. o. s. 409). Ein Publikum, das für Wunder offen war und den *mu-ğaddid* des Zeitalters erwartete, fand sich bereit, auch in normalen Situationen über|natürliches Arrangement zu vermuten. Wenn jemand durch Vermittlung bei Hofe den Pašatitel erhält (s. o. s. 408), so erkennt man darin nicht politischen Einfluß des *šaiḥ*’s, sondern wunderbare Fernwirkung seines Willens. Es gibt keinen Zufall: wenn die Autorin als Mädchen der Polizei entgeht, so ist die helfende Hand des *šaiḥ*’s im Spiel (s. o. s. 404); ebenso wenn sie aus lauter Heimweh ihre Mutter bewegt, früher aus der Kur nach ‘Akkā zurückzukehren, und dort dann eine Gruppe von Pilgern vorfindet, die das Grab ihres Vaters besuchen wollten und dabei auch sie – so jedenfalls scheint es ihr – gerne gesehen hätten (M 107). Für sie ist ihr Vater auch, entgegen seinen eigenen Worten, der ἄνθρωπος τέλειος (vgl. R 51).¹³⁶

49

Manches gibt sich deutlich als nervöse Überinterpretation zu erkennen. Šaiḥ Sa‘īd al-Ġabrā (Ġabra) führt in der Sinānmoschee in Damaskus, wo die Šādīliya ihren *dīkr* abhielt, einen scharfen Angriff gegen den Orden. Er sucht dann den *šaiḥ* selber in ‘Akkā auf, um ihn mit der Frage in Verlegenheit zu setzen, warum ein *murīd* seinem *šaiḥ* die Füße küssen dürfe. Als er jedoch die *zāwiya* betritt, fühlt er selber das Bedürfnis, ‘Alī al-Yašruṭī die Füße zu küssen. Der *šaiḥ* hebt ihn auf und sagt: „Diese Art der Verehrung ist nicht erlaubt“.¹³⁷ Sa‘īd al-Ġabrā ist verblüfft, daß dieser damit genau die Frage beantwortet, die er an ihn stellen wollte (R 318f., M 62). An ‘Alī al-Yašruṭī’s Verhalten ist nichts Ungewöhnliches; erst durch die gespannte Scheu, mit der selbst ein Kritiker wie Sa‘īd al-Ġabrā sich ihm nähert, erhält es seine besondere Dimension.

Ein gesteigertes Sündenbewußtsein tat ein Übriges. Wenn jemand sich mehrfach durch eine Gestalt von einem verbotenen Stelldichein abgehalten sieht und nachher erfährt, daß der, den er zu sehen meinte, den *dīkr* während dieser Zeit gar nicht verlassen hat, so schließt er nicht etwa, daß er seiner Phantasie zum Opfer gefallen ist, sondern läßt sich sofort überzeugen, daß der *šaiḥ*

136 Dagegen weigerte sie sich im Gespräch, ihn als *ḥatām al-auliyā’* zu bezeichnen – auch dies wieder entgegen seinen eigenen Äußerungen (s. o.).

137 Der Fußfall vor dem *šaiḥ* ist an sich in mystischen Bruderschaften nichts Ungewöhnliches; er wird jedoch, wie Gilsenan für die šādīlītische Ḥāmidīya konstatiert (*Saint and Sufi in Modern Egypt* 79), nicht immer *coram publico* praktiziert, vor allem wenn mit Kritik zu rechnen ist.

ihm in dieser Gestalt erschienen sein müsse (s. o. s. 405). Blindheit versteht man als Strafe für ungebührliches Verhalten und erwartet darum umso mehr, daß der *šaiḥ* sie wieder hinwegnimmt (M 104). Wenn jemandem der Schwanz einer
 50 Ziege an | der Hand kleben bleibt und er ihn nicht mehr loswird, der Schwanz vielmehr nur immer länger wird, dann fallen ihm gleich seine Sünden ein und er ruft voll Reue den *šaiḥ* um Hilfe an (M 82 f.).

c Diesseits der Legende: das Privatleben des *šaiḥ*'s

Nun ist mit diesen Überlegungen nicht alles gelöst. Zwar ist da jenes dialektische Ineinanderspiel von Anspruch und Erwartung;¹³⁸ aber dies existierte doch nicht von vornherein. Die Erwartung muß einmal geweckt worden sein; und selbst wenn sie in jener Epoche latent längst überall vorhanden war, so bleibt doch die Frage, warum sie sich gerade an 'Alī al-Yašruṭī hängt und an niemanden anders. Gewiß hatte seine prophetische Abkunft in 'Akkā größeren Seltenheitswert als in den Gegenden, aus denen er stammte; aber man war doch auch dort mit ihr genügend vertraut, um nicht gleich besondere Heiligkeit daraus abzuleiten. Vielleicht ist er wirklich manchmal als „Zauberer“ aufgetreten¹³⁹ und hat wirklich hellseherische Fähigkeiten besessen. Nur sind, wenn wir hier nachforschen, unsere Quellen überfordert; sie sind aus dem Glauben heraus geschrieben, und unabhängige Nebenzeugnisse sind vorläufig zu selten.¹⁴⁰ Die Biographie in der *Ḥilyat al-bašar* gibt nicht viel her; bezeichnend ist allerdings, daß hier von Wundern nicht die Rede ist. Mit den Erzählungen von ungewöhnlichen Heilungen (s. o. s. 404) kontrastiert auf merkwürdige Weise die Angabe der Biographie, der *šaiḥ* habe darauf gesehen, daß man immer einen Arzt konsultierte, und seine Leute zu Operationen nach Beirut geschickt (R 253 f.). Als Šūfi genoß er gewiß einen Vertrauensvorschuß, und er wird ihn geschickt ausgenutzt haben; aber es dürften doch noch andere Komponenten hinzukommen.

51 Allerdings bietet, was wir sonst über sein Auftreten und sein Privatleben erfahren, kaum etwas Ungewöhnliches. Natürlich war da eine | gewisse Fremd-

138 Vgl. dazu auch M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* 31 f.

139 Ṭāhā Ḥusain betont diesen Aspekt des volkstümlichen *taṣawwuf* stark (vgl. *Aiyām* I 97 ff.).

140 Schmerzlich werden hier die Grenzen der historischen Methode gegenüber anthropologischer (im angelsächsischen Sinne) und soziologischer Beobachtung sichtbar. Aber Augenschein ist ja nur bei zeitgenössischen Phänomenen möglich. Vgl. etwa E. Gellner, *Saints of the Atlas* (London/Chicago 1969) und die Zusammenfassung in: *Scholars, Saints, and Šūfis* (ed. N.R. Keddie), s. 307 ff. Soziologische Kategorien werden in fruchtbarer Weise auf eine *ṭarīqa* angewandt in der bereits mehrfach zitierten Arbeit von M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford 1973). Ich konnte das Buch leider nur noch für die Anmerkungen auswerten.

artigkeit: er sprach Hocharabisch mit leichtem maġribinischem Dialekteinschlag (R 110); er trug, ebenso wie die Darqāwa im Maġrib, den Rosenkranz um den Hals, statt mit ihm in der Hand zu spielen (M 63; dazu Drague, *Esquisse* 267). Aber das ist auch schon alles. Er war kein großer Gelehrter; im schriftlichen Ausdruck hat er die Hochsprache nie fehlerlos zu meistern gelernt (vgl. den Brief unten S. 453 ff.). Jedoch interessierte er sich für die religiösen Wissenschaften, vor allem Ḥadīṭ und Recht. In der Askese sah er auf vernünftiges Maß: zwar aß und schlief er wenig (R 292); aber exzessives Fasten war ihm zuwider, nichts anderes als eine subtile Versuchung der menschlichen Triebseele (R 277; N 148, 4 ff.). Kaffee und Tee verschmähte er nicht; auch pflegte er gelegentlich zu schnupfen (R 292 f.). Nur gegen das Rauchen hatte er etwas einzuwenden und mischte dabei religiöse und medizinische Argumentation: Das Leben des Menschen vollzieht sich durch Ein- und Ausatmen; die eingeatmete Luft ist kalt und sauber und darum lebenspendend, die ausgeatmete dagegen warm und schmutzig. Durch das Rauchen wird nun auch die eingeatmete Luft warm und verursacht damit Trockenheit in der Lunge und letzten Endes Krankheit; das widerspricht dem göttlichen Schöpfungsplan (R 273 f.; N 153, 2 ff.; vgl. auch N 60, apu. f.).¹⁴¹

Bekanntlich war er viermal verheiratet; jedoch hatte er niemals zwei Frauen gleichzeitig noch nahm er Sklavinnen zu Konkubinen (R 290). Seine Wohnung war nicht aufwendig; die ganze Familie schlief in einem Zimmer. Jedoch hatte er aus seinem gutbürgerlichen Elternhaus einen gewissen Sinn für Sauberkeit und Hygiene, für Ordnung im allgemeinen geerbt (R 293). Eingehend kümmerte er sich um die Erziehung und die religiöse Entwicklung seiner Kinder. Alle Kinder über 7 Jahren mußten, ebenso wie die Frauen, die Gebete einhalten (R 291); seine Tochter Fāṭima tat dies schon mit 5 Jahren und wurde im Morgengrauen von ihm zu besonderen Exerzitien, dem *qiyām al-lail*, geweckt. Sie erinnert sich, daß der Vater sehr ungehalten wurde, wenn sie dabei etwas falsch machte. Schon seit ihrer frühesten Kindheit nahm er sie zu den Lehrgesprächen mit; hernach erklärte er ihr manches von dem, was ihr noch unverständlich war (R 300 f.). Auch ihren frühverstorbenen Bruder Muḥyiddīn hatte er lange Zeit selber unterrichtet, und offenbar nicht | nur in der Mystik, sondern auch im Recht und im Ḥadīṭ (170 f.). Jedoch scheint er sich darum bemüht zu haben, daß seine Kinder keine bevorzugte Stellung in der Gemeinschaft der *zāwiya* einnahmen: als Muḥyiddīn starb und sein älterer Bruder Ibrāhīm aus Tunis nach Akkā zog (s. o. S. 388), duldeten der Vater nicht, daß die murīde ihn

52

141 Auch in der Sanūsīya war das Rauchen verpönt (vgl. Nachtigal, *Sahārā und Sūdān* I 194), allerdings ebenso das Schnupfen (vgl. Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica* 6).

in Haifa abholten (R 259 ff.); obwohl nun einziger männlicher Nachkomme, mußte er ebenso einfach leben und hart arbeiten wie die anderen auch. Der *šaiḥ* wurde ärgerlich, wenn seine Söhne mit *yā sīdī* angeredet wurden; nur bei seiner Tochter Fāṭima ließ er ein *yā saiyidatī* zu (R 303).

Man rühmte seine Tierliebe; sie war in seiner Umgebung ungewöhnlicher als bei uns. Er duldet es nicht, daß man ein Tier schlug oder zu schwer belud (R 283); Vögel sollte man aus dem Käfig freilassen oder schlachten (R 282 f.). Karitatives Handeln war ihm nicht fremd: er zog das Kind einer schwarzen Sklavin groß, weil dessen Vater, ein Jerusalemer Notabler und Angehöriger des Ordens, sich aus gesellschaftlichen und familiären Rücksichten nicht zu ihm bekennen konnte (R 283 f.). Jedoch bleibt dies alles gewissermaßen peripher. Wir werden uns fragen müssen, ob der Anstoß zu seinem Erfolg nicht ebenso sehr von dem ausging, was er repräsentierte, wie von dem, was er selber war: nicht nur von seiner Persönlichkeit also, sondern auch von dem Orden, dem er in 'Akkā eine spezifische Ausrichtung gab.

III Das Ordensleben

a Die Bekehrungen

Überaus schnell hat sich, wie wir sahen, die *ṭarīqa* 'Alī al-Yašruṭī's in Palästina und Syrien ausgebreitet. Seine Tochter legt dabei Wert darauf, daß nicht nur die unteren Schichten des Volks angesprochen wurden; mit Stolz zählt sie die Namen derjenigen Ordensangehörigen auf, die aus der osmanischen Beamten-schaft oder aus dem Gelehrtenstande stammten. Viele von ihnen haben sich zeitweise zu Exerzitien in die *zāwiya* zurückgezogen; da finden wir Nasīm Paşa, den Direktor der Schatzkanzlei (*mudīr al-ḥāṣṣa al-mulkīya*), Taufiq Bey, den Schatzmeister des Sultans 'Abdulḥamīd (*sar-ḥaznat as-sultān*),¹⁴² und zahlrei-
 53 che weitere Paşas, deren Position sie nicht näher bezeichnet (R 159). | Unter den Gelehrten nennt sie *šaiḥ* Ḥusain al-Ḥasanī al-Bağdādī, der das Heim (*riwāq*) der Bagdader Studenten an der Azhar geleitet hatte und sich dann für mehrere Jahre nach Taršīḥā in die *zāwiya* zurückzog, später Muftī von Dēr ez-Zōr wurde und als solcher dort ein neues Zentrum der Šādiliya gründete;¹⁴³ Muḥammad Rodoslī und Sa'īd as-Sawāḥilī genannt Darwīš, beide mit ihrer Nisbe Beweis für die weite Verbreitung der *ṭarīqa*: nach Rhodos durch das Exil des *šaiḥ*'s in den Anfängen seines Wirkens, nach Ostafrika durch Mission; weiterhin die beiden

142 So! Normalerweise *sar-ḥāzin* (vgl. Pakalın, *Tarih deyimleri* III 186). Ein Brief an ihn, datiert vom 7. Šauwāl 1310/24. April 1893, ist abgedruckt R 330.

143 Vgl. die interessante Übertragungsurkunde (*iğāza*) R 325 ff., in welcher 'Alī Nūraddīn ihn unter Nennung der vollständigen *silsila* zu seinem dortigen Stellvertreter und Nachfolger ernennt.

Kurden *šaiḥ* Muḥammad Singār, den ‘Alī al-Yašruṭī zum Lehrer seines Sohnes Muḥyiddīn bestimmte, und Muḥammad Sulaimānī; Šaiḥ Muḥammad Sukaik aus Ġazza mit seinem Sohn ‘Abdassalām; Šaiḥ Ismā‘īl b. Aḥmad al-Ḥaṭīb aṭ-Ṭūbāsī aus Ṭūbās in der Gegend von Nāblus; Šaiḥ Maḥmūd Ġadība,¹⁴⁴ die beiden Brüder Ḥāmid und Aḥmad Ḥašišō sowie Ḥāġġ Salīm Balik, den Lehrer der Verfasserin, alle aus Sidon; Šaiḥ Muḥammad Šarīf und Ḥāġġ ‘Alī aus dem Maġrib; Šaiḥ Yūsuf al-Mu‘abbā aus Beirut; Šaiḥ Mušṭafā al-Ḥalīlī aus Hebron; Šaiḥ Muḥammad al-Bādiṅġakī und Šaiḥ Mušṭafā Kan‘ān aus Aleppo; dazu weitere Personen aus Damaskus, aus Tortosa und sogar aus Mekka, denen die Autorin das Epitheton *šaiḥ* nicht zuerkennt (R 257 ff.). Die Namen sind mithilfe der spärlichen biographischen Literatur der Zeit nicht zu identifizieren, gehören vermutlich auch nicht zu den Sternen erster Größe; aber sie zeigen doch, wie eng sich die Fäden über den gesamten syrischen Raum spannten.

Deutlicher noch geht dies aus den Listen prominenter „externer“ Mitglieder hervor, welche die Autorin gegen Ende ihres Hauptwerkes bringt (R 348 ff.). Sie nennt dort 6 Namen für Jerusalem, u. a. den *naqīb al-ašrāf* Muḥammad ‘Alī al-Ḥusainī und mehrere Nachkommen des in der Stadt angesehenen Traditionariers und Asketen Muḥammad Ibn Budair (gest. 1220/1805);¹⁴⁵ 4 für Hebron; an die 20 für Damaskus, unter ihnen Bahā‘addīn al-Baiṭār, einen Neffen des Verfassers der *Ḥilyat al-bašar*, der sich sehr für Ibn ‘Arabī begeisterte und auf diese Weise auch mit dem Amīr ‘Abdalqādir in engen Kontakt kam,¹⁴⁶ und Mušṭafā Abū Rīša, den Muftī der Biqā‘; mindestens einen für Ḥimš; | den Muftī von 54 Ḥašbaīyā im Libanon; 9 für Beirut, auch unter ihnen wiederum angesehene Juristen; 13 für Aleppo; 11 für ‘Akkā, darunter alle 5 letzten Muftīs der Stadt; je einen aus Dēr ez-Zōr, aus Ṭūbās bzw. aus Sarṭā in der Nähe von Nāblus, aus Nāblus selber und aus ‘Arrāba; 3 für Ġazza; 10 für Šafad, unter ihnen mehrere Šarīfen ḥasanidischer Deszendenz wie der *šaiḥ* selber; 3 für Taršīḥā, unter ihnen der Qāḏī des Ortes mit seinem Sohn; 8 für Sidon. Nicht von Fāṭima verzeichnet, darum aber umso leichter zu belegen ist Yūsuf b. Ismā‘īl an-Nabhānī (gest. 1350/1932; vgl. GAL S 2/763 ff.), der nach eigenem Zeugnis sich von ‘Alī Nūraddīn initiieren ließ.¹⁴⁷ Über die Verbreitung in Afrika wird noch näher zu berichten sein (s. u. S. 444 ff.).

144 Vgl. zu ihm oben S. 377, Anm. 49.

145 Vgl. zu ihm Baiṭār, *Ḥilyat al-bašar* 1351 und Kaḥḥāla, *Muġam* IX 101.

146 Vgl. *Ḥilyat al-bašar* 380 ff.

147 Vgl. *Ġāmi‘ karāmāt al-auliā’* II 386. Er wird genannt in einer vergleichbaren Liste in *al-Hidāya al-islāmīya* 3/1350/504, 11 ff. Auch dort werden vor allem die Juristen hervorgehoben: die Muftīs von Beirut, ‘Akkā, Šafad und Irbid sowie die Qāḏīs von Taršīḥā und Nazareth.

b Das Leben in der zāwiya

Die *zāwiya* war Stätte des Gebets und des wissenschaftlichen Gesprächs, der Geselligkeit und der karitativen Arbeit zugleich. Sie gliederte sich in drei Baukomplexe: die *takīya* als den heiligen Bezirk (*ḥaram kabīr*) für das rituelle Gebet und den *dīkr*, die Räume für Besucher, für Arme und für diejenigen, die – im allgemeinen mit ihrer Familie – in der Nähe des *šaiḥ*'s in Zurückgezogenheit leben wollten (*al-mutağarridūn*), und schließlich das Haus des *šaiḥ*'s (R 164 f.).¹⁴⁸ Die *mutağarridūn* widmeten sich dabei keineswegs ausschließlich der Meditation; sie erledigten vielmehr alle notwendigen Arbeiten: Feldbau und Olivenernte, Einkauf und Reinigung, Weberei, Polsterei usw. Offenbar hatten sie kein eigenes Vermögen, zumindest nicht während ihrer Klausur; der *šaiḥ* gab ihnen ein Taschengeld (s. u. s. 431). Sie waren gewissermaßen das Hauspersonal der *zāwiya*, den „Brüdern“ eines christlichen Klosters darin vergleichbar; durch sie erreichte die *zāwiya* eine verhältnismäßig weitgehende Autarkie (R 254 f.). Ihnen standen gegenüber die *ahl al-asbāb*, die Weltfrommen, Bewohner der Stadt, die sich mit der *ṭarīqa* liiert fühlten und häufig am *dīkr* teilnahmen, jedoch den Konvent immer nur als Besucher betraten (R 252).

55 Die wirtschaftliche Existenz dieses Gemeinwesens beruhte auf religiösen Stiftungen (*auqāf*), auf den Zuwendungen der Anhänger und | auf dem persönlichen Vermögen des *šaiḥ*'s (R 254). Ali Rıza Paşa hatte, wie wir sahen (oben s. 385), in Damaskus dem Orden die *zāwiya* al-Baṭṭağīya vermacht, sicherlich als *waqf* und damit frei von Steuern. Wir werden annehmen können, daß die *ṭarīqa* auch ausserhalb der eigentlichen Konventgebäude Land durch Stiftung besaß; das brachte ihr in jenen fruchtbaren Gebieten der palästinensischen und libanesischen Mittelmeerküste gewiß finanziellen Ertrag. Hiervon ließen sich dann die karitativen Einrichtungen und der Schulbetrieb aufrechterhalten; die Einkünfte des Stiftungslandes gingen zwar dem Staat verloren, kamen aber der Umgebung zugute – unter den damaligen Umständen mit Sicherheit die bessere Lösung.¹⁴⁹

148 Das erinnert an die Gliederung der Sanūsī-Konvente (vgl. Trimmingham 120). Besteht eine Beziehung?

149 Ähnlich auch die Organisation der *ḥānqāh*'s in Persien; vgl. Aubin, *Deux sayyids de Bam* 465 f. Das Leben in den ägyptischen *zāwīyas* ist nach den *Ḥiṭaṭ* des Maqrīzī beschrieben bei Taufiq Ṭawīl, *at-Taṣawwuf fī Miṣr* (s. o. s. 410, Anm. 134), s. 39 ff. Für die *zāwīyas* der marokkanischen Ḥamādša vgl. Crapanzano in: *Scholars, Saints, and Sufis* 335 ff. Zur erzieherischen Tätigkeit der Orden vgl. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London 1968), s. 8 ff. Bekanntlich brach in Algerien, als die französischen Eroberer das *habous*-System aufhoben, auch das einheimische Schulsystem zusammen.

Hinzu kamen die privaten Geschenke. Daß man mit ihnen den Segen des *šaiḥ*'s zu erwerben oder sich für ihn zu bedanken suchte, wird sehr häufig vorgekommen sein;¹⁵⁰ zur Zeit der Ernte brachten die Bauern, wie man sich heute noch erinnert, die Feldfrüchte direkt in die *zāwiya*. Die Biographie allerdings erwähnt nur die Fälle, in denen der *šaiḥ* ablehnte – vermutlich zu der Zeit, als die *ṭarīqa* bereits völlig auf eigenen Füßen stand. Ḥāḡḡ Muṣṭafā b. Saʿīd as-Saʿdī, der ehemalige Gemeindevorsteher (*raʿīs al-maḡlis al-baladī*) von 'Akkā, wollte der *zāwiya* sein gesamtes Vermögen vermachen; der *šaiḥ* bestimmte ihn, es seinen Kindern zukommen zu lassen, und machte ihn zum Geschäftsführer (*wakīl*) der *zāwiya* (R 255 f.). Die Bewohner des Dorfes Umm al-Faḥm wollen ihr Vieh dem Orden schenken; der *šaiḥ* legt ihnen nahe, lieber etwas von ihrer Ernte zu stiften. Einige Anhänger aus Sidon bieten ihm ihren Schmuck an; er akzeptiert ihn, schenkt ihn aber sogleich wieder zurück. Nur seiner Tochter gibt er einen kleinen Ring und eine billige Perlenkette (R 266 f.). Weltflucht hat er nie gepredigt; Geld und Besitz behalten für ihn ihren Sinn, und zwar für ihn selber sowohl als auch für die anderen. Er läßt nie zu, daß jemand um des Jenseits willen seinen Beruf aufgibt; einem bankrotten Kaufmann | hilft er mit einer beträchtlichen Summe (R 267 f.). Und Spenden schlägt er zwar selber aus; aber 56 der *wakīl* nimmt sie für ihn entgegen und verwaltet sie.¹⁵¹

Jede *zāwiya* hat ihren Vorsteher (*muqaddam*), der die *ṭarīqa* „erteilen“, also neue Mitglieder aufnehmen kann (*iʿṭāʾ aṭ-ṭarīqa*). Auch hier werden uns wieder für die einzelnen Zentren (Jerusalem, Beirut, Damaskus, Aleppo, Sidon und Dēr ez-Zōr) die Namen gegeben (R 253); sie sind uns großenteils schon früher begegnet. Die Organisationsaufgaben waren beträchtlich; jeden Tag wurden 400–500 Leute beköstigt, abgesehen von den ständigen Bewohnern; in der „Saison“, zu den Festzeiten, stieg die Zahl auf über 1.000. Die Stimmung war dementsprechend gelockert: man speiste an großen Tischen und sang dazu fromme Lieder (*anāšīd rūḥīya*; R 254). Wie hier, so gab sich der Orden auch sonst nicht exklusiv; der Besucherkreis war keineswegs auf Šādīliten beschränkt. Auf dem Gelände der *zāwiya* wurde nicht nur gebetet, sondern auch studiert und diskutiert. An jedem Abend fanden in 'Akkā Kurse (*durūs*) in den religiösen Wissenschaften statt; der *šaiḥ* traf sich zu besonderen Sitzun-

150 Für die maḡribinische Praxis vgl. Depont-Coppolani 241 f.; man zahlte vor allem auch für die Initiation.

151 So nach mündlicher Mitteilung. Daß eine direkte Steuer erhoben worden sei, wie Depont und Coppolani es für den Maḡrib belegen (*ṣadaqa*; vgl. s. 240 f.), läßt sich nicht nachweisen. Die Behauptung in einem Leserbrief in *al-Hidāya al-islāmīya* 3/1350/444, 5 f., daß jeder *murīd* monatlich einen bestimmten Betrag seiner Einkünfte oder seiner Ernte an die *zāwiya* abführen müsse, ist polemisch gemeint und setzt vielleicht zuviel „System“ voraus.

gen mit Gelehrten aller Art, Azharschülern oder auch Absolventen türkischer Theologenseminare. Ursprünglich hatte man sich in der Ġazzār-Moschee¹⁵² zusammengefunden, da 'Akkā wegen seiner Enge sehr wenig Versammlungs-orte bot und man dort eine Bibliothek zur Hand hatte; aber als viele von den Teilnehmern sich dann der Šādīliya anschlossen, war man in die *zāwiya* umgezogen (R 165 ff.). Für die *zāwiya* in Damaskus hat der *šaiḥ* später zur Vorschrift gemacht, daß tagsüber und abends je eine religiöse Übungsstunde stattfinden müsse (vgl. den Brief unten s. 454, Zeile 17).¹⁵³ Was man dort im einzelnen trieb, wissen wir nicht; das Niveau der Lektüre wird sich meist dem volkstümlichen Geschmack des Publikums angepaßt haben.¹⁵⁴ Die Tendenz läßt sich erahnen; sie wird jenem Geist der Erneuerungsbewegungen verpflichtet gewesen sein, mit dem der *šaiḥ* bereits zu Anfang seiner Tätigkeit auf die Juristen von 'Arrāba eingewirkt zu haben scheint.¹⁵⁵ Allerdings nicht nur: auch die *Futūḥāt al-Makkīya* hat man gelesen (s. o. s. 389).¹⁵⁶

Besonderen Zulauf hatte der Konvent während des Ramaḍān. Nachts wurden Gedichte zum Prophetenlob (*madā'iḥ nabawīya*) rezitiert; vor Sonnenaufgang traf man sich zum gemeinsamen *iftār* an großen Tischen. Auch zu den Abendveranstaltungen wurden Früchte und Getränke angeboten.¹⁵⁷ Am ersten Tag des *īd* fand sich das Militär in der *zāwiya* ein. Das gemeinsame Gebet wurde von Militärmusik eingerahmt; der *šaiḥ* empfing den Kommandanten mitsamt seinen Offizieren im heiligen Bezirk der *takīya*, da es an eigenen Empfangsräumen für solche Festlichkeiten mangelte (R 192 f.). Auch sonst erhielten die Soldaten häufig Urlaub zum Besuch des abendlichen *dīkr* am Montag und am Freitag oder zu den Festtagen (R 197).¹⁵⁸

152 Erbaut von Aḥmad Paşa al-Ġazzār (1135/1723–1219/1804), lange Zeit Statthalter in 'Akkā, vor allem auch während der Belagerung der Stadt durch Napoleon i.J. 1798. Er liegt in dieser Moschee begraben (vgl. *Ḥilyat al-bašar* 127 ff.; *İslam Ansiklopedisi* III 156 ff. s.n. Cezzar Ahmed Paşa; jetzt auch A. Cohen, *Palestine in the 18th Century*, Jerusalem 1973, s. 53 ff.).

153 Das wird bestätigt in einem Leserbrief in *al-Hidāya al-Islāmīya* 3/1350/500, 8 f.: täglich zwei Kurse in Recht und Paränese (*masā'il al-iršād*).

154 Vgl. dazu auch Heyworth-Dunne, *History of Education* II.

155 S. o. s. 374 f.

156 Vielleicht sollte man die Interessen der Ordensangehörigen doch nicht zu gering einschätzen; man vergleiche die Liste der Bücher, die in der *zāwiya ad-Dilā'iya* studiert wurden (Ḥāḡḡī, *Zāwiya Dilā'iya* 72 ff.).

157 Die Gastfreundschaft der *zāwiya* betont auch Nabḥānī, *Ġāmi' karāmāt al-auliya'* II 386.

158 Vgl. dazu, als eine Parallele unter vielen, die engen Beziehungen des Naqšbandī-Ḥālidi-*šaiḥ's* Muṣṭafā Fehmi aus Erzincan mit der Militäraristokratie des Ortes (vgl. E1² II 878 s.n. Fehmi). Eine Liste der Heeresangehörigen, die 'Alī Nūraddīn bekehrte, vgl. R 196 f.

Die Frauen, an die 60–70 in der *zāwiya*, konnten sich ziemlich frei bewegen. Während der *šaiḥ* sich in der *takīya* aufhielt, durften sie lärmern und lachen, sofern sie in den Zimmern blieben, die fern von der *takīya* und der Straße lagen. Manche Bräute feierten den Vorabend ihrer Hochzeit (*ḥaflat az-zifāf*) in der *zāwiya* mit süßfischen Gesängen. Die Frauen der *zāwiya* durften daran teilnehmen; nur hatten sie wenig Zeit wegen der vielen Gäste (R 294 f.). Der *šaiḥ* hielt spezielle religiöse Kurse für die Frauen ab, deren Besuch er zur Pflicht machte. Seiner letzten Frau, der Mutter der Verfasserin, brachte er Lesen und Schreiben bei. Seine Tochter ließ er von einem Lehrer aus Beirut unterrichten; jedoch hörte er trotz seines hohen Alters bei den Stunden zu und ließ auch die übrigen kleinen Mädchen dabeisitzen. Am Morgen traf er sich mit den Frauen zu einem gemeinsamen Morgen-*dīkr*; den übrigen *dīkr*-Übungen konnten sie hinter einem Vorhang folgen (R 290 f., 297 f.). Manche von ihnen wurden offiziell in den Orden | aufgenommen und standen wegen ihrer Frömmigkeit in hoher Achtung. Auch hier erfahren wir wiederum Namen, 22 insgesamt, auf die einzelnen Zentren verteilt.¹⁵⁹ Eine von ihnen wird als Juristin, Schriftstellerin und Dichterin vorgestellt; einer andern hat der *šaiḥ* das Recht gegeben, selber die *ṭarīqa* zu „erteilen“. Von der Predigttournee der Sitt Maryam war bereits die Rede (s.o. S. 382). Alle stammen sie aus vornehmen oder zumindest bürgerlich-wohlhabenden Kreisen (R 295 f.). 58

c Die Gebetsübungen

Wir sind hier wahrscheinlich auf einen der Punkte gestoßen, aus dem sich die Attraktivität der *zāwiya* erklärt: die soziale Offenheit der Bruderschaft, ihre bewußte Förderung gesellschaftlicher Kontakte zwischen arm und reich. Beamte und Militärs erhielten durch sie die Illusion, sich – und sei es nur für Momente – von der Welt zu lösen; sie aber erhielt dafür weltlichen Einfluß. Jedoch kommt etwas anderes hinzu: die starke Emotionalisierung der Gebetspraxis. Beides hängt eng miteinander zusammen. Immer schon war das Gebet in hervorragendem Maße Gemeinschaftserlebnis; jetzt aber treten Elemente hinzu, die dieses Erlebnis schon rein zeitlich ausweiten und darüber hinaus auch ohne Ansehen von Rang und Person gefühlsmäßig vertiefen. Man wird dabei zwei Dinge sorgfältig auseinanderhalten müssen: die zusätzlichen Einzelgebete (*aurād*) und den *dīkr*.¹⁶⁰

159 Unter diesen wird hier auch Rāšaiyā im Libanon genannt. Gemeint ist wohl, unter den beiden Orten dieses Namens, Rāšaiyā al-Wādī (s.u. S. 436, Anm. 209.).

160 Allerdings werden die *aurād* auch häufig als *dīkr* bezeichnet, und zwar zum Unterschied von den übrigen *dīkr*-Formen als *dīkr al-auqāt* (vgl. Trimmingham 201). In dem Brief des

Jeder Orden hat seine besonderen *aurād*, die im allgemeinen auf den Stifter zurückgehen; an ihnen zeigte sich dem eingeweihten Beobachter am schnellsten seine Individualität (vgl. Trimmingham 215). Jeder Yašruṭī ist auf diese Weise verpflichtet, im Anschluß an drei der fünf täglichen Gebete folgende zusätzliche Texte zu sprechen:

- 59 a) nach dem Sonnenaufgangsgebet (*fağr*) und dem Sonnenuntergangsgebet (*mağrib*) je 100-mal | die Formel *astağfiru llāha l-‘aẓīm alladī lā ilāha illā huwa l-ḥaiyu l-qaīyūm wa-atūbu ilaih*, den Segenswunsch über den Propheten und seine Familie und die erste Hälfte der *ṣahāda*: *lā ilāha illā llāh*. Zum Schluß wird dann die zweite Hälfte: *Muḥammadun rasūlu llāh ṣallā llāhu ‘alaihi wa-sallam* in einmaliger Rezitation angefügt.¹⁶¹
- b) nach dem Nachtgebet (*‘aṣā*) und wiederum nach dem Sonnenaufgangsgebet das große šādilitische Pflichtgebet (*al-waẓīfa aš-Šādīliya*; zum Terminus vgl. Trimmingham 216). Šādīli selber nannte es *ḥizb al-faṭḥ*; jedoch hat es bei der Yašruṭīya eine besondere Gestalt angenommen. Der Kern (*aṣl*) stammt von Šādīlī’s Lehrer ‘Abdassalām b. Mašīš (vgl. *silsila* nr. 17), die Einkleidung (*mazğ*) dagegen aus ziemlich junger Zeit: von Abū Aḥmad al-Darqāwī, dem Begründer des Darqāwa-Ordens, den ‘Alī al-Yašruṭī auch in seiner *silsila* nennt (nr. 37); die Reihenfolge der Suren und Surenbruchstücke, die zum Schluß angefügt werden,¹⁶² geht auf die *Safīnat an-nağā’ li-man ilā llāhi ltağā* des Aḥmad Zarrūq zurück (nr. 26 der *silsila*; zum Werk vgl. GAL² 2/329, nr. 10 s 2/361).¹⁶³ Die Verfasserin teilt den vollständigen Text mit (R 237 ff.); er umfaßt 5 1/2 Druckseiten. Die Rezitation nahm also einige Zeit in Anspruch,

šaiḥ’s an Maḥmūd Abū š-Šāmāt zur Einweihung der Damaszener *zāwiya* findet sich die ungewöhnliche Ausdrucksweise *kalimat Allāh* (s.u. s. 454, 13). F. Meier unterscheidet zwischen „Horendīkr“ (*dīkr al-auqāt*) und „Versammlungsḍīkr“ (*dīkr al-ḥaḍra*; vgl. Asiat. Studien 8/1954/113 f.).

161 Vgl. für die Šādīliya allgemein Depont-Coppolani 448 f. Ähnlich, aber im Einzelnen abweichend, die Vorschriften in den nahe verwandten *ṭarīqa*’s der Nāšīriya und der Wazzāniya (vgl. Druge, *Esquisse* 223 f. und 224; dazu Trimmingham 88 und 276). Für die Darqāwīya vgl. Rinn 252.

162 Es handelt sich um Sure 94, Sure 97, Sure 106, Sure 112–114, die Fātiḥa und Sure 37/180–182.

163 Dort *intağā* statt *iltağā*. Texte zum Gebet bei den Šādiliten sind übersetzt von Asín-Palacios in: Al-Andalus 12/1947/255 ff. und 13/1948/1 ff. Der Grundtext des Ibn Mašīš ist wiedergegeben bei Muḥammad Ḥağğī, *az-Zāwiya ad-Dilā’iya* (Rabat 1384/1964) 275 f.; er ist ziemlich kurz und wird durch das *mazğ*-Verfahren Satz um Satz erweitert. Zum *ḥizb al-faṭḥ* des Šādīli vgl. ‘Abdalḥalīm Maḥmūd, *Abū l-Ḥasan aš-Šādīli* (Kairo 1967), s. 175 ff.

ebenso gewiß das Auswendiglernen des Textes; der *murīd* wurde ja auch erst nach und nach mit den *aurād* vertrautgemacht (vgl. Trimmingham 215).

Man vollzog diese Rezitation in Gemeinschaft mit dem *šaiḥ*. An zwei Tagen der Woche nun, montags und freitags, ging sie abends in einen öffentlichen „Versammlungs“-*dīkr* über. Fāṭima al-Yašruṭīya beschreibt ihn ausführlich; ich übersetze den Passus im Zusammenhang: „Ich sagte bereits, daß die ‚Armen‘¹⁶⁴ den großen *wird*, d. h. das | šādīlitische Pflichtgebet zweimal am Tag rezitieren, 60 und zwar einmal direkt nach dem Morgengebet und noch einmal nach dem letzten Abendgebet, jeweils gemeinschaftlich und laut. Der *šaiḥ* und die Adepten sitzen dabei eng nebeneinander in der Runde, wobei jeder von ihnen sich auf die Knie herabbeugt, seine Hände ausbreitet und sie auf die Knie legt.¹⁶⁵ Wenn (das Pflichtgebet) zu Ende rezitiert ist, spricht man abschließend hundertmal die Formel *lā ilāha illā llāh* und fügt beim letztenmal hinzu: *Muḥammadun rasūlu llāh*. Dann wird ein Zehntel des Korans mitsamt der Fātiḥa verlesen; hernach spricht der *šaiḥ* oder der Vorsteher (der *zāwiya* Gebete), wie Gott es ihm durch die überströmende Hilfe des Propheten eingibt, gemäß göttlicher Offenbarung, während sie weiter in dieser demütigen Haltung sitzenbleiben.¹⁶⁶

Am Vorabend des Freitag oder Montag nun wird die Rezitation des Pflichtgebetes nicht in der üblichen Art abgeschlossen. Vielmehr hebt der *šaiḥ* oder der Vorsteher an und spricht ein einzigesmal die Formel *lā ilāha illā llāh*; dann stimmen die beim *dīkr* anwesenden ‚Armen‘ unisono und in einundderselben Intonation ein und wiederholen es mehrfach mit dem *šaiḥ* zusammen. Sodann sagt der *šaiḥ* ‚Allāh, Allāh‘, wobei er den erhabenen Namen durch dehnende

164 D. h. die Angehörigen des Ordens. Zum Wortgebrauch vgl. N 181 ff.; Trimmingham 170 nach Ibn Baṭṭūta. Der Begriff sagt nichts über Armut und Reichtum des Betreffenden aus; er wird übertragen gebraucht. Bettelderwischtum war in der Yašruṭīya verpönt (vgl. auch Trimmingham 175).

165 Es handelt sich um die übliche Meditationshaltung.

166 Eine kurze Gebetsanleitung, die Fāṭima al-Yašruṭīya separat herausgegeben hat (*Tilāwat al-aurād wa-iqāmat al-aḍkār fī ṭ-ṭariqa aš-Šādīliya al-Yašruṭīya*, Beirut 1381/1962) weicht in Einzelheiten ab. Die Formel *lā ilāha illā llāh* wird vom *muqaddam* vorgesprochen und anschließend sieben- oder zehnmal (nicht etwa hundertmal) von den *murīdūn* wiederholt. Das Zehntel des Korans wird, wenn ich den Text recht verstehe, nur morgens gesprochen, ebenso das improvisierte Gebet des *muqaddam*, abends dagegen steht jedem die Wahl des Koranpassus frei. Völlig verschwiegen wird in beiden Texten, daß der *šaiḥ* zumindest in seiner späteren Zeit im Anschluß an die *wazīfa* auch für den Sultan und seine Beamten beten ließ; so hat er es in seinem Brief an Abū š-Šāmāt zur Einweihung der *zāwiya* in Damaskus vorgeschrieben (s. u. S. 454, 13 f.). Wahrscheinlich ist dies nach der Zeit ‘Abdulḥamīd’s durch das improvisierte Gebet des *muqaddam* ersetzt worden.

Aussprache und in dem Tonfall, in dem er das ‚*Lā ilāha illā llāh*‘ angestimmt hatte, etwas ausschwingen läßt (*yuraddidu*). Dies, nachdem er sich zuvor erhoben hat und ihm die Teilnehmer am *dīkr* darin gefolgt sind, wobei jeder den andern bei der Hand faßte und unter Verschränkung der Finger seine Handfläche auf die seines Mitbruders legte. Der *šaiḥ* hält sich währenddessen in der Mitte dieser Runde auf und begibt sich mit ausgeglichenem Schritt von einem
 61 Ort zum andern. Die ‚Armen‘ folgen | stehend seinen Bewegungen und seiner Tonart im *dīkr*. Dann moduliert er mit ihnen von einer Tonart und von einer Lage (*ṭabaqa*) in die andere; der *dīkr* läßt sich nämlich in zahlreichen Lagen durchführen, je nach Höhe und Tiefe der Stimme, weiterhin durch Abwandlung der Tonart, durch schnelle oder reduzierte Aussprache der Vokale, durch Änderung des Wortlauts, indem man ‚*Allāh*, *Allāh*‘ sagt oder (stattdessen) ‚*hū hū*‘ oder ‚*āh āh*‘, dann durch Bruststimme (*lahğat aṣ-ṣadr*) usw.

Die Sänger (*munšidūn*) stehen zusammen mit den anderen Teilnehmern am *dīkr* zusammen in der Runde. Wenn aber die Zahl der ‚Armen‘ zu groß ist, dann treten die Sänger in zwei entgegenstehenden Reihen in die Runde hinein, je fünf oder vier einander gegenüber;¹⁶⁷ und wenn die Zahl der Teilnehmer noch weiter zunimmt, dann treten auch die ‚Armen‘ in die Runde hinein und bilden so mitsamt den Sängern eine zweite Runde innerhalb der ersten. Wenn die Zahl so zunimmt, dann treten die Sänger in das Innere beider Runden; die *dīkr*-Runde entwickelt sich damit zu zwei kreisförmigen Reihen innerhalb einer (großen) Runde, wobei die Sänger innen stehen. Häufig mögen es sogar drei kreisförmige Reihen sein, mit dem *šaiḥ* und den Sängern in der Mitte. Dabei nun müssen der *šaiḥ* und die Sänger die Teilnehmer von einer Tonart und von einer Stimmlage zur anderen hinüberführen, ohne daß der *dīkr* unterbrochen würde oder die musikalische Harmonie sich auflöste; denn alle Lagen und Tonarten haben je nach Melodie und Weise ihr eigenes Gleichgewicht gemäß der musikalischen Harmonie.

Beim Abschluß geht der *šaiḥ* bzw. der Vorsteher, wenn er sich in der Mitte der Runde befindet, schnell umher und beschleunigt den Gesang (*lahğā*), während alle mit ihm in ebendieser Schnelligkeit laut den *dīkr* vollziehen. Plötzlich steht er auf und hebt die rechte Hand über den Kopf vor sein Gesicht und macht mit dem Zeigefinger eine Geste wie beim *taṣāhhud*¹⁶⁸ mit den Worten ‚*Muḥammadun rasūlu llāh*‘. Das bedeutet das Ende; denn der Gesandte Gottes ist der Endpunkt (das Siegel) der Prophetenreihe. Daraufhin setzen sich die

167 Vgl. dazu das Diagramm für den *dīkr* bei der (šāḍilitischen) Ḥāmidīya in: M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* 160.

168 Phase des rituellen Gebetes (vgl. Lane, *Lexicon* s. v. und *Manners and Customs* 80).

Teilnehmer, so wie sie standen, ebenfalls der *šaiḥ* wie ein jeder von ihnen – nicht in der Mitte, jedoch vorne. Dabei rezitiert jeder diejenigen *dīkr*-Verse, | die sich gerade anbieten, oder die Fātiḥa. So geht die *dīkr*-Veranstaltung, die man ‚Präsenz‘ nennt, zu Ende. Dann beginnt der *šaiḥ* mit dem Lehrgespräch (*muḏākara*): er gibt Ermahnungen, leitet durch Rat und Belehrung zu religiösem Wandel an und äußert spirituelle Erkenntnisse zum Gesetz und seinem tieferen Sinn (*al-ḥaqīqa*). Dann rezitiert er die Fātiḥa und bittet Gott um guten Abschluß.

62

Jedoch singen sie manchmal auch besondere Hymnen (*anāšīd*), nachdem sie sich vor der Rezitation des Zehntels aus dem Koran in einer Art Kreis niedergesetzt und den *dīkr* gerade beendet haben. Nach jedem Vers dieser Hymnen, welche der Chor (*firqat al-anāšīd*) singt, wiederholten alle den Satz *lā ilāha illā llāh, lā ilāha illā llāh, lā ilāha illā llāh, Muḥammadun rasūlu llāh* oder auch: *Allāh Allāh Allāh Allāh, Muḥammadun rasūlu llāh* oder *Allāhu dā'im, Allāhu dā'im, Allāh, Allāh maulānā, lā ilāha illā llāh* mit einer Melodie wie der bei den harmonisch einheitlich aufgebauten Hymnen. Am Ende sagt der *šaiḥ* entweder *Allāh Allāh*, und man veranstaltet eine zweite *dīkr*-Runde, oder sie wird mit den Worten *Muḥammadun rasūlu llāh* und der (privaten) Rezitation (beliebiger) *dīkr*-Verse, wie oben gesagt, abgeschlossen. Damit ist die ‚Präsenz‘¹⁶⁹ zu Ende, und jeder geht seines Wegs“ (R 249 ff.).

Wir können diese Beschreibung an einem zweiten Text kontrollieren; auch Maḥmūd Abū š-Šāmāt hat das Thema behandelt.¹⁷⁰ Bei ihm, der den Orden in seiner Hochblüte erlebt hat, wird noch deutlicher, eine welch zentrale Rolle der Gesang gespielt hat. Wir erfahren, daß die Sänger, die sich in zwei Reihen gegenüberstanden, einander respondiert haben. Die Mischform zwischen *samā'* und *dīkr*,¹⁷¹ von der im letzten Abschnitt des vorherigen Zitates die Rede ist: die Verbindung von Chorliedern, denen man zuhört, und Gebeten, die man gemeinsam verrichtet, scheint überaus häufig gewesen zu sein. Schon zu Anfang der Zeremonie mußten die Sänger durch bestimmte volkstümliche šūfische Texte „Stimmung“ schaffen; nur Liebespoesie (*ğazalīyāt*) galt dabei als verpönt.¹⁷² Und noch etwas kommt hinzu: wenn schließlich | im immer wieder

63

169 *ḥaḍra* (s. o.), der allgemein šūfische Terminus für eine *dīkr*-Veranstaltung. Gemeint ist, daß man während des *dīkr* in der „Gegenwart“ Gottes ist (vgl. N 51, pu. f.). Daß an die „Gegenwart“ des Propheten gedacht sei, wie es bei Trimmingham (s. 204) heißt, ist sehr unwahrscheinlich; hier dürfte eine bewußt abschwächende Interpretation zugrundeliegen.

170 In seinen *Ilḥāmāt al-ilāhīya* 55, 11 ff.

171 Ich übernehme diese Interpretation von F. Meier in: *Asiatische Studien* 8/1954/128 ff.

172 Vgl. dazu auch R 176, 6. Meier registriert Ähnliches für die Yesevis (s. 130 f.), für einen Zweig der Ḥalwātīya (132 f.) und für die Šādīliya in Alexandrien (133).

variierten „Āh“ die Feier dem Höhepunkt zustrebte und man nach der Brust- und der Kehlstimme die Kopfstimme einsetzte, dann versuchte man durch rhythmisches Aufspringen aus dem Stand in Verzückung zu geraten. Bedingung war dabei, daß man mit den Zehen immer noch den Boden berührte; da man sich dabei stets bei den Händen hielt, wird eine Art „Schunkeln“ in vertikaler Richtung zustandegekommen sein.¹⁷³

Trotzdem bleibt die Zeremonie, verglichen mit den Praktiken anderer Orden, verhältnismäßig nüchtern; Musikinstrumente z.B. werden nicht benutzt. „Wenn ihr in der ‚Präsenz‘ des *dīkr* steht“, so sagte ‘Alī al-Yašruṭī, „dann benehmt euch und schreit nicht auf; seid euch bewußt, daß ihr vor Gott steht“ (N 113, 3 f.). Als jemand während des *dīkr* in Ekstase (*wağd*) geriet, bezeichnete er dies als Schauspielerei (*tawāğjud*; N 222, 7 ff.). Man bleibt auf Würde und Selbstkontrolle bedacht;¹⁷⁴ ‘Abdallāh as-Sa’dī, einer der Vorsteher der *zāwīya* in ‘Akkā nach dem Tode des *šaiḥ*’s, pflegte jeden öffentlich vom *dīkr* auszuschließen, der dabei nur das geringste Lächeln zeigte (R 253).

Jedoch machte schon die Einführung des Gesangs in der nüchternen syrischen Umgebung großen Eindruck; die Bewohner von ‘Akkā übernahmen die Sitte, religiöse Hymnen in volksnahe Arabisch zu singen, auch für ihre eigenen Festlichkeiten, ihre Hochzeiten usw. (R 198). Die Form war ihnen an sich nicht fremd; *muwaššahāt* – denn um solche ging es im wesentlichen – waren schon seit Ibn Sanā’almulk (gest. 608/1211) und Ṣafadī (gest. 764/1363) in dieser Gegend heimisch und der schriftlichen Bewahrung für würdig befunden. Möglich wäre zudem, daß jene Šādīliten, die ‘Alī al-Yašruṭī in Damaskus oder Aleppo bereits antraf (s.o. s. 402 f.), dieses literarische Genus in ihr Ordensleben – wenn sie denn ein solches praktizierten – hineinnahmen; denkbar wäre dies | schon bei der ‘Arrāqīya, die in der ersten Hälfte des 10./16. Jh’s eine von Abū Madyan hergeleitete, der Šādīliya nahestehende Tradition nach Syrien über-

173 Vgl. dazu auch Trimmingham, *Šūfī Orders* 205 f. Der *dīkr* der Yašruṭīya auf den Komoren weicht etwas ab (vgl. die *manāqib* des Muḥammad b. Aḥmad al-Ma’rūf 18/Übs. 51 f., dazu unten s. 445 f.). Zum *dīkr* der zeitgenössischen Raḥmāniya vgl. die Beschreibung in der *Nuṣra an-nabawīya* des Muṣṭafā b. Ismā’īl al-Madanī (oben s. 379) 173, 33 ff. (übersetzt von Asín-Palacios in: *Al-Andalus* 13/1948/17); auch W.S. Haas in: *MW* 33/1943/16 ff. Die Praxis einer algerischen Gruppe der Šādīliya, deren Gründer i.J. 1883 starb, beschreibt Joly in: *Revue Africaine* 51/1907/35 f. Zur ägyptischen Ḥāmīdiya vgl. die eingehenden Ausführungen von Gilsenan, *Saint and Sufi* 156 ff., vor allem 165 ff. Das rhythmische Aufspringen findet sich auch in der Darqāwīya; beim Worte Allāh fiel man wieder auf die Fersen zurück (vgl. Drague, *Esquisse* 267).

174 So auch in der Ḥāmīdiya (vgl. Gilsenan 170 ff. mit einem Vergleich zu einem ekstatischen Orden).

trug und den Gesang in ihren *ḥaḍra*'s pflegte (vgl. Trimmingham 89f.). Jedoch spielte sie im 19. Jh. keine Rolle mehr, und die šādilitischen Zeitgenossen des 'Alī al-Yašruṭī in Syrien waren vermutlich zu isoliert, um stark in die Öffentlichkeit hineinzuwirken. Vor allem aber waren sie nicht so stark mağribinischer Eigenart verhaftet wie er; dort hatte das religiöse Strophengedicht im Umkreis der Šādīliya eine besondere Blüte erlebt. Es ist kein Zufall, daß der *šaiḥ* gelegentlich Šuštārī zitiert (vgl. M 113).

Seine Tochter bringt zahlreiche Beispiele dieser religiösen Volkspoesie. Das meiste davon ist Eigenproduktion aus dem Kreis der *murīde*; wir hören, daß unter den *mutağarridūn*, den Dauergästen der *zāwiya*, manche waren, die Gedichte verfaßten, und andere wiederum, welche die Melodien dazu erfanden (R 175). Manches trägt direkt volksliedhaften Charakter, wie die – ebenfalls von einem *murīd* verfaßte – naiv-fröhliche *uhzūğa*, mit der manche Dorfbewohner die *zāwiya* zu betreten pflegten (R 175 f.). Daneben treten Gedichte in klassischen Formen, Lobqaşiden auf 'Alī al-Yašruṭī usw. Das Material, das die *Rihla* hier bewahrt, ist überaus zahlreich;¹⁷⁵ es würde eine separate Untersuchung lohnen – allerdings wohl im Vergleich mit der Poesie anderer Orden, etwa den *'Uqūd al-ğauharīya fī madā'iḥ al-ḥaḍra ar-Rifā'iya* des Aḥmad 'Izzat Paşa al-'Umarī al-Fārūqī (Kairo, Maṭba'at Muḥammad Efendi Muştafā 1306; zum Autor vgl. Kaḥḥāla, *Muğam* 1 312) oder den Specimina der Ḥalwatī-Poesie, die Abū Šāliḥ aṭ-Ṭaiyibī in seinen *Raşafāt al-mudām* gesammelt hat.

Den Widerstand puritanischer Kreise hat man allerdings durchaus gespürt. Der *šaiḥ* konzidiert, daß der *dīkr* eine Neuerung ist; nur handelt es sich eben um eine „gute Neuerung“ (*bid'a ḥasana*; N 114, 7). Aus einer gelegentlichen Bemerkung scheint hervorzugehen, daß er seinen Anhängern einmal sogar für einige Zeit den Gesang verboten hat (M 113, 2 f.). Abū š-Šamāt hat zahlreiche Material zusammen|gestellt, um der Praxis ihr orthodoxes Fundament und ihre moralische Nützlichkeit zu sichern (vgl. *Ilhāmāt ilāhīya* 59, 11 ff.), und Fāṭima al-Yašruṭīya, obwohl doch aus historischer Distanz schreibend und zudem in einer Zeit und Umgebung, in der Kontroversen um solche Dinge kaum noch eine Rolle spielen, ergeht sich in ähnlichen Apologien. Der *dīkr* ist ein Mittel, um die Jugendlichen aus den Kaffeehäusern fernzuhalten (R 176 f.). Er läßt sich

65

175 Ein *dīkr*-Hymnus z. B. S. 181f.; ein Hochzeitscarmen etwa 198f.; eine Lobqaşide s. 168f. und 194f. Jedes Kapitel des Buches wird durch ein Gedicht eingeleitet. Eine offenbar erschöpfende Sammlung der Poesie des Ordens bietet das anonyme *K. al-Laṭā'if ar-rūḥīya li-abnā' aṭ-ṭarīqa aš-Šādīliya al-Yašruṭīya*, das in Beirut gedruckt wurde (Maṭba'at al-Inşāf o. J.). Ich habe es in der Universitätsbibliothek Princeton einsehen können. Allgemein šādilitische Poesie enthält das *K. as-Sa'āda al-abadiya fī qaşā'id wa-anāşid as-sāda aš-Šādīliya* (Kairo, Maṭb. 'Abdarrahmān Muḥammad o. J.).

aus Koran und Sunna herleiten. Zahlreiche Autoritäten haben ihn gutgeheißen: Suyūṭī (gest. 911/1505) in seiner *Risālat as-Saif al-qāṭi‘ al-lāmi‘ li-ahl al-i‘tirāḍ as-šawā‘i‘* und in seiner *Natīğat al-fikr fī l-ğahr bid-ḍikr* (nur die letztere in GAL² 2/196 S 2/191, nr. 200), ebenso ‘Abdalğani an-Nābulusi (gest. 1143/1731) in seinem *Ġam‘ al-asrār fī man‘ al-ašrār min aṭ-ṭa‘n ‘alā š-šūfiya al-aḫyār ahl at-tauḥīd wal-aḍkār* (GAL² 2/455 S 2/473, nr. 17) und, als Zeitgenosse des šaiḥ’s, der bereits genannte Muḥammad Zāfir in seiner *Risālat an-Nūr as-sāṭi‘ wal-burhān al-qāṭi‘* (s.o. S. 383 f.; GAL S 2/1009). Sowohl Suyūṭī als auch Šaiḥ Muḥammad Zāfir haben sich dabei auf zahlreiche angesehene Juristen berufen können (R 183 ff.).

Bei aller Rechtfertigung konzidiert die Verfasserin jedoch, daß der öffentliche *ḍikr* mit seinen Gesangsdarbietungen nicht wesentlich zur Mystik hinzugehöre; er habe nur den Sinn, die Menschen für Gott zu öffnen, also gewissermaßen werbende Funktion (R 176, 245). Unabdingbar dagegen für den Ordensangehörigen sei der private *ḍikr* (*aḍ-ḍikr al-ḥaṭi‘*), den man zu jeder Tages- und Nachtzeit in der Klausur vollziehen könne. Dieser *ḍikr* sei in der *takīya*, abgesehen von den Zeiten der rituellen *ṣalāt*, der sich ja niemand entziehen konnte, nie unterbrochen worden – eine Art immerwährender Anbetung also (R 175). Hierbei wurde nur der „erhabene Name“ Gottes (*ism al-ğalāla*) gemurmelt, jeweils so lang gedehnt, wie der Atem reicht; da es sich nur um ein einzelnes Wort handelte, nicht etwa um einen größeren Sinnzusammenhang wie etwa einen Koranvers, bestand keine Gefahr, daß man mit dieser Technik die Aussage des Gebetes zerstörte.¹⁷⁶ Organisation war hierzu nicht nötig; jeder zog sich in sich selber zurück, manchmal durch *iḥtibā‘*, d.h. mithilfe einer *ḥubwa*, einer 3 Zoll breiten | Lederbinde, die man, mit angezogenen Knien sitzend, vom Rücken her um sich schlang.¹⁷⁷ Man sprach hier nicht mehr von *ḍikr* oder von „Präsenz“, sondern von „Hinwendung“ (*tawağğuh*;¹⁷⁸ R 245 ff.).

176 Der *ḍikr ḥaṭi‘* findet sich, wie kaum anders zu erwarten, in allen Orden (vgl. Trimmingham 201f.; auch Meier in: *Asiat. Studien* 8/1954/111). Jedoch wird er verschieden praktiziert; bei den Naqšbandīs z.B. besteht er in reiner, stummer Meditation. Mein Damaszener Informant wies darum den Begriff für die Yašruṭīya zurück. Er findet sich übrigens schon im *K. az-Zuhd* des Ibn al-Mubārak (gest. 181/797; vgl. dort 45, 5, auch *ib.* 50, 10 in einem Ḥadīt).

177 Die Praxis wird heute noch im Jemen geübt, dort mithilfe mehrfarbiger, etwa 6 cm breiter Stoffbinden; sie dient dazu, den Rücken abzustützen und damit das Sitzen zu erleichtern. Meinem Damaszener Informanten war sie unbekannt. – Zur Konzentration legte man dabei den Kopf auf die Knie, als „a peculiar bodily attitude of the ecstatic accompanied by mental or spiritual concentration“ (vgl. R. Mach und J.H. Marks, *The Head upon the Knees* in: *The World of Islam. Studies in honor of Ph.K. Hitti* 68 ff., dort s. 73).

178 Zum Terminus vgl. Trimmingham 213 f.

Wenn man den *dīkr* mit der nötigen Intensität verrichtet, ergreift der „Größte Name Gottes“ (*ism Allāh al-a‘zam*) von einem Besitz (N 110, 3); er ist also wohl mit dem „erhabenen Namen“ (*ism al-ḡalāla*) gemeint. Aus seinem inneren Sinn leiten sich die übrigen Namen Gottes her (N 49, 6); es sind ihrer 99 wie üblich (N 54, pu.), häufig im Gegensatz zueinander stehend und damit die Einheit des göttlichen Wesens, die sich in dem einen „Größten Namen“ manifestiert, zum besseren menschlichen Verständnis auseinanderfaltend (N 49, 7 ff.). Dennoch sind sie alle mit Gott eins, nicht „weder gleich ihm noch nicht gleich ihm“, wie die Theologen – die Aš‘ariten in diesem Fall, im Anschluß an eine auf Ibn Kullāb zurückgehende Tradition – behaupten (N 59, 5 ff.). Daraus ergibt sich, daß der „Größte Name“ mit dem Worte *Allāh* identisch ist; es wird nirgendwo deutlich gesagt, stimmt aber auch überein mit der Praxis des *dīkr ḥaḥī* (vgl. auch N 47, ult. ff. und Anm.).¹⁷⁹ Wer sich in ihn versenkt, dem „werden die Namen des Herrn offenbar“, und seine „Knechtsnatur wird eingehüllt von der Herrennatur“ (N 110, 4). Er erhält dadurch furchterregende Kraft (N 55, 4); jedoch sollte er diese nicht zum Schaden anderer nutzen. Als Sa‘īd al-Ḥalīdī, der zusammen mit dem *šaiḥ* nach Rhodos deportiert wurde, den „Größten Namen“ zur Vernichtung des Denunzianten einsetzt, der | an ihrem Schicksal schuld war, stellt ihn ‘Alī al-Yašruṭī deswegen zur Rede (M 71 f.). 67

Bekanntgemacht mit den *aurād* sowie der weiteren *dīkr*-Praxis wird man durch das *talqīn*, die Initiation; in ihr wird dem Novizen die Formel des *dīkr* „eingepflanzt“ (vgl. Meier, *Kubrā* 201; Trimmingham 189), und er erwirbt sich das Recht, sie selber auszusprechen. In der Yašruṭīya erhielt er dabei eine Abschrift des Pflichtgebetes (M 111); wahrscheinlich hatte er etwas Zeit, es auswendig zu lernen. Die Zeremonie war, wie sonst in der Šāḍilīya und in anderen Orden, begleitet von einem Händedruck (*mušāfaḥa*)¹⁸⁰ und einem Treuegelöbnis (*mu‘āhada*, R 247 f.; vgl. dazu Trimmingham 216, 188, 182). Letzteres

179 Das ist nicht selbstverständlich. Häufig, etwa in der Magie, aber auch in der Mystik, gilt der *ism a‘zam* als den normalen Sterblichen unbekannt (vgl. Ritter, *Meer der Seele* 198). Von Šāḍilī überlieferte man, der Größte Name verberge sich in seinem Zauberspruch gegen das Meer (*ḥizb al-baḥr*; zum Text vgl. Rinn 299 f. nach Ibn Baṭṭūṭa, Übs. Sanguinetti I 41); Angehörige seines Ordens wollten ihn in einer bestimmten geheimnisvollen Formel entdecken (vgl. F. Meier, *Die Fawā’ih al-ḡamāl wa-fawātiḥ al-ḡalāl* des Naḡmaddīn al-Kubrā 142). Der Gedanke, daß der *ism al-a‘zam* mit dem Worte *Allāh* identisch sei, ist bereits Sar-rāḡ in seinem *K. al-Luma‘* bekannt; er wird später vor allem von Ibn ‘Arabī vertreten und könnte von dorthier, aber auch über andere Wege, zu ‘Alī al-Yašruṭī gelangt sein (vgl. Meier 139 ff. mit zahlreichem weiterem Material).

180 Man muß dabei berücksichtigen, daß man im Orient bei der Begrüßung sich zwar umarmt, aber im allgemeinen nicht die Hand gibt. Der Händedruck hat darum einen anderen Gefühlswert. Man mag dazu Kulīnī, *Kāfi* II 179, 8 ff. und 180, -5 ff. vergleichen: der šī‘itische

wurde mit Sure 48/10 formuliert: „Diejenigen, die dir huldigen,¹⁸¹ huldigen Gott. Gottes Hand ist (bei ihrem Handschlag mit dir) über ihrer Hand. Wenn nun einer (eine Verpflichtung, die er eingegangen hat) bricht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Wenn aber einer eine Verpflichtung, die er Gott gegenüber eingegangen hat, erfüllt, wird dieser ihm gewaltigen Lohn geben“. Der *murīd* saß währenddessen dem *šaiḥ* gegenüber; beide hatten sich zu Beginn mit gemeinsamer Meditation eingestimmt (vgl. Fāṭima al-Yašruṭīya, *Tilāwat al-aurād* 7, 3 ff.). Auch dieser Ritus ist hier auf das Notwendigste reduziert. Man erkennt es, wenn man den autobiographischen Bericht vergleicht, den Šaiḥ Muḥammad Zāfir, der Zeitgenosse ‘Alī al-Yašruṭī’s, dem Verfasser der *Ḥilyat al-bašar* auf dessen Verlangen hin zukommen ließ. Als sein Vater Muḥammad al-Madanī ihn in seine *ṭarīqa* aufnahm, gab er ihm die Hand und rezitierte die Koranverse 16/91 und 48/10 (von denen der letztere mit dem oben genannten identisch ist, der erstere auf einen *‘ahd* mit Gott anspielt); dann flüsterte er ihm den ersten Teil der *šahāda* ein, *lā ilāha illā llāh*, das ja in der Tat Bestandteil des *dīkr* ist (= *talqīn*). Später bekleidete er ihn mit der *ḥirqa*, einer Woll-*ġubba* nach maġribinischer Art; Muḥammad Zāfir bekennt, daß ihm das Kleidungsstück – wohl wegen seiner Einfachheit – so unangenehm war, daß er sich einige Zeit vor den Menschen verbarg. Erst als er sich ganz damit abgefunden hatte, nach 3 Jahren, erlaubte ihm sein Vater, das Gewand zu wechseln. Darauf bittet er ihn, ihm auch den „besonderen Namen“ Gottes (*al-ism al-ḥāṣṣ*) mitzuteilen; dies geschieht, nachdem sein Vater ihn noch eine Weile auf die Probe gestellt hat.¹⁸²

Wenn wir bei ‘Alī al-Yašruṭī von einem zweiten *talqīn*, der Einflüsterung des „besonderen Namens“, nirgendwo etwas hören, so mag vielleicht Scheu

Imām Muḥammad al-Bāqir hält den Händedruck, entgegen dem Usus, unter „Gläubigen“, d.h. unter seinen Anhängern für sinnvoll; er selber gibt seinen Anhängern die Hand, offenbar als Demutsgestus, und ihnen werden dadurch die Sünden vergeben. Der Gestus ist übrigens bekanntlich von dem unsern verschieden: man schüttelt sich nicht die Hand, sondern man berührt sich nur mit den Handflächen. Hernach führt man die Handfläche zur Stirn oder man küßt sich gegenseitig die Hand, wie dies offenbar in der Ḥāmidīya die Regel ist (vgl. Gilsenan, *Saint and Sufi* 77 und 95; so auch in der Yašruṭīya?).

181 Zum Terminus *baī‘a* in der Mystik vgl. Trimmingham, *Šūfī Orders* 186.

182 Vgl. *Ḥilyat al-bašar* 761, 11 ff.; dazu auch Muḥammad Zāfir’s *Anwār al-qudsīya* (oben s. 368, Anm. 17) 98 f. Eine genaue Beschreibung des *‘ahd*-Ritus in der ägyptischen Šāḍīliya gibt P. Kahle in: *Der Islam* 6/1916/161 ff. Recht interessant ist für alle diese Einzelheiten auch das in Paragraphen eingeteilte Handbuch der Ordenspraxis, das der Gründer der Ḥāmidīya, eines ägyptischen Zweigs der Šāḍīliya, Sīdī Salāma ar-Rāḍī i.J. 1345/1926–1927 verfaßte; es wurde u. d. T. *Qānūn ṭarīqat as-sāda al-Ḥāmidīya aš-Šāḍīliya bil-Ġumhurīya al-‘Arabīya al-Muttaḥida* in zweiter veränderter Auflage von seinem Sohn Ibrāhīm 1384/1965 in Kairo herausgegeben (engl. Übs. bei Gilsenan, *Saint and Sufi* 208 ff.; zum *‘ahd* dort s. 95 ff.).

davor im Spiele sein, diese Interna vor einem größeren Publikum auszubreiten. Jedoch scheint sicher, daß eine Investitur mit einer *ḥirqa* oder auch mit einem Turbanzipfel (*ʿadaba*), wie sie sonst in der Šādīliya bekannt war (vgl. Trimmingham 188), nicht mehr geübt wurde; seine Tochter ruft Šādīlī zum Zeugen dafür an, daß man seine normale Kleidung nicht zugunsten eines besonderen Šūfihabits, einer *muraqqaʿa* etwa, aufgeben soll (R 88 f.).¹⁸³

Die *ṭarīqa* hatte anscheinend alle Elemente des Konventikelhaften oder Geheimbündlerischen zurückgedrängt; worauf es ihr ankam, war nicht Esoterik und schwierig zu erkaufende Initiation, sondern religiöses Gemeinschaftserlebnis, ungezwungene volkstümliche Frömmigkeit. Weder asketische Technik noch Gelehrsamkeit und Bildung schafften besondere Schranken: wie sein Lehrer Muḥammad al-Madanī, so kennt auch ʿAlī al-Yašruṭī keine ausschweifende Hierarchie der *maqāmāt* (N 100, 2 f.).¹⁸⁴ Seelenführung scheint er eher mithilfe erbaulicher Geschichten erreicht zu haben (vgl. die Beispiele N 154 ff.). Wer zu illiterat ist, um den Koran richtig zu rezitieren, dem verhilft ein Engel zum rechten Gebet (N 90, -6 ff.); jeder, der der Bruderschaft beitrifft, wird beim Jüngsten Gericht die Barmherzigkeit Gottes erlangen (N 66, | 9; ähnlich N 243, 2 ff.). Trotz dieser Offenheit aber vermeidet der *šaiḥ* allen Anschein zerlumpten Derwischs; sein Auftreten ist soigniert, wenn man so will: „bourgeois“. Er macht keinen Hehl daraus, wie sehr er Antinomismus verabscheut; wer sich nicht an die *šarīʿa* hält, wird ausgestoßen (N 194, pu. f.; 195, ult.; 198, 2; 199, 7 f.). Die dauernde Betonung von Schrift und *sunna* (vgl. etwa die Briefe R 329, 5 und 12) kommt dem Geist puritanischer Erneuerung entgegen, der die Zeit durchzog. In der von ihm gelebten Religiosität verbinden sich Orthodoxie und Emotion. In seiner *zāwiya* aber haben sich die Gegensätze der Garnisonsstadt ausgeglichen, Gegensätze zwischen den sozialen Schichten ebenso wie zwischen der einheimischen Bevölkerung und den osmanischen Truppen; hier liegt wohl das Geheimnis seines Erfolgs.

69

IV Das Nachleben

a Palästina

Ibrāhīm al-Yašruṭī hat, obwohl er selber schon in vorgerücktem Alter stand, nach dem Tode seines Vaters die Geschicke des Ordens lange Zeit geleitet; 1927 erst ist er mit über 80 Jahren gestorben.¹⁸⁵ Wie schon sein Vater war er nicht

183 Šādīlī trug in der Tat kein besonderes Habit; Trimmingham notiert (S. 50), daß in der Šādīliya schon früh die Hinweise auf eine Investitur mit der *ḥirqa* zu verschwinden beginnen.

184 Ebenso wenig übrigens auch eine komplizierte Heilighierarchie wie sein Zeitgenosse, der Aṣḥī Dede İbrahim (vgl. Bremer, *Memoiren* 174 ff.).

185 Er war beim Tode des *šaiḥ*'s Muḥammad al-Madanī i. J. 1263/1847 im dritten Lebensjahr

gleichzeitig *muqaddam* der *zāwiya* in ‘Akkā; kurz vor seinem Tode hatte ‘Alī Nūraddīn auch für dieses Amt noch die Wahl getroffen (R 253).

70 Auf ihn folgte sein Sohn Muḥammad al-Hādī; er lebt jetzt (1973) im Alter von 76 Jahren in Beirut. Man berichtet von ihm, daß er die Würde nur ungern übernahm; er war Landwirt, und die Reihe kam an ihn nur deshalb, weil man auf niemanden sonst in der Familie | zurückgreifen konnte.¹⁸⁶ Das wirkt ungewöhnlich; er war der älteste Sohn und damit ohnehin eigentlich der, an den man zuerst denken mußte.¹⁸⁷ Wahrscheinlich verbirgt sich dahinter, daß die Gemeinde bei ihm vom Erbe des Großvaters nicht viel verspürte; bis heute ist seine Stellung nicht unangefochten (s. u. s. 443 f.). Die spirituelle Tradition des Ordensgründers lebt eher fort in dessen weiblicher Nachkommenschaft: in seiner Tochter Fāṭima, die seine Biographie verfaßte, und seiner Enkelin Anīsa, der Tochter Muḥyiddīn's, die von Fāṭima als einzige aus der Enkelgeneration noch in ihrem Buch gewürdigt wird (R 319).¹⁸⁸ Von Muḥammad al-Hādī findet sich dort kein Wort; auf ihn scheint mehr die organisatorische Begabung des Großvaters übergegangen zu sein. Man mußte umso schneller einen „Abstieg“ konstatieren, je mehr man die Person des Ordensstifters idealisierte; Fāṭima bestätigte es im Gespräch mit dem Gedanken, daß ‘Alī Nūraddīn in der „goldenen Kette“ (*silsila dahabiya*) der 40. *quṭb* gewesen sei und auf diese Verkörperung der vollkommenen Zahl nur noch ein *wakīl*, ein Stellvertreter, habe folgen können. Das ist wohl ad hoc herangezogen, von ‘Alī Nūraddīn selber so noch nicht behauptet worden; Maḥmūd Abū š-Šāmāt zitierte ja noch in seinen zu

(R 116). Sein Sohn Muḥammad al-Hādī, den ich um Auskunft über das Alter seines Vaters bat, setzte es wiederum viel zu hoch an; er sprach von ca. 95 Jahren. Ein Trauergedicht auf Ibrāhīm's Tod, verfaßt von seinem Schwiegersohn Šāfi‘ Abū Riša (zu ihm s. u. s. 442 f.), findet sich in der oben s. 425, Anm. 175, genannten Gedichtsammlung *al-Laṭā’if ar-rūḥiyya*, s. 273 f. – Ein Leserbrief in der Kairiner Zeitschrift *al-Hidāya al-Islāmiyya* (hrsg. von Muḥammad al-Ḥaḍir Ḥusain, 1292/1875–1377/1958; vgl. Kaḥḥāla, *Muḡam* IX 279 f.) behauptet, er sei auf Betreiben des Muftīs von Nāblus, Munib Hāšim (zu ihm vgl. Kaḥḥāla XIII 24), bis zum Ende des Ersten Weltkrieges von den osmanischen Behörden inhaftiert worden (vgl. Bd. 3/1350/443); jedoch wird dies in einer Gegendarstellung von den Anhängern des Ordens dementiert (*ib.* 505, 13 ff.). Ich bin auf diese Kontroverse, die ich auch im Vorhergehenden schon gelegentlich zur Kontrolle heranziehen konnte, von F. de Jong, Leiden, dem hervorragenden Kenner der ägyptischen *ṭarīqa*-Szenerie, aufmerksam gemacht worden; ihm sei auch an dieser Stelle noch einmal herzlich dafür wie für weitere Angaben (s. u. s. 444) gedankt.

186 So nach Auskunft eines Enkels von Maḥmūd Abū š-Šāmāt in Damaskus.

187 Sein Bruder ‘Abdallaṭīf, jetzt Arzt an der Amerikanischen Universität in Beirut, war wesentlich jünger; Ibrāhīm hat nach dem Tode seines Vaters noch einmal geheiratet (R 312).

188 Sie heiratete den Sohn ihrer Tante Ḥoḡiya und lebt jetzt hochbetagt in Beirut.

Lebzeiten des *šaiḥ*'s, i.J. 1300/1883, vollendeten *Ilhāmāt ilāhīya* die Aussage des Aḥmad Zarrūq, daß es in der Šāḍilīya bis zum Jüngsten Gericht immer einen *quṭb* geben werde (s.o. s. 410).¹⁸⁹ Die Zahl 40 ergibt sich im übrigen nur, wenn man den Propheten als „Pol“ mitrechnet. Der Gedanke wird bis heute nicht überall anerkannt – dort nämlich nicht, wo jemand die spirituelle Kraft für sich beansprucht, die Reihe fortzuführen (s.u. s. 443).

Fāṭima hat schon damals, in Palästina, große Achtung genossen; als ihr älterer Bruder Ibrāhīm starb, wurde sie innerhalb der Familie diejenige, die die Erinnerung an 'Alī Nūraddīn bewahrte. Abū Ḥalīl, einer meiner Informanten, geboren 1905 und unter Hādī, also nach 1927, in den Orden eingetreten, erinnert sich, daß nach seiner und seines Vaters „Bekehrung“ Fāṭima bei ihnen einen Besuch gemacht | habe und die ganze Stadt die Familie wegen dieser Ehre beneidete.¹⁹⁰ Gleich ihrem Vater erhielt sie zahlreiche Geschenke von der Landbevölkerung, behielt aber, wie sie erzählt, immer nur das, was für drei Tage nötig war, und gab den Rest den Armen. Die Familie war wohlhabend, und Fāṭima konnte es sich erlauben, ihre schwache Gesundheit in zahlreichen Reisen nach Damaskus oder Ägypten auszukurieren. Das gab ihr Gelegenheit, überall nach Überlieferungen über ihren Vater zu forschen; 20 Jahre will sie zu ihren Büchern Material gesammelt haben.

71

Die Prosperität des Gemeinwesens und seine eigentümliche Struktur sind auch der nichtmuslimischen Umwelt aufgefallen. 1947 berichtet ein jüdischer Beobachter darüber: der Orden besaß damals sowohl Ländereien als auch Häuser; seine Mitglieder – gemeint sind wohl die *mutağarridūn* – bearbeiteten den Boden und gaben dem *šaiḥ* alle ihre Einkünfte ab, während dieser sie mit Nahrung und Kleidung, auch mit einem Taschengeld versorgte.¹⁹¹ Konflikte gab es auch jetzt; ganz vermochte der Orden seine Umgebung nie von seiner Recht-

189 So auch in den *Kawākib az-zāhira* des Ibn Muğāzil, verfaßt 894/1489, dort als typisch šāḍilitische Lehre (vgl. das Zitat bei Haneberg in: ZDMG 7/1853/23).

190 Vgl. dazu auch Ṭāhā Ḥusain, *Aḥyām* (Kairo, Dār al-Ma'ārif o.J.) I 93.

191 J. Vashitz, *The Arabs in Palestine* (in Hebr.; Workers Library, Merhavia 1947), S. 50; zitiert nach: A. Granott, *The Land System in Palestine. History and Structure* (London 1952), S. 144 f. Etan Kohlberg, Hebrew University, Jerusalem, war so freundlich, den Beleg im Original nachzuschlagen. Ich gebe hier seine englische Übersetzung: „An unusual *waqf* is that of the Muslim order al-Shādhiliyya, near Acre, which includes houses and agricultural lands. Members of the order work the lands, place the proceeds in the shaikh's coffer, and he in turn provides them with food, clothes and expense money“. – Eine kurze Notiz bringt auch Massignon in der zweiten Auflage seines *Annuaire du Monde Musulman* (Paris 1926), S. 345. Der Band *Palestine* des *Geographical Handbook* erwähnt in seinen Abschnitten über 'Akkā die *ṭariqa* nicht.

gläubigkeit zu überzeugen.¹⁹² Aber das blieb doch peripher. Muḥammad al-Hādī sonnte sich in dem Respekt, den man ihm entgegenbrachte; | er pflegte mit großem Gefolge aufzutreten.¹⁹³ 1948 ist dann der gesamte Besitz wie überhaupt alle *waqf*-Ländereien in Palästina von den neuen israelischen Herren konfisziert worden; nur die *zāwīya* selber ist dem Orden verblieben. Zahlreiche seiner Anhänger sind damals geflohen. In welchem Umfang er noch jetzt in Israel oder in den besetzten Gebieten weiterbesteht, vermag ich nicht ganz zu übersehen. Eine Statistik, die mir zugänglich gemacht wurde,¹⁹⁴ erwähnt –

192 Ich gebe auch hier wieder zwei Zitate aus Vashitz nach E. Kohlbergs Übersetzung: „In June 1937 preachers of the High Muslim Council preached against the mystical Shādhiliyya sect, whose centre is in Acre; interestingly enough, one of the protests made against the Council's preaching came from Acre's drivers“ (s. 249) und: „The religious literature in Palestine deals mainly with missionary work and with polemics [e.g. ...] between Orthodox Islam and deviant sects such as the Aḥmadiyya of India, the 'Alawiyya of Algeria and the Shādhiliyya-Yashurtiyya [sic] whose world-centre is in Acre“ (s. 272). Herrn Kohlberg sei auch an dieser Stelle noch einmal herzlich für seine Hilfe gedankt. – Schon der polemische Leserbrief in *al-Hidāya al-islāmīya* aus dem Jahre 1350/1931 (vgl. Bd. 3, s. 443 f.) hatte den Maḡlis al-Islāmī al-A'lā (High Muslim Council) zu mobilisieren versucht. Ein gewisser Abū Ya'lā zählt dort 10 Ketzereien auf, in denen das gesamte Spektrum der Verdächtigungen sichtbar wird:

- 1) Gott inhäriert in allen Dingen (*ḥulūl*, wohl eine Anspielung auf die *waḥdat al-wuḡūd*), vor allem aber in 'Alī al-Hādī (sic! gemeint ist Muḥammad al-Hādī) wie auch schon in seinem Vater.
 - 2) Den Auserwählten sind alle Gebote erlassen.
 - 3) Wer eine Bitte hat, soll sie nicht an Gott richten, sondern die Augen schließen und sich in Gedanken an den *ṣaiḥ* wenden.
 - 4) Der Besuch von 'Alī Nūraddīn's Grab ist gleichbedeutend mit dem Ḥaḡḡ. In einem Hymnus wird darum 'Akkā über Mekka gesetzt.
 - 5) Wer initiiert werden wolle, müsse, wie der Terminus bei ihnen laute, den *mabda' at-tauḥīd* empfangen (wohl Anspielung auf das *talqīn*).
 - 6) Jeder *murīd* muß der *zāwīya* monatlich einen bestimmten Beitrag seines Einkommens zuweisen.
 - 7) Gütergemeinschaft bis hin zur Weibergemeinschaft.
 - 8) Der *ṣaiḥ* kann jede Frau seiner Anhänger in Anspruch nehmen; dies gilt als besondere Vergünstigung.
 - 9) Bei jedem Bittgebet muß man *yā Hādī* sagen; das klingt, als ob Gott gemeint sei.
 - 10) Keine Frau darf sich verweigern, wenn ein „Bruder“ nach ihr verlangt.
- 193 Information von Fauz al-'Aẓm, der Gattin von Ṣādiq al-'Aẓm (zu ihm vgl. jetzt S. Wild in: *Der Islam* 48/1972/209 f.). Daß ein *ṣaiḥ* mit Gefolge auftrat und Bewirtung für sich in Anspruch nahm, verzeichnet wiederum auch Ṭahā Ḥusain (*Aḡyām* 1 89 f.).
- 194 Wiederum von E. Kohlberg. Sie stammt aus Erik Cohn und Hermona Grunau, *Seqer ha-*

immer vorausgesetzt, | daß die Šādīliya, von der dort die Rede ist, mit der 73
Yašruṭīya identisch ist – 200 Anhänger für ‘Akkā, 600 für Umm al-Faḥm,¹⁹⁵
jenes Dorf, dessen Bauern ‘Alī Nūraddīn ihr Vieh zum Geschenk anboten (s.o.
s. 417), 400 für Ṭūbās (s.o. s. 415), 300 für Nāblus¹⁹⁶ und für Jaffa, 200 für
Jerusalem,¹⁹⁷ keine mehr für Taršihā, wo ‘Alī Nūraddīn seine Mission begann.¹⁹⁸
Eine andere Quelle verzeichnet gewissen Einfluß der Šādīliya auf die Ḥanāğira-

Mi’uṭīm be-Yisra’el (Übersicht über die Minoritäten in Israel), Hebrew University, Jerusa-
lem 1972, S. 42. Ich gebe sie hier in extenso wieder:

Place	Number of persons	Source
Israel		
Umm al-Faḥm	600	M. ‘Abbāsī (conversation)
Jaffa	300	M. ‘Abbāsī (conversation)
Jerusalem	200	M. ‘Abbāsī (conversation)
Lydda	a few	Y. Porat (conversation)
Mu‘āwiya	50	M. ‘Abbāsī
Ma‘ālōt Tarshiḥā	none	E. Cohn
Acre	200	M. ‘Abbāsī
Ramleh	a few	Y. Porat
Shafā ‘Amr	one family	M. ‘Abbāsī
West Bank		
Ṭūbās	400	M. ‘Abbāsī (conversation)
Nāblus	300	M. ‘Abbāsī (conversation)
Gaza Strip		
Gaza	500	M. ‘Abbāsī (conversation)

Die Zahlen stammen aus dem Jahr 1971. Maḥmūd ‘Abbāsī scheint der Hauptrepräsentant
des Ordens in Israel (bzw. in den besetzten Gebieten) zu sein.

195 Der Ort liegt unweit von Čanīn.

196 Für die Verhältnisse in Nāblus in den zwanziger Jahren vgl. die volkskundliche Arbeit von
J.-A. Jaussen, *Coutumes Paléstiennes 1: Naplouse et son district* (Paris 1927). Dort ist auch
von *dīkr*-Zeremonien die Rede (s. 187 f.). Jedoch wurden bei ihnen Instrumente benutzt;
zudem findet sich die Yašruṭīya (bzw. Šādīliya) nicht unter den vier Orden, die Jaussen an
anderer Stelle (s. 220) für diese Gegend aufzählt.

197 Wahrscheinlich in der Altstadt. Die Statistik macht keinen Unterschied zwischen dem
israelischen Teil und dem besetzten jordanischen Teil.

198 Bei den 500 Šādīli’s aus dem Gazastreifen handelt es sich vermutlich um Vertriebene aus
dem Jahr 1948.

Beduinen.¹⁹⁹ Das Mutterhaus in ‘Akkā ist, nach einer Mitteilung von Professor Butrus Abu Manneh von der Universität Haifa,²⁰⁰ „open and still functioning in a limited way“.

b Beirut

Noch immer steht in Beirut die erste *zāwīya* des Ordens, nun angeblich mehr als 100 Jahre alt und stark verfallen. Sie stammt aus der Zeit des Muṣṭafā Nağā, des ersten *muqaddam* am Ort, der später Muftī von Beirut wurde.²⁰¹ Daß ihm dieser Aufstieg in die juristische Hierarchie gelang, zeigt, wie sehr der Orden damals auch in den Augen der orthodoxen Geistlichkeit als „systemkonform“ galt. Die Verbindung zwischen Mystik und *fiqh* war, wie wir sahen (oben s. 374), nichts Ungewöhnliches, eher für die damalige Zeit die Verwirklichung eines lange gehegten Traumes, der Einheit zweier Spielarten islamischer Selbstverwirklichung, die sich über Jahrhunderte hinweg feindlich gegenüberstanden hatten. ‘Abdulḥamīd II. hatte sie nach Kräften gefördert; er hatte dem Vorgänger Muṣṭafā Nağā’s, ‘Abdalbāsiṭ al-Fāḥūrī, der seit 1296/1879 Muftī von Beirut war, den Titel Šaiḥ mašāyih aṭ-ṭuruq aṣ-ṣūfiya verliehen.²⁰²

Die bedeutendsten Mitglieder der damaligen Beiruter Gemeinde werden von Faṭīma aufgezählt (R 351f.). Der Orden schuf ihnen Verbindung zur Welt:

199 Vgl. Yaacov Shimoni, *‘Arviyey Eretz Yisrael* (Die Araber in Palästina), Tel Aviv 1947, s. 145 (in der Übersetzung von E. Kohlberg): „According to the evidence of ‘Arif al-‘Arif, the dervishes and their orders are not widespread among the Bedouins. There are members of the Shādhiliyya among the Ḥanājre tribe, and members of the Laṭīfiyya among the Jubārāt tribe“.

200 Sie erreichte mich über Y. Firestone, Harvard.

201 Geb. 1269/1853, gest. 1350/1932; Muftī seit 1327/1909. Das Geburtsdatum läßt Zweifel daran aufkommen, daß die *zāwīya* gleichzeitig über 100 Jahre alt ist und aus seiner Zeit stammt; er wurde erst i. J. 1297/1880 von ‘Alī Nūraddīn in den Orden aufgenommen und erhielt dann i. J. 1304/1887 die generelle Erlaubnis, selber Novizen aufzunehmen (vgl. Baiṭār, *Ḥilyat al-bašar* III 1560, 8f.). Vgl. zu ihm den Gedenkband *K. Dikrā ba’d ‘ām li-faqīd al-waṭan wal-Islām al-‘allāma al-ğalīl aṣ-šaiḥ Muṣṭafā Nağā*, Beirut 1351/1932 (mit seiner Biographie aus der Feder von Ğamīl Bek al-‘Azm; zu ihm vgl. GAL s. 3/427 und Kaḥḥāla III 161); Ziriklī, *A’lām* VIII 147 f.; Kaḥḥāla, *Mu’ğam* XII 287; Adham al-Ğundī, *A’lām al-adab wal-fann* II 343 ff. (mit Bild). Ein Brief ‘Alī Nūraddīn’s an ihn wird zitiert N 247, 6 ff. nach seinem *K. Kaṣf al-asrār li-tanwīr al-afkār*. Gedichte vgl. *Laṭā’if rūḥiyya* 235 ff.

202 Er starb 1323/1905. Vgl. zu ihm Ṭāḥā al-Walī in: al-Fikr al-Islāmī (Zeitschrift des Dār al-fatwā in Beirut) 3/1972, nr. 11, s. 35 ff., und nr. 12, s. 35 ff.; auch Ziriklī IV 44; Kaḥḥāla V 69. Der *šaiḥ mašāyih aṭ-ṭuruq aṣ-ṣūfiyya* hatte die mystischen Orden der Provinz oder des Landes zu koordinieren und die Ernennung der Šuyūḥ zu vollziehen (vgl. A. Lutfi as-Sayyid Marsot in: *Scholars, Saints, and Sufis*, ed. N.R. Keddie, s. 151).

als Muḥammad Ma'rūf, bedeutender *šaiḥ* auf den fernen Komoren (s. u. s. 445), i. J. 1323/1904 starb, schickten sie eine Kondolenz*martiya* (vgl. *Manāqib* 31/Übs. 85).²⁰³ Heute aber haben diese alten Familien sich, wie Fāṭima offen zugibt, aus dem Orden gelöst; die Entwicklung Beiruts nach dem Zweiten Weltkrieg war der Mystik nicht günstig.²⁰⁴ An ihre Stelle sind die Palästinaflüchtlinge getreten. Muḥammad al-Hādī wohnt in Beirut; in den Lagern am Rande der Stadt hat die Tradition der Yašruṭīya sich als Erinnerung an die verlorene Heimat wacherhalten.²⁰⁵

Die besondere Situation der Flüchtlinge, ihre Entwurzelung und Hoffnungslosigkeit, hat den Orden hier vor dem Geschick seiner alten Gemeinden in Beirut, Damaskus und Aleppo, wo längst andere Bindungen sich als stärker erwiesen haben, bewahrt. Hier singt man weiter die religiösen Volkslieder, denen er einst seinen Erfolg verdankte; und selbst die, denen der Inhalt nichts mehr sagt, werden durch die Stimmung angerührt. Die junge Generation steht hier der Vergangenheit mit viel komplexeren Gefühlen gegenüber als anderswo in arabischen Ländern. Zwar hat sie sich daran gewöhnt, Ordensleben und emotionale Frömmigkeit als reaktionär zu betrachten; aber zugleich besitzt sie darin die einzige Brücke zu dem, was auf lange verloren scheint. Merkwürdige Begegnungen haften mir im Gedächtnis, inkongruent und doch von starker atmosphärischer Dichte: ein alter Mann, der aus seiner Erinnerung Lieder der Yašruṭīya vorträgt, er als einziger nüchtern, während rund um ihn herum Studenten der Amerikanischen Universität ihm bei einem Gin Tonic lauschen, *à la recherche du temps perdu*.²⁰⁶

75

203 Zu den Texten s. u. s. 445.

204 Massignon versteht in der vierten Auflage seines *Annuaire du Monde Musulman* (Paris 1954) die Šāḍiliya in Beirut mit der Bemerkung „en décadence“.

205 In den Camps bei Beirut leben vor allem Anhänger aus Taršihā, in denen bei Sidon diejenigen aus 'Akkā. Ḥālid al-Yašruṭī, Sohn Muḥammad al-Hādī's und 1935 in 'Akkā geboren, arbeitete an führender Stelle in den Widerstandsorganisationen al-Faṭḥ und PLO; er wurde am 16.1.1970 Opfer eines Unfalls (?) in Beirut. Seine Frau Nadā al-Yašruṭī wurde während der Kämpfe zwischen Palästinensern und der libanesischen Armee im Mai 1973 bei der Rückkehr von einem Vermittlungsversuch beim Präsidenten ermordet.

206 Vgl. den Text eines dieser Lieder im Exkurs unten s. 455 f.; viele weitere Texte sind, wie bereits gesagt, in der *Rihla ilā l-ḥaqq* und in einer weiteren Liedersammlung (s. o. s. 425) abgedruckt. Der alte Sänger war Abū Ḥalīl, geboren 1905 (s. o. s. 388). Er repräsentiert noch ganz die versunkene Geistigkeit der mystischen Orden, mit ihren Ḥiḍr-Erzählungen und Interpretationen von Gedichten des Ibn al-Fāriḍ. Bei den Strophengedichten benutzte er eine feste Melodie von fast marschartigem Rhythmus, die für jede Strophe gleich war und stellenweise lange Melismen enthielt; bei den Qaṣīden schien er zu improvisieren. – Ich bin mir darüber im klaren, daß mit diesen etwas impressionistischen Bemerkungen das

Die Stimmung im Hause al-Hādī's ist demgegenüber gelassen, weniger von Nostalgie getragen als von Machtbewußtsein. Der *šaiḥ* wird mit mehrfachem Handkuß begrüßt, auch von seiten der Frauen; Besucher drängen sich in einem Nebenraum: ein Rechtsanwalt aus Beirut, ein Abgeordneter aus Jordanien, erstaunlich viele jugendliche Anhänger im Alter zwischen 10 und 20 Jahren. Die Weite der Beziehungen wird beschworen; Ergebniseadressen aus aller Welt werden vorgezeigt, Briefe, die das Herz jedes Philatelisten mit Neid erfüllen: aus Abū Zabi, aus Qaṭar und Riyāḍ, aus Kanada, den USA und Brasilien, aus afrikanischen Ländern. Manche Flüchtlinge sind offenbar ihren Familien in den *mahğar* gefolgt, andere in die reichen Ölländer ausgewichen; in Afrika, vor allem auf den Komoren und in Madagaskar, ist der Orden seit seinen Anfängen fest etabliert (s.u. s. 444f.). Immer noch fließen die Spenden, und das Prestige reicht wohl aus, um manchem Anhänger ein Auskommen zu verschaffen: als Concierge vielleicht, wo er genügend Zeit hat, seine täglichen zahlreichen Gebete zu verrichten – und darüber gelegentlich vergißt, das Telefon zu bedienen.²⁰⁷ Der Zusammenhalt ist noch stark, und die interne Zuchtrute hat bis jetzt ihre Wirksamkeit bewahrt: wer sich etwas zuschulden kommen läßt und die Ehre des Ordens verletzt, kommt ins „Interdikt“; sein Name wird allen Mitgliedern der *ṭarīqa* – wohl nur in seiner Umgebung – | mitgeteilt, und niemand hält mehr mit ihm Kontakt.²⁰⁸ Der Rahmen der Freiheit ist allerdings sehr weit gesteckt. Wie seit jeher werden keine besonderen Glaubensgrundsätze propagiert; innerhalb der Grenzen des orthodoxen Islam mag man sich verhalten, wie man will. Wesentlich ist nur die Solidarität mit dem Orden.²⁰⁹

c Damaskus

In der *zāwiya* von Damaskus spiegelt sich große Vergangenheit und triste Gegenwart zugleich. Sie ist ungewöhnlich großzügig angelegt: als Gebetsraum ein Kuppelbau mit unvollendetem Kachelschmuck, dazu ein großer Wohn-

Weiterwirken des Ordens unter den Flüchtlingen nicht hinreichend erklärt ist. Hier sollte mit soziologischer Methode weitergeforcht werden.

207 An zwei Stellen begegneten mir Yaşruṭis als Türhüter, ohne daß ich nach ihnen gesucht hätte. Wahrscheinlich ließen sich solche Fälle schnell vermehren.

208 Sog. *hağr*. Die Praxis ist von der *Sıra* her inspiriert; der Dichter Ka'b b. Mālik wurde mit zwei weiteren Genossen auf Veranlassung des Propheten von der gesamten Gemeinde „geschnitten“, weil er die Beschwerden des Zuges nach Tabūk nicht auf sich nehmen wollte (vgl. Ibn Hišām, *Sıra* 907 ff. WÜSTENFELD).

209 Yaşruṭis leben heute auch noch in der Biqā', in Rāšaiyā al-Wādī (vgl. zum Ort 'Afif Buṭrus Mirhiğ, *Arif Lubnān* v 280 ff.) – wohl seit altersher: die ersten hatten sich dort bereits i.J. 1268/1852 bekehrt (s.o. s. 375).

trakt, beides um einen orangenbepflanzten Innenhof gelagert. Alte Bewohner der Stadt erinnern sich, daß in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg häufig an die 2.000 Menschen sich zum *dīkr* am Donnerstagabend, der Vigil vor Freitag, versammelten. Heute (1973) ist der Raum leer und tot; auf dem Boden liegen noch die Glasscherben aus der Zeit, in der israelische Tiefflieger sich ungestört über der Stadt ihres Davidkomplexes entledigten. Immer noch hält man am Donnerstagabend angeblich den *dīkr*, aber die Gemeinde ist zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken, und mein Informant machte auch an einem Donnerstagabend trotz Einbruch der Dunkelheit keine Anstalten, zum Aufbruch zu drängen.²¹⁰

Das Gebäude liegt außerhalb der Stadtmauer, beim ehemaligen Bāb al-Ġābiya, unweit der Sinānmoschee aus dem 16. Jh. Der Gebetsraum ist durch eine Bauinschrift auf das Jahr 1301/1884 datiert; der Brief ‘Alī Nūraddīn’s von Anfang 1303, den wir in anderem Zusammenhang schon erwähnten (s. o. s. 386), spielt darauf an, daß finanzielle Unterstützung des Sultans ‘Abduḥamīd die großzügige Planung erlaubte (vgl. den Text s. 454, 12 f.).²¹¹ Das ergänzt die Angabe in Fāṭima’s Bio|graphie, daß Ali Rıza Paşa, der Oberprivatsekretär des Sultans, die *zāwīya* gestiftet habe. Wahrscheinlich hat er das Grundstück mit einem älteren Bau geschenkt; Kurd ‘Alī erwähnt nämlich in eben dieser Gegend (al-Qanawāt) eine „*zāwīya Ṣāḍiliya*“, die bereits i. J. 1290/1873 gegründet wurde (vgl. *Ḥiṭaṭ aš-Ša’m* 2v1 140).²¹² Schon sie trug wohl den Namen *zāwīya Balṭaġīya*²¹³ und wurde ein Jahrzehnt später durch den Neubau ersetzt. Die-

77

210 Auch die *munšidūn* (s. o. s. 422) sollen dabei noch auftreten; ob sie es aber jede Woche tun, scheint mir zweifelhaft. Nach einer Beiruter Information findet die Zeremonie in Damaskus nur noch zu den Festen und am Ende des Ramaḍān statt.

211 Auch später erhielt die Damaszenener *zāwīya* ebenso wie diejenigen auf Rhodos und in Istanbul ein monatliches Benefiz aus der Staatskasse (vgl. den Leserbrief in *al-Hidāya al-islāmīya* 3/1350/505, 9 f.).

212 Vorher soll dort eine *zāwīya* des Ibn ‘Aṭā’allāh gestanden haben (vgl. Taqīyaddīn Ḥuṣnī, *Muntaḥabāt at-tawārīḫ li-Dimašq* 798). Der Aşçı Dede İbrahim erwähnt i. J. 1893 in dieser Gegend einen Ṣāḍiliya-Konvent, wohl eben unsere *zāwīya* (vgl. Bremer, *Memoiren* 128). Nachfragen bei der Denkmalschutzbehörde während eines kurzen Aufenthaltes in Damaskus erbrachten keine weiteren Aufschlüsse.

213 Von türk. *baltacı* „Beilträger“. Das Wort bezeichnet einen Angehörigen der osmanischen Palastgarde; zur Entwicklung der Institution bis zum Anfang des 19. Jh’s vgl. İA s. v. *Baltacı* und E12 I 1003 f. s. v. *Balṭadji*. Auf wen der Name der Damaszenener *zāwīya* sich speziell bezieht, vermag ich nicht zu sagen. Ḥuṣnī spricht davon (798, -9), daß die *zāwīya* des Ibn ‘Aṭā’allāh durch ein Gebäude der Regierung des Deli Balṭa abgelöst wurde. Ich kann den Namen nicht identifizieren; jedoch handelt es sich vielleicht um einen jener ca. 2.000 osmanischen Kavalleriesoldaten (= *deli*), die 1829 nach dem russisch-türkischen Krieg

ser ist jetzt als *zāwīyat Abū š-Šāmāt* bekannt, nach Maḥmūd b. Muḥyiddīn b. Muṣṭafā mit dem Beinamen Abū š-Šāmāt, dem ersten Damaszener *muqaddam* des Ordens (1266/1849–1341/1923; s. o. s. 383 und s. 405). Schon in seiner Jugend hatte er sich dem *šaiḥ* angeschlossen; mehrere Jahre hat er unter seiner Anleitung in der *zāwīya* verbracht. Die Mission in Damaskus begann allerdings nicht durch ihn, sondern durch Aḥmad ‘Abdarraḥmān, den *muqaddam* von Taršihā, vermutlich schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt; man feierte den *dīkr* zuerst in der Umaiyyadenmoschee und in der Sinānmoschee. Später, in der Glanzzeit unter Maḥmūd Abū š-Šāmāt, war die Anhängerschaft so zahlreich, daß man sie – schon wegen der großen Entfernungen und der Schwierigkeit des nächtlichen Heimwegs – auf drei verschiedene Gemeinden, in der Innenstadt und in den Vierteln Maidān und Šāliḥīya, verteilte (R 362 ff.). ‘Alī Nūraddīn pflegte zudem manche seiner Schüler aus ‘Akkā zur juristischen Ausbildung nach Damaskus zu schicken (R 169).

78 Vielleicht hat er dies auch mit Maḥmūd Abū š-Šāmāt getan. Dieser nämlich war zu Anfang Kaufmann gewesen; erst später begann er ein Studium der religiösen Wissenschaften bei den angesehensten Gelehrten seiner Stadt, dem Šāfi‘iten Sa‘īd b. Qāsim al-Qāsimī (1259/1843–1317/1899; vgl. *Ḥilyat al-bašar* II 654 ff.) und den beiden Ḥanafiten ‘Abdalḡanī b. Ṭālib al-Maidānī (1222/1807–1298/1881; *ib.* II 867 ff.) und Amīn b. ‘Abdalḡanī al-Baiṭār (1234/1819–1326/1908; *ib.* I 342 f.). Er entschied sich dann für den ḥanafitischen *madḥab*; jedoch war er niemals Jurist aus Profession wie der Šāfi‘it Muṣṭafā Naḡā. Vielmehr scheint er sein Leben ganz in den Dienst des Ordens gestellt und umgekehrt von diesem gelebt zu haben; er fungierte, wie wir sahen, als Verbindungsmann nach Istanbul und zum osmanischen Hof (s. o. s. 383). Als Ḥanafit fiel ihm dies wahrscheinlich leichter; vermutlich hatte er Kontakt zu jener starken Gruppe syrischer Theologen und Honoratioren, die sich um ‘Abdulḡamīd II. geschart hatten.²¹⁴ Daß er ‘Abdulḡamīd selber für die Yašruṭīya gewonnen habe, wie sein Enkel mir gegenüber behauptete, ist wohl vorläufig nicht zu erweisen, hätte auch eigentlich von Fāṭima erwähnt werden sollen;²¹⁵ daß er, wie es weiter hieß,

in der Gegend von Konya Räuberei betrieben und, als sie sich dort vor den Truppen Maḥmūd’s II. nicht mehr halten konnten, z. T. nach Syrien und Ägypten flüchteten (vgl. El² II 202a). In Damaskus hat sich offenbar keine Erinnerung an den Ursprung bewahrt; die Bewohner erklärten den Namen als „tapfer“ (*suḡā’*). In Ägypten ist ein *baltaḡī* jemand, der als starker Mann auf Kosten anderer lebt (vgl. Aḥmad Amīn, *Qāmūs al-‘ādāt wat-taqālīd wat-ta‘ābir al-Miṣrīya*, Kairo 1953, s. 96; nach einer Mitteilung von F. Steppat).

214 Vgl. dazu Tibawi, *A Modern History of Syria* 182 f.

215 ‘Abdulḡamīd II. war bekanntlich von Muḥammad Zāfir in die Šādiliya, speziell in die Madaniya, aufgenommen worden (s. o. s. 384).

Einfluß auf den Gouverneur von Damaskus gehabt habe, wirkt dagegen nicht unwahrscheinlich. Seine Nachkommen behaupten, daß Wilhelm II., als er im Herbst 1898 auf seiner Reise ins Heilige Land auch Damaskus besuchte, auf Veranlassung des Sultans in die *zāwiya* geführt worden sei.²¹⁶

Längere Zeit nach der Absetzung ‘Abdulḥamīd’s (am 28. April 1909), am 22. Mai 1913, hat Abū š-Šāmāt an ihn, der damals in Saloniki gefangengehalten wurde, einen Brief gerichtet, und dieser hat einige Monate später, am 22. September, darauf geantwortet (s. u. s. 456 ff.: Exkurs c); der Sultan muß bei dem Damasener *šaiḥ* Verständnis für seine Araberpolitik erwartet haben. Wie Abū š-Šāmāt zu der jungtürkischen Regierung und später zu der arabischen Freiheitsbewegung | unter Faiṣal stand, läßt sich nicht feststellen. Jedoch hat General Gouraud, der Sieger von Maisalūn, mit ihm Verbindung aufgenommen und einen Besuch in der *zāwiya* gemacht; die französische Kolonialpolitik hatte sich seit jeher auf die Orden zu stützen versucht. Als Abū š-Šāmāt i. J. 1923 starb, war Syrien bereits seit einiger Zeit französisches Mandat. Elegien auf seinen Tod sind noch heute rund um seinen Kenotaph in der *zāwiya* aufgehängt. Er war durch seine weiße Kleidung aufgefallen, mit der er sich von dem Schwarz der christlichen Geistlichen distanzieren wollte. Ebenso wie Muṣṭafā Nağā schrieb er viel. Die *Ḥikam* des Ibn ‘Aṭā’allāh hat er ebenso kommentiert wie die *Tā’rīya* des Ibn al-Fārīḍ, letztere sogar in 4 Bänden; sein Kommentar zur *wazīfa aš-Šādīlīya* ist i. J. 1960 erneut gedruckt worden. Auch mystische Gedichte entfloßen seiner Feder, u. a. eine Qaṣīde zum Beweis der *waḥdat al-wuḡūd* im Sinne Ibn ‘Arabī’s.²¹⁷ Dem Ordensgründer war er an Bildung sicherlich überlegen.

79

216 Das wurde von meinem Hauptinformanten nicht direkt bestätigt. In dem offiziellen deutschen Bericht über die Reise (*Das deutsche Kaiserpaar im HL. Lande im Herbst 1898*; Berlin 1899), findet sich ebensowenig ein Hinweis wie in dem entsprechenden arabischen Text, der doch große Genauigkeit für sich in Anspruch nimmt (Ḥalīl Sarkīs, *Riḥlat Ġalālat al-Ambaraṭūr Ġilyūn at-tānī malik Burūsiyā wa-Ambaraṭūr Almāniyā wal-Ambaraṭūra Auḡusta Fiktūriyā sanat 1898*; Beirut 1898, dort s. 62 ff.). Man könnte an eine Verwechslung mit der Reise des Prinzen Friedrich Karl i. J. 1883 denken, bei der dieser auch den Amīr ‘Abdalqādir kurz vor dessen Tod besuchte; jedoch war damals die neue *zāwiya* noch im Bau. – Die Erinnerung an den Besuch des „Ambaraṭūr“ ist auch heute noch unter den alten Einwohnern der Stadt sehr stark. Der Ortsteil Maṣṭaba hat seinen Namen daher, daß man dort, damals noch außerhalb der Stadt, eine Art Plattform für den Kaiserbesuch errichtete.

217 Diese und weitere Werke sind genannt in seiner Biographie bei Taqīyaddīn Ḥiṣnī, *Muntaḥabāt* 797 ff. (von dorthier übernehmen Ziriklī, *al-lām bi-man laisa fi l-A’lām* s. n.; Kaḥ-ḥāla, *Mu’ğam* xii 201; Zakī Muḥammad Muḡāhid, *al-A’lām aš-šarqīya*, Kairo 1955, III 132). Seine Gedichte sammelte sein Sohn ‘Abdarraḥīm unter dem Titel *as-Sanūḥāt*; viele von

Seinen drei Söhnen hatte er die Namen ‘Abdallāh, ‘Abdarrahmān und ‘Abdarrahīm gegeben. ‘Alī Nūraddīn bestätigte ihm in einem Traum, er habe damit „die Basmala ausgeschöpft“ (vgl. Ḥuṣnī 798, -7 ff.); wahrscheinlich hatte er die Wahl ohnehin nach diesem Prinzip getroffen. Nur ‘Abdarrahmān lebt von ihnen noch, im Alter von ca. 95 Jahren.²¹⁸ Ich selber unterhielt mich mit einem Enkel, der, heute etwa 60-jährig, den Niedergang der *ṭarīqa* miterlebt hat. Wieder einmal war es der Versuch, aus dem orthodoxen Islam auszubrechen, der das Mißfallen der Umwelt erregte. Männer und Frauen sollen zusammen am *dīkr* teilgenommen haben, so erzählte man mir,²¹⁹ und über die Gebote habe man sich hinweggesetzt (*ibāḥa, ta’tīl al-farā’id*). Die üblichen Klischees, gewiß – aber auch der Enkel Abū š-Šāmāt’s bestätigte sie indirekt mit der Bemerkung, daß man die *ṭarīqa* nicht | für das Treiben Einzelner verantwortlich machen könne. Schon Abū š-Šāmāt selber hatte auf Abweichler in seiner Gemeinde angespielt, einen gewissen Walad ‘Adnān, über den wir weiter nichts wissen (vgl. *Ilhāmāt ilāhīya* 10, 10); die Antinomisten aus der Zeit ‘Alī Nūraddīn’s hatten auch nach dessen Tode trotz des Interdikts nicht von ihrem Treiben gelassen.²²⁰ Und auch er war sich dessen bewußt, daß Außenstehende den Orden insgesamt für diese Auswüchse verantwortlich machten; er bemerkt an einer Stelle, daß man das Wesen der Dinge (*al-ḥaqīqa*) nicht begreife, solange man nicht von tausend Rechtschaffenen (*ṣiddīqūn*) als Ketzer (*zindīq*) bezeichnet werde (*ib.* 3, pu. f.). Sein Enkel hielt mit seinen Erinnerungen zurück; jedoch äußerte er sich eingehender zu den Verfehlungen jenes Amīn aš-Ša’abī, mit dem ‘Alī Nūraddīn einen solch schweren Stand gehabt hatte, und es klang, als ob er eigene spätere Erfahrungen ad hoc auf jenen Fall, von dem er selber nichts Genaueres mehr wissen konnte, zurückprojiziere: dieser habe in seinem Erwählungsbewußtsein das Gebet aufgegeben und weiterhin geglaubt, daß Satan „nicht gestorben sei“. Wir erinnern uns, daß schon Sa’īd al-Ḥālidi, der Damasze-

ihnen finden sich in den *Laṭā’if rūḥīya* (s. o. s. 425, Anm. 175) 288 ff. und 640. – Der wichtigste Dichter aus dem Damaszener Kreis war ‘Abdalqādir al-Ḥimṣī, im Orden bekannt als ‘Abduh Ḥimṣī (gestorben um 1320/1902; vgl. R 366 und Kaḥḥāla v 288; auch Ṣaṭṭī, *Tarāğim a’yān Dimašq* 1301–1350, Damaskus 1367/1948, s. 100); seine Poesie nimmt in den *Laṭā’if rūḥīya* den ersten Platz ein (s. 11 ff.).

218 Nach mündlicher Information. Auch diese Zahl ist wahrscheinlich zu hoch gegriffen.

219 Das war in gewissem Maße ja auch in der *zāwiya* in ‘Akkā der Fall (s. o. s. 417 f.).

220 Vgl. Nabḥānī, *Ġāmi’ karāmāt al-auliā’* 11 385. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang eine Geschichte aus ‘Arrāba, die mir Y. Firestone nach einem seiner Informanten mitteilt: Die Frau eines Bewohners des Ortes stand im Verdacht ehelicher Untreue; jedoch wollte ihr Mann von den Gerüchten nichts hören. Erst als ihm jemand berichtete, er habe sie in ‘Akkā gesehen, gab er ihr die Scheidung.

ner Extremist aus ‘Alī Nūraddīn’s Exil auf Rhodos, über den Satan spekuliert, ihn zu einem „vollkommenen Menschen“ gesteigert haben soll (s.o. s. 378). Ideen des Ḥallāğ oder des Aḥmad Ġazzālī bieten sich zum Vergleich an; Ibn ‘Arabī hat sie bekanntlich aufgenommen, und Ibn ‘Arabī ist in Damaskus begraben – ebenso wie Ibn Taimīya. Bis heute leben die Gedanken, wenn auch in anderem, modernerem Gewande, im syrisch-libanesischen Raum fort;²²¹ und noch i.J. 1382/1963 hat der Herausgeber der *Hilyat al-bašar*, Enkel des Verfassers und eher dem Geiste Ibn Taimīya’s verpflichtet, die Abscheulichkeit der Vergehen der Yašruṭīya hervorgehoben (II 1168, 10 ff. und 1149, apu. ff., wiederum ohne jede Spezifikation).

Nicht nur religiöse „Neuerungen“ aber scheinen der Yašruṭīya | geschadet 81 zu haben. Auch politisch hat sie sich offenbar in der Generation der Söhne Abū š-Šāmāt’s nicht zurückgehalten. Der Vater hatte es ja auch nicht getan; nur hatte nach seinem Tode das Klima sich zu ungunsten der Bruderschaften gewandelt. Vielleicht kam die Krise mit dem Weggang der Franzosen; aber an diesem Punkt zerfloß das Gespräch mit dem Repräsentanten der Familie mehr noch als sonst in vagen Andeutungen. Jedenfalls ist die Yašruṭīya, seitdem sie sich diskreditiert hatte, in Damaskus von der normalen Šādīliya überholt worden.²²² In den letzten Jahren schließlich sah sie sich der gleichen Gefahr ausgesetzt wie alle anderen Orden: die junge Generation findet die Zeit nicht mehr, die täglichen Gebete zu sprechen. Ein Sohn des Informanten, Urenkel also des Abū š-Šāmāt, hat in Aachen studiert und arbeitet jetzt in Libyen.

d Aleppo

Die Mission der Yašruṭīya erfaßte über Damaskus hinaus die Ġūṭa, und Ḥamāt (R 363). Vor allem Aleppo aber war damals ein bedeutendes Zentrum. Gegründet wurde die dortige Gemeinde von Ismā‘īl al-Labābīdī (gest. 1290/1873), der zu ‘Alī Nūraddīn nach ‘Akkā gereist und schon auf dem Wege dorthin von

221 Vgl. meine *Libanesishe Miszelle* 1 oben s. 223 ff. Šādiq al-‘Azm, von dem dort die Rede ist, stammt aus einer angesehenen Damaszener Familie. Abū š-Šāmāt selber hatte ja in einer *qašida* die *waḥdat al-wuġūd* Ibn ‘Arabī’s verteidigt (s.o. s. 439); er zitiert ihn in seinen *Ilhāmāt ilāhīya* (3, 8). – Mein Informant allerdings erklärte die Formulierung anders: Satan sei „nicht gestorben“, weil er noch heute seine Heerscharen auf Erden habe, die Bösen, welche die Anhänger des Guten bekämpfen – ein dualistisches Denkmodell also.

222 Auch Naqšbandī soll es in Damaskus noch geben, vielleicht sogar Ḥalwatī. Jedoch bliebe dies zu überprüfen; *ṭarīqa*-Aktivität vollzieht sich in Syrien schon lange nicht mehr im Lichte der Öffentlichkeit.

82 *šaiḥ* Muḥammad as-Sa‘ār ar-Riḥāwī, einem Mann aus Riḥā südlich von Aleppo also,²²³ bekehrt worden war.²²⁴ Verwirrung stiftete ein anderer Yašruṭī aus Riḥā, ein gewisser ‘Umar ar-Riḥāwī, der Anfang des 14. Jh’s H. (um 1885) nach Aleppo kam und dort Anhänger für den Monismus (*waḥdat al-wuḡūd*) gewann. Als die Bevölkerung darauf mit Mißtrauen reagierte und dahinter moralische Verkommenheit (*fisq wa-fuḡūr*) vermutete, soll ‘Alī Nūraddīn selber sich | von seinem Sendboten distanziert haben.²²⁵ Das klingt vertraut; wieder ist Ibn ‘Arabī der Anstoß und weiterhin angeblich antinomistische Tendenz. Wiederum aber bleibt auch der Vorwurf unkonkret: beide Klischees gingen in Syrien den Gegnern des *taṣawwuf* leicht von der Zunge. Vielleicht besteht Beziehung zu dem, was um die gleiche Zeit in der Umgegend von Nāblus geschah (s.o. S. 387). Auch in Aleppo ließ sich die Bewegung offenbar nicht im Keime ersticken. Ṭabbāḥ bemerkt nämlich an der gleichen Stelle, daß dieser Zweig seit 15 Jahren erloschen sei; er hätte danach, da Ṭabbāḥ’s Buch 1345/1926 erschien, bis etwa 1325/1907, immerhin ungefähr ein Vierteljahrhundert, existiert.

Heute ist in Aleppo die Yašruṭīya kaum noch zu finden. Sie hat dort nie eine *zāwiya* besessen; man versammelte sich in den Häusern, vor allem in der Nähe des Ḥān aṣ-Ṣabūn. Größere Gemeinden gibt es anscheinend nur in der Umgebung: in Safīra,²²⁶ weiterhin in al-Bāb, einer Kreisstadt etwa 40 km von Aleppo entfernt in der Nähe von Mambiḡ, deren Bewohner als besonders konservativ verschrien sind, und in Tādīf im gleichen Bezirk. Auch sie haben bis heute mit dem Mißtrauen der Orthodoxie zu kämpfen; wieder wurde mir im Gespräch versichert, das Aufgehen in Gott verleite zu Antinomismus und unmoralischem Lebenswandel. In den beiden letzteren Orten ist die Yašruṭīya durch eine Enkelin ‘Alī Nūraddīn’s verbreitet worden, eine Tochter Ibrāhīm’s, die Muḥammad Šāfi‘ Abū Riša, einen Sohn jenes Muṣṭafā Abū Riša, des

223 Sicherlich nicht aus Jericho (Riḥā bzw. Ariḥā), das die gleiche Nisbe bildet; Jericho hat eine vorwiegend christliche Bevölkerung. Beide Orte sind unter dem gleichen Lemma bei Yāqūt, *Muḡam al-buldān* verzeichnet.

224 Vgl. Muḥammad Rāḡib aṭ-Ṭabbāḥ, *l’lām an-nubalā’* VII 358, pu. ff. Weitere Aleppiner Anhänger werden genannt R 352 ff. und 370, unter ihnen auch der Nachfolger Labābīdī’s im *muqaddam*-Amt, *šaiḥ* Naṣūḥ al-Ġābirī (zu ihm Ṭabbāḥ VII 534 ff.: er lebte von 1277/1861 bis 1324/1906 und schloß sich um 1304/1887 in ‘Akkā der *ṭarīqa* an; Gedichte vgl. *Laṭā’if rūḥīya* 167 ff.) und der Dichter Šiddīq b. ‘Abdalḥamid al-Ġābirī (gest. 3. Dū l-Ḥiġġa 1320/3. März 1903; vgl. Ṭabbāḥ VII 506 f.). Beide gehören einer der einflußreichsten Familien von Aleppo an, die u. a. ein Mitglied des ersten osmanischen Parlaments i. J. 1876 stellte (vgl. Tibawi, *History of Syria* 150).

225 Vgl. Ṭabbāḥ VII 359, 7 ff.

226 Ein Gedicht eines illiteraten Yašruṭī aus Safīra vgl. R 173.

Muftī der Biqā‘, geheiratet hatte,²²⁷ der uns bereits in der Umgebung des Ordensgründers begegnete.²²⁸

Es lohnt, einen Augenblick bei dieser Familie zu verweilen. Sie war aus der Biqā‘ in diese Gegend gekommen, weil Muḥammad Šāfi‘ zum *qā’immaqām* von Mambiğ ernannt worden war (vgl. Adham al-Ġundī, *A’lām al-adab wal-fann* 11 29 f.). Dort wurde ihm i.J. 1908 ein Sohn geboren, ‘Umar Abū Rīša, der heute einer der bekanntesten Dichter Syriens ist. Er hat an der Amerikanischen Universität in Beirut studiert und ist nach dem Zweiten Weltkriege über 10 Jahre Botschafter Syriens in verschiedenen Ländern, vor allem in Südamerika und in Indien | gewesen;²²⁹ er lebt jetzt seit längerer Zeit bereits in Beirut. Dem Orden steht er anscheinend etwas distanziert gegenüber. Das gilt in einem anderen Sinne auch für ein zweites Mitglied dieser Familie, seinen Vetter ‘Abdarraḥmān Abū Rīša, der ebenso wie er Enkel Ibrāhīm’s ist, da auch sein Vater eine von dessen Töchtern heiratete. Er ist zwar Anhänger des Ordens; jedoch erkennt er Muḥammad al-Hādī, der als Sohn Ibrāhīm’s sein Onkel ist, nicht uneingeschränkt als Oberhaupt an. Muḥammad al-Hādī ist, wie wir sahen, spirituelle Ausstrahlungskraft versagt. ‘Abdarraḥmān Abū Rīša dagegen verfügt offenbar über das Fluidum, das man von einem Šūfī erwartet; er vermag noch, wie so viele andere vor ihm, šūfische Gedanken in Gedichtform zu kleiden. Auf diese Weise hat er eine eigene Gemeinde um sich zu scharen vermocht; sie glaubt charakteristischerweise nicht daran, daß mit ‘Alī Nūraddīn, dem 40. „Pol“, die Kette vollendet worden sei. Ganz hat man sich von der „Zentrale“ in Beirut nicht losgesagt; Muḥammad al-Hādī gilt als der *šāhib az-zāhir*, der äußere Repräsentant des Ordens, ‘Abdarraḥmān Abū Rīša dagegen als der *šāhib*

83

227 Noch zu Lebzeiten ‘Alī Nūraddīn’s übrigens, wie aus einer legendarischen Geschichte, die Abū Ḥalīl (s. o. s. 431) im Zusammenhang damit erzählte, hervorgeht. – Ein Gedicht Šāfi’s vgl. *Laṭā’if rūḥīya* 273.

228 Er war Diener im Hause des Amīr ‘Abdalqādir gewesen (R 149). Gedichte von ihm vgl. *Laṭā’if rūḥīya* 253 ff. und 624. – Zu seiner Frau s. o. s. 382. Zum Namen Abū Rīša vgl. Oppenheim, *Die Beduinen* 1 312 ff.

229 Vgl. Sāmī ad-Dahhān, *aš-Šu‘arā’ al-a’lām fi Sūriyā* (Beirut 1968), s. 307 ff.; auch M.M. Badawi, *An Anthology of Modern Arabic Verse* (Oxford 1970), s. xxxi, wo fälschlich 1910 als Geburtsdatum angegeben wird. F. Steppat macht mich auf Aḥmad al-Ġundī, *Šu‘arā’ Sūriyā* (Beirut 1965), s. 110 ff. aufmerksam. Ihm verdanke ich auch genauere Auskunft über ‘Umar Abū Rīša’s einzelne Botschafterposten (nach einer Notiz in der Beiruter Zeitung an-Nahār vom 24.3.1964): 1949–1954 in Brasilien, Argentinien und Chile; 1954–1958 in Indien, dort weiter bis 1960 als Botschafter der VAR; 1960–1961 in Österreich; 1962, nach der Auflösung der VAR, syrischer Botschafter in den USA (vgl. *Cahiers de l’Orient Contemporain* 19/1962/76 f.). Vermutlich ist er nach dem Umsturz von 1963 aus der syrischen Diplomatie ausgeschieden.

al-bāṭin, der die spirituelle Tradition des Ordens fortführt. Die Beziehungen zwischen beiden Gruppen sind gespannt.

‘Abdarrāḥmān Abū Riša ist jetzt über 65. Es ist schwer, zu erfahren, wo er sich aufhält. Wie Ḥiḍr scheint er seinen Standort häufig zu wechseln; er lebte in Ḥaristā in der Ġūṭa im Osten von Damaskus, auch in Damaskus selber oder in Kafr Sūsya, lange Zeit dann in ‘Ammān. Nach der blutigen Zerschlagung der palästinensischen Widerstandsbewegung in Jordanien hat er die Stadt verlassen; seitdem hat sich seine Spur verloren. Sein Einfluß ist dadurch offenbar gemindert worden. Jedoch hat Muḥammad al-Hādī bis heute sich in den Aleppiner Gemeinden nicht durchzusetzen vermocht.²³⁰

84 Über andere Zentren im Bereich des Vorderen Orients vermochte ich nichts auszumachen. F. de Jong, Leiden, schreibt mir, daß er im April 1974 die *zāwīya* der | Yašruṭīya auf Rhodos besucht habe. Sie habe nach dem Zeugnis einer Inschrift ursprünglich der Gülšenīya, also einem Zweig der Ḥalwatīya, gehört; von der Yašruṭīya sei sie bis in die vierziger Jahre benutzt worden. De Jong verweist mich gleichzeitig auf einen Repräsentanten der Yašruṭīya in Kairo namens Kāmil Šaibān; „he died in 1942 and is buried in a *ḥūṣ* near the shrine of Sīdī Yūnis aš-Šaibānī in the cemetery of Bāb an-Naṣr“. Jedoch ist mir über eine Kairiner Gemeinde sonst nichts bekannt; auch Fāṭima spricht nirgendwo davon. Bezeichnenderweise hat in dem Leserbriefstreit in *al-Hidāya al-islāmīya* vom Jahre 1350/1931 (s.o. s. 430) kein Ägypter die Verteidigung der Yašruṭīya übernommen, sondern ein Damaszener (?) und mehrere Vertreter der Gemeinde in ‘Akkā.

e Afrika. Die Komoren. Madagaskar

Anhänger der Yašruṭīya finden sich, wie Muḥammad al-Hādī aus seiner Korrespondenz belegt, in mehreren afrikanischen Ländern: in Kenia, Uganda und Tansania, also in dem Gebiet rund um den Viktoriasee, aber auch im Westen, in Guinea und Kamerun (vgl. auch R 257, Anm. 1). Über die Stärke dieser Gemeinden vermochte ich nichts Genaues zu erfahren; die Sekundärliteratur, ohnehin nicht allzu zahlreich, spricht im allgemeinen nur von Šādīliya und differenziert nicht zwischen deren einzelnen Spielarten.²³¹ Bei dieser aber muß man mit

230 Ein Aleppiner Anhänger Muḥammad al-Hādī's ist Aḥmad Bakūr an-Niṣf ar-Raṭl, der Verfasser der Broschüre *Hādīhi hiya š-Šādīliya* (Aleppo [1953]); vgl. die Eloge auf al-Hādī dort s. 21 ff.

231 Vgl. Trimingham, *Islam in East Africa* (Oxford 1964) 93 ff., zur Šādīliya 98 (für Uganda, Sansibar, Komoren); *Islam in West Africa* (Oxford 1959) 96 f.; *History of Islam in West Africa* (Oxford 1962) 159. Zur Šādīliya in Guinea vgl. Massignon, *Annuaire* ⁴(1954), s. 323. Zur Rolle

den verschiedensten Missionswegen rechnen: vom Sudan aus etwa, wo sich der Orden im 18. Jh. durch Muḥammad al-Mağdūb aš-Šuḡaiyir (gest. 1832) ausbreitete, oder von Somaliland her, wo seit der Mitte des 19. Jh's die Raḥmānīya, ein ḥiğāzenischer Zweig der Madanīya, unter Muḥammad b. Muḥammad b. Mas'ūd b. 'Abdarraḥmān al-Fāsī (gest. 1295/1878) Fuß gefaßt hatte.²³²

Anders verhält es sich mit den Komoren, jener immer noch zum französischen Kolonialgebiet gehörigen Inselgruppe zwischen Madagaskar und dem ostafrikanischen Festland, die den äußersten Punkt geschlossener islamischer Besiedlung darstellt.²³³ Hier steht uns auch wieder eine schriftliche Quelle aus dem Umkreis der Yašruṭīya zur Verfügung, die Biographie eines Ordens-
 85
 šaiḥ's, dessen Grab in Moroni auf der Hauptinsel Angazija noch heute verehrt wird, des Muḥammad b. Aḥmad al-Ma'rūf (1270/1852–1323/1904), eines jüngeren Zeitgenossen 'Alī Nūraddīn's also. Sie trägt den Titel *Manāqib baḥr aš-šarī'a ... as-Saiyid Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr aš-Šādīlī al-Yašruṭī* und ist von seinem Schüler Aḥmad b. 'Abdarraḥmān b. as-Sultān 'Alawī in der Lokalsprache der Insel Anjouan (*al-luḡa al-Hinzuwānīya*) verfaßt worden. Die arabische Übersetzung, die ein Qāḍī von Anjouan, gleichfalls Anhänger des Ordens, i. J. 1340/1921 anfertigte, ist zweimal in Kairo gedruckt worden;²³⁴ da viele Einwohner der Inselgruppe, auch Angehörige der vornehmen Familien, nicht Arabisch verstehen, ist der Text schließlich auch ins Französische übertragen worden.²³⁵

Diesem Muḥammad Ma'rūf hat die *ṭarīqa* auf den Komoren ihren Einfluß zu verdanken. Er gehörte einer Familie von Saiyids an, der āl Abū Bakr, die seit Generationen auf den Inseln den Ton angab. Der Ahnherr, Abū Bakr b. Sālim (1514–1584), war aus Ḥaḍramaut eingewandert; seit dem 17. Jh. war die Sippe

der Orden (Qādirīya und Šādīliya) in Tansania vgl. kurz F. Schildknecht in: J. Kritzeck und W.H. Lewis, *Islam in Africa* (New York 1969) 240 f. Etwas genauer differenziert J.C. Froelich, *Les Musulmans d'Afrique Noire* (Paris 1962) 251 ff.; er nennt als Untergruppen der Šādīliya z.B. Nāširīya, Ġudfiya, Idrīsīya etc. Jedoch taucht bei ihm gerade die Yašruṭīya nicht auf. J. Schacht geht in seinen Aufsätzen in *Studia Islamica* 8/1957/123 ff. und 23/1965/91 ff. auf die Orden nicht ein.

232 Vgl. M. Brelvi, *Islam in Africa* (Lahore 1964), s. 166 und 244; dazu o. s. 368.

233 Zu Landschaft und Geschichte vgl. V. Tara und J.C. Woillet, *Connaissance des îles Madagascar, Mascareignes et Comores* (Paris 1969), s. 337 ff.

234 Zweite Auflage Kairo 1353/1934, bei Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī; dort ist der unscheinbare Text (42 s.) noch heute zu kaufen. Zum Datum der Übersetzung vgl. das Kolophon.

235 Der Titel ist etwas unförmig: *La Vie et l'œuvre du grand marabout des Comores Saïd Mohammed ben Ahmed al-Ma'arouf 1852–1904 selon son panégyrique en arabe par Saïd Ka'abi, Cadi à Anjouan*. Essai de traduction par Paul Guy et Abdourahamane ben Chei (*sic*) Amir. Tananarive 1949. Vgl. dazu auch P. Guy in: *Normes et valeurs dans l'Islam* (Paris 1966) 149. Die Einsicht in den seltenen Druck verdanke ich G. Rotter.

auf den Komoren heimisch.²³⁶ Muḥammad Maʿrūf hat sich also nicht erst Prestige erwerben müssen wie ʿAlī al-Yašruṭī. Wunder werden darum von ihm nur wenige berichtet (vgl. den arabischen Text 15 f./Übs. 45 ff.); Propaganda vollzog sich hier nicht über die Legende. Vereinzelt ist von mystischen Entrückungen die Rede (*ḡadba*; 24, ult.); aber auch das war wohl mehr normaler Habitus als Blickfang für die gläubige Gemeinde. Wer während des *dīkr* die Kontrolle über sich verlor, in einen „Zustand“ (*ḥāl*) eintrat, wurde von ihm wieder in die Wirklichkeit zurückgeholt; jeder soll nach Kräften Anwandlungen zur Ekstase unterdrücken (18, apu. f./53).

- 86 Stattdessen erfahren wir von politischen Auseinandersetzungen: einem Komplott gegen den Sultan Saiyid ʿAlī, der auf der Großen | Komoreninsel residierte, und Verfolgung durch die Franzosen.²³⁷ Muḥammad Maʿrūf mußte nach Sansibar flüchten;²³⁸ jedoch konnte er schon wenige Jahre später wieder zurückkehren.²³⁹ Das Jahrzehnt, das ihm bis zu seinem Tode noch blieb, hat genügt, ihn dem Gedächtnis der Nachwelt einzuprägen; jedes Jahr finden Wallfahrten zu seinem Grabe in Moroni statt.²⁴⁰ Auf den Komoren hat die Yašruṭīya offenbar davon profitiert, daß angestammtes religiöses Prestige, das bislang eher in juristischer Bildung sich geäußert hatte, nun dem Geiste der Zeit gemäß sich mit šūfischem Ordensleben umgab, auch da wiederum nicht in Einheimischem wurzelnd, sondern bewußt auf arabische Tradition zurückgreifend.

236 Vgl. B.G. Martin, *Migrations from the Ḥaḍramaut to East Africa and Indonesia, c. 1200 to 1900*; in: Centre of Arabic Documentation, Research Bulletin, University of Ibadan, 1973; auch in: African Historical Studies (Boston) 4/1971/528.

237 s. 11 ff.; G. Rotter verweist mich dazu auf Urbain Faurec, *L'Archipel aux sultans batailleurs* (maschinenschriftliche Neuausgabe Moroni, Promo Al Camar [1971]), s. 29; die Revolte fällt danach in das Jahr 1890. Saiyid ʿAlī mußte die Insel verlassen, wurde jedoch von den Franzosen wieder eingesetzt. Vgl. auch B.D. Dubins, *A political history of the Comoro Islands 1795–1886* (Diss. Boston 1972), s. 9, wo stattdessen das Jahr 1891 angegeben wird. Die Gegner Saiyid ʿAlī's waren die Sultane von Itsandra (*ib.* 206); ebenda hatte sich die Yašruṭīya zuerst festgesetzt (s. u.).

238 Vgl. 14, 14 ff.

239 Als die Franzosen ihren ehemaligen Schützling Saiyid ʿAlī von Angazija deportierten (14, apu. f.), also i.J. 1893 (vgl. Faurec, *ib.*). – Die Einzelheiten der Geschehnisse werden von Bradford G. Martin, University of Indiana, im Rahmen eines Buches dargestellt werden, das die Šūfiorden im 19. Jh. behandeln soll. Der Autor hat mir freundlicherweise Einsicht in das betreffende Kapitel gewährt; auch an dieser Stelle sei ihm dafür noch einmal gedankt. Ich habe meine eigene Darstellung im Hinblick darauf bewußt nicht geändert oder ergänzt; jedoch war sie auch zuvor den Auskünften, die ich über G. Rotter von B.G. Martin erhalten hatte, verpflichtet.

240 Nach einem Brief B.G. Martin's vom 13.7.1973.

Daß es gerade die Yašruṭīya war, der Muḥammad Ma'rūf sich anschloß, mag damit zusammenhängen, daß sie mit ihren panislamischen Obertönen damals hochmodern war. Manṣab b. 'Alī, ein Vetter des Muḥammad Ma'rūf (1863–1927), hatte sich für letztere interessiert; er las Muḥammad 'Abduh und hielt ägyptische Zeitschriften wie Manār, Hilāl usw.²⁴¹ Allerdings hat bei dieser Wahl auch der Zufall der Missionierung mitgespielt. 'Abdallāh b. Sa'īd Darwīš, vermutlich der Sohn jenes Sa'īd Darwīš as-Sawāḥilī, der sich in die *zāwīya* von 'Akkā zur Klausur zurückgezogen hatte (s. o. S. 414), war in seiner Jugend – wohl mit seinem Vater – nach 'Akkā gekommen. Später war er mit seinem Bruder 'Abdarrahmān und seiner nichtarabischen Mutter über Sansibar auf die Große Komoreninsel (Angazija) gekommen und hatte in Itsandra, seinem Heimatort, eine Schule und einen Gebetszirkel (*dā'ira*) gegründet; dabei hatte er mit Muḥammad Ma'rūf Freundschaft | geschlossen (arab. Text 8, 3 ff./Übs. 30). Dieser hatte zwar schon seit längerem sein Interesse für das Ordensleben entdeckt, sich aber noch nicht für eine bestimmte *ṭarīqa* entschließen können: in Mekka hatte er sich zur Šāḍiliya bekehrt, vermutlich der Raḥmāniya, die dort am stärksten vertreten war; auf Sansibar hatte er sich in die Qādiriya initiieren lassen (7, 3 ff./28 f.). Die Begegnung mit 'Abdallāh Darwīš hat ihm dann die Richtung gewiesen; ihm hat er offenbar mehr und direktere Verehrung entgegengebracht als 'Alī Nūraddīn und seinem Nachfolger in 'Akkā. Mit Ibrāhīm allerdings stand er in brieflichem Kontakt, und bei seinem Tode wurde auf sein Vermächtnis hin eine Kollekte für 'Akkā gemacht (30/82 f.). Niemand hätte es befremdlich gefunden, wenn er sich von dem „Mutterhaus“ in 'Akkā gelöst und einen eigenen Zweig gegründet hätte; jedoch hat er dies von sich gewiesen mit dem Bemerkten, daß auch 'Abdallāh Darwīš dies nicht getan habe (24, -4 ff./68). Die Loyalität gegenüber 'Akkā erwuchs also aus der Loyalität gegenüber seinem Lehrer.

87

Die Yašruṭīya stieß auf den Komoren in ein Vakuum; šūfische Literatur war nicht vorhanden. Muḥammad Ma'rūf hat als erster die *Ḥikam* des Ibn 'Aṭā'allāh verbreitet; erst später erhielt man den Kommentar des Ibn 'Abbād (39/93). Die eigene schriftstellerische Tätigkeit hielt sich in Grenzen; Muḥammad Ma'rūf hat nur einen kurzen Traktat verfaßt (*Risāla fī radd qaum za'amū fī adḡāt al-manām annahum iftaḍḍū abkār marām ahl al-irfān*; 25, 10 ff./71 ff.). Weitere Verbindung zur arabischen Tradition schuf wahrscheinlich Maḥmūd b. Yūsuf aš-Šamrūḥ, der von 'Alī al-Yašruṭī in den Orden aufgenommen worden war und nach dem Tode Muḥammad Ma'rūf's einen eigenen Konvent gründete; er starb 1338/1919 auf Sansibar (37/91). Auch der Nachfolger Muḥammad Ma'rūf's kam aus Palästina, ein gewisser 'Abdallāh b. Ḥumaid aus Tyrus, den 'Abdallāh Dar-

241 Vgl. B.G. Martin in: *African Historical Studies* 4/1971/535.

wiŝ besonders empfohlen hatte (gest. 1332/1914; vgl. 35/78). Aber trotz allem wird ein Substrat einheimischer Vorstellungen: Geisterbeschwörungen, Medizinmännertum etc. sich nicht ganz haben unterdrücken lassen; ein Fachmann
 88 wird hier genauer urteilen können.²⁴² Muḥammad | Maʿrūf's Sohn ʿAlī Wafāʾ²⁴³ (gest. 1954) hat die Mission auf das Festland hinausgetragen; darauf beziehen sich wohl einige der Angaben bei Fāṭima (s. o. S. 445).

Heute ist das Gemeindeleben auf den Komoren der Stolz des Ordens.²⁴⁴ 1961 hat al-Hādī eine Reise dorthin unternommen und ist, wie er mit zahlreichen Fotos dokumentiert, triumphal empfangen worden. Zahlreiche Spenden sind ihm zugeflossen; er zeigte mir einen Brief des Premierministers Muḥammad b. Šaiḥ Āl Abī Bakr, auch er Yašruṭī und derselben Familie angehörig wie Muḥammad Maʿrūf, in dem ihm ein Geldgeschenk von 2.000.– LL überwiesen wurde. Auf den Komoren widerfuhr ihm sogar die Paradoxie, daß er, der jedem „fortschrittlichen“ Araber als Inbegriff konservativer Haltung erscheinen wird, sich plötzlich in progressiver Pose fand. Der Islam auf den Komoren ist bis heute sehr traditionalistisch; die periphere Lage wirkt sich hier aus, z. T. aber auch abweichende Sozialstruktur: die Rechte der Frau etwa will man nicht weiter ausdehnen, weil sie ohnehin schon recht groß waren (vgl. dazu P. Guy in: *Normes et valeurs* 145 ff.). Al-Hādī hat in dieser Situation mit seiner Auffassung Erstaunen erregt, daß Religion und Modernismus vereinbar seien; niemand ahnte wohl, daß er sich damit einfach einer Formel bediente, die im Libanon längst zum Klischee geworden ist (vgl. dazu Cl. Robineau in: *Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien* 54).

Gewiß verdankt der Orden seine idyllische Prosperität auf den Komoren der Tatsache, daß immer noch eine Kolonialmacht für Ausgleich der Kräfte sorgt. Ganz anders ist es auf Sansibar: nach der Revolution i. J. 1964 ist 1968 die komorische Gemeinde von dort wie von der Nachbarinsel Pemba ausgetrieben worden.²⁴⁵ Ob von den Yašruṭīya-Anhängern, die es dort in größerer Anzahl gab, danach noch welche zurückgeblieben sind, vermochte ich nicht zu klären; Muḥammad al-Hādī weigerte sich, über die jetzigen Verhältnisse auf der Insel zu sprechen.

242 Vgl. dazu Tara et Woillet, *Connaissance des îles ... Comores* 358 ff. – Auf Anjouan haben sich anscheinend auch Qādirīya und Naqšbandīya festsetzen können (vgl. André, *Contribution à l'étude des confréries* 128). Zur Qādirīya (= Uwaisīya) in Ostafrika vgl. demnächst eingehend B.G. Martin in seinem in Vorbereitung befindlichen Buch über die Šūfi-Orden.

243 Ein bezeichnender Name; vgl. nr. 23 der *silsila* (oben S. 398).

244 Die Yašruṭī-Gemeinde auf den Komoren ist angeblich größer als die der Qādirīs (Brief von B.G. Martin vom 13.7.1973).

245 Vgl. B.G. Martin in: *African Historical Studies* 4/1971/545.

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 يا هو
 الحمد لله رب العالمين وافضل الصلوة واتم التليم على سيدنا محمد
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله وصحبه اجمعين والنابعين الى يوم الدين
 اشهر عريضه طريقه عليه شاه وليه شيعي وموجوده روح وحياء
 ويرين محمد نك افندي يونان الشيخ محمد افندي ابوشات حضرت
 رفع ايد يورم مبارک الله تعالى برك وداري رجايد برك سلام
 وحر متلري تقديده نكدر عرض ايدم که . سه حاله شهر مايسک ، ، کتبي
 کوفي تاريخي کتوري واصل اولدي صحت وسلا متده واثم اولدي نکر دن دولاي
 امه محمد وکتر ايديم . افنديم اورا واثم اولدي نکر دن دولاي
 الهلک قيقيد کتبي وکونوز دولم ايد يورم وروايد لرمي اولدي موقوف
 اولدي نکر دن دولاي امه ثانی حضرت کتبي تمدا يورم وروايد لرمي اولدي موقوف
 محتاج اولدي نکر عرض ايدم . بو مقدمه دن نکره شوه هم سند لي واث
 رشت ديتنا هيلرينه واث سات خشنا هيلرينک مثال غفلت سايه صا حيلرين
 تاريخي برامانت اولارق عرض ايدم که . بن خلافت سلا ميه ني چين بر سيد نکر
 ايتيم دم . ايجن و ايجن . اسيد معروف وشهر اولان
 اتحاد جمعيتک روساسک تفصيل و تمديدي ايد خلافت اسلاميه و تکر
 مجبور ايديم . بواجي و جيلر اراخي مقدسه وه فلسطيه يوه وبلر
 ايجن برون قومي تاسيسي قبول وتقد يقي يتکلم ايجن اصرار ايزده
 دوام برامان رسيه و تمديدي رشتا بنده قطعيا بو تکلفي قبول ايديم
 وبالافره بر اراخي مليون التون اکثر ليراسي ويره جکري و عايت لير

بو تکلفي دنجي قطعيا رد ايديم وکندرينه شوه سوزار علمه مقابله ده
 بولدم . دکل ۱۰۰ مليون التون اکثر ليراسي وينا دو دولسي
 التون وير سر کري بو تکلفي کيزي قطعيا قبول ايديم . بن اوتور سوز
 فضل بر مدمده ملت اسلاميه ير وامت محمد يره بصومت ايديم بولون
 سلمان لرون وسلاطين وخلفا عثمانيه دن آباء واجداد ملک صيغريني
 قتر تمام بنا عليه بو تکلفي کيزي مطلقا قبول ايديم ديه قطعيا جواب
 وير دکر نصکره خلعه تقاقي ايديم وني سلا نيکه کونده جکري بولور ديه
 بوصوات تکلفي قبول ايديم . واند تقاقي به حمد ايدمک و ايدمک دولت
 عثمانيه يره و بولون عالم اسلامي ايد يورم که اولاجده اولان تکلفي نکر لي
 اراخي مقدسه وه فلسطيه يوه دي دولتي قوروسني قبول ايديم دم . ايشتر
 بولون صکره اولان اولدي و بولون دولايده مولاي متعال حضرت کتبي
 بومهم سکره ده شوه وضام کانيد و شوه سوزار علمه مقابله ده
 مبارک الکونري اويهر حر متلري قبول يورم کيزي سوز دن رجا واستر حاتم ايديم
 اخوان واصد قانات محمد ستر سلا مل ايديم . اي هم منظم استاذم . بوباده سوزي
 اوز ايديم محامد علم عالي سلا متلري هيلري و بولون جماعتکون معلولي
 اولمق ايجن اوزانتمغ مجبور اولدم والسلام عليكم ورحمة الله وبرکاته
 عالمون سحر
 خاتمه
 خاتمه
 خاتمه

Sehr mitteilsam dagegen war er, als die Rede auf Madagaskar kam; dort, in einem vorwiegend christlichen Staat, lebt seine *ṭarīqa* in Freiheit und Wohlstand. Die Mission begann unter ‘Abdallāh b. | Ḥumaid, dem Nachfolger Muḥammad Ma’rūf’s in Moroni; er schickte Aḥmad b. Mkuu b. Abī Bakr, einen Onkel des Muḥammad Ma’rūf, dorthin. Dieser hatte unter den Anhängern des einheimischen Animismus großen Erfolg; der Islam trat an die Stelle des Totenkultes. 1336/1918 kehrte er nach Anjouan zurück; zwei Jahre später ist er dort gestorben (vgl. *Manāqib* 37, 8 ff.). Wahrscheinlich wurde seine Aktivität begünstigt durch die Handelsbeziehungen, die seit langem zwischen den Komoren und Madagaskar bestanden: die kräftigste Gemeinde befindet sich heute in Majunga, jener Stadt an der Nordwestküste von Madagaskar, unmittelbar gegenüber den Komoren, deren Bevölkerung zur Mehrzahl komorischen Ursprungs ist.²⁴⁶ Dort ist gerade, vor etwa 3 Jahren, eine neue *zāwiya* errichtet worden; Muḥammad al-Hādī zeigte mir stolz die Pläne. Er hat ihr den Namen Maṣṣid al-Azhar gegeben. Der Anspruch ist nicht zu überhören: sie soll, wie die *zāwiya* in ‘Akkā, nicht nur als Stätte der Versenkung und des Gebetes dienen, sondern auch als Schule; die Hoffnung auf Mission ist hier noch ganz lebendig. Die beiden Tore des Bauwerks hat man Bāb al-Yašruṭīya und Bāb al-Hādī getauft; die Bindung an die Beiruter „Zentrale“ ist jetzt vielleicht enger als je zuvor.²⁴⁷

89

V *Schlußbemerkung*

Mystik hat sich im Laufe der Geschichte im Islam verschieden geäußert: ketzerisch-provokant oder konformistisch, intellektuell oder ekstatisch, in individualistischer Zurückgezogenheit oder im kollektiven Erleben. Im 19. Jh. sind diese Spannungen auf ein Mindestmaß reduziert. Die Bewegung hat, durch die Wirksamkeit der Orden organisatorisch zusammengehalten, auf dem Boden des osmanischen Reiches, aber auch darüber hinaus, im Maḡrib, in Iran und in Indien, so weite Kreise der Bevölkerung erfaßt, daß über ihre „Orthodoxie“ kaum noch zu rechten war; der Traum eines Bündnisses von ‘*ulamā*’ und *auliyā*’ oder gar einer Personaleinheit schien seiner Verwirklichung nahe. Der Konvent bot sparsame Ekstase und unpräzise intellektuelle Befriedigung zugleich; er gab Raum zur Meditation und führte doch auch in gemeinsamem Gebet Menschen aller Schichten und Herkunft zusammen. | Allerdings

90

²⁴⁶ 27.000 nach den Angaben der Karte bei Cl. Robineau, *Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l’Océan Indien* 58. Vgl. zu dem Ort auch Tara et Woillet, *Connaissance des îles Madagascar* ... 163 ff.

²⁴⁷ Allgemein über die Geschichte der Muslime in Madagaskar unterrichtet G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*, 1–3, Paris 1891–1902.

ist mystische Erfahrung nicht beliebig vermehrbar; von ihr blieb gewiß in dieser Massenbewegung häufig nur die äußere Form. Individuelle Ergriffenheit, an deren Existenz wir nicht zweifeln, die wir aber nicht überall voraussetzen können, verband sich mit klubhaft zelebrierter Religiosität. Die *zāwiya* war Mittelpunkt gesellschaftlichen Lebens; hier glichen die sozialen Unterschiede, die man drückend verspürte, ohne sie deswegen ändern zu wollen, am ehesten sich aus. Man ging zum gemeinsamen *dīkr* vermutlich so wie wir zum Fußballspiel.

Dabei verhielt man sich durchaus nicht wahllos; man folgte der Faszination, die einen bei einer bestimmten Gebetstechnik erfaßte oder in der Begegnung mit einer bestimmten Persönlichkeit. Das Beispiel der Yašruṭīya zeigt, wie auf diese Weise neue Zentren sich bilden konnten. Der Erfolg war von der Konstellation des Augenblicks und von der Gunst des Ortes abhängig: die Yašruṭīya bezog in Syrien offenbar zum erstenmal *muwaššahāt*-Poesie und volkstümlichen Gesang in das Gotteserlebnis mit ein; im Mağrib hätte sich damit nicht viel Eindruck machen lassen. Sie profitierte von den panislamischen Bestrebungen ‘Abdulḥamīd’s II.; eine Generation später war mit dem Erwachen des arabischen Nationalgefühls auch dieser Impetus erloschen. Sie selber allerdings und die Beobachter der damaligen Zeit sahen es anders: da war eine charismatische Persönlichkeit, in der sich das Jahrhundert erneuerte, bestätigt durch die Wunder, mit denen sie ihre Umwelt regierte.²⁴⁸ Die Bereitschaft, Natürliches übernatürlich zu deuten, war groß; wie immer, so interpretierte man auch damals die Welt mit den Voraussetzungen, die man sich selber schuf. Wer die Kraft hatte, diese Voraussetzungen für sich zu nutzen, eroberte sich sozialen Rang, der ihm sonst verwehrt gewesen wäre.²⁴⁹

Das ist damals nicht selten geschehen; die Bruderschaft ‘Alī Nūraddīn’s bietet auch von daher nicht unbedingt besondere Züge. Erstaunlich aber | ist, daß
 91 sie bis heute ihre Vitalität bewahrt hat. Zwar sind die Orden auch heute nicht tot; gerade dort, wo sie am stärksten unterdrückt wurden, leben sie manchmal am sichtbarsten wieder auf.²⁵⁰ Mystische Gedanken werden in zeitgemäßer

248 Als Erneuerer des Jahrhunderts hat man z. B. auch Darqāwī verstanden, und nach ihm – z. Z. ‘Alī Nūraddīn’s – den *ṣaīḥ* Aḥmad al-‘Alawī (vgl. Lings, *A Moslem Saint* 83).

249 Zur sozialen Bedeutung der Šūfik vgl. etwa Trimmingham, *Šūfī Orders* 218 ff., vor allem 229 ff.; jetzt auch Gilsenan, *Saint and Sufi* 139 ff. etc. Interessant wäre zu wissen, wie der Wandel in der Sozialstruktur arabischer Städte wie etwa ‘Akkā und Beirut sich im *taṣawwuf* und speziell in unserem Orden widerspiegelt; aber darüber geben die Quellen vorläufig nichts her. Vielleicht würde es sich lohnen, den einzelnen Namen näher nachzugehen, die von Fāṭima in den von uns mehrfach benutzten Namenslisten gebracht werden.

250 Ich denke an die Mevlevis in der Türkei; vgl. dazu H. Ritter in: *Oriens* 15/1962/249 ff. Im Jahre 1971 sind sie bekanntlich mit ihren Tänzen auf eine Tournee durch Europa gezogen.

literarischer Form von neuem aufgenommen, etwa in der Novelle *Zaʿbalāwī* von Nagīb Maḥfūz.²⁵¹ Jedoch sind die *ṭarīqas* aus dem Blickfeld verschwunden; sie führen ein zurückgezogenes Dasein, und ihre weitgespannten Beziehungen sind zu konventikelhafter Engräumigkeit geschrumpft. Die Yašruṭīya aber überrascht durch straffe zentrale Leitung und die ökumenische Streuung ihres Anhangs. Sie hat dies nicht aus sich selber geschafft; ihr alter Kern ist stärker noch zerfallen als der anderer, tiefer in der Geschichte verwurzelter Bruderschaften. Zwei Dinge sind es, die ihr noch heute Stärke verleihen: das Heimatgefühl der palästinensischen Flüchtlinge, das ihrer als eines Kristallisationspunktes bedarf, und die Identifikation mit den herrschenden Kreisen einiger entlegener Gebiete Afrikas, vor allem auf den Komoren und in Madagaskar. Beides ist gewiß – und vielleicht recht bald – dem Wandel unterworfen; man wird abzuwarten haben, wieweit ihr eine erneute Anpassung gelingt.

Exkurs A

92

Ein Brief ʿAlī Nūraddīn's an Maḥmūd Abū š-Šāmāt (s. o. s. 386 f.)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، آمين.

حضرة ولدنا القليبي الشيخ محمود أفندي أبو الشامات، وفقه الله لما يحبه ويرضاه، آمين.
أما بعد، فالسلام عليكم ورحمة الله مع الدعاء والرضى. أسأله تعالى أن يثبت قدمكم على مرضاته، آمين. قد بلغني كما أفدتكم إتمام عمارة الزاوية الشريفة بطرفكم وأنكم منتظرين (!) الإرشاد منا بإجراء شعائر الطريقة الشريفة. فنعرفكم أن طريقتنا العلية قد دخلها خلق كثير لغايات* فبعضها دنيوية وبعضها نفسانية شهوانية كل ذلك بلا علم مني، بل السبب في ذلك أن بعض المنتسبين يعطون الطريقة بلا إذن لهم بذلك مني وليس مع أحد منهم إجازة أصلاً، والذي أخذ منهم كذلك يعطي لغيره. وهذه الأحوال نشأت من عدم وجود أحد من الإخوان الصادقين المأذونين مني بتلك الأماكن التي وقع بها مثل ذلك. ومن ذلك ما وقع في بعض قرايا (!) نابلس من مداخلة أمين الشعبي* بهم وتزويره ختمي عليهم وإعلامه لهم بأنه مأذون مني لأجل غاياته الدنيوية والنفسانية. ولما شهر ذلك أعرضنا

251 Vgl. dazu S. Somekh in: J. Arab. Lit. 1/1970/24 ff. Die traditionelle Rolle des Šūfīšaiḥs im ägyptischen Dorf beschreibt z. B. Tāhā Ḥusain in seiner Novelle *Šaḡarat al-bu's* (vgl. dazu M. Milson in: Asian and African Studies 3/1967/72 ff., vor allem 80 ff.).

* Die mir vorliegende Fotokopie ist hier nicht ganz deutlich.

الحكومة طرفنا وتبين لها تزويره للخطم وإطلاعها على الخطم المزور، وقد حبس ابن أخيه حسين الذي وجد الخطم المزور معه. ومن أجل ذلك صار تبديل ختمي بهذا الخطم الجديد، يكون معلومكم ذلك.

93 وقبلًا بإغراء الأمين المذكور لجماعته صار الهجوم علينا من أمين المرقوم | وجماعته وهم ما ينوف عن عشرين نفرًا في وسط الزاوية في عكا وظهرت منهم إطالة اللسان في حقنا فعندها (!) اشتكيننا عليهم للحكومة المحلية وصار إلقاء القبض عليهم ووضعهم في السجن وهذا الهجوم وإطالة اللسان علينا لداعي أنه وقع منهم أشياء مخلة في الدين ومراراً نصحناهم بالنصائح الشديدة وحذرناهم من عذاب الله تعالى إذا بقوا مصرين على ذلك فلم يقبلوا ولم يرجعوا وبقوا مصرين على فعل المخالفات. عندها (!) طردناهم من الزاوية في طرفنا فما كان منهم إلا الهجوم وإطالة اللسان المتقدم ذكرهما وأتبعوا ذلك بتزوير الخطم. فبوقتها صار الإعلان منا لكافة الجهات التي فيها من إخواننا الصادقين في طريق الله تعالى بأن أمين الشعبي وجماعته مطرودين (!) من الطريقة وأنهم لا يقبلوا أحداً منهم أصلاً. ثم ليكن معلومكم يا ولدنا أن أكثر الذين هم منتسبون إلى طريقتنا مدعون كاذبون.

ومن كون الآن بعناية مولانا السلطان الأعظم أدام الله تعالى نصره وتوفيقه قد تمم الحق سبحانه وتعالى عمارة الزاوية الشريفة بطرفكم لإعلاء كلمة الله تعالى. فالواجب عليكم أن تقيموا بها الصلوات الخمس بالجماعة وفي الصباح والمساء تقرأون الصلوات الشريفة أورد هذه الطريقة مع الإخوان وفي ليلة الجماعة تعملون حلقة الذكر أعني الحضرة، وبعد الصلوات الخمس وقراءة الوظيفة الشريفة وقيام الحضرة العلية تدعون لحضرة مولانا وسلطاننا الأعظم بالنصر والظفر والتوفيق له وجميع وكلائه ووزرائه العظام، ثم في كل يوم لا بد من قراءة درسين (!) علم فقه في الدين في الليل والنهار.

فكل أحد من الإخوان الذين ينتسبون إلى طريقتنا فإذا وافقكم على ذلك وحضر معكم فهو منّا، فيلزم منكم تعلوه أمور دينه وتنصحوه بكل ما تطلبه منه الشريعة المطهرة. ومن امتنع عن ذلك ولم يحضر معكم ولم يقبل النصح فيلزم أن تعلم به كافة الإخوان بأنه ليس | منا ليحترزوا منه ومن تحليلاته 94 لأننا كما عرّفناكم من أحوال أصحاب الغايات والمقاصد والشهوات التي طريقتنا الشريفة بريئة منهم ونحن كذلك بريئون (!) منهم في الدنيا والآخرة. فيلزم أن تكونوا على بصيرة من كل ما ذكرناه لكم حتى تصير أحوال الصادقين معلومة لكل أحد وأحوال الكاذبين معلومة أيضاً عند كل أحد ولا ينتسب إلى الطريقة الشريفة منها شيء أصلاً. وعلى الأخص يلزمكم أن تحتزوا من دخول أمين الشعبي المذكور ومن ساهمه وتبعه على مشربه المخالف لرضا الله تعالى ورسوله إلى الزاوية، فإنهم من جملة الكاذبين أرباب المقاصد الفاسدة.

وقد أذناكم بما ذكر، وأسأله تعالى أن يوفق أموركم ويفتح عليكم ويثبت أقدامكم على متابعة ما يرضي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

١١ محرم الحرام ١٣٠٣ الفقير إليه سبحانه

علي نورالدين الحسيني

الشرطي

Exkurs B

Ein religiöses Volkslied der Yašruṭīya

	واترك كلّ دون	الزم باب ربك (١)
من دار الفتون	واسأله السلامه	
	فالحدث يهون	لايضيق صدرك
والعالم شؤون	الله مقدر	
	ما قدر يكون	لا تكثر لهمك
	لا يصل إليك	الذي لغيرك (٢)
حاصل لديك	والذي قسم لك	
	والذي عليك	أد فرض ربك 95
واحسن بالظنون	سلم له أمورك	
	ما قدر يكون	لا تكثر لهمك
	حفاظ علىه	فرض الله واجب (٣)
يعاقب عليه	من يتركه عمداً	
	عائد عليه	والذي يحافظ
بشرب المنون	عند الموت حقاً	
	ما قدر يكون	لا تكثر لهمك
	كلنا عبيد	نحن والخلائق (٤)
يفعل ما يريد	والإله فينا	
	ويحك لا يفيد	همك واهتمامك
فالزم السكون	فالقضا تحتم	

	ما قَدَّرَ يَكُونُ	لَا تَكْثُرْ لَهُمْكَ
	دَعَهُمَا وَرَاكَ	هـ ذَكَرَكَ وَاخْتِيَارَكَ
وَاشْهَدُ مِنْ بَرَكَ	وَالْتَدِيرَ أَيْضاً	
	إِنَّهُ بَرَكَ	مَوْلَانَا الْمُهَيْمِنَ
وَاحْسِنَ بِالظُّنُونِ	سَلِّمْ لَهُ أُمُورَكَ	
	مَا قَدَّرَ يَكُونُ	لَا تَكْثُرْ لَهُمْكَ

Exkurs c

Ein Brief ‘Abdulḥamīd’s II. an Maḥmūd Abū š-Šāmāt

Bis heute wird in der *zāwīya* in Damaskus ein Brief aufbewahrt, den ‘Abdulḥamīd II. i.J. 1913 aus seiner Verbannung in Saloniki an Abū š-Šāmāt schrieb. Einer seiner Wächter soll ein Yašruṭī gewesen sein; auf diese Weise gelang es, die Nachricht hinauszuschmuggeln. Das Dokument ist, soweit ich sehe, im Dezember 1972 zum erstenmal | behandelt worden, an entlegener Stelle zudem, in der Kuwaiter Monatsschrift al-‘Arabī (dort nr. 169, s. 150–157). Das ist nicht erstaunlich. Beziehungen zur osmanischen Zentralregierung gehabt zu haben, und vor allem zu ‘Abdulḥamīd II., war seit dem Ende des Ersten Weltkrieges nicht mehr opportun. Selbst jetzt ist der Brief in Syrien noch unbekannt; auf Anordnung der Regierung sind in der Kuwaiter Zeitschrift, die an sich viel gelesen wird, die Seiten, auf denen von ihm die Rede ist, herausgerissen worden. Der Inhalt des Dokumentes zwar ist genehm, nicht aber der „reaktionäre“ Verfasser.

Verfasser des Aufsatzes in al-‘Arabī ist Sa‘īd al-Afḡānī, ehemals Professor an der Universität Damaskus. Er stützt sich auf eine alte arabische Übersetzung des Textes, die von Aḥmad al-Qāsimī, dem ehemaligen Direktor der syrischen Auqāf-Verwaltung,²⁵² angefertigt wurde; auch sie wird in der *zāwīya* aufbewahrt. Das türkische Original wird im Faksimile dem Aufsatz vorangestellt. Aber die Wiedergabe ist unvollständig; von der ersten Seite fehlen unten 4 Zeilen, von der zweiten oben 2. Das Dokument ist darum hier noch einmal reproduziert (vgl. Tafel II). Der Inhalt bietet gewisse Überraschung; es schien gerechtfertigt, den Text darüber hinaus zu edieren und zu übersetzen.

²⁵² Identisch mit Aḥmad Rāfi‘ b. Muḥammad al-Qāsimī at-Taḥṭāwī (1275/1858–1355/1936; vgl. GAL S 2/745 und Kaḥḥāla II 119)?

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد رسول رب العالمين وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين إلى يوم الدين. اشبو عريضه می طریقت علیہ شاذلیہ شیخی وجودله روح و حیاة و یرن و جملة نك افندي بولنان الشيخ محمود افندي أبو الشامات حضرتلرینه رفع ایدیورم، مبارك اللربنی اوپهرك و دعالربنی رجا ایدرك سلام و حرمتلرمی تقدیمدنصكره عرض ایدرم كه سنه حالیه شهر مایسك ۲۲ ایكنجی كونی تاریخی مکتوبی واصل اولدی. صحت و سلامتده دائم اولدیغكردن دولایله الله حمد و شكر لرایتم.

97 افندم، أورد شاذلیه قراءته و وظيفة شاذلیه الهك توفیقيله | كیجه وكوندوز دوام ایدیورم و بو وظیفه لرمی ادايه موفق اولدیغمدن دولای الله تعالی حضرتلرینه حمد ایدرم و دعوات قلبیه كره دائماً محتاج اولدیغمی عرض ایلرم.

بو مقدمه دن صكره شومهم مسئله یی ذات رشاد تپناهیله و ذات سماحتپناهیله ینك أمثالی عقول سلیمه صاحب لرینه تاریخی برامانت اولارق عرض ایدرمكه بن خلافت اسلامییه یی هیچ بر سببیه ترك ایتمه دم أنجق و انجق (جون ترك) اسمیله معروف و مشهور اولان اتحاد جمعیتك رؤسائك تضییق و تهدیدی ایلله خلافت اسلامییه یی تركنه مجبور ایدلدم. بو اتحاد جیلر اراضی مقدسه ده فلسطینده یهودیلر اچون بر وطن قومی تأسیسی قبول و تصدیق ایتمكلكم اچون اصرارلرنده دوام، بو اصرارلرینه و تهدیدلرینه رغماً بنده قطعياً بو تكلیفی قبول ایتمدم و بالآخره یوز الی ملیون التون انكلیز لیراسی ویره جكربنی وعد ایتدیر. بو تكلیفی دخی قطعياً رد ایتمدم و كندیلرینه شو سوزلرمله مقابله ده بولندم: «د كل ۱۵ ملیون التون انكلین لیراسی دنیا دولوسی التون ویرسه كز بو تكلیفلریكزی قطعياً قبول ایتمه م. بن اوتوز سنه دن فضلہ بر مدتده ملت اسلامییه و أمّت محمدیه خدمت ایتمدم بوتون مسلمانلرك و سلاطین و خلفاء عثمانیه دن آباء و أجدادك صحیفه لرینی قرار تمام. بناءً علیه بو تكلیفكزی مطلقاً قبول ایتمام» ديه قطعی جواب ویردكدنصكره خلعه م اتفاق ایتدیر و بنی سلائیكه كوندره جكربنی بیلویردیر. بو صوك تكلیفلرینی قبول ایتمدم. و الله تعالی به حمد ایتدمكه و ایدرمكه دولت عثمانیه یی و بوتون عالم اسلامی ابدی بر لكه اولاجغه اولان تكلیفلرینی یعنی اراضی مقدسه ده فلسطینده یهودی دولتی قورلمسینی قبول ایتمه دم. ایشته بوندن صكره اولان اولدی

98 و بوندن دولاییده مولای متعال حضرتلرینه حمد ایدرم. بو مهم مسئله ده شو معروضاتم كافیدر و شو سوزلرمله مکتوبه ختام ویرپیورم. مبارك اللریكزی اوپهرك حرمتلرمی قبول بیورمكزی سزدن رجا و استرحام ایدرم. إخوان وأصدقائك جملة سنه سلاملر ایدرم

ای بنم معظّم استاذم! یو باده سوزمی اوزاتدم. محاط علم عالی سماحتیناهییلری وبوتون جماعتکوزک معلومی اولمق ایجون اوزاتمغه مجبور اولدم. والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

۲۲ ایلول ۱۳۲۹ خادّم المسلمین

عبد الحمید بن

عبد الحمید

„... (Grußformel) ... Ich richte diesen meinen untertänigen Brief²⁵³ an das Oberhaupt der hohen Šādīlīya-Bruderschaft Šaiḥ Maḥmūd Efendi Abū š-Šāmāt, welcher (allen) Wesen Geist und Leben verleiht und ihrer aller Herr ist. Ich küsse seine gesegneten Hände und setze meine Hoffnung in seine Gebete. Ihm sei Gruß und Respekt entboten.

Hiermit erlaube ich mir, mitzuteilen, daß der Brief vom 22. Mai dieses Jahres angekommen ist. Ich lobe und danke Gott, daß Ihr immer bei guter Gesundheit seid. Tag und Nacht, mein Herr, verharre ich mit Gottes Hilfe in der Rezitation der šādīlītischen Litaneien (*aurād*) und des šādīlītischen Pflichtgebetes (*waṣīfa*). Ich lobe Gott, daß er mir hilft, meine Pflichtgebete abzuleisten;²⁵⁴ aber ich möchte betonen (*arz eylerim*), daß ich ständig Ihrer innigen Gebete bedarf.

Dies zur Einleitung. Hernach nun möchte ich Ihnen, dem Hort der Recheitung, und (allen) denen, die gleich Eurer Eminenz einen gesunden Verstand besitzen, als geschichtliches Vermächtnis folgende wichtige Angelegenheit (*mes'ele*) vorbringen: Ich habe aus keinem andern Grunde das islami-sche Kalifat aufgegeben, als daß ich durch Druck und Drohung der Anführer des ‚Komitees für Einheit‘ (*ittihād ğem'ıyeyi*), die unter dem Namen ‚Jeunes Turcs‘ allgemein bekannt sind, zur Aufgabe des islamischen Kalifats gezwungen worden wäre. Jene Vertreter der Einheitspartei (*ittihādciler*) haben wiederholt mir gegenüber darauf bestanden, ich möge der Gründung einer nationa-
 99 len Heim|stätte (*waṭan-i qaumī*)²⁵⁵ für die Juden im Heiligen Lande, Palästina, zustimmen. Trotz ihres Insistierens und ihrer Drohungen habe ich diese Zumutung hierin schlechterdings nicht akzeptiert. Schließlich haben sie 150 Millionen englische Pfund in Gold zu zahlen versprochen. Auch diese Zumutung

253 Wörtlich: „Ich erhebe diese meine Bittschrift zu ...“.

254 Dieser Satz ist in der arabischen Übersetzung ausgelassen.

255 Dieser später so wichtige Begriff findet sich hier bereits mehrere Jahre vor der Balfour Declaration. Bereits 1897 hatten die Zionisten ja auf ihrem Baseler Kongreß beschlossen: „Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Schaffung einer öffentlich rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina“ (Mitteilung von F. Steppat).

habe ich kategorisch abgelehnt und ihnen mit folgenden Worten entgegnet: ‚Selbst wenn ihr mir nicht 150 Millionen englische Pfund bötet, sondern Gold soviel wie die ganze Welt, würde ich diese eure Zumutung schlechterdings nicht akzeptieren. Ich habe der islamischen Religion und der muḥammedanischen Gemeinde mehr als 30 Jahre lang gedient, und ich werde die Ruhmesblätter aller Muslime wie auch meiner Väter und Vorfahren, der osmanischen Sultane und Kalifen, nicht beschmutzen. Deshalb werde ich eure Zumutung schlechterdings nicht akzeptieren‘. Nach dieser meiner kategorischen Antwort kamen sie überein, mich abzusetzen, und teilten mir mit, daß sie mich nach Saloniki schicken würden. Diese ihre letztere Zumutung habe ich angenommen. Ich habe Gott gepriesen und preise ihn (auch jetzt) dafür, daß ich (diese) ihre Zumutung, die dem Osmanenreich und der ganzen islamischen Welt zu ewiger Schande (*leke*) gereicht hätte, die nämlich, im Heiligen Lande, in Palästina, einen jüdischen Staat entstehen zu lassen, nicht akzeptiert habe. Daraufhin ist dann geschehen, was geschah.

Deswegen preise ich Gott den Erhabenen. Das, was ich in dieser wichtigen Frage vorgetragen habe, dürfte genügen; ich möchte (darum) mit diesen Worten meinen Brief schließen. Ich küsse Ihre gesegneten Hände und bitte Sie ergebenst, (den Ausdruck) meiner Hochachtung entgegenzunehmen. Ich grüße alle Brüder und Freunde.

Mein verehrter Meister! Ich habe in dieser Sache viele Worte gemacht; aber ich mußte es tun, damit es Ihrer Eminenz und Ihrer gesamten Gemeinschaft bekannt werde. Gruß Ihnen und Barmherzigkeit Gottes und Segen.

22. September 1329. Der Diener der Muslime,
‘Abdulḥamīd b. ‘Abdalmağīd“.

Es sei den Experten überlassen, über die Bedeutung des Schriftstückes – und gegebenenfalls über seine Echtheit – zu urteilen. Vorläufig sei nur soviel gesagt, daß ‘Abdulḥamīd’s Angaben über das Palästina-Geschäft zwar tendenziös entstellt sind, sich jedoch in ihrem Kern durch andere Quellen bestätigen lassen. Wir wissen aus den Tagebüchern von Theodor Herzl, daß er bereits i.J. 1896 nach Istanbul gereist ist, um dem Sultan mit dem Angebot, die internationalen Schulden des Osmanenreiches zu übernehmen bzw. ihm mit einem hohen Kredit zu helfen, das Zugeständnis einer autonomen „aristokratischen Republik“ der Juden in Palästina abzurufen. Er hat damals ebenso wenig Erfolg gehabt wie bei einem erneuten Versuch i.J. 1901. Beim erstenmal hat er nur eine Audienz bei ‘Izzet Bey, dem zweiten Sekretär ‘Abdulḥamīd’s, erreicht;²⁵⁶ der Sul-

100

²⁵⁶ Am 21.6.1896. Vgl. *Th. Herzls Tagebücher*, Berlin 1922, I 442 ff.; auch *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, 1–5, ed. R. Patai, trs. H. Zohn, New York/London 1960, dort s. 384 ff.

tan hatte schon zwei Tage zuvor abgelehnt, mit dem Bemerken, daß das Land nicht ihm gehöre, sondern seinem Volk.²⁵⁷ Beim zweitenmal kam es zu einem Gespräch mit dem Herrscher;²⁵⁸ jedoch verliefen auch da die Verhandlungen, in die Herzl viel, wohl zuviel Hoffnungen gesetzt hatte, durch den Widerstand 'Izzet Bey's im Sande.²⁵⁹ Derjenige aber, den Theodor Herzl 'Izzet Bey nennt, ist identisch mit dem Syrer Aḥmad 'Izzat Paşa al-Ābid (gest. 1924), der zusammen mit anderen Landsgenossen in der Entourage des Sultans eine bedeutende Rolle spielte.²⁶⁰ 'Abdulḥamīd konnte sicher sein, daß er auch bei dem Syrer Maḥmūd Abū š-Šāmāt mit den Enthüllungen über seine palästinafeindliche Haltung auf Zustimmung stieß.

101 Bezeichnend ist allerdings, daß er von den Zionisten überhaupt nicht redet; er stellt es so dar, als hätten die Jungtürken sich völlig mit deren Intentionen identifiziert. Das stimmt wohl nicht; auch später ist der beabsichtigte Handel ja nicht zustandegekommen. Auf eines allerdings | konnte er sich stützen; er stand mit dem Verdacht jüdischen Einflusses auf die Jungtürken nicht allein. Saloniki, die Keimzelle der Revolution, war ja auch die Heimat der Dönme, jener nur äußerlich zum Islam übergetretenen Anhänger des Šabbetai Šeḇī, und diese waren stolz darauf, daß die Bewegung aus ihnen hervorgegangen sei.²⁶¹ Meḥmet Ğāwīd, der jungtürkische Wirtschaftsexperte und Staatsmann, der 1926 wegen eines Attentatsversuches gegen Atatürk hingerichtet worden ist, stammte aus ihren Kreisen.²⁶² Die Verbindung wurde vor allem durch die Freimaurerlogen geschaffen, denen zahlreiche Juden angehörten. Mehrere Beobachter der Situation haben sich darum zu demselben Kurzschluß verleiten lassen wie 'Abdulḥamīd; auch finanzielle Unterstützung, vom „Weltjudentum“ weiter gefördert, hat man gelegentlich vermutet.²⁶³ Daß der Sultan sich

257 Vgl. *ib.* I 434/378 zum 19.6.1896. Zur Vorgeschichte vgl. I 352/306, 394 ff./344 ff., 415/363, 422 f./369, 425/371.

258 Am 19.5.1901; vgl. III 10 ff./1110 ff. Bereits zwei Jahre zuvor hatte Herzl in einem Brief vom 28.4.1899 an Artin Paşa (1828–1901), den damaligen Zweiten Sekretär im Außenministerium, seinen Handel erläutert und um eine Audienz gebeten (*ib.* II 311 ff./834 ff.); Ende August des gleichen Jahres hatte er sie mit einer Bestechungssumme von 20.000 frs., die er später auf 40.000 frs. erhöhte, zu erkaufen versucht (*ib.* II 343/863 und II 346/866).

259 Vgl. *ib.* III 36 ff./1131 ff.

260 Vgl. Tibawi, *Modern History of Syria* 183.

261 Vgl. M. Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei* (Leipzig 1910), S. 7.

262 Vgl. EI s.v. *Dönme* und *Djāwīd*. Mustafa Kemal, auch er Mitglied der Bewegung, war in Saloniki geboren (vgl. E.E. Ramsaur, *The Young Turks*, Princeton 1957, S. 98).

263 Vgl. Ramsaur 107, Anm. 29.

bereits früher für die Rolle der Juden in Saloniki interessiert hatte, wissen wir aus anderer Quelle; Theodor Herzl notiert, daß er sich nach ihrer Zahl erkundigte.²⁶⁴

Zu prüfen bliebe, ob man ihm je die hohe Summe bot, die er in seinem Brief erwähnt. Theodor Herzl ist wesentlich sparsamer in seinen Angaben. In der Audienz i. J. 1901 war offenbar nur davon die Rede, daß das Osmanenreich einen neuen Kredit aufnehmen müsse, um damit etwa 1 1/2 Millionen zu sparen.²⁶⁵ In einem früheren Stadium hatte man einmal 2 Millionen £ erwogen;²⁶⁶ kurz darauf betont er, daß 20 Millionen £ wohl zu niedrig angesetzt seien.²⁶⁷ Die Verhandlungen sind wohl nie so konkret geworden, daß man über bloße Phantasiezahlen hinausgekommen wäre. Dies vor allem schon deswegen, weil Herzl gar keine echten finanziellen Garantien bieten konnte; er bluffte ja nur.²⁶⁸

Der Brief ist in einem einfachen Stil geschrieben. Auffällig sind die zahlreichen Wiederholungen; ‘Abdulḥamīd entledigt sich offenbar eines Gedankens, der ihn völlig ausgefüllt hat. Die Ergebenheitsfloskeln gegenüber dem *šaiḥ* sind nicht ungewöhnlich; sie haben im islamischen | Raum Tradition. Wieweit der Sultan allerdings wirklich die Beziehung zur Šādīliya so ernst nahm, daß er auch regelmäßig ihre Gebete verrichtete, wird man offen lassen müssen; er gehörte ja auch noch anderen Orden an.

102

Nachträge

Zu s. 366, Anm. 8: Wie sich diese Namensform zu der auf s. 365 (wo der Vater ja Muḥammad b. Aḥmad heißt) verhält, vermag ich nicht zu sagen. Einen Familiennamen Yašruṭ oder Yašruṭī – bzw. ein eventuell anders zu vokalisierendes berberisches Pendant – gibt es, wie M. Talbi mir brieflich am 8.10.1974 mitteilt, in Tunesien heute offenbar nicht. Am nächsten kommt noch der Name Šraiṭ. Ob eine Beziehung besteht, bliebe zu untersuchen.

Zu s. 381, Anm. 68: Zu den Unruhen in Tunesien in den Jahren 1861–1864 vgl. jetzt auch Kh. Chater in: *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* 12/1975/265 ff. und vorher.

²⁶⁴ Vgl. *Tagebücher* I 455/395 unter dem 26.6.1896.

²⁶⁵ Vgl. *ib.* III 18/116.

²⁶⁶ Vgl. *ib.* I 352/306 unter dem 27.2.1896.

²⁶⁷ Vgl. *ib.* I 423/369 unter dem 17.6.1896.

²⁶⁸ Vgl. W. Laqueur, *A History of Zionism* (London 1972), S. 100 f. und 115 ff. (nach einer Mitteilung von F. Steppat).

Zu s. 383, Anm. 76, und s. 385 f., Anm. 88: Zur Identifikation des Ali Rıza Paşa läßt sich weiteres Material beibringen. Im Zusammenhang mit dem Großwesir (Sadriazam) Tunuslu Hayreddin Paşa (1295/1878–1296/1879, vgl. iA s.n.) bringt İnal in seinen *Son Sadriazamlar* s. 901 ff. mehrere Dokumente, die von dem *mabeyin başkâtibi* Ali Rıza Bey gezeichnet sind; sie stammen vom 13. Rabî I 1296/6. März 1879 (s. 901), vom 7. Rağab 1296/27. Juni 1879 (s. 960), vom 30. Rağab 1296/20. Juli 1879 (s. 909), vom 7. Şa'bân 1296/27. Juli 1879 (s. 910) und vom 25. Şa'bân 1297/3. August 1880 (s. 927). Ein Schreiben vom 15. Şafar 1298/17. Januar 1881, das sich an Hayreddin's Vorgänger Safvet Paşa – nach dessen Absetzung – richtet, findet sich ib. s. 866 f. Dazu paßt im großen und ganzen die Angabe bei Mehmet Türeyyâ in dessen *Siğill-i 'utmânî* (Istanbul 1311), daß in der Zeit zwischen Şa'bân 1296/Juli – Aug. 1878 und 1297/1880 ein gewisser Ali Rıza Bey Efendi *başkâtib* gewesen sei (IV 823, 9). Als *qarîn* bzw. *qarîn-i t̃ânî* wird ein Rıza Bey von 'Utmân Nûrî in seinem Werk *'Abdülhamîd-i t̃ânî ve devr-i saltaneti* (Istanbul 1327) II 499, 3 verzeichnet. Nicht unwichtig scheint, daß Hayreddin Paşa, der liberale Tendenzen vertrat und wegen des Widerstandes der Geistlichkeit zurücktreten mußte, den Sultan um Entlassung Ali Rıza's gebeten hat; der Grund lag darin, daß Ali Rıza nicht mit der „Generallinie“ der Minister und des Großwesirs übereinstimmte (vgl. *Son Sadriazamlar* 916, 920, 943 f.). Da der Privatsekretär des Sultans eigenhändig die Briefe seines Herrn unterzeichnete und auch, wie aus der von Fâtîma berichteten Anekdote (oben s. 408) hervorgeht, beträchtliche Freiheit in der Formulierung besaß, dürfte sein Einfluß nicht gering gewesen sein. Wieweit sich hinter diesem Geschehnis ein Machtkampf zwischen verschiedenen Interessengruppen bei Hofe spiegelt, bleibt weiter zu untersuchen. Wenn zutrifft, daß Ali Rıza bereits i.J. 1290/1873 die *zâwiya* in Damaskus stiftet, dürfte er schon seit längerer Zeit mit dem Orden liiert gewesen sein. Daß die Thronbesteigung Abdülhamids i.J. 1293/1876 terminus post quem für seine „Bekehrung“ sei, wie oben s. 385 f. angenommen, ist ein Trugschluß, den ich zurücknehmen muß.

Zu s. 385: Muḥammad Zāfir ist in Beşiktaş beigesetzt; dort wird sein Grab noch heute als Moschee benutzt. Anhänger hat die Madaniya in der Türkei jedoch nicht mehr (vgl. die oben s. 364 genannte Londoner Dissertation von Mackeen [= Makin], s. 183, Anm. 2).

Zu s. 390: Die *silsila* findet sich auch bei dem marokkanischen Şūfî Aḥmad b. 'Ağība (gest. 1224/1809; vgl. J.-L. Michon, *L'Autobiographie du soufi marocain Aḥmad b. 'Ajība*, Leiden 1969, s. 121) sowie bei Ibn 'Aiyād, *al-Mafāḥir al-'alīya bil-ma'āṭir aš-Šādīliya* (Lith. Kairo 1314) 12, 18 ff., dort allerdings nur bis zu Ibn Mašīš (nr. 17). Heranzuziehen wäre weiterhin Burhānī,

az-Zuhara al-muḍīya fī samā' | *ṭuruq as-sādāt aš-Šādīliya*, erhalten in einer Kairiner Handschrift (Dār al-kutub, *taṣauwuf* nr. 826). Kurz erwähnt wird sie schließlich bei Mackeen, s. 127, jedoch offenbar fehlerhaft und mit zu vielen Namen; der Autor hat sich um die Identifikation der Personen nicht gekümmert.

Zu s. 395 nr. 15: Das doppelte *tašğīr* ist als Demutsgeste zu verstehen (vgl. Ibn 'Aiyād, *Mafāḥir* 12, pu. f.).

Zu s. 395 nr. 16: Ibn 'Aiyād fügt die Nisbe al-Ḥasanī hinzu (*Mafāḥir* 12, -5). Zaiyāt war ebenso wie nr. 17 Schüler des Abū Madyan; er ist in der Nähe von Tetuan begraben (vgl. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad ibn 'Ajība et son Mi'rāj*, Paris 1973, s. 27).

Zu s. 403, Anm. 119: Über die Entwicklung der Šādīliya in Ägypten unterrichten E. Bannerth in: MIDEO 11/1972/237 ff. und das Werk von Taufiq al-Bakrī, *K. aṭ-Ṭuruq aš-šūfiya bid-diyār al-Miṣriya* (Hs. Kairo, Dār al-kutub, *ta'rīḥ* 3737; benutzt von Mackeen 176 ff.).

Zu s. 406: An den Bibliothekar im Yıldız Köşk erinnerte sich 'Abdülhamīd noch in seinem Exil in Saloniki. Sein dortiger Arzt, ein Mann namens Atıf Hüseyin, hat in seinen Aufzeichnungen eine entsprechende Bemerkung des früheren Sultans notiert: „Bir de tarihe aşina bir kitapçımız vardı; görünce ona „ayaklı kütüphane“ veya „tarih“ ismini verirdik“. Die Notizbücher werden heute in der Bibliothek des Türk Tarih Kurumu aufbewahrt (vgl. dort nr. Y 255, 3. Heft, s. 5). Engin Akarlı (z.Z. Princeton), der diese Quelle im Augenblick bearbeitet und mir den Text freundlicherweise zugänglich machte, hatte aufgrund des Zusammenhanges keinen Zweifel, daß unser Yašruṭi gemeint ist. Dieser arbeitete für 'Abdülhamīd übrigens schon vor dessen Thronbesteigung (1293/1876).

Zu s. 428: Daß die Yašruṭīya auf die *ḥirqa* keinen Wert legt, zeigt sich auch in der Tatsache, daß sie die *silsilat al-aqtāb* bevorzugte; diese unterscheidet sich von der andern, in der Šādīliya gleichfalls gebräuchlichen, die über Ğunaid läuft, dadurch, daß in ihr nur die spirituelle Nachfolge festgehalten ist, nicht aber die Investitur mit einer *ḥirqa* (vgl. die verwandte Unterscheidung zwischen *pīr-i ṣuḥbat* und *pīr-i ḥirqat*, auf die Nicholson in: JRAS 1907, s. 167 hinweist).

Zu s. 430: Muḥammad al-Hādī ist im Rağab 1400/Ende Mai 1980 gestorben.

Zu s. 432: Die *zāwiya* ist aufgeführt in der Übersicht von L.A. Mayer et al., *Some Principal Muslim Religious Buildings in Israel* (Jerusalem 1950), s. 40.

Zu s. 436: Eine *ḥaḍra* unter al-Hādī in Beirut ist von der Folkways Records and Service Corporation, USA, auf Schallplatte aufgenommen worden; der Begleittext stammt von M. Lings (*Islamic Liturgy, Song and Dance at a Meeting of Dervishes*. 1960).

Zu s. 441: Statt „normale Šādīliya“ hätte ich sagen sollen: Anhänger des Muḥammad b. Aḥmad al-Hāšimī (gest. 1381/1961), eines Schülers des *šaiḥ* al-ʿAlawī aus Mustagānim, der in Damaskus und anderswo in Syrien und Palästina großen Zulauf hatte (vgl. EI² III 261f. s. n. al-Hāšimī).

Zu s. 460: Hierzu sollte man, worauf mich Engin Akarlı aufmerksam macht, unbedingt das 8. Notizbuch von ʿAbdülḥamīd's Arzt heranziehen (s. o. zu s. 406). Dort stellt sich heraus, daß ʿAbdülḥamīd die Gedanken, welche „die Juden“ ihm durch ihren „Abgesandten“ (*meb'us*) übermitteln ließen, gar nicht so schlecht fand. Er stellt es so dar, als sei der Handel nur durch die Revolution unterbrochen worden, und er meint voraussagen zu können, daß es den Juden letzten Endes gelingen werde, einen Staat in Palästina zu gründen.

Liberté et responsabilité

J'ose à peine intervenir sur ce sujet; je ne suis pas philosophe. Il est vrai que la liberté est un phénomène existentiel qui concerne tout le monde et pas seulement les spécialistes; mais je dois avouer que je ne suis pas capable de la définir. Les philosophes lisent Kant, et on parle beaucoup de lui dans cette rencontre; mais moi je ne le connais que par le feuilleton de nos journaux allemands. Cependant je suis islamisant; mon métier est donc la comparaison, la comparaison de deux civilisations, de deux manières de penser et de formuler. C'est pour cela que le sujet m'intéresse, car la comparaison est la source d'un dialogue perpétuel à travers les frontières. Or, le dialogue a besoin d'un vocabulaire commun; il faut donc savoir de quoi on parle.

Que faire dans ce cas? J'ai eu recours aux encyclopédies. Prenons donc d'abord, symbole et quintessence du monde libre, l'*Encyclopaedia Britannica*! Mais quelle surprise: sous l'entrée «freedom», rien; sous l'entrée | «liberty», rien. Ou pour le dire plus clairement: ni «freedom» ni «liberty» ne furent considérés dignes de figurer comme mot-vedette. Sous «freedom» il n'y a que «degree of freedom», notion qui joue un certain rôle en mathématique. Dans l'index, qui forme deux volumes à part, on trouve «free style wrestling», lutte libre, à côté de «free trade», commerce libre, et «free market economy», où les éditeurs renvoient à «capitalism» (qui a, naturellement, une entrée à part). Quant au domaine spirituel, les références dans l'index se limitent entièrement au vocabulaire théologique: «free churches», «free thinking christians», «free will». Est-ce que le sujet n'offre vraiment rien de plus? Consultons, comme contraste, la *Bol'shaia sovetskaia Entsiklopediia*, troisième édition Moscou 1976: deux pages sur *svoboda* «liberté», des articles séparés pour «libre arbitre», pour «libre pensée», même pour les «libertés démocratiques» (article qui fut révisé par les éditeurs au moment où la traduction anglaise était prête à apparaître sur le marché). Embarras de richesse! Comment expliquer cette divergence?

On pourrait dire: ne parle de liberté que celui qui n'en jouit pas. Ou avec une tournure différente: voyons le type de liberté que ceux qui lisaient l'Encyclopédie Soviétique en 1976 ont maintenant, c'est une liberté dans le style de l'*Encyclopaedia Britannica*, plus proche de «free style wrestling» que de la notion philosophique! Mais ce ne seraient là que des plaisanteries | cyniques. La différence d'approche des deux encyclopédies reflète plutôt une différence de tradition philosophique. La liberté fut le programme humaniste des siècles

modernes. Spinoza fut peut-être le premier à le souligner dans son *traité théologico-politique* de 1670: L'homme doit s'affranchir des chaînes qui le tiennent en soumission, chaînes fournies par les institutions: par la religion, par l'Etat. Il faut se libérer de la superstition, des idéaux auxquels nous croyons aveuglément; car en les détruisant nous ne détruisons pas les institutions mêmes, mais nous allons les établir de nouveau en les acceptant librement. L'homme ne détruira que les mythes. John Locke, né dans la même année (1632) que Spinoza, prend la même route en proposant la séparation des pouvoirs comme moyen d'obliger les princes envers la loi et de réaliser l'ἐλευθερία de l'individu. Mais ce programme ne révélera son efficacité qu'avec l'émergence de la bourgeoisie, et alors la liberté finit souvent par recevoir un caractère utilitariste: libre-échange, liberté de commerce, indépendance personnelle et politique. L'article 2 de la Déclaration de 1789 parle de liberté et de propriété à la fois. C'est bien là le monde de l'Encyclopédie Britannique.

234 D'autre part il y avait, en Europe, les nations retardataires: l'Allemagne, l'Italie, la Russie. Là, c'est plutôt l'unification du pays – et parfois son expansion – qui fut longtemps le but primordial; comparée à cela, la liberté de l'individu restait toujours secondaire au moins au | niveau politique. L'Allemagne ne découvrit la démocratie qu'après la première guerre mondiale, et cela avec une certaine réserve. Cependant on s'aperçut assez tôt qu'au niveau philosophique la liberté individuelle ne pouvait pas se limiter au seul aspect fonctionnel, utilitaire, positiviste. Car il ne suffit pas de poser la liberté comme valeur politique et sociale en disant qu'elle est nécessaire et inéluctable pour des raisons déterminées; une liberté nécessaire est une contradiction en soi. Si la liberté se déclare nécessaire, que ce soit dans le domaine politique ou commercial, elle se restreint elle-même; c'est pour cela qu'il arrive souvent qu'elle devienne autoritaire, comme dans la Révolution française. On aboutit alors à un paradoxe, une aporie comme dirait Kant: la liberté n'est plus liberté si elle se limite à la pure axiomatisation de sa nécessité. Liberté et nécessité ne riment pas; il n'y a pas de preuve pour la liberté, il n'y a que son attestation. Elle appartient au domaine de la foi plutôt que de la raison. Tout cela équivaut à dire qu'en vérité elle est une valeur transcendante. C'est ce qu'a dit Kant, après lui Fichte, et en fin de compte c'est là la raison pour laquelle, je pense, l'Encyclopédie Soviétique a cru devoir consacrer un article à part à ce terme. Il s'agissait de quelque chose qui transcendait la réalité politique, d'une valeur que personne ne pouvait nier, même pas un système politique comme le communisme qui, comme son appellation même l'indique, n'accordait pas 235 le premier rang à l'individu. En effet, le | marxisme qui avait été inventé par les Allemands n'était que l'inversion du courant transcendantaliste qui avait atteint son apogée chez Hegel.

Mais tout cela ne relève pas de mon métier. Je voudrais faire la comparaison avec l'Islam. Je pose donc la question : Est-ce que l'Islam, l'Islam classique, a connu cette notion transcendante de liberté ? La question me semble importante, car dans un dialogue il ne faut pas seulement utiliser les mêmes termes, il faut aussi savoir si ces termes expriment la même réalité. On parle beaucoup des libertés politiques et pratiques aujourd'hui ; mais se sont des libertés, ce n'est pas la liberté elle-même. Derrière tout cela il doit y avoir une notion commune, et si celle-ci pouvait être identifiée avec la liberté transcendante la discussion serait plus facile. Cela n'est pas seulement vrai pour le dialogue entre les Musulmans et l'Occident ; il vaut aussi, je pense, pour le dialogue que mènent les Musulmans entre eux. Car la pensée philosophique se réalise toujours comme rencontre avec le passé. En Europe ce passé était représenté par la religion et le pouvoir de l'église ; c'est envers ces forces que la philosophie s'est émancipée. On appelle cela sécularisation. Dans le monde musulman la situation me semble parfois différente ; au lieu de mener le dialogue avec le passé de la civilisation musulmane les philosophies mènent le dialogue avec la philosophie occidentale. On parle alors de Descartes, de Kant, de Hegel. Cela montre naturellement que la philosophie est | un bien universel et commun qui ne se limite pas à un pays ou une civilisation quelconque ; vu sous cet angle l'effort de se mettre en relation avec le discours du monde est une entreprise digne en soi. Mais sociologiquement parlant, il se peut qu'on finisse par se mettre entre deux chaises ou par déclencher une querelle entre deux élites. Un philosophe qui est musulman et qui vit dans le monde musulman ne peut s'enraciner dans son propre sol qu'en utilisant un vocabulaire et un réseau d'idées qui sont acceptés et compris dans sa propre société ; autrement il risque de provoquer des réactions de refus et d'opposition. Je ne veux pas dire qu'il en serait responsable ; en général les mouvements de refus ont des racines plus profondes. Mais sa tâche devient plus complexe. Il peut faciliter son travail en se servant de notions qui touchent une corde commune chez ceux qui veulent – ou doivent – communiquer avec lui sans nécessairement être des philosophes eux-mêmes. Il me semble donc légitime de poser la question de savoir si l'effort de comprendre la liberté comme liberté transcendante peut être acceptée par un musulman croyant. Est-ce que celle-ci fait partie de sa mémoire collective ?

236

La réponse n'est pas facile à donner. On inclinera à dire que non. Car il n'y a pas de mot en arabe classique qui décrit ce que nous entendons par liberté aujourd'hui. On pourrait dire la même chose d'ailleurs pour le moyen âge chrétien. En arabe, le mot qu'on utilise aujourd'hui pour « liberté » (*hurriyya*) ne signifiait alors qu'un statut | social, à savoir l'indépendance de l'homme libre par rapport à l'esclave, un privilège donc que l'on définissait en termes purement juridiques. En théologie on parlait de libre arbitre, c'est-à-dire cette

237

liberté de décision qui, sous forme de «free will», était jugée digne d'être mentionnée dans l'index de l'Encyclopédie Britannique. On l'appelait *ikhtiyār*, «choix», et c'était bien cela: un choix entre bon et mauvais, dans un cadre donné, cadre que l'on ne pouvait pas accepter ou rejeter librement, car c'était un cadre appartenant au plan de la création, à l'absolu. Même le mode de ce choix était disputé; parmi les modèles proposés il y en avait qui frisaient le déterminisme ou la prédestination. En tout cas, la liberté exprimée par ce terme était une liberté dans la dépendance, la liberté du serviteur de Dieu, une liberté accordée, pas une liberté transcendante.

238 Ceci dit, il faut tout de même ajouter que, d'une certaine manière, on pourrait aussi répondre à la même question de manière positive. Comme vous le savez, on a essayé de retrouver la liberté dans le Coran dans d'autres contextes, p.e. à l'égard de la fameuse *amāna* de la sourate 33: 72. Mais je laisse cela de côté, je ne suis pas musulman, et seulement un musulman peut en juger. Il me semble plutôt important de souligner que, dans l'Islam classique aussi bien que dans le Christianisme médiéval, la liberté transcendante fut localisée là où la transcendance a toujours eu sa place, à savoir du côté de Dieu. Dieu n'avait pas seulement un choix, sa volonté | était au-dessus du cadre donné de l'*ikhtiyār*. Cette liberté spéciale de Dieu, le primat de sa volonté, fut définie par son opposition avec la causalité physique, c'est-à-dire avec la nature qui, comme on disait depuis l'Antiquité, suit toujours les mêmes lois et principes. Dieu, au contraire, quand il fait quelque chose ne le fait pas parce qu'il doit le faire; il n'agit jamais par contrainte. Il est au-dessus des principes qu'il a lui-même établis. Mais il n'agit pas de manière arbitraire non plus; car s'il suspendait ses propres principes, la causalité etc, il suspendrait la raison et il deviendrait irrationnel. Or il n'est pas seulement le Seigneur qui décide tout (*ar-Rabb*), il est aussi le Sage (*al-Ḥakīm*). Il s'impose donc des limites, et comme il fait cela librement on ne peut pas parler de contrainte. La manière dont on définissait cette limite était contestée; les philosophes (*al-falāsifa*) proposaient un modèle différent de celui des théologiens (*al-mutakallimūn*). Mais même ceux parmi les théologiens qui soulignaient la souveraineté absolue de Dieu ne niaient pas que Dieu choisisse de suivre une coutume (*ʿāda*) qu'il a lui-même établie, de sorte qu'il ne change pas d'avis d'un jour ou d'un moment à l'autre. Ils étaient d'accord avec Leibniz sous cet aspect; Leibniz utilisait le même terme: «coutume de Dieu». D'une certaine façon les deux côtés de la médaille avaient déjà été mis ensemble dans le Coran: Dieu est miséricordieux, et dans sa miséricorde il suit sa volonté, mais il s'est aussi prescrit la miséricorde (sourate 6: 54). Il s'impose donc ses propres limites.

239 Or, ce qui vaut pour la liberté de Dieu peut aussi être dit de la liberté de l'homme. Si l'on se décide à accorder une liberté à l'homme – et je pense que

même les fondamentalistes d'aujourd'hui ne vont pas nier cela – il ne peut s'agir, d'une part, que d'une liberté qui, par la force du terme, se transcende elle-même, une liberté qui toujours existe déjà, qui existe en avance, mais il s'agit aussi, d'autre part, d'une liberté qui s'impose ses propres limites. On appelle cela responsabilité. Encore une fois je ne dis rien de nouveau, si je souligne la jonction entre liberté et responsabilité. Je ne répète que l'impératif catégorique de Kant. La limite de la liberté se définit par la liberté des autres. Liberté est autonomie, bien sûr, mais elle ne peut et ne doit pas être arbitraire. A chaque liberté correspond un devoir. C'est évident dans le domaine social et politique: un peuple est libre de se donner ses propres lois, mais alors chaque citoyen doit leur obéir; un peuple est libre de choisir son modèle économique mais les impôts avec lesquels cela est financé sont obligatoires; il y a liberté d'opinion, mais la presse ne peut pas dépasser les limites établies par la morale ou la loi; il y a liberté de religion, mais aucune religion ne pourrait permettre le sacrifice humain. La relation entre liberté et nécessité n'est pas celle d'une contradiction logique; les deux catégories s'entremêlent plutôt. Car nous agissons dans le cadre de systèmes: famille, société, Etat; c'est justement par nos actions que nous affirmons l'existence de ces systèmes. Pour se | 240

manifeste la liberté présuppose la communication; mais la communication se déploie dans un système, et chaque système ne fonctionne qu'avec une certaine contrainte. Il se peut que l'homme ne se rende pas compte de ces contraintes; mais elles existent néanmoins. Il y a quelque chose que l'on peut appeler la préséance de l'ordre. Dans le monde d'ici-bas une liberté sans nécessité, une liberté sans causalité est une illusion; cependant la liberté en soi est transcendante. Avec cette liberté transcendante l'homme peut se mettre en relation avec le système de la nécessité; il a le choix de l'affirmer ou de prendre ses distances à son égard. Sous cet aspect la liberté détermine ses propres déterminations.

Si tout cela n'a rien de nouveau, est-ce universel, est-ce applicable dans le monde musulman comme dans l'Occident? Il me semble que oui. La liberté ne change pas de physionomie si nous traversons les frontières d'une civilisation. Sous cet aspect, elle est semblable aux droits de l'homme. Il va de soi que ces droits sont universels parce qu'ils sont vrais partout et pour toute l'humanité; ce qui change n'est que le raisonnement, le chemin qui nous mène vers eux. Que fera alors un adhérent à la liberté transcendante quand il parle avec un adhérent à l'islam? Il ne dira pas: vous autres Musulmans devez faire comme ont fait les Européens, à savoir transférer la liberté transcendante qui était le privilège de Dieu à l'homme qui jadis n'était que son serviteur. Car il ne ferait que répéter un malentendu qui | a longtemps égaré la pensée occidentale. 241

Certes, on ne peut pas nier que beaucoup de ce qui a été dit sur la liberté au

siècle des Lumières (et après) en Europe peut être expliqué comme une sorte de théologie sécularisée; ce développement explique pourquoi les emprunts à la pensée occidentale qu'on a fait en dehors de l'Europe ne jouissent plus d'un prestige aussi incontesté qu'il y a quelque temps. Mais l'idée elle-même est indépendante des malentendus historiques. Elle est vraie en soi, et il faut simplement lui trouver une base rattachée au contexte islamique qui lui donne droit de cité dans ce contexte-là. Mais comment réaliser ce projet?

Commencer par la liberté poserait des problèmes, le vocabulaire traditionnel n'est pas fait pour cela, et la liberté n'a jamais été la valeur suprême dans la pyramide des valeurs de l'Islam. La valeur suprême en l'Islam, au moins dans la sphère humaine, a toujours été, me semble-t-il, la justice sociale; le Coran en parle beaucoup. On doit donc plutôt commencer du côté de la responsabilité. Il est vrai que même ici le mot arabe qu'on utilise aujourd'hui pour « responsabilité », à savoir *mas'ūliyya*, ne se trouve pas dans les textes classiques; dans les lexiques il n'apparaît que dans le *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* de Buṭrus al-Bustānī, dictionnaire arabe publié en 1870 à Beyrouth. Néanmoins le terme a un ton coranique, l'homme est *mas'ūl* pour ce qu'il fait et commet parce que Dieu le questionnera le jour du Jugement dernier (Sourate 37: 24). C'est en effet le grand risque de | l'existence humaine. Mais c'est aussi la base de la liberté, car l'homme peut acquérir (*iktasaba*) des actions sur son compte. Il devient « accountable » comme disent les anglais, « zurechnungsfähig » comme disent les allemands. Or, « zurechnungsfähig » est un terme qui ne concerne que l'adulte, celui qui est entré en majorité. La jurisprudence musulmane a créé pour cela, toujours en correspondance avec le Coran, le terme *mukallaf*; « l'obligation » (*taklīf*) a toujours renfermé l'élément de responsabilité. Certes, cette obligation est imposée par Dieu; l'homme n'a pas le droit de la refuser. Mais en principe cela ne devrait pas restreindre sa liberté transcendante; il peut toujours accepter cette obligation librement.

Or, vu cet aspect, cela implique qu'il peut aussi rejeter l'obligation, au moins théoriquement et pour ce qui le concerne. Il faut donc lui concéder le droit de changer sa religion ou même de choisir la non-religion, c'est à dire l'athéisme. Je sais que pour beaucoup de croyants convaincus c'est ici le point où il n'y aura plus de retour. Mais le droit de changer de religion, de choisir un autre système de *taklīf* est un droit de l'homme parce qu'il fait partie de sa responsabilité. Le choix est seulement restreint par le fait que chacun pratique sa liberté dans un système; sa manière de l'employer affecte ses possibilités de communiquer dans le cadre de son existence.

Mais c'est là un autre sujet. Ce que je voulais dire est que la responsabilité représente l'aspect intersubjectif de | la liberté. La liberté transcendante court toujours le risque d'être comprise de manière solipsiste. Mais personne

ne peut être libre seul, du moins pas à l'intérieur de la condition humaine. Dieu le peut, certes; mais l'homme ne jouit de sa liberté que dans son espace historique. Il est vrai que ses libertés concrètes n'épuisent jamais sa liberté transcendante; mais c'est justement dans les libertés concrètes, c'est-à-dire dans le domaine de la responsabilité, que le moi s'ouvre au toi. La liberté essentielle du moi se réalise dans le dialogue avec l'autre. Il faudrait alors définir ce que c'est que l'autre. Mais là nous entrerions de nouveau dans un vaste champ. Comme Allemand je pourrais parler de Martin Buber maintenant et de la manière dont il a décrit la relation entre le moi et le toi. Mais laissez-moi souligner un autre point: Dans les conditions actuelles «l'autre» ne peut pas être seulement un partenaire humain. L'autre est aussi la nature, envers elle nous sommes responsables de nos actions comme nous le sommes envers nos semblables et prochains. De même il y a une responsabilité diachronique; l'avenir est notre «autre» comme le passé. Il y a une sorte d'interlocution à travers le temps, et nous ne sommes pas totalement libres à l'égard de notre postérité. On pourrait même parler ici d'une obligation juridique, d'un droit de l'homme défini par les droits de nos enfants.

On peut naturellement dire que la liberté dont nous disposons hic et nunc, dans la réalité dans laquelle nous | vivons, est un fait contingent, déterminé par la modicité de nos ressources, par les données politiques. Mais cela ne touche pas le noyau du problème. Les limites fondamentales de la liberté ne se trouvent que dans la liberté elle-même, et ce qui nous restera toujours, c'est la responsabilité. Pour cette raison je suis optimiste, en dépit de tout, et je pense qu'une nouvelle définition du *taklīf* dans le cadre d'une théorie transcendantaliste de la liberté nous aiderait à trouver une base commune pour un dialogue entre la pensée occidentale et la pensée des musulmans croyants. Mais je suis seulement islamisant, je ne suis pas musulman. Je laisse donc la décision à ceux qui en savent plus.

33 Tolerance and Pluralism in Islam*

In 1985, Mohamed Talbi got the Lukas price at the University of Tübingen in Germany. The price is given annually to a personality internationally renowned for his or her work on mutual understanding between religions and civilizations. In his generation, Talbi has been one of the leading figures among those who, on the Muslim side, propagated and practised religious dialogue. As early as 1972 he published *Islam et dialogue*, a lecture which he had given at Rome and which he had subtitled 'Réflexions sur un thème d'actualité',¹ and recently he attracted considerable attention by soliciting Muslim jurists and governments to openly abolish, on an international scale, the juridical status of what he liked to call 'dhimmitude'. Only a few people have committed themselves to the cause of modern Islam to the extent that he did.² But times have changed. Is dialogue still a '*theme d'actualité*' and, if so, did we make any progress? Increasingly, conflicts are solved by means of violence rather than dialogue, by governments even more so, it seems, than by individuals. Dialogue has not only lost much of its vigour but also much of its credibility. German journalists feel free to use the expression '*Dialoggequatsche*', dialogue blather. Is dialogue then merely the amusement of an unrealistic chattering class?

Christian-Muslim Dialogue

Christian-Muslim dialogue started at Bhamdoun in Lebanon in 1954, in a country where both religions had been living together for centuries, never without tension but still in relative peace.³ In a way, the southern and eastern shores of

* This short preliminary essay was originally not intended for publication, but only meant to be an oral tribute to the friend and colleague honoured at Oxford. Most points need further elaboration, and the documentation has to be enlarged.

1 Maison Tunisienne d'Édition. Tunis.

2 Cf. his *Plaidoyer pour un Islam moderne* (Paris, Desclée De Brouwer, 1998). The main issues of Talbi's thinking are made clear in the recent appraisal by G. Jarczyk (ed.): *Penseur libre en Islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk (Paris: Albin Michel 2002).

3 Cf. J. Nasri Haddad, *Déclarations communes Islamo-Chrétiennes 1954–1995*. (Université Saint-Joseph, Institut d'Études Islamo-Chrétiennes. Beirut, 1997).

the Mediterranean have always remained better grounds for such initiatives. In Europe the encounters suffered from the fact that they ignored the agnostics and atheists who were so numerous in the West. In the long run, secularization turned out to be the decisive difference between both partners. This is why the dialogue between Muslims and Christians became a dialogue between the East and the West; what we finally got was a discussion about values. These values were passed off as Christian values, but in reality they had passed through secularization and had mostly been introduced in the Enlightenment, in opposition to Christianity or at least to the Christian churches. In the initial phase, we would still have been able to choose, as topics for our inter-faith | discussions, values like humility, charity, altruism, equality, justice. But we chose instead human rights, tolerance, the emancipation of women. These were concepts which lent themselves to being exported with a certain feeling of superiority as an outcome of Western civilization; consequently they were universalized beyond their historical contingency, as ideals which, allegedly, had always been inherent in Western tradition. With such preconceptions in mind it was not easy to maintain an objective and balanced dialogue.

34

There were not many Christians who protested against this unfortunate turn: the Western Churches had, though after long resistance and sometimes fierce opposition, finally complied with the new perspectives offered by a secularized world.⁴ But the Muslims did not build up a counter-position either, and this was far more astonishing. There were, of course, those among them who simply turned away from dialogue; they became known, by a Western expression derived from American Protestantism, as 'fundamentalists'. Reform-oriented Muslims, however, Sunni liberals as well as Shii revolutionaries, accepted the programme offered by the West. The main reason seems to have been, apart from occasional political considerations, that for them the value discussion was closely linked to a discussion about modernity. Since the 19th century the quest for modernity in Islam had propelled the attempts at religious reform, and the modernity was the modernity achieved by Europe, a mixture of technical superiority and the freedom of the individual. The main language which transported Western thinking into the Orient in this early period (India excluded) was French. This is how tolerance entered the agenda. The way this topic developed, with all its political overtones, deserves some attention.

4 One of the rare people who had his doubts and also expressed them was the present Pope. He did not object to dialogue, but practised it in a different style.

Tolerance

'Tolerance' is clearly a Western term, a part of Western historical identity. We need only think of the Tolerance Acts – Henri IV's Edict of Nantes of 1598 was called an '*édit de tolérance*' – or the tolerance churches which the Protestant communities were allowed to build, by the Austrian Emperor Joseph II in 1781–1782,⁵ in Bohemia and Silesia. It is true that the Muslims quickly came up, with a linguistic counter argument to these historical examples; *tasāmuḥ*, they said, which is the modern Arabic term for 'tolerance', was already on the Prophet's mind, adducing the *ḥanīfiyya al-samḥa* of a now famous hadith as proof.⁶ But the case seems hopeless. Even if we agree on the meaning of *al-samḥa* in this somewhat isolated expression (something not as easy to achieve as it appears), we cannot avoid noting that there never was any serious discussion about the implications of this hadith in classical Islam. On the contrary, when al-Fārābī, in his *K. al-Qiyās al-ṣaghīr*, that is in the context of Aristotelian logic, used
 35 the word *tasāmaḥa*, the form directly corresponding to the | modern term (in contrast to *samḥa* in Hadith), he did so with negative overtones; to him *tasāmaḥa* meant 'to wink at something', not to care about its truth nor to be over-particular over somebody's veracity.⁷ Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī is along the same line.⁸ We have thus to admit that on the linguistic level the West has undoubtedly the priority.

But as far as dialogue is concerned this is not a crucial point. Tolerance is a practical virtue. One may talk endlessly about tolerance without *being* tolerant; but there is certainly something like tolerance *avant la lettre*. The Muslims rightly feel that some of those who propagate tolerance in our days, such as the Germans or the North Americans, have a history of intolerance; there has been, for instance, much more racism in Germany or in the United States than in Egypt or in Iran, and under the umbrella of modernity at that. How do we deal with this fact? Here it might be useful to introduce a notion equally cherished by Mohamed Talbi: pluralism. In his 1972 study he has a

5 Incidentally, these churches were not allowed to have any bells or steeple. We feel reminded of the restrictions in Muslim countries.

6 Attested in the collections of Bukhārī, Tirmidhī, and Ibn Ḥanbal; see A.J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmanne*. Vol. I, p. 522.

7 Mubahat Türker, *Farabî'nin bazı mantık eserleri*. (Ankara University. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Dergisi 16/1958/244 ff.), p. 274, l. 14.

8 *K. al-Başā'ir wal-dhakhā'ir*, ed. W. Qadi (1–9; Beirut 1408/1988), vol. IV 216, l. 12 (*tasammaḥa*). see also Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm* 40, apu. (*musāmaḥa*).

chapter on 'la pluralité des voies du Salut',⁹ and he has pursued this topic all his life.¹⁰ Religious dialogue has to take into account the fact that there are different paths to salvation, and the dialogue between civilizations has to leave room for different ways of living and different hierarchies of values. But since tolerance is something to be practised and not only to be preached, societies need experience in how to realize this situation and to behave accordingly. At this point the Muslims could always argue that they had had a much longer experience of plurality, of living together in spite of religious diversity, than any country in the West. Germany, for example, had known only one non-Christian minority, the Jews, and exterminated them in the end. The United States is too young a society to have much experience anyway.¹¹ Spain expelled its Muslim and Jewish population exactly at the moment (1492) when it set out to become a global power. We have to admit that even a long experience with plurality does not necessarily lead to pluralism; we are dealing with two different conceptual levels. But there is in Islam a long practice of granting the *ahl al-kitāb* religious independence and a certain freedom of action, in the so-called *millet*-system which, though in itself only a product of the Ottoman empire, was rooted in certain regulations of the *sharī'a*, tolerance which was not so much preached but legally enforced, which was a good method for applying it, albeit sometimes merely in the reduced form of toleration.¹²

The argument is well-known, and it is valid, but only as long as it is not given an essentialist turn. We are dealing with history, and history is a matter of contingency. We cannot conclude from the *millet*-system that Islam is tolerant *per se*; we can only say that Islamic law encouraged tolerance and, in certain limits, guaranteed it so that | its practice – which is a different matter – could be called in (provided that those who violated it could be checked by the legal means available). On the level of practical application the system was not restricted to Islam anyway. It was older than Islam and can be found already in the late Sasanid empire. There, in the Iranian part of what was to become the Islamic commonwealth, it was¹³ 'part of a general social transformation taking place in south-western Asia from the fourth to the ninth century AD', and became 'the single most important distinction between Muslim and Hellenistic society'.

36

9 *Islam et dialogue*, Tunis, 1972, pp. 25 ff.

10 R.L. Nettle, 'Mohamed Talbi's Theory of Religious Pluralism. A Modernist Islamic Outlook', in *The Maghreb Review* 24, 1–2 (1999), pp. 19–33.

11 The latent anti-semitism in the United States up to the middle of the last century has been described in Arthur Miller's early novel *Focus* which came out in 1945.

12 Let us remember that for a long time Western tolerance did not go beyond that either.

13 M.G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, NJ, 1984), pp. 277 ff.

Under Iranian domination during the fifth and sixth century, in the late Sasanid period, the Christian community, or more precisely the Nestorian church, was allowed to elaborate its own canonical law, and it was in the neighbourhood of the capital, Ctesiphon in what is today Iraq, that the 'Babylonian' Talmud was composed, more than one century before the Prophet Muhammad. This does not mean that Islamic law depended on this development; there is much in the Qur'an which induced the Muslims to go in the same direction. But the jurists, at least those in Iraq and Iran, had the Sasanid model before their mental eyes; the Arabs had seen it functioning whenever they visited or admired the monasteries of al-Hira, the encampment (from syr. *hūrtā*) where the Lakhmids ruled as vassals or allies of the Sasanid dynasty. Muslim claims of priority in this respect are convincing only as far as Western juridical regulations are concerned. No religion is, as it seems to me, tolerant *per se*. And since tolerance, being a practical virtue, has to be renewed at every moment and all along any debate about priority on the systematic level is as irrelevant as is the linguistic and terminological discussion outlined above. There is certainly some interest in talking about these issues, but they remain ultimately sterile.

Internal Tolerance

Something else has to be taken into account. We do not only have to consider external tolerance, with regard to other religions and other societies, but also internal tolerance, tolerance towards one's own lot. The ecumenical dialogue has shown that both aspects are related to each other, without their being identical. External tolerance can be reduced to mere toleration; internal tolerance is expected to be more: respect of each other and solidarity under a common truth. The West has always had difficulties with external tolerance, whereas internal (religious) tolerance seems nowadays to have ultimately been achieved, albeit frequently for the simple reason that religion has ceased to be a relevant issue (cases like Ireland or the Balkans apart). Islam, on the contrary, has a long experience with external tolerance, but remains somewhat hesitant as far as internal tolerance is concerned. The reason lies in early Islamic history. The religious schism (*al-furqa*) originated already in the first Civil War, la Grande Discorde to quote Hisham Djaït.¹⁴ This was against the spirit of the Qur'an where *ikhtilāf*, diversity, was described as something undesirable. 'Had thy Lord willed, he would have made mankind one nation. But they continue

14 *La Grande Discorde*, Gallimard, Paris 1989.

in their | differences – excepting those on whom thy Lord has mercy’ (sura 11, v. 118f.). ‘Those on whom thy Lord has mercy’ could only be the Muslims; those who ‘continue in their differences’, however, were thought to be the Christians who presented themselves in the Islamic world under three different labels and churches (Nestorians, Monophysites, and Melkites). When the *umma wāhida* split, too, during the first generation, the *Urgemeinde*, this could therefore only be understood as a scandal and had to be played down. This was done with the dictum *ikhtilāf al-umma raḥma*, a slogan which took up the three key terms of the Quranic verse quoted above – *umma (wāhida)*, *lā yazālūna yakhtalifūn* and *illā man raḥima Rabbuka* – and was finally transformed into a hadith.¹⁵ But the scandal could not be rectified and *ikhtilāfu ummatī raḥma* was shifted from the theological level to the juridical one, where it merely served to justify the existence of several juridical *madhahib*. When, in the beginning of the 20th century, an ecumenical attempt was made to incorporate Shiism into majoritarian Islam, there was no other way of doing so than by identifying Shiism with an additional juridical school, the *madhhab Jaʿfarī*, notwithstanding the profound spiritual and emotional differences, differences of mentality in the first place. Outside jurisprudence pluralism was not recommended; unity was the ideal.

This does not mean that tolerance did not exist at this level. On the contrary, pre-modern societies, by their lack of overall control and their segmented character, seem to have allowed for a lot of individual freedom, albeit in the shadow rather than in the light of publicity, ‘involuntary tolerance’ as it has been called.¹⁶ Early on in the Islamic world, numerous confessional groups co-existed: the *firqā* of our sources (*firqā* and *furqa* being closely related),¹⁷ or 14 different ways of reading the Qurʾān (reduced to seven after the famous trial against Ibn Shanabūdh in 323/935).¹⁸ But there was not much *support* for variety and diversity. In the second century H. Ubaydallāh b. al-Ḥasan al-

15 See my *Les prémices de la théologie musulmane* (Albin Michel, Paris, 2002), pp. 23f., referring to *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (1–6; Berlin 1991–1997), vol. iv, pp. 657 ff.

16 See, as a first attempt to elucidate this situation from the European side, Cary J. Nederman, *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration, ca. 1100 – ca. 1550* (Pennsylvania State University Press, 2000).

17 See the examples of ‘forgotten’ or tolerated sectarians and non-believers adduced by R.P. Mottahedeh, *Toward an Islamic Theology of Toleration*, in T. Lindholm and K. Vogt, *Islamic Law Reform and Human Rights* (Oslo 1993), p. 26.

18 Even with only seven it could not be easy to conceive the doctrine of ‘verbal inspiration’ (which, as a matter of fact, has been formulated much more clearly in Lutheran Protestantism than in classical Islam).

‘Anbarī, supreme judge and governor of the town of Basra during the caliphate of al-Mansur and al-Mahdi, put forward the principle of *kullu mujtahid muṣīb*, meaning by it that everybody who develops a well-argued and Qur’an-based opinion of his own has a point and should be left in peace,¹⁹ but like *ikhtilafu ummati raḥma*, this saying was restricted to jurisprudence alone and ended up in rather petty debates in *uṣūl al-fiqh*.²⁰ Nor did the *lā ikrāha fī l-dīn* of Sura 2 v. 256 which is invoked with so much emphasis in our days receive
 38 much attention in | medieval exegetical literature, and what is most important: the verse was normally not universalized, but limited to a specific situation (*takhṣīṣ*) or even considered to have been abrogated (*naskh*).²¹

Advocacy of Tolerance

Open advocacy of tolerance and praise of pluralism can be found, as is well known, in Islamic mysticism, especially outside the realm of Arabic, with the poetry of Jalāl ul-dīn Rūmī in Persian or Yunus Emre in Turkish.²² This has something to do with the fact that the mystics, because of their personal contact with God, could claim to have gone beyond the dispute of the theologians; often their idiom shows already to what extent cultural diversity had made its way into Islamic religious discourse. Today we have a sharper eye for the multiplicity of these voices. But it is still from the edge rather than from the (Sunni) centre that the strongest impact seems to come. My last example is therefore chosen from modern Iran. For a long time Shiism had been underprivileged in the religious dialogues which started in the middle of the last century, since the

19 *Prémices* (n. 15), p. 25 f. and 147, referring to *Theologie und Gesellschaft* II 1155 ff.

20 See B. Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam* (Berlin 2002), pp. 327 ff.; also A. Poya, “*Iğtihād*” und Glaubensfreiheit. Darstellung einer islamisch-glaubensfreiheitlichen Idee anhand sunnitisch-rechtsmethodologischer Diskussionen; in: *Der Islam* 75/1998/243 ff. and 250 ff.

21 M. Cook, *The Koran, a Very Short Introduction* (Oxford, 2000), pp. 100 ff. A collection of testimonies would be helpful. It is quite interesting to see how the Fatimid caliph al-Hakim justified his (short-lived) pro-Sunni measures and the revocation of his reprisals against the Christians with *lā ikrāha fī l-dīn* (H. Halm, *Die Kalifen von Kairo*. Munich, 2003, pp. 215, 228, 310); even the *kullu mujtahid muṣīb* seems to have played a part in his argumentation (cf. p. 214). Another somewhat unexpected source is the *K. Bayān al-shar‘* written by the Omani jurist, Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī (Masqat, 1988), Vol. III, p. 282, he uses the verse as an argument against determinism: man must be free to decide about his salvation.

22 See *Yunus Emre Divanı*, ed. Faruk K. Timurtaş (Ankara, 1980), p. 187 = nr. 265 v. 6; an example from Rumi is quoted by Mottahedeh (n. 17), pp. 29 f.

Shiites were thought to disturb the image of unity – a prejudice, incidentally, which was also turned against the Kharijis in Algeria or in Oman. The situation changed with Khomeini; all of a sudden the Shiites seemed to act for Islam as such. Khomeini did not call what happened under his initiative a Shii revolution but an Islamic revolution. However, the isolation came back, and on top of that the Shiis were now labelled as fundamentalists. The way out was found by President Khatami, when he shifted from the religious encounters of the past to what he started calling a dialogue of civilizations. This renaming of an old enterprise was, of course, primarily a reaction against Huntington's 'clash of civilizations'. But it also implied the recognition of a certain plurality inside Islam. For the civilization Khatami thought he was representing was not simply Islam nor Shiism; it was Iran with all its spiritual currents, Shiism being only one of them, literature, painting, even film. Finally Iran had got a complexion of its own and could speak with its own voice.

This new approach is, however, consistent only if the same privilege is accorded to other areas of the Islamic world, such as Egypt, the Maghreb and Indonesia. All of them are in many ways civilizations of their own. This perspective can lead to a new form of tolerance, which through a wider spectrum of potentialities makes Islam more attractive, just as Christianity would be more attractive if, besides the 'West', Africa were included into the dialogue, or Latin America, or the Orthodox churches of the East. In Iran the shift was the fruit of a particular moment, and | nobody knows whether it will finally get its way. 39 But it resulted from a personal initiative, something which has become rare in our world, and its implementation shows to what extent internal tolerance is related to the external one. It remains a step forward, whatever is going to happen, a step, I assume, which Mohamed Talbi, in his quest for tolerance based on pluralism, might welcome as a sign of modernity and progress.

Constructing Islam in the “Classical” Period: *Maqalat* Literature and the Seventy-Two Sects¹

“Le mahométisme est divisé en plus de soixante et dix sects.” (“Mohammedanism is divided into more than seventy sects.”) This is what we are told under the entry “Philosophie des Sarrasins” in the *Encyclopédie*, a document of the French Enlightenment edited by Denis Diderot and Jean de Rond d’Alembert shortly before the French Revolution. Islam was presented here by way of a Muslim source – a prophetic hadith to be exact. However, the French reader was not informed of this. He was left alone with his associations, and he must have thought that Islam was torn by innumerable schisms, especially in contrast to Europe which had meanwhile entered the Age of Reason. This was the way Europeans liked to see themselves at that time: as heirs of the *siècle des Lumières*, living in the light as it were, unlike the Muslims living in darkness. But religious wars had been rare in the Islamic world, and most of the few “sects” mentioned in the article by name were in reality juridical schools: the Hanafites, the Malikites, the Shafi’ites. In their French incarnation they were all misspelled; the author of the article “Philosophie des Sarrasins”, the Chevalier de Jaucourt, seems not to have been sufficiently familiar with the topic. He relied on a German source, for he spelled Shafi’ites with *sch-*, a peculiarity found only in German orthography, and he dared not change it because he did not know how the names sounded in Arabic.

64 As a matter of fact, Martin Crusius, a Protestant theologian from the university of Tuebingen, had already written in his *Turcograeciae libri octo* (1587) – which witnessed to his good, though provincial relations with Orthodox Christianity and the Patriarchate in Constantinople –: “Superstitio Mohametana est in septuaginta duas principales sectas divisa, quarum una sola in Paradisum dux est, reliquae vero in inferos”. (“The Mohammedan superstition is divided into seventy-two principal sects, of which one alone leads into Paradise and the others indeed to hell.”) This is not exactly what the Chevalier later said. We now have seventy-two sects instead of seventy, and the Shafi’ites are not mentioned;

1 This essay takes up some ideas which I develop in my book *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (1–2, Berlin: De Gruyter, 2011). For brevity’s sake I have not repeated the documentation collected there; I simply refer the reader to the corresponding page numbers of the book.

instead, the *Turcograeciae libri octo* confront us with the somewhat disturbing affirmation that all seventy-two will go to hell except for one. This was the discourse of people who believed in a Realm of Evil; paradise only belonged to those who followed the correct path or doctrine. The underlying dictum of the Prophet is the same, but the conclusion is different.²

If there is “orthodoxy”, why then the great number of aberrations? Let us first have recourse to philology: the word which stands for Latin *secta* in the Arabic original, *firqā*, simply means “group” and is not necessarily pejorative. It seems that the Muslims realised early on that their Islam was not a plain phenomenon which looked alike everywhere, but rather consisted of a plurality of nuclei and communities. On the one hand, they behaved like a chosen people who had been given a new and ultimate revelation; this is why some influential groups among them called themselves *ahl al-janna*.³ On the other hand, by their military success and the rapid expansion of their movement, they acquired new and various identities in the highly cultured areas of the Ancient World which they had conquered. What held them together were two things: 1. an ethnic criterion – they were all Arabs, and Muhammad was the Prophet sent to the Arabs, and 2. a symbolic act, namely their peculiar and unmistakable way of praying. Over the centuries, their expression for “all of us” or “the Muslims as such, irrespective of their different denominations” was *ahl al-salat* or *ahl al-qibla*.⁴ In contrast to this, the Qur’an did not yet serve as an entity. The text of the Scripture was not yet fully available, and there was no single, reliable version. During the campaigns under the first caliphs, the soldiers sometimes only had a few verses which could be recited,⁵ and there were certainly not enough *qurra’* to accompany them and to serve as their imam. As far as doctrine was concerned, they had to construct their identity, and later generations would admit that the ensuing constructs had not always been the same. The Muslims prayed in their Islamic way, but they had not yet defined where | this should be done. *Masjid* did not yet mean “mosque” but simply “a place fit for prostration”. Sometimes the Muslims even prayed in churches, as Suliman Bashear has described.⁶

65

² *Der Eine*, p. 7.

³ For references, see my book *Der Fehltritt des Gelehrten* (Heidelberg: Winter, 2001), p. 97 f. and index.

⁴ *Der Eine*, p. 1270.

⁵ Cf. Sukayna al-Shihabi (ed.), *Ta’rikh Dimashq*, vol. 38, 1986, p. 13, mentioned in *Der Fehltritt des Gelehrten*, p. 72; also *ib.* (= *Fehltritt*), p. 171.

⁶ Suliman Bashear, “Qibla musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches”, *The Muslim World*, 81 (3–4), October 1991, pp. 267–292.

The diversity could seem disconcerting and frightening. *Firqa* was very close to *furqa*, meaning “schism, dissension”. In fact, the numbers seventy or seventy-two, which marked the breadth of the split inside the community, had been taken, by analogy, from a paradigmatic event which was widely known in salvation history: the erection of the Tower of Babel which humanity had failed to complete.⁷ Speech had been confused ever since, and the languages which had sprung up had been connected, in early exegesis, with the peoples mentioned in the preceding chapter of the book of Genesis. These “nations” of the Ancient World, each of which spoke its own idiom, had been counted as seventy or, following the Church fathers, as seventy-two. Both numbers were symbolic, denoting plenitude and perfection, and seventy-two occupied (as six times twelve) a special rank in the sexagesimal system. In Arabic, the “peoples” had been translated as *milal*, and under the influence of Ancient Syriac, the word *milla* had become equivocal; in the Qur’an it could also mean “creed, religion”.⁸ This created a new situation. As long as one had talked about a multitude of languages, this could be accepted, without emotion, as a mere fact of life. The diversity of religious doctrines, however, aroused strong feelings, for not only did it provoke misunderstandings but also polemics and strife. It is true that the Christians believed that the linguistic confusion was not irreversible, thanks to their experience of Pentecost. But the Muslims noticed that the miracle had not resulted in harmony; instead of finding a common language, the Christian churches had continued quarrelling.⁹ In contrast to languages, creeds and denominations multiplied. They throve on an inherent claim of “truth”; this made them dangerous. Two reactions were possible: one could accept religious diversity as an inexplicable decree of God’s will (today we would call this tolerance). Or one could view it as a product of Satan to be fought because it obscured the “truth”, a truth which could only be one. In both cases it seemed advisable to learn more about the various factions. This is the origin of what was once termed “heresiography”, originally a kind of “Listenwissenschaft”,¹⁰ which under favourable circumstances could develop into doxography – a compilation of philosophical doctrines.

7 *Der Eine*, p. 15 ff.

8 “Religion” is A.J. Arberry’s rendering (Qur’an 2:120). “Creed” is that given by R. Paret (“Bekenntnis”), (Qur’an 2:114).

9 The Qur’an alludes to this (5:14): “So We have stirred up among them [the Christians] enmity and hatred, till the day of Resurrection” (trs. A.J. Arberry). Using a common language in a multilingual world is extremely rare; imagine the Europeans speaking Esperanto in the Parliament of Brussels!

10 This term is mentioned by the German Old Testament scholar Albrecht Alt. See also

Early Muslims seem to have reacted more with realism and resignation than with interfactional aggression. Mu‘āwiya is said to have asked ‘Abīd b. Sharyā, the old wise man from the Yaman,¹¹ about the *tabalbul* of mankind – their lack of “dialogue” as we might say today – and their “babylonisation” | because of the confusion of languages or ideologies.¹² And the preachers of his time, the *qussas*, began to talk in a typological way about the division of the Children of Israel into seventy groups.¹³ What they wanted to say was that hoping for union and harmony had already deceived the Jews and the Christians; it had turned out to be an illusion which had emerged everywhere in salvation history. Nevertheless, there was no doubt that Islam was special. What was happening was simply that the Muslims made their own mistakes due to their military strength and their rapid expansion. The third caliph was murdered, and it was said that ‘Uthman had been killed by the “Egyptians”. In the same way, the followers of ‘Ali who had not supported him were the “Kufans” (*ahl Kufa*). They were not yet known as Shi‘i – this term appeared later. The regional differences were the focus of the trauma. 66

This is at least how our first witness explained the situation, when he spoke about the dramatic event in terms of *fīraq*. Maymun b. Mihran was an Umayyad bureaucrat who lived in Upper Mesopotamia and died around 734.¹⁴ After this political disaster, which to him was a kind of “Urkatastrophe” – similar to the First World War – Mihran says we encounter firstly the adherents of ‘Uthman, who consisted of the people from Syria and Basra, secondly the adherents of ‘Ali, who were from Kufa, and lastly the Murji‘ites, who had not wanted to side with either. The latter group is not explicitly located because, according to Mihran, the Murji‘ites had been on a campaign and when they returned to Medina where ‘Uthman had been assassinated, they saw that the old unity had ceased to exist.¹⁵ From what we know about the community of the original “believers”, we might assume that they were Yemenites rather than Medinans, for the Hijazis (at least those who were wealthy enough) had not joined the

J.Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 47 f., and J. Neusner, *The Twentieth Century Construction of “Judaism”: Essays on the religion of Torah in the history of religion* (Atlanta: Scholars Press, 1991), p. 83 f.

11 F. Rosenthal in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 3, “Ibn Sharyā”, p. 937.

12 Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. R. Tajaddud (Teheran: Marvi, 1973), p. 102, lines 3–4. Abdes-salam Cheddadi stresses the paradigmatic character of this story in his *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire* (Paris: Sindbad, 2004), p. 55 f.

13 *Der Eine*, p. 12 ff.

14 *Encyclopaedia of Islam* 2, vol. 6, p. 916 f. (F.M. Donner).

15 *Der Eine*, p. 26 ff.

campaigns but had stayed at home to enjoy or administer the revenues of the unexpected expansion.¹⁶ The *fitna* had brought the underlying tensions to the surface. Before the *fitna*, Maymun diagnosed only one faction: the Kharijites, the first great challenge of the community. However, they had dispersed and therefore remained locally undefined.

Apart from these four groups, Mihran identifies a fifth group which he names the *fiʿat al-islam*, using a new key, as it were: religious rather than geographical. We are reminded of our modern Islamists, but in fact we do not find this term again during the entire Middle Ages. What we find instead is an expression similar in meaning though not yet used by Maymun: *al-firqa al-naḡiyya*. Maymun leaves no doubt that, like a *firqa naḡiyya*, his *fiʿat al-islam* followed the right path. They may appear similar to the Murjiʿites, but there is one notable difference: 67 whereas the Murjiʿites took a negative | stance and “doubted” (that is, they did not side with anyone), the *ahl al-islam* declared their solidarity with ʿUthman as well as ʿAli. They left the matter of guilt open and avoided any discussion. What they wanted was *jamāʿa*, to live in harmony, almost as in a modern democracy. However, we do not know for sure how they understood their *jamāʿa*: as “concord” (that is, an abstract ideal), or as “majority” (the concrete demographic realisation of this ideal, in the sense of *al-sawad al-aʿzam* as one would later say in Iraq and especially in Central Asia).¹⁷ Behind the term *jamāʿa*, we discover Muʿawiya’s policy and the ideology of the Umayyads. In an empire no longer ruled from what had become the periphery (Medina) but from an old power centre (Damascus), it was expedient to promote concord under the pretension of representing the majority of the Muslims. The year in which Muʿawiya hoped to assemble the adherents of both ʿUthman and ʿAli behind him (by having bribed Hasan b. ʿAli) was aptly called *ʿam al-jamāʿa*.¹⁸

Maymun had belonged to the circle of ʿUmar b. ʿAbdalʿaziz. But in his old age he knew that the plan for *jamaʿa* had not worked. It is true that, among the factions or “sects”, Maymun did not yet mention the Qadarites who emerged under Hisham (and in the army at that), but we can guess that politically and religiously the concord did not reach far beyond Syria. Muʿawiya was said to have equated the *jamaʿa* with the *firqa al-naḡiyya*, but in the context of the same apocryphal saying of the Prophet which predicted the split of the community. This allowed for the question of how a group that goes to Paradise could be the majority when seventy or seventy-two other groups

16 *Der Fehltritt des Gelehrten*, p. 402 f.

17 Cf. al-Hakim al-Samarqandi’s (died 953 CE) catechism *K. al-Sawad al-aʿzam*, composed for the Samanid prince Ismaʿil b. Ahmad (ruled 892–907).

18 *Encyclopaedia of Islam* 2, vol. 7, “Muʿāwiya” (M. Hinds), p. 265; cf. *Der Eine*, p. 21 f.

existed alongside it. Mu‘awiya had allegedly solved the contradiction by adding one more prediction of the Prophet: “There will arise people in my community in whom there is a frenzy as if from rabies” (*“yatajārā bihim kama yatajara l-kalab”*).¹⁹

This was a clear allusion to the Kharijites. Although few in number, they had split endlessly. They were the seventy-two then; the rest was the *jama‘a*. But this interpretation could not be retained, for the Shi‘ites also split, and when the Qadarite doctrine was taken over by the Mu‘tazilites they also founded numerous individual schools. This was not necessarily a negative experience. The development could be seen as an example of plurality, a plurality that was tolerated because it was not fostered by the government (which meanwhile had become Abbasid).

One could say, of course, that such diversity is based merely on theology; that it is useless and misleading, just idle talk, *kalām*. Outside the intellectual world, theology was widely considered a rather dubious art discredited by the Christians. In Christianity, theology was protected by | an institution, and some churches were on uneasy terms with one another because of their differing views on the subject. In contrast, Islam treated theology as a matter of the market – people could simply boycott it. But they also had the freedom to choose the variety they preferred, at least in the big towns. The “schools”, many of which were rather like debating clubs (and not only so among the Mu‘tazilites), advertised themselves by issuing an *‘aqida* (creed).²⁰ A considerable number of these texts (*symbola* or *Bekenntnisschriften*) still exist, especially for the second and third centuries AH. They were carefully preserved and documented, but none of them lasted forever as the Christian dogma did, which is still recited in every divine service. One of our oldest theological treatises, Dirar b. ‘Amr’s *K. al-Tahrish* (which has recently been discovered in Yemen), deals with these schools as a fact of the author’s world. Dirar wrote his treatise because somebody had complained about the *ikhtilaf* (the difference of opinions), and as a matter of fact, Dirar himself was unhappy with the situation. He quotes the saying “*bada’a ghariban wa-saya’udu ghariban*” (“[true] Islam is a stranger in this world”). But he does not deny that the phenomenon exists. Rather, he undertakes to simplify matters by showing that certain groups which had different names were nevertheless identical and merely distributed regionally. For instance, the Murji’a was known as “Jahmiyya” in Khorasan, “Ghaylaniyya” in Syria, “Shamiriyya” in Basra and “Waddahiyya” in Kufa, with-

68

19 Transmitted in several hadith collections; cf. *Der Eine*, p. 24.

20 *Der Eine*, p. 1208 ff.

out any notable doctrinal difference.²¹ Even Abu l-Qasim al-Ka'bi, the first great Mu'tazili heresiographer, who lived a century after Dirar, did not yet deal with religious reality in terms of true and false. Rather, he collected the opinions and doctrines out of professional curiosity; he noted where his earlier Mu'tazili colleagues cultivated their idiosyncrasies and "stood apart" (*tafarradu*) from them,²² but did not attack them for their differences. These idiosyncrasies did not become heresies or "objects of abomination" (*fada'ih*) until a century later, in 'Abdalqahir al-Baghdadi's *Farq bayna l-firaq*.

The understanding of the lists depended on how Islam was construed. The Mu'tazilites knew the hadith about the seventy-two sects; it is quoted in a heresiographical work probably composed by Ja'far b. Harb.²³ But they did not use the hadith as a guideline, nor did they talk in terms of *jama'a* or the *firqa al-najiya*. This was done elsewhere, not so much in Iraq as Iran, among the disciples of 'Abdallah b. al-Mubarak (d. 797). We also notice the consequences of this phenomenon in some early texts of Iranian origin, such as Khushaysh b. Asram's (d. 867) *K. al-Istiqama*, parts of which were later included in Malati's *K. al-Tanbih wal-radd*. Khushaysh is one of the first authors to count the sects
 69 in order to get seventy-two of them; he then | refutes them with a flood of Qur'anic quotations in the name of the *firqa al-najiya*.²⁴ The author who brings this method to perfection is Abu Muti' Makhul al-Nasafi (d. 930), an Iranian contemporary of Abu l-Qasim al-Ka'bi. He managed, in his *K. al-Radd 'ala ahl al-bida'* to arrange the seventy-two sects so as to illustrate an underlying "orthodox" *'aqida*. Each sect was then connected with only one heresy, so that rejecting these seventy-two aberrations amounted to defining the true creed. The sects themselves, their names as well as their doctrines, were a product of the author's imagination rather than of a living reality, but whoever had read Nasafi's book or taken an introductory course on its basis knew henceforth how to understand Islam.²⁵ The text did not help in learning about events outside Central Asia, but it was apt as a cicerone to the virtual world of orthodox belief, and as such enjoyed an enormous reputation. Its nomenclature survived for a millennium, both in Iran and in India, and was included in modern encyclopedias such as Dekhuda's *Lughatname*.²⁶

21 *Der Eine*, p. 133 ff.

22 *Der Eine*, p. 340 and 342.

23 Died 850. Cf. my *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* ("Early Mu'tazilite heresiography"), (Beirut: In Kommission bei F. Steiner, 1971), Ar. text, p. 20, lines 12 ff.

24 *Der Eine*, 310 ff.

25 *Der Eine*, p. 428 ff.

26 *Der Eine*, p. 1148.

The region where *K. al-Radd ‘ala ahl al-bida’* had emerged, the town of Nakhshab (or Nasaf as it was known by the Arabs), was in certain ways a backwater, devoid of historical information about the wide range of Islam. This was different in Iraq, where Abu l-Qasim al-Ka’bi had studied, who came from the same area. Instead of learning the seventy-two sects by heart, the students there were taught how to engage in disputations. This produced a kind of academic literature characterised by the term *maqalat*. The genre is best represented by Ash’ari’s *Maqalat al-islamiyyin*. Note the expression *islamiyyin*, which has nothing to do with Maymun b. Mihran’s *fi’at al-islam*, but means “the Muslims in their entirety”, the *ahl al-salat*; this is why the title continues with *wa-khtilaf al-musallin*.

Maqalat books did not aim at a creed. They were the leftovers of prior and perhaps forgotten speculations; theological ideas of the past that it was helpful to know (and perhaps better to avoid) when discussing matters with a rival of one’s own school. The theologians, known as *mutakallimun*, acquired their name from their attempts to push their ideas through by way of dialectics (*kalam*, derived from *takallama*). Today we would speak of “dialogue” in this respect, but in Ash’ari’s time, the way of achieving *kalam* was not by loose dialogue but by more or less disciplined disputation (*munazara*). In order to prepare for this intellectual exercise, the participants seem to have memorised the arguments and positions they might expect from the opponent. During the public exercise, the “talk show” as it were, it was also expedient to keep in mind all the errors which had been committed in the past. The goal of the endeavour consisted, of course, in attaining the truth, but in contrast to the *‘aqa’id*, the *maqalat* had a historical dimension, and the participants were perhaps still aware of the fact that even when victorious they had not yet reached a result that would withstand all criticism.

70

This was another way of construing Islam, equally as successful as the former. In its own way, it lasted as long as Abu Muti’ al-Nasafi’s approach, especially due to the work of Shahrastani. Shahrastani intended to be objective, as had Ash’ari. Neither kept to their promise consistently, but this was at least what the literary genre demanded. Shahrastani could not explicitly state his personal conviction anyway – he was an Isma’ili who had managed to pose as an Ash’arite.²⁷ Nevertheless, his presentation was taken up by countries from Iraq to Spain, and especially by Egypt. Most people did not realise his non-

27 Cf. now, as the last contribution to this topic, T. Mayer’s introduction to his *Keys to the Arcana: Shahrastani’s Esoteric Commentary on the Qur’an* (Oxford: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2009), p. 3f.

orthodox connection; they liked the way he merged Islamic denominations with pagan schools, especially of Greek philosophy. The Ismaʿilis had been doing this for generations.

In addition to that, however, Shahrastani had something else to offer that seems unusual – at least to us, if not so much so to his contemporaries. When organising his material, he used a system derived from the practice of Iranian bureaucracy. He describes the system in the last of his five introductions, and Daniel Gimaret was the first to furnish us with an astute interpretation of the relevant passage.²⁸ Shahrastani was familiar with the *hisab diwani* in Iran – that is, the way the revenue was administered and calculated in the chanceries – and he distributed the denominations in the same way. A feature of the “construction” was its reference to bureaucracy. At all times, bureaucracies produced classifications; classification was the only way to grasp the confusing plenitude of living reality. The Christians got their name “Christ people” in contrast to the ordinary Jews.²⁹ Sasanid practice of the same kind seems to survive in the way the Muslims categorised the dualist “sects”, for when enumerating the Manicheans, the Mazdakites, and so on, they usually forgot the Zoroastrians – probably because the Muslims had taken over a system which dated from the time when Mazdaism was the dominant religion in pre-Islamic Iran and had defined who was a heretic and who was not.³⁰ In the second half of the third century AH, a certain Mismaʿi, a nephew of the Muʿtazili theologian and here-siographer Zurqan, produced a *K. Maʿrifat ma yahtaju l-muluk ila maʿrifatihi fi usul al-din wa-aqawil firaq al-umma*, a kind of manual for the government which contained, besides a catechism, a survey of the Islamic denominations.³¹ Our best example is Khwarazmi with his *Mafatih al-ʿulum*, for in his endeavour
71 to serve the needs of secretarial organisation he made use of the | tradition of the seventy-two sects.³² The list he incorporated into his manual corresponds to the list we find in a contemporary Ismaʿili text, the *Bab al-shaytan* from Abu Tammam’s *K. al-Shajara* (recently edited by Paul Walker and Wilferd Madelung). The list can perhaps be retraced to Abu Zayd al-Balkhi, another contemporary of Abu l-Qasim al-Kaʿbi and Abu Mutiʿ al-Nasafi. Shahrastani, however, did not take it up; perhaps he did not know it.

28 Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, vol. 1 (Leuven: Peeters/UNESCO, 1986), p. 149 f.; cf. *Der Eine*, p. 873 ff.

29 *Der Eine*, p. 1213.

30 *Der Eine*, p. 186.

31 *Der Eine*, p. 184.

32 *Der Eine*, p. 553 ff.

In these administrative manuals the system showed its useful side. It did not aim at coercion; it aimed at tax-paying. Even when a *firqā* pushed its doctrine or its social behaviour to the point at which it transgressed the borderline between sectarianism and unbelief, the officials in the chanceries mainly thought about money; they made "the sectarians" pay *jizya* instead of *kharaj*. The adherents of the Muqanna', a man who had been persecuted as a rebel and an unbeliever, were not extinguished; they were found centuries later as peasants living in the mountains of Central Asia paying the *jizya* just as the Zoroastrians had, and travellers such as Muqaddasi boasted of having visited them.³³ The Nusayris, again peasants but also retailers in remote places, survived in Syria.³⁴ Today, due to their denominational '*asabiyya*, they lead the government. There are, of course, groups and communities who were less fortunate, and I abstain from making further statements about the modern period. But in general, and up to the nineteenth century, divergent religious convictions were, in spite of all criticism and polemics, ultimately treated as *maqalat*. Generally speaking, with regard to religion, the Islamic world remained more peaceful than Europe before the Enlightenment.

What I have discussed until this point are simply virtual realities; when we say "Islam" we use a construct. This is true for the past as well as for the present. These constructs have expanded enormously due to ideological pollution and the media's influence. On the other hand, constructs are fragile; they can lose their persuasiveness from one moment to the next. We know this from our economy and from our politics. As historians, our dilemma is that we are constantly dealing with constructs (all of our written sources are constructs), yet we want to know the reality. We should never pretend to have discovered it; we are able only to present constructs ourselves. But we can develop theories that help to explain these constructs. Is there any theory that explains what I have described in this paper? I have not elaborated any theories myself, but one in contemporary religious studies seems to fit: denominationalism.

This is how I imagine early Islam. Islam did not present itself as a union then, and neither does it do so today. Religion always exists in small communities. When you walk through a North American town, it seems as if though you find a church at every second corner, but Christian belief may be presented differently from church to church. Similarly, when we want to interpret the situation in early Kufa according to our heresiographical sources, we find all kinds of people trying to explain Islam to themselves under certain assump-

72

33 *Der Eine*, p. 1326 f.

34 *Der Eine*, p. 1328.

tions, everybody in his own way, and probably in his own mosque. None of them lacked a community, for without an audience their ideas would not have been recorded. The reports were collected and publicised as a catalogue of idiosyncrasies. This is how the talk about *ikhhtilaf* came up, with or without resentment concerning the phenomenon. At the end of this process we get a literary genre, heresiography, or rather a whole gamut of genres: *maqalat* literature, creeds, administrative manuals, polemical pamphlets, and so on. Each of these points to the plurality of Islam (though not to its pluralism, since pluralism was not yet the habit of the age). There was, however, no institution which endeavoured to stand for them all (no “Church”), and on the fringe there was syncretism, transculturation and liminality.³⁵ People noticed the differences either with curiosity or with exasperation. Specialists prepared lists of groups: “sects” or “heresies”. However elaborate the lists, they did not last forever, and became obsolete after some time. In contrast, the phenomenon itself survived; a man like Muqaddasi took plurality for granted. Even today, Moroccan Islam differs from the Saudi or Iranian variety, and there is no indication that this will change.

35 Cf. now, with respect to India, D.S. Khan, *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia* (London: Institute for Ismaili Studies, 2004). India under British rule is a good example of the part that bureaucracy played in this process. The urge on classifying led to the creation of the term “Hinduism” derived from British jurisdiction under Warren Hastings.

Review of Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002)

237

Zum erstenmal ist Mohammed Arkoun mit diesem Buch in ausführlicher Form auf englisch zugänglich; man muß also nicht länger unbedingt Französisch verstehen, um mehr als vom Hörensagen her über ihn urteilen zu können. Für ihn selber ist diese Veröffentlichung ein „Schaufenster“ (*une vitrine*, wie man auf französisch sagt) in Richtung auf ein Publikum, das er bisher bei seinen zahlreichen Auslandsaufenthalten nur mündlich erreichte. Das Institute of Ismaili Studies in London hat ihm den Aktionsrahmen geboten. Dort hat sich wohl auch jemand gefunden, der das englische Sprachgewand (das häufig nur eine französische „Urgestalt“ umkleidet) geglättet hat. Von einem Übersetzer ist allerdings nicht die Rede.

So selbstverständlich die Sache aussieht, so sehr ist sie doch ein Experiment. Denn festzuhalten bleibt: Wissenschaftliche Diskurse vollziehen sich immer noch in geschlossenen Sprachräumen, die national begrenzt sein können. Die Fragestellungen mögen darüber hinausgehen; aber die Antworten stehen in einem bestimmten sozial und sprachlich vorgegebenen Kontext, den man als Tradition übernimmt. Internationales Ansehen beruht darum auch häufig keineswegs darauf, daß man gelesen würde, sondern auf einem Image; dieses Image, das der Person vorausleuchtet, kann an der Konfrontation mit der schriftlichen Selbstoffenbarung zerbrechen. Der Querstand entsteht dadurch, daß der Autor bestimmte Dinge aus seinem eigenen Milieu im Sinn hat, auf die der ferne Leser nicht immer bereit oder auch fähig ist, sich einzustellen; vor allem wenn es zu Polemik kommt, ist keineswegs jedem von vornherein klar, auf wen oder worauf gerade eingeschlagen wird. Das Verständnis hängt nämlich nicht nur an dem, was gesagt, sondern auch an dem, was nicht gesagt wird. Letzteres ist noch nicht jenes „Unthought“, von dem im Titel die Rede ist, das *impensé*, das auf Denkvoraussetzungen verweist, deren man sich nicht bewußt ist oder die man bewußt verschweigt. Gemeint sind vielmehr erst einmal schlicht Zusammenhänge eines vorgetragenen Denkmodells, die der Autor zu erläutern vergißt, weil er mit ihnen wie selbstverständlich umgeht. Wenn sie nicht explizitgemacht werden, ist der Export erschwert.

238

Das Problem zeigt sich auf verschiedenen Ebenen. Da ist zuerst der Begriffsapparat. Arkoun arbeitet mit Termini, die er teils aus dem französischen Wissenschaftsjargon übernimmt wie etwa *impensé* oder *imaginaire* (jetzt engl.

„imaginery“, s. 274 ff., also nicht etwa das geläufigere „imagery“), teils selber geprägt hat wie „(societies of) the Book-book“ (vgl. s. 74, 97 f., 114 ff.), „(action of) self-on-self“ (s. 140) oder „(models of) perception-action-judgement“ (s. 144). Das sind Schlüsselwörter, mit denen vertraute Denkmuster aufgebrochen werden sollen; aber um diesen Zweck zu erreichen, müssen sie sich erst einmal durchsetzen. Da sie häufig dem Geiste der französischen Ethnologie verpflichtet sind, ergibt sich das nicht von selbst; man kommt nicht umhin, sich die zugehörige Methode zu Gemüte zu führen. Sie aber tritt nun in Konkurrenz zu anderen „approaches“, in Deutschland vielleicht zu der Hermeneutik, in den USA zu der *linguistic analysis* und ihren Abkömmlingen. Was man auf französisch mit Interesse zur Kenntnis nimmt, mag dann auf englisch befremdlich wirken. In dem vorliegenden Buch werden die neuen Termini darum auch meist durch Fettdruck hervorgehoben. Das wirkt etwas missionarisch, missionarisch zudem am unrichtigen Ort; denn viel wichtiger sind ja die Ideen, die damit ausgedrückt werden. Letztere sind klug und erwägenswert, wie immer bei Arkoun. Aber so gepanzert, wie sie jetzt auftreten, können sie Abwehrreaktionen wecken. Gegenentwürfe gibt es ja genug.

Hinzu kommt, daß mit dem Wechsel des sprachlichen Mediums auch der spezifische intellektuelle Hintergrund verschwindet, vor dem sich das Denken vollzieht. Wie jeder Mensch, so denkt auch Arkoun nicht voraussetzungslos. Zudem ist seine Sprache stark rhetorisch geprägt; er will überzeugen und die Denkfehler anderer aufzeigen. Die Gegner aber, die er dabei vor Augen hat, sitzen wiederum vornehmlich in Frankreich. Zwar nennt er sie nur selten mit Namen (viel seltener als diejenigen, von denen er sich bestätigt fühlt); aber die Tendenzen, welche sie verkörpern, sind dort zuhause. So tadelt er etwa immer wieder, daß der Gegenseite der Blick dafür fehle, in welcher intrikater Weise bei dem „fait religieux“ Allgemeingültigkeit und Historizität miteinander verschränkt sind – ein „Blackout“, der typisch ist für die französische Wissenschaftstradition, in der die Dichotomie zwischen „Philosophie“ und Geschichte um einiges stärker ausgeprägt ist als anderswo. Darum identifiziert er sich denn auch weder mit der etablierten Orientalistik, deren „Zugang zum Gegenstand eher narrativ und deskriptiv bleibt als kritisch“ (s. 204 f.), noch mit den modernen Sozialwissenschaften, die statt dessen in einem sterilen „Logozentrismus“ verharren. Unter den letzteren hat er offenbar vor allem die Politologie im Blick, deren Vertreter über die Medien gerade in Fragen des „Orients“ die Meinungsführung an sich gerissen haben. Vor dem Unbehagen, das er | ihnen gegenüber empfindet, tritt ein wenig in den Hintergrund, daß er die Stoßrichtung an sich mit ihnen teilt; denn auch er will erklären, wie es zu der Reformunfähigkeit nahöstlicher Gesellschaften und ihrer Regime gekommen ist. Aber er ist stolz darauf, dies von innen heraus zu tun, als Muslim, zwar mit den Mitteln west-

licher Wissenschaft, aber ohne jene von außen herangetragenen Schablonen, durch die er selber zum Objekt werden würde. Dieser Spagat über die Grenze zweier Kulturen hinweg ist alles andere als leicht, jedoch wiederum in Frankreich eher zu erreichen als in anderen europäischen Ländern. Frankreich verfügt über eine muslimische Elite, die mit der Sprache und dem Denken des Landes von Kind auf vertraut ist; nur so läßt sich im wissenschaftlichen Diskurs Paroli bieten. Gerade dies legt es natürlich auch nahe, den Export zu versuchen.

Das heißt nun zugleich, daß das vorliegende Buch nicht nur innerhalb der Orientalistik wahrgenommen werden will, sondern auf ein anderes und viel breiteres Publikum zielt: die Jugend der islamischen Welt. Diese ist durch das Englische viel besser zu erreichen; zugleich treten gewisse Spannungen, zu denen es im französischsprachigen Magrib gekommen war (vgl. die verärgerte Reaktion auf M. Talbi, s. 53, Anm. 1, und noch einmal s. 92, Anm. 1), auf diese Weise zurück. An dieser Stelle kommen denn auch die Interessen des Ismaili Institute ins Spiel. Der Aga Khan-Zweig der Ismā'īliya vertritt heutzutage bekanntlich einen ausgesprochen „aufgeklärten“ Islam. Das philosophische Erbe wird in den Vordergrund gestellt; wichtig ist für den westlichen Beobachter auch, daß die *šarī'a* nicht so stark betont wird wie anderswo. Wieweit das Hineinwirken in eine breitere muslimische Öffentlichkeit dadurch erleichtert wird, muß die Zukunft zeigen. Arkoun jedenfalls sieht in den Ismā'iliten eine der drei „lebendigen Traditionen“ des Islams neben den Sunniten und den Šī'iten (s. 206); im Vergleich zu Khomeini haben sie sogar „more promising results“ erreicht, „in the form of a modern connection between spiritual guidance and the necessities of bureaucratic administration“ (s. 241). Als jemand, der in berberischem Milieu in Algerien aufgewachsen ist, hätte Arkoun an sich auch an die Hāriġiten denken können, die Ibāditen des Mزاب; auch sie hatten einmal teil am Gespräch über Reform und Moderne. Aber sie hält er wohl nicht mehr für „lebendig“; anders als die Ismā'iliten haben sie sich ganz auf sich selbst zurückgezogen.

Dem erzieherischen Impetus steht ein wenig entgegen, daß das Buch eigentlich gar kein Buch ist, sondern eine Sammlung von Aufsätzen. Man mag sich fragen, ob eine kurze und unaufgeregte Darlegung des methodischen Ansatzes mit weniger prätentiossem Vokabular nicht eingängiger gewesen wäre. Es geht im Grunde ja um verhältnismäßig einfache hermeneutische Sachverhalte. Aber die Aufsätze zeigen natürlich zugleich, wie die neuen Begriffe anzuwenden sind; man muß sich jetzt nur mit zahlreichen Wiederholungen abfinden. Im übrigen eröffnen sie zugleich eine zeitliche Perspektive; denn sie greifen meist auf ältere Fassungen zurück, welche nun adjustiert und auf einen neuen Kreis von Rezipienten abgestimmt werden. Arkoun bemüht sich ja schon seit

Jahrzehnten, das Problem aufzuarbeiten. Anfangs hat er dabei weniger seine Methode thematisiert als an Beispielen gezeigt (vor allem solchen aus der Philosophie), wie eigenwillig das klassisch-islamische Denken gewesen ist und wie sehr es sich in den heutigen Ideologien verhärtet hat. Durch das interreligiöse und interkulturelle Gespräch, in dem Arkoun seit jeher ein gesuchter Partner war, trat dann der Vergleich mit dem „Westen“ hinzu. Auch in dem vorliegenden Buch ruft er diese Phasen seines Denkens dem Leser immer wieder einmal mit autobiographischen Rückblicken ins Gedächtnis. Was den programmatischen Furor angeht, so ist dieser eigentlich spät; er äußert sich vor allem in einem neuen Herangehen an den Koran. Hier werden dann sprachliche Strategien analysiert und semantische Felder sichtbar gemacht; das hatte vor Arkoun ähnlich bereits Izutsu getan.

240 Wo die Erstfassungen der Aufsätze jeweils erschienen sind, wird freilich nur angedeutet (s. 30 f.). Von der Intention des Buches her ist es auch nicht wichtig; der Leser, an den Arkoun denkt, dürfte sich im Französischen ohnehin nicht zurechtfinden. Aber um des Durchblicks willen wäre es doch interessant gewesen, nicht nur zu erfahren, daß das erste Kapitel (s. 37–65) aus der *Encyclopedia of the Qurʾān* stammt (was s. 30 gesagt wird), sondern auch, daß es dort in Bd. 1, s. 412–431 steht, auch da bereits auf englisch, aber nicht als „A Critical Introduction to Qurʾānic Studies“ wie hier, sondern unter dem etwas unerwarteten und darum wenig benutzerfreundlichen Stichwort „Contemporary“ (*Contemporary Critical Practices and the Qurʾān*). Kapitel 2 (*The Cognitive Status and Normative Functions of Revelation*, s. 66–125) ist aus einem Essai herausentwickelt, der 1982 in *Lectures du Coran* veröffentlicht wurde (dort s. 1 ff.: *Comment lire le Coran?*)¹. Kap. 3 (*Belief and the Construction of the Subject in Islamic Contexts*, s. 126–169) bietet die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der 1998 in Casablanca gehalten wurde (vgl. s. 129 f.). Kap. 4 (s. 170–203), über „Logozentrismus“ bei al-ʿĀmirī, wurde 1972 in *Stud. Isl.* 35, s. 5 ff. veröffentlicht, jedoch, wie wir nun erfahren (s. 31), bereits 1970 geschrieben. Wer die Chronologie nicht gegenwärtig hat, versteht auf s. 171 nicht, warum Kap. 4 dort als „first essay“ bezeichnet wird, zumal sich die Bedeutung von frz. *essai* („Versuch“) auf dem Wege zu engl. *essay* verschoben hat. Kap. 7 (*Aspects of Religious Imagery. The Examples of the Crusades and the battle of Lepanto*, s. 274–297) greift einen Vortrag aus dem Jahre 1995 auf, geht aber im Entwurf bis 1979 zurück (vgl. s. 297, Anm. 1). Ein ursprünglich geplantes Eingangskapitel wurde im Juni 1999 konzipiert, aber nach dem 11. September 2001 so abrupt zurückgezogen, daß es in der jetzigen Einleitung noch als „first chapter“ figuriert (s. 30).

1 An sich schon 1970 erschienen; auch die *Lectures* sind nur eine Aufsatzsammlung.

Am konkretesten ist der älteste Beitrag, der Aufsatz über al-Āmirī. Zwar wird auch in dem Artikel über Lepanto (= Kap. 7) ein historisches Ereignis evoziert; aber in der Zusammenschau mit den Kreuzzügen wird dieses dann rasch zum Anlaß für grundsätzliche Erwägungen zur Dekonstruktion geschichtlicher Mythen. Die Bemerkungen zum *ġihād*, die Arkoun bei dieser Gelegenheit macht, zeigen, wie sehr ihn das Thema aus aktuellem Anlaß beschäftigt; aber zu einer Untersuchung des jeweiligen „Sitzes im Leben“ kommt es dennoch nicht. Das Grundsätzliche ist ihm auch hier wichtiger. Das ist insofern etwas bedauerlich, als gerade dieses „Grundsätzliche“ der Gefahr nicht entgeht, daß die Theoriediskussion darüber hinwegschreitet. Der „Humanismus“ z.B., den Arkoun seinerzeit bei Miskawaih postulierte (1970) und der später bei Marc Bergé, Joel Kraemer, George Makdisi u. a. stark um sich gegriffen hat, ist mittlerweile durch einen Aufsatz von M. Schöller (in: ZDMG 151/2001/275 ff.) in Frage gestellt worden; das Wort ist, sobald es auf den Islam übertragen wird, problematisch. Das schließt nicht aus, daß ein gewisses *fundamentum in re* vorhanden ist; Arkoun will dem Phänomen demnächst in einer separaten Publikation noch einmal nachgehen (*Combats pour l'humanisme en contextes islamiques*; vgl. s. 138, Anm. 1). Aber wer dekonstruiert, muß damit rechnen, über kurz oder lang selber dekonstruiert zu werden. Die deutsche Hermeneutik ist gnädiger; da verschmelzen bloß die Horizonte.

Eigentümlichkeiten des Französischen treten in gelegentlichen Druckfehlern noch an die Oberfläche, so wenn s. 167 (im Gegensatz zu s. 295 f.) engl. „transcendentalize“ mit *a* (und *s*) geschrieben wird (*transcendantalise* wie frz. „transcendance“) oder wenn s. 172, Anm. 2 der platonische Dialog *Sophistes* als „Sophiste“ (mit *e*, statt engl. *Sophist*) erscheint. Aber das sind Versehen, die auf das Konto des Übersetzers gehen, wie auch „Zen and Bā-zend“ (s. 200) statt „Zend and Pazend“ oder die vom persischen her inspirierte Transkription *yahzuruh(u)* statt *yahduruhū* in dem šīʿitischen Buchtitel s. 146 und | 238. s. 153 lies *ashhur* statt *ashur*, s. 175, Anm. 2 *Mustasfā* statt *Muṣṭafā*; s. 234 „heirs of the Prophet“ statt „hairs of the Prophet“; s. 292, Anm. 1 *R. Caspar* statt *R. Gaspar*. s. 201 ist *Sabaeism* ein üblicher Fehler; gemeint ist nicht die Religion der Sabäer, sondern die der Šābier. „Post facto“ (s. 216, Anm. 1) gibt es nicht; es heißt zwar *ex post facto* (so vor allem im Englischen), aber *post factum*. Der „fall of Maʿmūn“ (s. 208) ist vermutlich das Scheitern der *miḥna*; letzteres gehört aber in das Kalifat des Mutawakkil. *Bilā kayf* ist nicht unbedingt „without asking how“ (s. 138), sondern „ohne Befindlichkeit, ohne Zuständigkeit“; es geht nicht primär um die Erkenntnishaltung des Menschen, sondern um das zugrundeliegende Gottesbild (vgl. R.M. Frank in: *Le Muséon* 104/1991/155 ff.). Die Aussage, der Islam sei theologisch gesehen protestantisch, politisch gesehen dagegen katholisch (s. 125 und 246, beide Male fett gedruckt), mag in einem Religionsgespräch erhellend sein, scheint mir aber systematisch wenig zu bringen.

Dem Buch ist die Breitenwirkung zu wünschen, die es anstrebt. Vermutlich wird es nicht überall und in allen Punkten Zustimmung finden; aber als Denkanstoß verdient es bei Muslimen ebenso wie bei westlichen „Experten“ eingehende Beachtung.

Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform

In 1890 Goldziher published at Halle the second volume of his *Muhammedanische Studien*. In the same year, on his 40th birthday, he started writing his diary which he continued until shortly before his death. These works do not have much in common. What Goldziher wrote about Hadith in that second volume may be considered to be the most mature and creative product of his scholarship. The diary, on the contrary, confronts us with an emotional – and sometimes rather unbalanced – inner dialogue which was never intended to be printed. In spite of this dissimilarity, the coincidence, fortuitous as it certainly is, may be apt to put us before a particular question: Why is it that Goldziher's image in the Islamic world is so bad whereas the view which he himself had of Islam was overall so positive? For when Muslims in our days refer to Goldziher as the archetype of the “Orientalist”, this epithet not being an especially flattering expression in their discourse, they mainly think of what he said about Hadith in the aforementioned volume, whereas his own impression of Islam – unrestricted praise as it turns out – comes to the fore in the introductory section of the diary where he describes his stay in Damascus and Cairo. He was relatively young then, 23 years old; we are thus dealing with two different periods in his life. Let us look at both periods and persuasions a little bit further.¹

1. Taken in itself Goldziher's analysis of Hadith does not need any comment. In European scholarship his approach found immediate and mostly enthusiastic approval;² it has remained influential until today. Even in the Near East his works | met with a respectful reception; in Egypt they were translated into Arabic, though with critical remarks and additions, his *Richtungen der islamischen*

38

1 Some of the points raised in this article have been dealt with in detail by L.I. Conrad in a study published in: I.R. Netton (ed.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage, and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond 1993, 110 ff.: “The Pilgrim from Pest. Goldziher's study tour in the Near East”. I regret having had no access to this book until my text had already been prepared for publication.

2 Cf. for instance Snouck Hurgronje's reaction in a letter from Batavia dated 5th December 1890 (P.Sj. van Koningsveld, *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft. The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher*, Leiden 1985, 128) and his later appraisal in: *Mohammedanism*, New York-London 1916, 20. Somewhat more reserved is Th. Nöldeke in a letter dated 24th October 1890 (R. Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Leiden 1986, 171 ff.).

Koranauslegung first,³ and then the *Vorlesungen*,⁴ in a way also the second volume of the *Muhammedanische Studien*. The person who was most instrumental in this was 'Alī Ḥasan 'Abdalqādir who taught at the Azhar in the thirties and forties; he seems to have been mainly responsible for the translations,⁵ and in his lecture courses he is said to have quoted Goldziher's views about Hadith.

The clash is a posterior development which then was projected back into this period. One of 'Abdalqādir's students who had attended his courses in 1939, Muṣṭafā al-Sibā'ī, later on claimed to have convinced his teacher of Goldziher's errors by way of a speech which he gave in a students' club. The report seems somewhat exaggerated, for when one year later, in 1940, 'Abdalqādir published his "Historical Survey of Islamic Law" (*Nazra 'amma fi ta'rikh al-fiqh al-islāmī*) he still included a lot of the incriminated passages, albeit without mentioning Goldziher's name.⁶ Nor did he see any reason for interrupting his work on the two translations which came out in 1944 and 1946. Sibā'ī's furore may have been inspired by the rather harsh discussion about somebody else who, a few years before, had tried to disseminate Goldziher's ideas: Ismā'īl Aḥmad Sālim; the book Sālim had published⁷ was quickly withdrawn from the market, and the author accused of being an atheist.⁸ Sibā'ī himself, however, was just 24 years old; his attack cannot have produced a resounding echo. He then elaborated his critique in his thesis which he submitted to al-Azhar in 1949, but his work was not published until 1961 when it appeared under the title "The Role of Prophetic Tradition in Islamic Jurisprudence" (*Al-Sunna wa-makānatuhā fi l-tashrī' al-islāmī*). It is in the preface of this book that the story crops up for the first time.⁹

39 Meanwhile the spiritual climate had changed. Muṣṭafā al-Sibā'ī had acquired a certain reputation; originating from an old Syrian family he had become the

3 Partial translation Cairo 1944 under the title *Al-Madhāhib al-islāmiyya fi tafsīr al-Qur'ān*; complete translation by 'Abdalḥalīm al-Najjār, *Madhāhib al-tafsīr al-islāmī*, Cairo 1955.

4 *Al-'Aqida wa-l-sharī'a fi l-Islām*, Cairo 1946; ²Cairo-Baghdad 1378/1959. The translation was made on the basis of the French version by F. Arin, *Le dogme et la loi en Islam*, Paris 1920.

5 He did the partial translation of the *Richtungen* which was accompanied, in an appendix, by a few critical remarks directed against orientalisists in general (cf. L. Gardet, G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, 26, n. 2). The translation of the *Vorlesungen* was done by him together with Muḥammad Yūsuf Mūsā and 'Abdal'azīz 'Abdalḥaq; here the critical remarks were added by Muḥammad Yūsuf Mūsā as can be judged from the preface.

6 Cf. G.H.A. Juynboll, *The authenticity of the Tradition literature. Discussions in modern Egypt*, Leiden 1969, 36.

7 *Min maṣādir al-ta'rikh al-islāmī*. Cairo 1936.

8 Cf. Juynboll, 'Ismā'īl Aḥmad Adham (1911–1940), the Atheist', *JAL* 3 (1972), 54 ff.

9 P. 29 ff.; cf. Juynboll, *Authenticity* 35.

founder of the Muslim Brethren in his country and a professor of Islamic law at Damascus university.¹⁰ His book went through many editions and is read even today. The style of his polemics was pretty rough and unpolished.¹¹ This is, however, a matter of audience and academic level. There were other scholars, younger than Sibā'ī and writing in languages other than Arabic, who criticised Goldziher with well-founded and far-reaching arguments, e.g. Fuat Sezgin¹² or Mohammad Mustafa Azmi (= al-A'zamī).¹³ In Egypt, 'Alī Ḥasan 'Abdalqādir could peacefully pursue his career. He was elected dean of the Faculty of Theology at al-Azhar University, and he published, in 1962, Junayd's mystical treatises, an extremely difficult text which demanded high editorial skill and was included in the Gibb Memorial Series.¹⁴ It is possible, though, that his turn to Sufism was also a turn to less delicate subjects,¹⁵ for the famous Hungarian *mustashriq* whose ideas he had tried to propagate remained a target of popular polemics. Even Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, a prominent spokesman of moderate Islamic revivalism like Sibā'ī, but now in Egypt, could be accused, as late as 1989, of owing his aberrations to unbelievers like Goldziher.¹⁶

Sibā'ī had, of course, never read Goldziher himself. In Syria, educated people knew French but not German. But he did not quote Léon Bercher's French translation of the second volume of the *Studien* either which had appeared in 1952.¹⁷ In the Arab context this was of no importance. Ultimately he was not

10 J. Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, Freiburg 1980, 121 ff.; *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* IV. 71 f.

11 Cf. Juynboll, *Authenticity* 105 ff.

12 *Buhārī'nin kaynakları hakkında araştırmalar*. Istanbul 1956.

13 *Studies in Early Ḥadīth Literature. With a critical edition of some early texts*, Beirut 1968, reprint: Indianapolis 1978; again a PhD thesis, but now submitted to a Western University (Cambridge) and supervised by an "orientalist" (R.B. Serjeant). Like Sezgin, Azmi deals with Goldziher mainly in his introduction (8 ff.), but it is interesting to see that when he argues against him in detail he does so with regard to the same point which had already been raised by Sibā'ī when he was still a student: Goldziher's comments about al-Zuhri (289 ff. and before).

14 *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London 1962. (Cf. my review in *Oriens* 20 (1967), 217 ff.)

15 He had been working on the topic for years; cf. his article 'The Doctrine of Al-Junayd. Analytical Study of the Doctrine of Al-Junayd Based on his Letters', *Islamic Quarterly* 1 (1954), 167 ff. and 219 ff.

16 Ashraf b. 'Abdalmāqṣūd Ibn 'Abdarrahīm, *Jināyat al-shaykh Muḥammad al-Ghazālī 'alā l-ḥadīth wa-ahliḥī*, Ismailia 1989, 53 ff.; cf. D. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge 1996, 130.

17 *Etudes sur la tradition islamique*. Paris 1952.

engaged in a discussion with Goldziher, but with ‘Abdalqādir and the current
 40 of thinking his | teacher had represented. The title of Sibā’ī’s book alludes rather
 openly to ‘Abdalqādir’s *Historical Survey of Islamic Law*; both wrote about law,
 but where ‘Abdalqādir says *ta’rīkh* Sibā’ī says *sunna*. It was all a question of Mus-
 lim identity. The uneasy marriage with Europe was over. ‘Abdalqādir had still
 belonged to the generation which, like Ṭāhā Ḥusayn or ‘Abdarrahmān Badawī,
 had been formed in the liberal intellectual climate of the young Egyptian uni-
 versities founded under King Fu’ād.¹⁸ Now the entire discourse underwent con-
 siderable changes. When, in 1967, Goldziher’s *Muhammedanische Studien* came
 out in an English translation, by S. Stern and C.R. Barber, it had got a new
 name: “Muslim Studies”. Chr. Snouck Hurgronje and H.A.R. Gibb had still called
 their books “*Mohammedanism*”, without any protestations being heard from
 the Muslim side;¹⁹ Schacht had written about “The Origins of *Muhammadan*
Jurisprudence”.²⁰ Now, some years after Sibā’ī’s attack, it was a matter of cour-
 tesy to avoid the expression in order not to hurt Muslim feelings. As a matter
 of fact, it was from now onward Schacht’s book which attracted a great deal
 of the furore.²¹ He had derived from Goldziher’s analysis rigid methodological
 conclusions and applied them to the churchfather of Sunni jurisprudence, al-
 Shāfi’ī (whose *Risāla* had not yet been accessible to Goldziher when he wrote
 his *Muhammedanische Studien*²²).

18 Ṭāhā Ḥusayn (1889–1973), though still trained at al-Azhar, had become the first graduate of Cairo University (with a thesis on Ma’arrīl, cf. *ET* 2 x 95). ‘Abdarrahmān Badawī was one generation younger. [He died in 2002 at the age of 85; cf. the obituary by R. Rashed in *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003), 163 ff.]

19 London-New York 1916 and Oxford 1949 respectively.

20 Oxford 1950.

21 Though in this case there were no translations, and the polemics were quickly supplemented by serious criticism; the best example is the second book written by M.M. A’zamī/Azmi (who now transcribed his name as Azami): *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyadh 1985. The debate about Schacht is characterized by the fact that in the meantime English had become the main language medium. A’zamī translated his PhD thesis into Arabic (*Dirāsāt fī l-ḥadīth al-nabawī wa-ta’rīkh tadwīnīhī*, Riyadh 1976), but his impact on the Arab world could not compete with Sibā’ī’s.

22 Snouck Hurgronje had heard about the two old manuscripts of the *Risāla* preserved in Cairo (obviously the copies written by Rabī’ b. Sulaimān and by Ibn Jamā’a) and mentions them in one of his letters to Goldziher (9. Febr. 1886; cf. van Koningsveld, *Scholarship and Friendship* 56); he was still not sure about the authenticity of the text. The book was not printed until 1312/1895 (in Būlāq, under the supervision of Yūsuf Ṣāliḥ Muḥammad al-Jazmāwī). Goldziher saw it during his stay in Cairo in 1896, but he did not have a chance to read it until the end of 1897 (cf. his *Briefwechsel* with Martin Hartmann, ed. L. Hanisch,

II. Goldziher's diary is a separate story. When, long after his death, it was made available to the public in 1978²³ there were people who openly regretted its having been printed without any abridgments.²⁴ The shock was great; nobody had expected such emotional outbursts from a well-balanced scholar such as Goldziher. The passages we have to deal with for our purpose are emotional, too, but they are so in a positive sense; they reveal unrestrained enthusiasm about the cultural environment which he came to know during his trip to the Near East. There is this famous comment about his stay in Damascus: "I truly entered in those weeks into the spirit of Islam to such an extent that ultimately I became inwardly convinced that I myself was a Muslim and judiciously discovered that this was the only religion which, even in its doctrinal and official formulation, can satisfy philosophical minds. My ideal was to elevate Judaism to a similar rational level. Islam, my experience taught me, was the only religion in which superstition and pagan elements were proscribed, not by rationalism but by the Orthodox doctrine".²⁵ Or, later on in Cairo: "My way of thinking was completely directed towards Islam; also subjectively I was drawn in this direction by my sympathies. I called my monotheism Islam, and I did not lie when I said that I believed in Muḥammad's prophecies".²⁶

We should not forget that all this was written in retrospection, sixteen years after the event. We have, however, an older version of it, namely the notes made by Goldziher during the journey itself. Strangely enough, he did not look them up when he formulated the introductory chapter to his later diary; he relied on his memory, and he did not realize that he was confusing certain details.²⁷ His notes are sometimes very laconic and rather difficult to interpret.²⁸ Moreover,

Wiesbaden 2000, 78 and 84 ff.). The first study about it was a thesis written at Leiden: L.J. Graf, *Al-Shāfiʿī's Verhandelning over de Wortelen van den Fiqh*, Leiden-Amsterdam 1934.

23 Ignaz Goldziher, *Tagebuch*. Hrsg. Alexander Scheiber, Leiden 1978.

24 E. Ullendorff in his review in *BSOAS* 42 (1979), 553.

25 *Tagebuch* 59.

26 *Ib.* 71.

27 This has been shown by the editor of this text: Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and his Oriental Diary. A Translation and Psychological Portrait*, Detroit 1987, 65 f.

28 The edition is not without mistakes; Patai was not always able to interpret Arabic quotations correctly or to identify the persons mentioned in the text (cf. the article by L.I. Conrad in *JRAS* 1990, 105 ff.). Patai was not an Arabist. He was born in Budapest and had heard about Goldziher through the comments of his father; later on he had studied, in 1930–1931, for a short time with C. Brockelmann at Breslau before moving to Jerusalem and finally to the United States (13; cf. also *id.*, *The Jews of Hungary*, Detroit 1996, 394 ff.). Rich material about his own biography can be found in his books *Apprentice in Budapest. Memories of a World That Is No More*, Salt Lake City 1988, and *Between Budapest and Jerusalem. The Patai*

they end one month after his arrival in Cairo; he had become very busy when
 42 he started attending | classes at al-Azhar.²⁹ But we can easily see from what
 we have in hand that when writing out of immediate experience he used
 less sweeping language. This was not yet the moment of generalization and
 selective reminiscing but of observation and eager assimilating.

Nevertheless there are enough pertinent remarks where the later overall
 picture announces itself. Goldziher had always been interested in comparisons
 between the three monotheistic religions. His eye had been sharpened by the
 situation in Hungary itself. Only a few years before his trip to the Near East
 the Jewish community to which he himself belonged had been accorded equal
 rights with the Christian population; the law was passed by the Parliament
 on November 25, 1867, shortly after the so-called Compromise (“Ausgleich”) which
 granted Hungary complete internal independence within the Austro-
 Hungarian Empire.³⁰ But the Hungarian Jews were deeply split between the
 Orthodox, the “Guardians of the Faith” (*Wächter des Glaubens*) who followed
 the direction indicated by Rabbi Ḥatam Sōfēr (= Moses Schreiber, 1762–1839)
 and his yeshiva at Bratislava, Slovakia,³¹ on one side and the Neolog faction
 on the other. In between there was a third group, the so-called “Status quo
 congregationists” who tried to avoid the enervating quarrels going on between
 both factions and with whom Goldziher seems to have felt most at ease.³² As

Letters, 1933–1938, Salt Lake City 1992. His “psychological portrait” of Goldziher has been
 criticized by L.I. Conrad in a second article in the same volume of *JRAS* 1990, 225 ff.

29 Conrad, ib. 111. Conrad had the opportunity to consult the original which is now preserved
 at the Jewish Theological Seminary at New York. Patai had rather surmised that the last
 part had got lost in Budapest at the end of the Second World War (*Diary* 26). But this seems
 quite improbable: it is only true for the annotated and interleaved copies of Goldziher’s
 printed works. The bulk of his library had been acquired by the Hebrew University of
 Jerusalem in 1923.

30 Cf. W. Pietsch, *Zwischen Reform und Orthodoxie. Der Eintritt des ungarischen Judentums in
 die moderne Welt*, Berlin 1999, 80.

31 Until 1918, Slovakia belonged to Hungary. For Ḥatam Sōfēr cf. *Encyclopaedia Judaica*
 xv 77 ff.

32 *Tagebuch* 22. The best overview of the situation is to be found in Patai, *Jews of Hungary*
 (see above, n. 28), 312 ff.; for the part played by German Jewry in this process, cf. Pietsch
 67 ff. Goldziher’s concept of religion as reflected in his *Oriental Diary* has been highlighted
 by Conrad in *JRAS* 1990, 235 ff.; as far as Judaism is concerned, Conrad (like A. Hourani,
Islam in European thought, Cambridge 1991, 37) assumes a lasting impact by Abraham
 Geiger (1810–1874) with whom Goldziher had studied in Berlin (cf. his article in I.R. Netton
 [ed.], *Golden Roads* [above, n. 1], 123 ff. and 145). It might be worthwhile to check the papers
 of the Jewish communal archives with regard to Goldziher in this respect; they are, to

a child he had witnessed how, in 1858, a Rabbi who belonged to the reform party (the “Neologs”) had been forced to give up his office at | Székesfehérvár/ Stuhlweissenburg where Goldziher was born.³³ To him Judaism was primarily a religion of study, and now he discovered that Islam, too, made “a religious duty of study itself”.³⁴ In this respect, both religions differed from Christianity where “the layman must know nothing of that which belongs to the studies of the priest”. He generalized a bit; what he meant by “Christianity” here was the Catholic milieu in Hungary. But this was not his main point anyway; he was simply struck by the unpretentious devotion to learning which he found among his Muslim friends. This is what explains his enthusiasm; he had had the opportunity of meeting Islam in its human reality when he was in his most impressionable years.

43

Immediate contact with the Islamic world was a rare thing at his time. German orientalists of the 19th century did normally not travel in the Near East; before 1871 the country was too poor (and too fragmented) for that. Nöldeke never went there, nor did Wellhausen.³⁵ Goldziher, however, belonged to a different tradition. Under the Habsburg monarchy, orientalists had become accustomed to a more practical understanding of their business. Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856) had been trained as a “Sprachknabe”, a language boy, in Istanbul, and Alfred von Kremer (1828–1889) had worked for some thirty years in the consular service of the Austrian empire in Alexandria, Cairo, Beirut and elsewhere. Goldziher owed his chance to the pioneering phase of Hungary after 1867; the universities were in need of young talents, and he was sent around in order to learn European methodology, first at Berlin and Leipzig, before his doctorate (which he got at the age of 20) and afterwards at Leiden and Vienna. Finally, when he was already a docent at the University of Budapest, he was offered a scholarship “in order to learn the colloquial language in Syria and Egypt and to get accustomed with Arab bureaucratic methods in the European consulates”,³⁶ and he gladly agreed. But he never

my knowledge, still preserved. – Goldziher’s patron, Baron József Eötvös, the minister of religions (who was also responsible for the educational system) had done everything to conserve or to reestablish unity among the Hungarian Jews. The official schism occurred in 1871, with the agreement of the Hungarian government (Pietsch 80); Eötvös died in the same year, shortly before Goldziher left for his journey.

33 *Tagebuch* 22; Pietsch 75.

34 *Diary* 105.

35 The main exception, after 1871, was Eduard Sachau (1845–1930) who taught at the University of Berlin.

36 *Tagebuch* 54.

totally complied with the task he had been given the money for. The consuls did not see much of him; he used to visit his Muslim friends instead and to work with manuscripts in the libraries.³⁷ One month after his arrival in Damascus he entrusted to his diary: "Still I must learn the colloquial Arabic".³⁸ He did so in the end,³⁹ but he impressed his partners by his mastery of the classical language. When the | Egyptian minister of education wanted to converse with
 44 him in French, he insisted on using the *fushā* instead.⁴⁰

This makes us suspect that those who had sent him out were somewhat disappointed when he came back. He had not become the useful specialist they wanted him to be.⁴¹ The same fact, however, gives us the clue for understanding why the Muslims he had met were so fascinated by him. He knew not only their holy language, a literary idiom which they admired but did normally not use when they talked to each other; he was also well versed in their religious and literary tradition: the Quran and its exegesis, Islamic law, poetry and medieval Arabic grammar. He was visibly flattered by his success, and he felt completely at home in this new environment. Coming from the complicated world of Hungarian Jewry, he immediately recognized how much greater a chance the Muslims had to develop into a healthy and uncontaminated modernity. Orthodox Jews continued to speak Yiddish⁴² and wanted any innovation as such to be forbidden;⁴³ they insisted on the *Shulḥan Arukh*, the famous religious code composed by Joseph Caro in the sixteenth century, remaining the basis of religious and communal life.⁴⁴ Compared with them, the Muslims he

37 Ib. 66.

38 *Diary* 125.

39 There is no reason for assuming that he despised the dialects. He knew a lot about them as is attested by his review of W. Spitta's *Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten*, in *ZDMG* 35 (1881), 514 ff. (Cf. the article by S. Hopkins in the present volume.)

40 *Tagebuch* 68.

41 Cf. *Tagebuch* 56: "Obzwar officiell entsendet, um mich zu einer Parliermaschine à la Vámbéry herauszubilden, konnte mir diese Aufgabe nicht wichtig genug erscheinen, um mich auf eine solche Spielerei zu concentrieren." For Goldziher's relationship with A. Vámbéry cf. Conrad in *JRAS* 1990, 243 ff. It is quite possible that, as Conrad surmises (in: Netton, *Golden Roads* [above, n. 1], 126 f.), Eötvös's successor in the ministry had sent him out mainly in order to get some respite for solving the problem of his academic career.

42 Pietsch 71 and 78 f.

43 Ib. 93.

44 Ib. 83; cf. Patai, *Jews of Hungary* 318 and 322. Goldziher's own study *Der Mythos bei den Hebräern* which he published in his youth (Leipzig 1876) was designated to be banned, and the Rabbinic Seminary at Budapest, though not dominated by the Orthodox, later on did not dare appoint him as professor because of this (M. Carmilly-Weinberger in id., *The*

encountered seemed to be, potentially at least, much more cosmopolitan and open-minded. They observed their ritual duties⁴⁵ without refusing Europe or the Western world for that; they were proud of their own culture and curious about the progress made outside.

Damascus was best in this respect; the people he had met there were mostly 45 not scholars in the narrow sense of the word but merchants and, in one way or the other, members of the local middle class who were deeply embedded in their tradition and eagerly willing to learn more about it. Egypt was already different; Goldziher complained about the Westernization of its ruling class, and at a certain moment he agitated, as he says, “in the bazaars against the preference given to the Europeans” by the Egyptian government.⁴⁶ Worst of all was Constantinople; he despised the town because of its promiscuity. He had learned Turkish, and he understood it; but he never showed any pleasure in using it. To him this language was mainly an idiom of commerce and administration. Turks belonging to the high society did not pray, he noticed.⁴⁷ Istanbul looked to him like the “great Jew-town of the Muslims”.⁴⁸ When he wrote this down he anticipated the repugnance he was going to feel against his superiors at Budapest whom he would have to serve as a communal secretary for thirty years. They were merchants, and they were Neologs, but devoid of any religious interest as it seemed to him.⁴⁹ Even Jerusalem left him cold. It is true that he calls it the “Holy City” in his diary, but he does so in English, which gives the expression, in its German context, a rather sarcastic ring.⁵⁰ He wanted to emphasize that the town was dominated by English and American mission-

Rabbinical Seminary of Budapest 1877–1977, New York-Budapest 1986, 21 f.). He remembered being called a “Spinozist” and freethinker already as a schoolboy, because of a treatise on prayer which he had written. This may have been a different case, though, for he had also been pert enough to have it printed, at the age of twelve (*Tagebuch* 22). [Cf. now also L. Conrad, ‘Ignaz Goldziher on Ernest Renan. From Orientalist Philology to the Study of Islam’, in: Martin Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam*, Tel Aviv 1999, 137 ff.]

45 When visiting Leiden Goldziher refused an invitation by the famous R.P.A. Dozy (1820–1883) because Dozy did not serve kosher food (*Tagebuch* 48).

46 The occasion was somewhat unusual: the Viceroy’s celebrating the wedding of his daughter (*Tagebuch* 71). European guests were certainly welcome to admire the splendour and progressiveness of the country and its rulers.

47 *Diary* 104.

48 *Ib.* 96; cf. Conrad in: Netton (ed.), *Golden Roads* 113.

49 When he finally got his professorship in 1905 he is reported to have taken leave from them with a pun on Exodus 31:17 which shows his estrangement quite clearly (Patai, *Jews of Hungary* 395).

50 *Diary* 133.

aries obsessed by the idea of converting the local Jews.⁵¹ These, on the other hand, were in his view “nothing but disgusting people”. He did not believe the Jews to form a “people” of their own, as had done Ḥātām Sōfēr and some of his disciples;⁵² throughout his life he remained at a distance from political Zionism.⁵³

46 III. But if he was convinced that the Arab world where it was most homogeneous would be able to organically reform itself, where did he then notice signs of this | development? Not in the renewal of language and literature which took place in the *nahḍa*, the “renaissance” initiated by Christian authors and scholars in Beirut. “I must confess that I am unable to like the Christian Arabs”, he says in his diary. Again it was the influence of the Protestant missionaries which was not to his taste: “This pietistic rabble makes a depressing impression on the European. It is a false education, a degeneration of the original racy Arabism”.⁵⁴ What he was looking for was rather a combination of Arabic literature and Islamic religion, and this he only found in Damascus. But he drew the dividing line between backwardness and reform in a way different from latter-day revivalism. He did not think in terms of puritanism; Wahhābism was still far away. What he saw at work among cultivated Syrian Muslims seems rather to have been freemasonry. He alludes to it several times, without any sign of indignation or criticism; freemasonry was at his period a common phenomenon among intellectuals of the Ottoman Empire as it was in Europe.⁵⁵ It was interconfessional, and Muslim reformers adhered to it, Jamāladdīn al-Afghānī for instance or Muḥammad ‘Abduh.⁵⁶

51 With deep indignation he described the methods which they used with regard to the Jewish community in Damascus in order to achieve this (*Tagebuch* 61).

52 Pietsch 93.

53 *Diary* 70; cf. J. Pedersen in his preface to J. Somogyi's edition of Goldziher's *Gesammelte Schriften*, vol. 1, p. viii, and Conrad in *JRAS* 1990, 262 f. He shared, however, with Theodor Herzl his disgust with Jerusalem and its Jewish inhabitants (cf. Herzl's *Diary* s.a. 1898: *Briefe und Tagebücher*, ed. A. Bein et al., vol. 11, Berlin-Frankfurt-Wien 1983, 680 ff.). For a deeper analysis of the development inside Hungarian Judaism cf. Patai, *Jews of Hungary* 328 ff.

54 *Diary* 110; cf. Conrad in: Netton (ed.), *Golden Roads* 114.

55 Cf. J.M. Landau in: *Et², Suppl.* 296 f. s. v. *Farmāsūniyya*; now also Paul Dumont, ‘Freemasonry in Turkey. A by-product of Western penetration’, in: *European Review* 13 (2005) 481–493; also, extensively though restricted to Iran, H. Azinfar e.a. in: *Elr* x 205 ff. s.v. *Freemasonry*.

56 Cf., in more detail, F. Steppat, ‘Eine Bewegung unter den Notablen Syriens 1877–1878’, in: W. Voigt (ed.), *Vorträge 17. Deutscher Orientalistentag, ZDMG Suppl.* 1, Wiesbaden 1969, 631 ff. (reprinted in: *Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*. Beirut 2001,

In Damascus the trend apparently emerged out of enlightened Sufism. This was due to the influence of the famous Amīr ‘Abdalqādir (d. 1300/1883), the former leader of the Algerian resistance who, via France, had come to live in the town since 1855. He was a fervent adherent of Ibn ‘Arabī; he edited his *Futūḥāt al-Makkiyya*, and he was buried next to him in the mosque built over Ibn ‘Arabī’s tomb by Sultan Selim in a suburb of Damascus (Ṣālihiyya). But he also became a member of the local lodge in 1864.⁵⁷ He sent his sons to Europe, to Italy and even to the country against which he had fought, to France; one of them became the grand master of the Syrian lodge, and Goldziher was quite familiar with him.⁵⁸ Another case is even | more astonishing. A certain Muṣṭafā al-Sibā’ī, “a venerable Arab”, as Goldziher says, with whom he had “concluded a covenant of friendship”, probably a distant relative of the revivalist mentioned above,⁵⁹ but again a Freemason and a lover of Sufism, owner of an impressive collection of manuscripts,⁶⁰ wanted to share with him his admiration for ‘Umar Khayyām, the Persian mystical poet and sceptic whom he had come to know through a French translation.⁶¹ This representative of Syrian Islam and Damascene bourgeoisie was not afraid to have a meal with him during Ramaḍān when the other people were fasting. It is true that he did so secretly, in Goldziher’s apartment, not in his own house, and Goldziher, in retrospect, called him “the

47

150 ff., particularly 162 ff.) and W. Ende, ‘Waren Afġānī und ‘Abduh Agnostiker?’, ib., 650 ff., particularly 652 f.

57 Landau, ib.

58 *Diary* 123 and 127; *Tagebuch* 59, immediately before his enthusiastic remarks about Islam (see above, n. 25). It was this son, Muḥammad b. ‘Abdalqādir b. Muḥyiddīn (1256/1840–1331/1913) who wrote the biography of his father (*Tuḥfat al-zā’ir fi ma’āthir al-amīr ‘Abdalqādir*); he died in Istanbul and was known as Muḥammad Pasha (cf. *GAL S* 2/887; Kaḥḥāla, *Mu’jam al-mu’allifīn*, Damascus 1376/1957–1381/1961, vol. x, 184; Ziriklī, *A’lām*, ³Beirut 1969, vii. 82). For the genealogy and a short history of the family cf. L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart 1985, 215 ff.

59 The Sibā’īs are found all over Syria. The revivalist was born into a branch of the family who lived at Ḥimṣ (Reissner, *Muslimbrüder* [n. 10, above], 121). The person whom Goldziher met in Damascus originated from there and was inspector of the *awqāf* for the Holy Places at Mecca and Medina (*Tagebuch* 58); he was still alive, at a rather advanced age, in 1914 when Muḥammad Kurd ‘Alī visited Goldziher at Budapest (ib. 282 where, however, Kurd ‘Alī appears as ‘Alī Kurdī; cf. *ET* 2 v 437 f.).

60 Kaḥḥāla mentions him as the author of a treatise on manuscripts or paleography (*Mu’jam al-mu’allifīn* xii 253 f.); as far as the date of Sibā’ī’s death is concerned he does not have any additional information.

61 *Diary* 114 f.; cf. also 120.

arch-hypocrite” for that.⁶² But when Goldziher wrote his diary he was still in another mood. Though noting, with certain amusement, that Sibāī tried to convert him to his masonic ideas⁶³ he agreed with him in regarding the *tarāwīḥ* prayers, a wide-spread feature of popular Sufī piety in Ramaḍān,⁶⁴ as a mere “comedy”.⁶⁵ Only at a more advanced age, in his *Tagebuch*,⁶⁶ did he assume a different attitude.

Muslim intellectuals, at that time, were in Damascus still under the impact of the riots in July 1860, when, in the wake of quarrels between Druzes and Maronites in southern Lebanon, a Muslim mob had invaded the Christian quarters of the town and massacred part of the population; the Amīr ‘Abdalqādir, by his intervention, had saved some hundreds of human lives at that moment.⁶⁷ During Goldziher’s visit the Algerian circle had been joined by the young Ṭāhir al-Jazā’irī (1268/1852–1338/1920), a “somber Maghrebi”⁶⁸ whose father had come to Damascus some time before the Amīr, in 1846.⁶⁹ He introduced Goldziher to his teacher ‘Abdalghanī b. Ṭālib al-Maydānī (1222/1808–1298/1881), a
 48 Ḥanafī jurist of pure Damascene | origin.⁷⁰ Sufism in the style of Ibn ‘Arabī was not particularly to his liking, but he nourished certain sympathies for the Mu‘tazilites⁷¹ and, in this respect, partook in the neo-Mu‘tazilī movement which developed among Arab thinkers of this period and was duly taken into account by Goldziher in his later work.⁷² All through his life he regarded Goldziher as much of a friend as he did Muḥammad ‘Abduḥ.⁷³

62 *Tagebuch* 60.

63 *Diary* 126.

64 Cf. *ET*² x 222 s. v.

65 *Diary* 123.

66 58.

67 Schatkowsky Schilcher, *Families in Politics* 87 ff.

68 *Diary* 119.

69 Cf. J.H. Escovitz, ‘He was the Muḥammad ‘Abduḥ of Syria. A study of Ṭāhir al-Jazā’irī and his Influence’, *IJMES* 18 (1986), 293 ff.; also W. Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte*, Beirut 1977, 60 ff.; Ziriklī III 320.

70 *Tagebuch* 58 (where Ṭāhir al-Jazā’irī seems to be meant by the somewhat mysterious “junge maghrebinische Theologe” mentioned there); *Diary* 124 and 126 (where ‘Abdalghanī appears in wrong transcription as ‘Abd al-Jānī’); Escovitz 294; cf. Kaḥḥāla v 274 f. and Ziriklī IV 159.

71 Escovitz 299 f.

72 *Vorlesungen über den Islam*² 291. English translation by A. and R. Hamori. *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton 1981, 262; cf. R. Caspar, ‘Le renouveau du mu‘tazilisme’, *MIDEO* 4 (1957), 141 ff.

73 Escovitz 297; cf. Conrad in *JRAS* 1990, 240 f.

iv. And what about Ḥadīth? In the Oriental Diary Ḥadīth is almost totally absent. Syrian scholars did not yet regard it as a vehicle of reform; Jamāladdīn al-Qāsimī who afterwards wrote an influential book in this direction which earned Rashīd Riḍā's praise,⁷⁴ was only seven years old when Goldziher visited Damascus.⁷⁵ Ṭāhir al-Jazā'irī praised the Mu'tazilites for having "bypassed the nitpicking of the *muḥaddithūn*".⁷⁶ In order to get a clearer perspective of the actual situation we therefore have to look at another area: India. Among the Muslims of the subcontinent the adherents of the prophetic tradition had joined up in a movement of reformist character, the Ahl-i Ḥadīth⁷⁷ which however, in the seventies of the nineteenth century, came under attack from another reformer who, because of his bold views, quickly won considerable fame among European orientalis: Aḥmad Khan (1817–1898).⁷⁸ He thought that the Ahl-i Ḥadīth proceeded from the wrong angle. Reason alone should rather be followed, together with the Qur'ān; Ḥadīth, on the contrary, even as far as it had been preserved in the canonical collections, would always be subject to doubt.⁷⁹ Aḥmad Khan had become acquainted with the orientalist approach to Ḥadīth through people like Aloys Sprenger (1813–1893), an Austrian scholar who had lived in India for more than twelve years,⁸⁰ or Protestant missionaries like William Muir (1819–1905) who had made clear to him that only the Scripture (*sola scriptura*) could be a basis for serious religious discussion.⁸¹ Goldziher had probably heard about Aḥmad Khan rather early; later on, in his *Vorlesungen*, lectures which he had been supposed to deliver in America and which were published in 1910, he mentions him as "one of the leaders of the spiritual movement for the reorganisation of Islam", an Islam which "– in the

49

74 *Qawā'id al-taḥdīth min fann muṣṭalaḥ al-ḥadīth*; Damascus 1935 (and earlier?), with an introduction by Rashīd Riḍā.

75 He lived from 1283/1866 to 1332/1914 (cf. Ziriklī, *A'lām* 311 131 > Kaḥḥāla 111 157 f., XI 220 und XIII 420; Brockelmann, *GAL* 5 2/777).

76 Escovitz 299.

77 Cf. *ET* 2 1 259 f. s. v.

78 Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857–1964*. Oxford 1967, 31 ff.; *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 1 57 f.

79 Cf. D. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought* (above, n. 16), 32 ff.

80 On him now M. Ikram Chagatai in: *Austrian Scholarship in Pakistan. A Symposium dedicated to the memory of Aloys Sprenger*, Islamabad 1997, 9 ff. For Ḥadīth especially cf. A. Sprenger, 'On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans', *JRAS* Bengal 25 (1856), 303 ff. and 375 ff.; also the chapter about "Die Sunna" in the introduction to his book *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin 1861–65, xxvii ff.

81 Brown 34 f.; like Sprenger, Muir wrote a biography of Muḥammad, the first one in English as Sprenger's was the first one (according to modern standards) in German.

rationalist form, to be sure, which these men represent – has a right to life amidst the currents of modern civilization”.⁸²

This gives us the answer to our question. The marriage between East and West had just started, and the Muslims had not yet discovered how uneasy it was. Sir Aḥmad Khan's experiment ultimately failed; in our days only Mu'ammad al-Qadhdhāfi thinks that Islam would do better without Ḥadīth or the Sunna.⁸³ Jamāladdīn al-Afghānī (whom Goldziher had met in Cairo⁸⁴) was among the first to attack the Indian approach from outside.⁸⁵ In the long run, the existential roots of the Sunna turned out to be too deep. The entire juridical system was built upon Ḥadīth, which means not only law as we understand it but also matters of communal identity and ritual practice, the so-called *sunna 'amaliyya*; Rashīd Riḍā never dared touch this sector.⁸⁶ Riḍā's teacher Muḥammad 'Abduh had been even more conservative; he accepted Ḥadīth as a whole, with certain reservations only concerning the *āḥād*, i.e. prophetic traditions which were known by means of one *isnād* alone.⁸⁷ Such limited criticism was nothing new.⁸⁸ Where 'Abduh had new ideas, however, he sometimes induced repercussions which were in favour of Ḥadīth. In his *Risāla fī l-tawḥīd* he enhanced the historical role of the Prophet, as a cultural hero as it were. This shift which put the emphasis on earthly and temporal reality instead of preexistential perfection (as expressed in the concept of the *insān al-kāmil*) was inspired by Western historicism, but as a result of it the *sunna nabawiyya* became all the more indispensable, as a symbol of authority and a proof for the clear-sightedness of the founder of the community.

82 *Vorlesungen* 290f.; English translation 262. Cf. also his remark in *Richtungen der islamischen KoranAuslegung*, Leiden 1920, 319f. Aziz Ahmad states the close affinity between Ahmad Khan's and Goldziher's position (*Islamic Modernism* 49); when reacting against Muir and Sprenger, however, the Indian reformer could sound rather apologetical (cf. the analysis by Ch.W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978, 132 ff.).

83 R. Badry, *Die Entwicklung der Dritten Universaltheorie (DUT) Mu'ammad al-Qaddāfīs in Theorie und Praxis*, Frankfurt 1986, 201 ff.

84 Conrad in *JRAS* 1990, 241.

85 Cf. Aziz Ahmad, 'Sayyid Aḥmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muslim India', *SI* 13 (1960), 55 ff.

86 Brown 41.

87 Ib. 37.

88 The *āḥād* problem was an old topic of *uṣūl al-fiqh*; cf. my *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (1–6, Berlin-New York 1991–1997), vol. IV, 651f. where the beginnings of the discussion about it are briefly described and where further references are given.

This process could, in all its complexity, not have been foreseen by Goldziher in 1873. And although he never lost a keen sociological interest in the success and failure of modern Islam,⁸⁹ he could not entirely forget the emotions of his youth. When visiting Cairo again, with a group of Hungarian school-teachers, in 1896, he was disappointed by the development of higher education in the country. He went to see al-Azhar, incognito and accompanied by a single student, and silently listened to a few lecture courses, reminiscing about the past. But he was shocked when, now as an official guest, he was shown around in the Dār al-‘ulūm which had been founded one year before his first trip and, in the meantime, had become a serious competitor to the older institution.⁹⁰ The religious education offered there, subsumed under the title of *dīyāna* instead of *tafsīr*, *ḥadīth* or *fiqh* reminded him of the *Fortschrittsjuden*, the “progress Jews” of his own country, and he was not pleased.⁹¹ Fundamentally he never ceased being convinced that he was in tune with the Islamic world. “The adherents of Islam can only raise themselves to a higher level of religious life if they study their religion in a historical way”, he said.⁹² Just as in his youth, he always imagined the danger to be coming from outside. In a letter to S.A. Poznanski which he wrote in 1921, shortly before his death, he complained about the “self-denying modernism” which had befallen Islam; this was the reason why he doubted “their understanding for the things which they should be taught”.⁹³ He did not yet realize that he was standing between the fronts, and the conflict was still a matter of the future.

89 For more on this topic cf. G. Stauth, ‘Frühe Ansätze zu einer Soziologie des Islams: Ignaz Goldziher (1850–1921) und Max Weber (1864–1920)’, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 15 (1990), 38 ff.

90 Cf. *ET*² II 131 f. s.v.

91 *Tagebuch* 198 f.

92 ‘Die Religion des Islams’, in: P. Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart* I, Abt. 3 (1906), 142; quoted in J. Waardenburg, *L’Islam dans le miroir de l’Occident*, Paris 1962, 97.

93 Cf. the quotation given in S.D. Goitein, *Goldziher lefī mikhtāvāw* (“Goldziher as seen through his letters”, in Hebrew), in: S. Löwinger and J. Somogyi (eds.), *Goldziher Memorial Volume* I, Budapest 1948, 22.

PART IV

Dialog



Beirut war ein Ort steter religiöser Begegnung. Nicht daß die dortigen religiösen Gemeinschaften das theologische Gespräch miteinander gepflegt hätten; man lebte eher nebeneinander her. Aber man kannte sich und wußte, daß es eigentlich keinen Grund gab, sich zu hassen; man übte *convivencia*. Unter den Christen gab es viele Flüchtlinge aus der Zeit während und unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg: Armenier, Jakobiten, Nestorianer. Sie hatten alle ihr eigenes Oberhaupt und waren überwiegend Opfer der machiavellistischen Politik der Entente-Mächte, die die einzelnen Gruppen mit dem Versprechen der Eigenständigkeit auf ihre Seite gezogen und sie dann, als die Türkei nach dem Zusammenbruch des Osmanenreiches ihre Grenzen neu zog, schmähslich im Stich gelassen hatten.

Die westlichen christlichen Kirchen fügten sich in diese Gemengelage gut ein; sie waren ohnehin eher Gäste im Lande, Überbleibsel aus der Epoche des Imperialismus. Damals hatten sie unterschiedlichen Interessen gehorcht und nicht selten gegeneinander intrigiert. Aber nun hielt man sich zurück und versagte sich weitgehend die missionarische Intention. Die Katholiken hatten ohnehin schon seit dem 16. Jh. Portionen aus den alten Ostkirchen herausgebrochen und mit Rom uniert; das galt auch für die libanesische „Staatskirche“, die Maroniten. Die Protestanten waren viel später gekommen und hatten sich fortschrittlich gegeben; sie waren deswegen nicht ganz frei von Kulturhochmut. In Beirut wurde zu meiner Zeit ihre alte Missionszeitschrift „Muslim World“ herausgegeben,¹ die i.J. 1911 von Samuel Marinus Zwemer (1867–1952) gegründet worden war, einem holländischen Calvinisten, der in den USA großes Ansehen genossen hatte. Die American University, an der ich 1967–1968 unterrichtete, hatte ebenfalls als Missionsschule (Protestant College) angefangen.² Die Studenten, die aus weiten Teilen der islamischen Welt kamen,³ durchliefen immer noch zuerst eine einjährige Phase der „General Education“, in der sie mit dem kulturellen Erbe Europas, darunter auch der Philosophie des Thomas von Aquin (nach der Darstellung bei Father Cople-

1 An der Near Eastern School of Theology, die ihren Sitz nahe beim deutschen Orientinstitut hatte. Herausgeber war damals Morris S. Seale, dessen *Muslim Theology* ich 1966 rezensiert hatte (C 23).

2 Vgl. dazu jetzt Betty S. Anderson: *The American University of Beirut. Arab Nationalism and Liberal Education* (Univ. of Texas Pr. 2011).

3 Vor allem aus dem Irak und dem Sudan, nicht dagegen aus Syrien, wo man den Libanon noch nicht als eigenen Staat anerkannte, und nicht aus Ägypten, das unter ‘Abdannāṣir Wert darauf legte, seinen Nachwuchs selber auszubilden und deswegen in Beirut eine eigene „ägyptische“ Universität betrieb. Natürlich blieben auch Studenten aus dem Maghrib fern; sie sprachen die falsche Sprache und studierten, wenn es ging, in Frankreich.

ston⁴), vertraut gemacht wurden. Aber Mission wurde unter ihnen nicht mehr betrieben; sie brachte wirtschaftlich nichts mehr ein und hatte auch sonst ihre Attraktivität verloren. Die libanesischen Proselyten amüsierten sich gelegentlich über den abenteuerlichen „foreign accent“ und die grammatischen Schnitzer, mit denen die amerikanischen Glaubensbrüder das Wort Gottes auf arabisch verkündet hatten.

Religiöse „Dialoge“ ohne inszeniertes Kulturgefälle gab es im Libanon seit Mitte der 50er Jahre. 1954 hatten sich auf Betreiben der „American Friends of the Middle East“ in dem mondänen Gebirgsort Bhamdoun Christen und Muslime getroffen, um über die „Valeurs spirituelles des deux religions Christianisme et Islam“ zu reden. Sie hatten eine Deklaration verabschiedet, die in den beiden Hauptsprachen der westlichen Kirchen, Französisch und Englisch, abgefaßt war. 1956 hatte man sich an demselben Ort erneut versammelt, um das Thema „La coopération fondée sur la foi commune en un Dieu unique“ zu behandeln. 1965 geschah dann etwas ganz Entscheidendes: Nicht „American Friends“, sondern waschechte Libanesen fanden sich zusammen, um im Rahmen des „Cénacle Libanais“ sich gegenseitig Vorträge zu halten, je drei christliche und drei muslimische zum Thema „Christianisme et l' Islam au Liban“. Zum Schluß veröffentlichte man dann wieder ein Communiqué, das u. a. von dem sunnitischen Theologen (und späteren Mufti) Šubḥī Šāliḥ, von dem schiitischen „Imam“ Mūsā aṣ-Šadr und von dem katholischen Mönch Youakim Moubarac unterzeichnet wurde. Damit war der „Dialog“ als Faktor der libanesischen Politik anerkannt. 1967 lud Charles Malik, der bei den Vereinten Nationen seinerzeit in der Kommission, die für die Formulierung der Menschenrechtserklärung zuständig war, den Vorsitz geführt hatte und im Libanon als Angehöriger der griechisch-orthodoxen Gemeinde auf das Außenministerium abonniert gewesen war,⁵ im Rahmen der Jahrhundertfeier der Amerikanischen Universität, die er organisierte, u. a. den Generalsekretär (1938–1966) des Ökumenischen Rats der (protestantischen) Kirchen, W.A. Visser 't Hooft, und den jugendlichen Hans Küng (geb. 1928) zu einem Vortrag ein.⁶ Aus Tübingen war neben Küng auch Heiko Oberman (1930–2001) dabei, damals ein international

4 Frederick C. Copleston: *A History of Philosophy*, 1–9; London 1951–1975. Dort Bd. 2: Augustine to Scotus (1951).

5 Er war stolz darauf, an die 50 Ehrendokorate erhalten zu haben, vor allem in den USA (Princeton, Harvard, Yale, Columbia University), aber auch in Deutschland (Freiburg). Er hatte zeitweise bei Heidegger gehört und an der Harvard University promoviert.

6 Vgl. den zugehörigen Sammelband *God and Man in Contemporary Christian Thought* (Beirut 1970).

bekannter Fachmann für Reformationsgeschichte.⁷ Ein weiterer Tübinger, Jürgen Moltmann, dessen „Theologie der Hoffnung“ damals in aller Munde war, gastierte wenige Monate später ebenfalls mit einem Vortrag an der AUB; das war allerdings schon nach dem „Sechstagekrieg“.

Als ich im Herbst 1968 selber nach Tübingen kam, war ich also eingestimmt in den Geist dieser kleinen, aber auf ihre Tradition so stolzen Stadt. Pater Moubarac hatte ich kennengelernt, ebenso Mūsā aṣ-Ṣadr, weil er wie ich während der Hundertjahrfeier einen Vortrag gehalten hatte (s. o. S. 149, Anm. 1), und Ṣubḥī Ṣālīḥ, der immer wieder mit dem Lazaristen Farid Jabre zusammen auftrat, bis sie beide ein Opfer des libanesischen Bürgerkrieges wurden.⁸ Moubarac hatte als Peritus beim II. Vatikanum (1962–1965) mitgewirkt; zusammen mit Georges C. Anawati (zu ihm oben nr. 11) hatte er die Deklaration über den Islam ausgearbeitet, die im Geiste des französischen Islamwissenschaftlers L. Massignon (oben I 10) die Gemeinsamkeit des „abrahamischen“ Erbes hervorhob. Der Dialog hatte nach den Greueln des 67-er „Blitzkrieges“ neue Aktualität gewonnen.⁹ 1973 veranstaltete der „Volkacher Bund“, ein Tübinger Gesprächskreis,¹⁰ in einer Privatwohnung eine Vortragsreihe zum Thema, die 1974, von der Ägyptologin Emma Brunner-Traut herausgegeben, als Taschenbuch erschien. An diesem Unternehmen beteiligte sich mit einer Darstellung des Christentums Walter Kasper (geb. 1933), der damals Professor für katholische Dogmatik an der Universität (als Nachfolger von J. Ratzinger, seit 1970), aber noch nicht Bischof (von Rottenburg) oder gar Kardinal war. A.M. Goldberg (1928–1991), damals Inhaber des judaistischen Lehrstuhls in Frankfurt, hatte den Abschnitt über das Judentum übernommen, ich selber das Kapitel über den Islam (B 24). Das Bändchen fand Anklang; es kam im Herder-Verlag heraus und wurde in mehrere Sprachen übersetzt.

Es erscheint mir kaum nötig, diesen Vortrag hier noch einmal abzdrukken. Er markiert nur den Anfang einer Reihe ähnlicher Auftritte im deutschen Sprachraum, und festzustellen, wie von Mal zu Mal sich Inhalt und Akzent in

7 Ib. 55 ff.

8 Ṣālīḥ wurde von einer Autobombe zerrissen; Jabre, der Zeuge des Attentats gewesen war, starb bald darauf in geistiger Verwirrung.

9 Die Massignon'sche Formel wurde allerdings gerade dadurch einer starken Belastung unterworfen. Im deutschen Protestantismus verwandelte sich der abrahamitische „Trialog“ auf die Dauer in das „christlich-jüdische Erbe“, bei den Aufklärern hingegen in die „westliche Wertegemeinschaft“. Das Wort „Erbe“ hatte im Deutschen seit langem einen besonderen Klang; der „Dialog“ war neu und der „Trialog“ von vornherein zumindest sprachlich mißraten. Die „Werte“ (*values*) kamen aus dem angelsächsischen Raum.

10 Es gab in Schwaben noch andere solche „Bünde“. Der Ort Volkach hatte damit wenig zu

Nuancen verschoben, ist von untergeordnetem Interesse. Bemerkenswert ist nur, daß damals in bürgerlichen oder kirchlichen Kreisen der Wunsch bestand, sich von einem Vertreter des einschlägigen Fachs erklären zu lassen, was denn vom Islam zu halten sei. In Deutschland war dieses Bedürfnis neu; zuvor hatte man die Sorge um die „islamistische“ Gefahr (*Islamic peril*) den Kolonialmächten überlassen können. Jedoch fiel die Rolle des *magister et interpres* auf die Dauer eher den Medien zu, vor allem dem Fernsehen, das den Vorteil für sich hatte, nicht nur mit dem Wort, sondern auch mit dem Bild die Gehirne zu besetzen. Daraus ergab sich eine Form der Halbbildung, die das soziale und politische Verhalten allmählich verformte und einer latenten Aggressivität Vorschub leistete. Der „Dialog“ verfiel der Auszehrung, und seitdem die Geheimdienste die Analyse und Bereinigung aktueller Probleme übernommen haben, ist auch der „gegenwartsbezogenen“ Forschung mit Bezug auf den Orient die Deutungshoheit abhanden gekommen.

Schon an der AUB kam ich nicht umhin, bei einem Vortrag im Rahmen der „General Education“, also vor christlichen und muslimischen Student(inn)en gleichermaßen, über den Islam an sich und allgemein zu sprechen. Das Gleiche hatte ich als junger Assistent an der Universität Frankfurt getan, als unbedarfter „Experte“ im soziologischen Oberseminar bei Max Horkheimer (1959) und etwa um die gleiche Zeit auch vor der Graf-Keyserling-Gesellschaft in Wiesbaden. Man hörte geduldig zu damals und hatte wohl auch die ehrliche Absicht, sich mit den Muslimen zu vertragen. Das Herder-Büchlein ging durch zahlreiche Auflagen; mir liegt eine 13. Auflage vom Oktober 1985 vor und eine (letzte?) Neuauflage aus dem Jahr 1991, auf der dann noch eine holländische Übersetzung von 1992 beruhte. In dem jetzt vorliegenden Zusammenhang möchte ich jedoch einem Text den Vorrang lassen (B 46 = IV 1), den ich Ende der siebziger Jahre unter der Überschrift „Religion und Gesellschaft“ in Bonn vortrug und der i.J. 1980 in eine Festschrift für den Tübinger Herausgeber der Zeitschriften „Mundus“ und „Universitas“ Aufnahme fand. Die Grundgedanken sind da die gleichen wie vorher; aber die Blickrichtung ist leicht verändert. Im westlichen Diskurs war es damals noch üblich, den Muslimen jegliche Fähigkeit und jeglichen Impetus zu technischer Planung abzusprechen. Erst die Ereignisse des Jahres 2001 („Nine-eleven“) sorgten für eine grundsätzliche Umorientierung; so entstand das Bild des raffinierten Bombenbastlers. Der Komponist Karl-Heinz Stockhausen (1928–2007) sah sich unmittelbar nach dem Geschehen zu der Bemerkung veranlaßt, die Durchführung des Attentates habe etwas von einem

tun; er lag gar nicht in Schwaben, sondern war symbolisch gewählt, weil er die Mitte Deutschlands bildete, wenn man von den Grenzen aus kreuzförmig Linien zog.

Kunstwerk gehabt (ein „event“). Die Äußerung verschwand allerdings sofort wieder aus den Medien.

Im Sommersemester 1982, also knapp ein Jahrzehnt nach der genannten Tübinger Vortragsreihe, die den privaten Rahmen nie verlassen hatte, kam es dann zu einer vielbesuchten Dialogvorlesung mit Hans Küng, dem aufgrund seines Konfliktes mit dem Vatikan die „Facultas“, d.h. die Lehrerlaubnis für katholische Theologie, entzogen worden war und der nun mit bemerkenswertem Erfolg ein Forum innerhalb des „Studium generale“ suchte.¹¹ In diesem Vorlesungszyklus, der das ganze Semester ausfüllte, war der Kreis der „abrahamischen“ Offenbarungsreligionen gesprengt; es ging vielmehr um die Weltreligionen Islam, Hinduismus und Buddhismus.¹² Das daraus hervorgegangene Buch (A 15), 1984 erschienen, gab mir Gelegenheit, meine Gedanken in einem breiteren Rahmen, wenngleich immer noch mit gebotener Kürze und Konzision darzulegen. Am Schluß begegnet dort auch schon der Begriff „Fundamentalismus“, den es zur Zeit der früheren Publikation (B 24) innerhalb der Islamkunde noch gar nicht gegeben hatte. Aber ich scheute mich nicht, den Islam letztlich trotzdem als „echt alternativ“ zu bezeichnen (aus der Sicht des Christentums); das war eine Reminiszenz an die Sprache der „Achtundsechziger“, die 1984 schon auf dem besten Wege waren, sich anzupassen. Das Islambild hatte sich nach der sog. „Islamischen Revolution“ i.J. 1979 sehr schnell eingedunkelt. Als in Teheran die US-Botschaft von aufrührerischen persischen Studenten besetzt wurde und man im dortigen Flughafen die ebenda vorgefundenen Dokumente zu einem Spottpreis in Kopie kaufen konnte (ein Vorgeschmack auf die Snowden-Affaire), war der Zeitpunkt gekommen, die Sehnsucht nach den „Fundamentals“, welche einige evangelikale Christen in den USA zu Beginn des vorigen Jahrhunderts verspürt hatten,¹³ den Muslimen in die Schuhe zu schieben.

11 Vgl. dazu den dritten Band von Küngs Autobiographie: *Erlebte Menschlichkeit* (München 2013), S. 213 ff.

12 Das Judentum ist ja im strengen Sinne keine Weltreligion, da es sich auf sein eigenes „Volk“ beschränkt und Konversionen nicht fördert; in der deutschen Religionswissenschaft sprach man in einem solchen Fall von einer „Hochreligion“. Über China hat Küng später ein eigenes Buch herausgebracht: *Christentum und chinesische Religion* (zusammen mit Julia Ching), München 1988. Das Judentum hat er 1991 behandelt, den Islam dann noch einmal als Abschluß einer „abrahamischen“ Trilogie: *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (2004).

13 *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, in 12 Heften herausgegeben von A.C. Dixon und R.A. Torrey; Los Angeles 1910–1915. Unter den Verfassern war zumindest einer (B.B. Warfield), der an der Divinity School der Universität Princeton lehrte. Vgl. G.M. Marsden: *Fundamentalism and American Culture. The shaping of twentieth century evangelica-*

Ich war von dem neuen Begriff überrascht worden. Er paßte recht gut auf manche Phänomene im Bereich des Islams, wenngleich nicht unbedingt auf die schiitischen Iraner, die bei ihrer Revolution ganz Anderes im Sinn gehabt hatten. Das vielgelesene Buch von M. Riesebrodt, Professor an der Universität Chicago, verknüpfte beides miteinander,¹⁴ und das „Fundamentalismusprojekt“, das in Chicago mit nordamerikanischer Geschwindigkeit in die Tat umgesetzt wurde,¹⁵ machte daraus ein globales Phänomen, von dem auch die Katholiken nicht verschont blieben.¹⁶ Ich konnte mich mit diesem großmächtig inszenierten terminologischen Komparatismus ebensowenig anfreunden¹⁷ wie mit dem Etikett „Salafisten“, das 2012 in Deutschland quasi aus dem Nichts auftauchte und in radikaler Umwertung die dem Islamkundler vertrauten Salafiten (die noch ohne das *s* der *-isten* auskamen und mit denen Reformer aus dem Beginn des 20. Jh's gemeint waren) aus dem Blickfeld verdrängte. Ich sah darin vornehmlich Versuche, sich die islamische Welt terminologisch gefügig zu machen; ernstzunehmen vermochte ich das eigentlich nicht.¹⁸

lism, 1870–1925 (New York / Oxford UP 1980); jetzt auch M. Cook, *Ancient Religions, modern politics* (Princeton 2014), S. 371 ff.

- 14 Martin Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich*; Tübingen 1990 (eigentlich eine Münchener Habilitationsschrift). Derjenige, der als Erster über die Ereignisse in Iran schrieb, war im übrigen nicht Riesebrodt, sondern der Franzose Yann Richard (seit 1981); er hatte ein Jahr in Tübingen studiert.
- 15 Martin E. Marty / R. und R. Scott Appleby: *The fundamentalism project*, 1–5. Chicago 1991–1995.
- 16 W.D. Dinges / J. Hitchcock: *Roman Catholic Traditionalism and Activist Conservatism in the United States*; in: Marty / Appleby 1 66–141. Von dieser Tendenz ist auch das genannte Buch von M. Cook nicht frei; dort heißt es, daß der Terminus „Fundamentalismus“ (im positiven oder im negativen Sinne?) i.J. 1920 geschaffen worden sei (S. 371).
- 17 So in einem Vortrag vor der Katholischen Akademie in München; vgl. den Kurzbericht in *Zur Debatte* 1995 (= B 80).
- 18 1982 hatte ich in einem „Dialog“ noch von mir selber als einem „Islamisten“ reden können (s. u. S. 551 und 584); gemeint war „Islamkundler“ (frz. „islamisant“, engl. „Islamic scholar“). Die Uminterpretation vollzog sich erst nach 2001. – Auch mit Bezug auf die orientalischen Christen herrscht im übrigen seit einiger Zeit nomenklatorische Verwirrung. Die „Melkiten“ waren für die Muslime des Mittelalters die Vertreter der byzantinischen Hochkirche; heute heißen im Libanon so die zahlenmäßig unbedeutenden mit Rom unierten Griechisch-Orthodoxen. Die „Jakobiten“ und „Nestorianer“, die in den alten islamischen Quellen zusammen mit den Melkiten die drei maßgeblichen orientalischen Kirchen repräsentieren (und immer noch selbständige Patriarchen haben), sind nach heutigem Verständnis nur (nicht mit Rom unierte) „Orthodoxe“, die im Weltkirchenrat zusammen mit den Protestanten eine antipapistische Einheitsfront bilden.

Kurz vor der Tübinger Ringvorlesung hatten die Muslime im Dialoggeschäft einen entscheidenden Schritt getan; sie übernahmen selber die Initiative. Der Vorstoß kam von jordanischer Seite, also aus einem Land, wo Christen und Muslime bis in die Regierungsverantwortung gut zusammenarbeiteten. Prinz Hasan, der jüngere Bruder König Husains, der vor dessen Tod als „Kronprinz“ galt, organisierte im November 1981 in Rom in Zusammenarbeit mit dem Vatikan eine Konferenz über „Monotheismus“, an der neben einer katholischen „Delegation“ auch ein Vertreter der Genfer Unitarier und neben den (sunnitischen) Muslimen in meiner Person auch ein nichtmuslimischer (und nicht ordinierter) Islamwissenschaftler teilnahmen. Bei der Nachfolgekonzferenz auf Schloß Windsor (1982), zu der Prinz Hasan sich der Unterstützung durch Prinz Philip versichert hatte, kam dann auch Hans Küng hinzu.¹⁹ Die Anglikaner waren wegen ihres theologischen Pragmatismus geschätzte und geschickte Dialogpartner. Aus ihrem Umfeld kamen denn auch lesenswerte Studien zur Praxis des Dialogs, welche ihn aus den Engpässen der inhaltlichen Diskussionen herauszuführen versuchten.²⁰ Ende der neunziger Jahre konstituierte sich sogar eine Zeitschrift zum Thema: *Global Dialogue*, die sich an ein größeres Publikum richtete (den „intelligent general reader as opposed to an exclusive academic audience“) und vom Centre for World Dialogue in Nikosia, Zypern herausgegeben wurde. Aber sie mußte schon nach fünf Jahren 2003 ihr Erscheinen wieder einstellen, weil ihr die finanzielle Unterstützung fehlte. Seit dem September 2001 hatte sich der Wind gedreht. Der iranische Präsident Khatami, der in Deutschland (Hamburg) den Wert des Gespräches schätzen gelernt hatte, war bei der UNO mit Erfolg für den Gedanken eingetreten, das Jahr 2001 zum „Jahr des Dialogs“ (nicht der Religionen, sondern der Kulturen) zu erklären.²¹ Jetzt wurde ein „Clash of Civilizations“ daraus – oder ein „Kulturkampf“, wie man das mehr als ein Jahrhundert zuvor in Preußen genannt hatte.

19 Küng, *Erlebte Menschlichkeit* 221.

20 Vgl. etwa Hugh Goddard: *Christians and Muslims. From Double Standards to Mutual Understanding* (Richmond 1995). Der Autor lehrte damals an der Universität Nottingham. Seine Arbeiten haben ebenso wie andere dieser Art, soweit ich sehe, auf den deutschen Protestantismus kaum eingewirkt.

21 Vgl. dazu das „Weimarer Gespräch“ aus demselben Jahr (hier in Abschnitt F), bei dem die klügsten Worte im übrigen nicht von den beiden beteiligten Wissenschaftlern, sondern von dem damaligen Bundespräsidenten Johannes Rau gesprochen wurden. Küngs Erinnerung daran findet sich in seinem *Erlebte Menschlichkeit* (S. 242 f.). Mir ist eher im Gedächtnis geblieben, wie bei der Einweihung jenes Denkmals, in dem sich Goethe und Ḥāfiẓ im „westöstlichen“ Gespräch gegenüber sitzen, von den Dächern der umliegenden Häuser die Gewehrläufe der „Sicherheitskräfte“ auf uns gerichtet waren.

Während der Dialog in den USA sich in den Fallstricken der Außenpolitik verding, blieb er in den Ländern Europas eher eine innenpolitische Angelegenheit. Es ging um die religiösen Rechte von Einwanderern, die in zunehmendem Maße zu Staatsbürgern wurden; Letztere entwickelten ein Gefühl für ihre religiöse Identität und erwarteten, daß der Staat ihnen bei der Einrichtung eines religiösen Erziehungssystems („Imamsausbildung“) helfe. Ich habe in den achtziger und beginnenden neunziger Jahren überall in Deutschland, vor allem aber in der näheren Umgebung Tübingens, auf einfachem Niveau zahlreiche vergleichende Vorträge gehalten, im allgemeinen vor katholischem, selten auch vor protestantischem Publikum. Sie orientierten sich am (damals noch vertrauten) Katechismus und „warben“ in gewisser Hinsicht für den Islam. Das war auf die Dauer nicht mehr zeitgemäß. Unter den Muslimen, die meist als „Gastarbeiter“ ins Land gekommen waren, entstand eine akademische (und deutschsprachige) Elite, die ihre Angelegenheiten selber in die Hand nehmen konnte. Der nichtmuslimische Islamwissenschaftler konnte sich damit wieder auf seine Beobachterrolle zurückziehen. Die Stücke aus dem Küng-Buch, die ich hier noch einmal abdrucke, sind jetzt nur noch Zeitzeugnisse.²²

Im Jahre 2004 habe ich dann in Antwerpen bei einem Vortrag, den ich zu Ehren von Šādiq al-‘Aẓm (s. o. nr. III 1) hielt, ohne Anspruch auf historische Vollständigkeit oder *correctness* die einzelnen Stadien des christlich-muslimischen Dialogs noch einmal Revue passieren lassen. Šādiq feierte damals seinen 70. Geburtstag – ebenso wie ich. Wir gehörten beide zum gleichen Jahrgang; aber er hatte sich als alter „Linker“ (aus vornehmer Familie, wie so häufig) den Spott über das idealistische Getue der Dialogszene nie ganz verkneifen können. Er war ebensowenig ein „Gläubiger“ wie ich. Aber er hat recht behalten.²³

22 Das Islambild, das ich dort vertrat, ist natürlich auch nicht aus dem Nichts entstanden. Es wurzelt eher in französischsprachigem katholischem Denken als in den Vorstellungen des nordamerikanischen Protestantismus. Beeindruckt hat mich Louis Gardet, z. B. mit seinem Buch *La cité musulmane*, das 1969 in Paris erschien; er lebte fern allen akademischen Getriebes in einem bescheidenen Milieu im südfranzösischen Ollières.

23 Vgl. seinen Vortrag *Two Years after September 11. Some Stocktaking*, im selben Heft wie mein eigener Text (The Dialogue Series, 2; UCSI Antwerpen).

19 Religion und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des (sunnitischen) Islams

Religionen sind Deutung der Welt; sie träumen davon, das Angesicht der Erde zu erneuern. Störend stellt sich in den Weg, daß die Erde immer schon ein Angesicht hat – und wie häufig hat man den Eindruck, daß doch wieder einmal nur eine der üblichen Schönheitsoperationen herausgekommen ist, unter der sich das Alter schleichend weiter vollzieht. Keine Religion schafft sich ungestört ihre Gesellschaft; sie wird auch von dieser geschaffen, im Gegenbild vielleicht, im Protest, aus dem Prophetie erwächst, aber meist doch im schwer entwirrbaren dialektischen Spiel gegenseitiger Anpassung. Das ist eine Binsenwahrheit, die sich in ihrer Allgemeinheit vermutlich von denen, die es *ex professo* mit der Gesellschaft zu tun haben, viel besser mit terminologischem Fluidum umkleiden ließe. Der Fachmann muß sich auf die üblichen *ancilla*-Dienste beschränken; er kann sich nur bemühen, durch Differenzierung aus dem Beispiel heraus das Leben wieder in diese allgemeine Aussage zurückzuholen.

Keine Religion hatte es wohl so leicht, ihrem Entwurf zu folgen, wie der Islam; und keine, so scheint es, hat sich darum so sehr an ihren Entwurf gekettet wie er. Erfolg, ohne den auch der höchste Wahrheitsanspruch ins Leere geht, wurde dem Islam – anders als dem Christentum – fast von der ersten Stunde an zuteil. Das Trauma, das die Emigration aus Mekka, die sogenannte Hidschra, dem Propheten Muhammad hätte zufügen können, löste sich sofort, als er in Medina seinen jungen Staat zu konsolidieren vermochte und schließlich auch die unwillige Vaterstadt zu unterwerfen verstand. Unmittelbar nach seinem Tode brachen seine Anhänger, nur zum Teil noch Nomaden, aber alle doch von nomadischem Beutegeist beseelt und nun von einer neuen Idee geeint, in die beiden Großreiche ein, deren Vasallen sie zum Teil gewesen waren, und zerstörten sie in verhältnismäßig kurzer Zeit: die Byzantiner wurden auf den Raum der heutigen Türkei zurückgedrängt; von den Sasaniden blieb nur noch Erinnerung. Da war keine Parusie zu erwarten oder irdisches Scheitern des Stifters zu verarbeiten; | unzweideutig hatte sich Gottes Wille manifestiert. Das Christentum war in einen Staat hineingeboren, und es besaß nicht die Kraft, ihn zu zerstören, lange auch nicht die Möglichkeit, ihn von innen her zu übernehmen. Der Islam dagegen entstand im toten Winkel, in einem Machtvakuum, das er ungestört ausfüllen konnte, bevor er die Großreiche seiner Zeit, die ihn hätten

erdrücken können, im Handstreich überwältigte und sich ihren Staatsapparat zunutze machte. Bevor Institutionen auf ihn einwirkten, hatte er Zeit, selber Institutionen zu schaffen, und er mußte dies auch tun: der Prophet bedurfte in dem Gemeinwesen, dem er vorstand, der Religion als Ordnungsfaktor. Von Anbeginn an ist der Islam „von dieser Welt“.

Das aber bedeutet: nicht nur der Mensch ist Ziel dieser Religion, sondern alles was ihn umgibt; es gibt keine säkulären Freiräume, in die diese Religion erst nachträglich eingedrungen wäre und in denen sie darum nie echtes Heimatrecht hätte gewinnen können. Daß Handel, Wirtschaft, Recht usw. unter dem Gesetze Gottes stehen, könnte, soll es für das Christentum gelten, nur mit Bedenken oder mit überredender Emphase ausgesprochen werden; für einen Muslim ist es selbstverständlich – oder war es zumindest, bis er vom europäischen Denken eingeholt wurde. In Europa findet kaum jemand etwas dabei, wenn ein Unternehmer, obgleich Christ, sich in seinen Geschäftspraktiken hemdsärmelig benimmt; im Islam waren – und sind z.T. noch – Kaufverträge, Partnerschaften usw. durch das religiöse Gesetz geregelt. Christliche Politik steht immer unter dem Odium der Heuchelei; im Islam sind Staat und Religion von Anfang an eine Einheit. Der Christ redet in diesen Bereichen von Moral; d.h. er erfaßt sie vom Menschen her, insofern der Mensch religiös oder ethisch bestimmt ist. Sein Ideal ist verinnerlicht; religiöse Werte bewähren sich aus dem Gewissen und wirken auf diese Weise über das menschliche Handeln hinaus in die Welt. Der Muslim kennt den Begriff der Innerlichkeit überhaupt nicht, und auch „Gewissen“ läßt sich nur mit Mühe, und kaum eindeutig, ins Arabische übersetzen. Ihn interessieren ganz andere Dinge: Kult und Gesetz, politische Theorie und religiöses Reglement des täglichen Lebens, und all dies ist für ihn Islam, bis hin zu Etikette und Hygiene. Sein Ideal ist nicht Verinnerlichung, sondern Integration; er kennt darum im Prinzip keine Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem. Die Welt ist dort, wo der Islam herrscht, niemals feindlich; sie ist der Ort, wo sich der Triumph seiner Religion manifestiert.

Religion wird auf diese Weise in die Öffentlichkeit hinausgetragen; sie erhält Demonstrationscharakter – und nicht nur einmal im Jahr wie bei uns in den guten alten Zeiten der Fronleichnamsprozession. Gebet wird nicht zu Hause verrichtet, im „stillen Kämmerlein“, wie ein Christ mit dem | verhaltenen Stolz der Innerlichkeit und ihrem etwas bezopften Stil zu sagen pflegt, sondern in der Moschee oder, wie in Kairo noch heute zu beobachten, vor einer x-beliebigen Häuserwand in einer Geschäftsstraße, inmitten des großstädtischen Verkehrs, der jede Stille und Sammlung von vornherein ausschließt. Und da die Gebetszeiten, fünf am Tage, festgesetzt sind – festgesetzt nicht durch Konvention, sondern durch kanonisches Gesetz –, ist man beim Gebet normalerweise nicht

allein, sondern beweist sich und den anderen in ihm die Gemeinschaft im gleichen Bekenntnis. Stärker noch sind der Demonstrationscharakter und die dadurch geschaffene Atmosphäre der Solidarität beim Fasten im Ramadan; diese *tour de force* – man erinnere sich: Enthaltensamkeit von allen Speisen und Getränken, auch vom Rauchen, während des ganzen Tages, vom Morgengrauen bis zum Sonnenuntergang, und dies während eines vollen Monats, auch wenn dieser aufgrund der Ungunst des Mondjahres in den Hochsommer fällt – wäre ohne Öffentlichkeit wohl nur halb das Erlebnis, das sie dem Muslim bedeutet. Gerade weil sie in ihrer Rigorosität stark der Kontrolle von außen unterworfen ist, schafft sie ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, das selbst dem katholischen 40-Tage-Fasten, das ja viel mehr auf individuelles Opfer angelegt ist, so nie eigen gewesen ist. Bezeichnend schließlich auch die Pilgerfahrt nach Mekka, die jeder Muslim mindestens einmal in seinem Leben vollziehen sollte; hier wird das Gemeinschaftserlebnis ins Weltweite gesteigert wie nur an einem Ostersonntag auf dem Petersplatz in Rom, darüber hinaus aber betont durch gewisse äußere Formen: durch eine für diesen Anlaß besondere, aber für jeden gleiche Tracht, durch Unterlassen des Waschens und des Haarschnitts usw.



Wir entnahmen unsere Beispiele bis jetzt dem kultischen Gesetz, und es mag scheinen, als hätten wir das Thema verfehlt: was hat der Kultus mit der Gesellschaft zu tun? Aber das wäre wieder mit unseren Kategorien gedacht. Für uns gehört der Kultus in die Kirche, in einen Bereich, der zwar, wie wir uns historisch erinnern, einmal große Bedeutung besaß, aber selbst damals von Staat und Gesellschaft getrennt war. Für den Muslim ist Kultus nur ein Aspekt der von Gott in seinem geoffenbarten Gesetz verwalteten Welt, ihr ebenso angehörig wie andere, für uns – und mittlerweile vielleicht auch für ihn – relevantere Dinge. Er kann ihn darum nicht abdrängen ins Private, sondern muß die Konflikte, in die Kult und Welt miteinander geraten, juristisch lösen. Das sind Probleme, die wir nahezu nicht kennen, allenfalls bei der schon einmal herangezogenen Fronleichnamsprozession, wenn sie dem städtischen Verkehr in die Quere kommt – und ihm im allgemeinen auch weichen muß. Im Islam hat

22 das andere Dimensionen: | wenn etwa während des Ramadanfastens durch die verminderte Einsatzfähigkeit der Menschen Wirtschaft und Industrie spürbare Einbußen erleiden. In vielen Islamstaaten wird dies auch heute noch hingenommen, wie bei uns der Produktionsausfall während einer Fußballweltmeisterschaft. Als Präsident Bourguiba aber in Tunesien es ändern wollte, konnte er dies nur mithilfe juristischer Gutachten hoher religiöser Autoritäten seines Landes, und auch nicht so, daß das Fasten nun als nicht mehr mit dem Geiste

der Zeit verträglich abgeschafft worden wäre. Es war keine einfache Liturgiereform. Vielmehr wurde das Fasten nur temporär und individuell außer Kraft gesetzt, bis der Kampf um die wirtschaftliche Unabhängigkeit abgeschlossen ist. Der Einsatz gegen die Unterentwicklung nämlich ist, so sagten der Präsident und seine Juristen, der wahre Glaubenskrieg und insofern auch ein religiöses Gebot; für den Soldaten im Glaubenskrieg aber war immer schon das Fasten außer Kraft gesetzt. Dieser Analogieschluß aufgrund eines metaphorischen Wortgebrauchs wurde als radikal empfunden und war es im Rahmen des Möglichen wohl auch: das „Du sollst“ des Korans war in ein „Du darfst jetzt nicht“ umgebogen; man hatte Gott, der nach islamischer Lehre im Koran unmittelbar spricht im Sinne unserer Lehre von der Verbalinspiration, das Wort im Munde herumgedreht. Und man begeht ja, wenn man göttliches Gesetz in evidenten Weise falsch auslegt, nicht nur einen verzeihlichen – in diesem Fall sogar gutgemeinten – Irrtum, sondern verführt die Menschen zur Sünde.

Nun ist dies alles natürlich nicht ganz so eindimensional. Zwar gibt der Koran, im Gegensatz zum Evangelium, Gesetze; aber er ist kein Gesetzbuch. In der Interpretation und Ergänzung der vorgegebenen Gebote besteht erheblicher Spielraum. Man kann islamisches Recht nicht nur verstehen als göttliches Recht, sondern ebenso als Juristenrecht. Nur eines ist es nicht, nämlich Naturrecht: Rechtsfindung vollzieht sich immer mit dem göttlichen Gebot, nicht neben ihm. Hier nun hat die Gesellschaft, die von diesem Recht geprägt worden ist, Gelegenheit, auf dieses zurückzuwirken, und hier wird eine gewisse Divergenz der Meinungen auch toleriert. Mehr als das: sie wird durch ein angebliches Prophetenwort, auf das man sich seit dem 3. Jh. n. H. mehr und mehr berief, ausdrücklich sanktioniert: „Der Meinungsstreit in meiner Gemeinde ist Ausdruck göttlicher Barmherzigkeit“ – wobei nicht an theologische Differenzen gedacht ist, sondern nur an Verschiedenheiten der Rechtsfindung. Darin steckt ein Eingeständnis: der Islam hatte es schwer, in religiösen Dingen sich auf irdische Autorität zu berufen. Es gibt keinen Klerus, keine Kirche, keine Konzilien; da ist niemand, der *ex cathedra* entscheiden könnte, und kein Heiliger Geist, der sich in historisch gebundenen Entscheidungen manifestiert. Der intransigente | Monotheismus verzehrte alle Autorität neben Gott; zugleich aber rückte er diesen Gott so sehr in die Ferne, daß kein Mittler denkbar war. Mittler ist für den Muslim nur die Schrift, der Koran; wo diese nichts mehr aussagt, beginnt der Schritt ins Ungewisse, in die Vielfalt der individuellen Meinung.

23

Nun, man weiß, das ist ein Zustand, mit dem keine Gesellschaft sich abfindet. Man versuchte ihn in verschiedener Weise zu kanalisieren. Von vornherein hatte man Rechtsfindung von Kompetenz abhängig gemacht; nur ein Gelehrter kann das Gesetz auslegen. Das ist bis heute so geblieben; die sogenannten *‘ulamā’* – was nichts anderes heißt als „Gelehrte“, aber de facto „Rechts-

gelehrte“ bedeutet – haben in steigendem Maße das Gesicht der islamischen Gesellschaft geprägt. Zwar ist ihr Einfluß durch die Säkularisation der letzten Jahrzehnte zurückgegangen; ‘Abdannāṣir hat bekanntlich den Konflikt mit der Azhar nicht gescheut. Aber noch heute ist ihr Prestige wohl höher als das des katholischen Klerus in romanischen Ländern. Sie sind die eigentlichen „Nachfolger“ des Propheten – viel mehr als die Kalifen, deren Titel zwar genau das bedeutet, die aber immer nur weltliche Macht verwalteten. Sie auch kommen dem, was wir unter Klerus verstehen, am nächsten. Aber sie sind Laien, durch nichts als ihre Ausbildung aus der Gemeinschaft der Muslime herausgehoben.

Begrenzung des Personenkreises allein reichte jedoch nicht aus. Individuelle Rechtsfindung bedeutete *in praxi*, wie sich in der Frühzeit herausstellte, Abhängigkeit von den lokalen Usancen: im Hidschas, in Syrien, im Irak. Das aber vertrug sich nicht mit dem Ideal, das die muslimische Gesellschaft je länger, je mehr in sich entwickelte: eben der integralen Erfassung der Welt durch das göttliche Gebot. Das war der Grund, warum man daran ging, auch den Aussprüchen und Handlungen des Propheten, der sogenannten Sunna, kanonische Geltung zu verleihen. Die Basis, von der her Gesellschaft geformt wurde, verbreiterte sich; das Geschäft des Gelehrten wurde schwieriger, aber gewann weiter an Gewicht. Versuche, stattdessen von Staats wegen ein juristisches Corpus zu schaffen, wie man dies von Byzanz her kannte, kamen dagegen nicht auf.

24 Um jedoch auch die Lücken, die jetzt noch blieben, dem individuellen Entscheid möglichst zu entziehen, entwickelte man ein Prinzip, das zu dem Prophetenwort vom Meinungsstreit, von dem wir ausgingen, in auffälliger Spannung steht: die Unfehlbarkeit der Gemeinde der Muslime, repräsentiert wiederum in ihren Rechtsgelehrten, sofern sie zu einem Konsens gelangen. Solange ein Einzelner eine juristische Lehrmeinung vertrat, ging sie nicht über wahrscheinliche Konjektur hinaus; wenn dagegen alle Juristen | der islamischen Ökumene ihr zustimmten oder keiner ihr widersprach, so wurde daraus festes und unumstößliches Gesetz. Benutzt wurde dieses Prinzip allerdings immer nur zur Bestätigung *post factum*. Man hat nie daraus organisatorische Konsequenzen gezogen, diesen Konsens also gewissermaßen provoziert, um ihn zur Reform zu nutzen; man wäre dann ja zwangsläufig zu so etwas wie Konzilien gekommen. Kaum auch hat man den Gedanken gewagt, daß ein Konsens den andern revidieren könne – oder erst dann, als Reformen durch andere, äußere Anstöße erzwungen wurden. Vielmehr hat man damit Tradition abgestützt, Tradition allerdings, in der sich gesellschaftliche Entwicklung juristisch manifestierte; der Konsens ist, so könnte man sagen, die List, derer sich die muslimische Gesellschaft bediente, um immer Gott auf ihrer Seite zu haben. Und wenn man sich auch gehütet hätte, vom Heiligen Geist zu reden – einem

Heiligen Geist, den man aus dem Koran zwar kannte, aber nie strategisch einsetzte –, ein wenig ist man, auf verhältnismäßig demokratische Art, diesem Gedanken doch nahegekommen.

Hier stoßen wir auf die sonst fehlende Legislative; es ist eine Art *volonté générale*, die aber niemals in offenen Konflikt zum göttlichen Gesetz treten kann und auch nie zu einer revolutionären Initiative genutzt worden ist. Wollte man Neues nicht bestätigen, sondern einführen, vielleicht auch in reformerischem Alleingang oder durch die *volonté d'état*, so rechtfertigte man sich eher mit einem andern Prinzip, dem sogenannten *istiṣlāḥ*, zu deutsch: „Berücksichtigung des Allgemeinwohls“. So hat Präsident Bourguiba beim Ramadanfasten argumentiert, und so tun es Staatsmänner im heutigen Saudi-Arabien, etwa der im Augenblick dem deutschen Publikum etwas näher bekannte Erdölminister Yamani, der, selber Jurist, auf diese Weise erstaunliche Flexibilität entwickeln kann. Hier dringt nun die Gesellschaft mit ihrer Dynamik stark in das statische göttliche Gesetz ein. Im Mittelalter ist darum dieses Prinzip viel stärker umstritten gewesen als der Consensus; hier war, so spürte man, das Gleichgewicht gestört.



Was wir bisher Gesellschaft nannten, nannte der Muslim bis vor kurzem *umma*, Gemeinschaft der Gläubigen. Das moderne arabische Wort für „Gesellschaft“ findet sich im Mittelalter bezeichnenderweise nicht bei den Theologen und Juristen, sondern bei einem Historiker, in dem man mit einigem Recht den Vater der Soziologie gesehen hat: bei Ibn Chaldun. In der *umma* wird ein einziger Faktor sozialer Zusammengehörigkeit absolut gesetzt: das gemeinsame Bekenntnis, dies allerdings ohne Rücksicht auf | konfessionelle und sektiererische Unterschiede. Damit war im Ansatz beabsichtigt, alle vorher existierenden Einheiten des Zusammenlebens auszulöschen: jeder Mensch ist gleich vor Gott. Jedoch ist es dazu nicht gekommen, schon deswegen nicht, weil die Idee der *umma* gar keinen Platz vorsah für die anderen Einheiten: Stamm, Dorf, Stadt usw. Das Ergebnis war eine Überlagerung; die Individuen der einzelnen Einheiten wurden unter dem Gesichtspunkt einer neuen Solidarität noch einmal zusammengefaßt und damit nicht aus diesen heraus-, sondern über sie hinausgehoben. Man verstand dies nicht allein als historischen Vorgang, der durch die Prophetie Muhammads oder durch die einende Macht des Kalifats vollzogen wurde, sondern verankerte es jenseits aller Zeit, in einem nicht weiter erklärbaren Erwählungsakt Gottes: „Bin ich nicht euer Herr?“, so hatte Gott in der Präexistenz die Menschen gefragt, und wer sich an diesen „Bund“ hielt – allerdings mit all den Implikationen, die sich für einen Muslim mit ihm ver-

banden –, war zur Gemeinschaft in der *umma* berufen. Kein Verbrechen ist darum größer, als aus dieser mystischen Einheit wieder ausbrechen zu wollen: Apostasie wird – oder wurde – mit dem Tode bestraft, und nur bei ihr besteht kein Zweifel an ewiger jenseitiger Verdammnis. Mag auch auf anderen Vergehen, nachgewiesener Unzucht etwa, die Todesstrafe stehen, so geht doch nach weitverbreiteter Ansicht der Sünder hier nach zeitlicher Höllenstrafe schließlich ins Paradies ein. Sein Glaube hat ihm geholfen; jeder, der zur *umma* gehört, ist sozusagen „gerechtfertigt“ aus dem Bekenntnis.

Heutzutage wird die Todesstrafe in solchen Fällen kaum noch angewandt: man hängt Spione, aber nicht Apostaten. Dennoch ist, wie bekannt, Konversion von Muslimen außerordentlich selten. Das hängt damit zusammen, daß auch heute Konversion in einem muslimischen Land keine Angelegenheit ist, die jeder nur mit sich selber abmacht: man konvertiert nicht im „stillen Kämmerlein“, sondern stellt sich außerhalb einer Gesellschaft und ihrer Normen. Man geht nicht nur in die innere Emigration, sondern muß meist in ganz realer Weise sein Land oder zumindest seine Umgebung verlassen. Aber es ist nicht nur diese Furcht vor sozialer Isolation, welche die *umma* vor Verlusten bewahrt, sondern immer noch jenes positive Gefühl der Zusammengehörigkeit, das sie seit altersher besitzt. Der Islam hat selbst unter widrigen Umständen nie in nennenswertem Maße Seelen an eine benachbarte Hochreligion, etwa an das Christentum, abgegeben. Während das Christentum auf dem Balkan unter der Türkenherrschaft große Einbußen hat hinnehmen müssen und seine orientalischen Gemeinden fast ganz verloren hat – und dies nicht etwa durch „Feuer und Schwert“, wie man es sich nach dem Klischee unserer Geschichtsbücher |
26 vorstellt, sondern allenfalls durch sozialen Druck –, hat der Islam unter ähnlichen Umständen, während der Kolonialherrschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich ja auch zeitweise mit starker missionarischer Aktivität verband, nur umso stärker zusammengehalten. Auch andere Fremdherrschaft hat er auf diese Weise überlebt: den Einbruch der Mongolen im 13. Jh. Diese waren damals ja, soweit sie nicht dem einheimischen Schamanentum anhängen, Christen und Buddhisten; und die äußeren Voraussetzungen für eine radikale Wende lagen ähnlich wie beim Arabersturm im 7. Jh.: Blitzkriegstechnik und rasche Unterwerfung einer alten Kultur unter eine zahlenmäßig kleine Herrschicht, die von den Unterworfenen viel zu lernen hatte. Aber diese Herrschicht ist vom Islam aufgesogen worden; denn es fehlte ihr die eigene Idee, und auch das nestorianische Christentum, auf das die Diplomatie der Kurie damals große Hoffnungen setzte, hat sie nicht geliefert.

Zweifelloos impliziert dieses Einheitsbewußtsein eine gewisse Nivellierung: der Islam hindert die Entfaltung der Persönlichkeit nicht, aber er fördert sie auch nicht unbedingt. Der Außenseiter wird nicht heroisiert wie in der vorisla-

mischen Poesie oder wie bei uns etwa im „Sturm und Drang“; dem Muslim geht Gleichheit vor Freiheit, denn Freiheit steht immer im Verdacht der Überheblichkeit vor Gott. In der Sprache ringt er nicht um Originalität; vielmehr freut er sich an der kollektivierenden Wirkung des religiösen Klischees. Formeln, aus denen die Zugehörigkeit zum Islam unmittelbar deutlich wird, begleiten jede Konversation. Der Islam ist – so sehr man auch in Europa an seinen Wüstenursprung glaubt – eine Stadtreligion; das gibt ihm ein gewisses bourgeoises Gepräge. Aber diese Nivellierung schleift auch die Ecken ab, an denen eine Gesellschaft sich wundstoßen kann: Klassen, Rassen und Nationen werden in die *umma* integriert.

Nun ist diese Integration ein Ideal, das, wie jedes Ideal, manche Realitäten des Lebens ignoriert. Das Eigentümliche ist nur, daß es vielen Muslimen gar nicht als Ideal bewußt ist; sie haben nie das Gefühl, einer Utopie nachzujagen, sondern allenfalls, etwas von der Fülle des Urislams verloren zu haben. Der Erfolg des Anfangs läßt den Blick für Nichterreichbares oder Noch-nicht-Erreichtes verschwimmen; daraus wächst eine unbewußte Spannung, ein Leben auf zwei Niveaus sozusagen. So hat ein muslimischer Araber heute immer noch Schwierigkeiten, zwischen seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation und der Gemeinschaft der arabisch-sprechenden Muslime seinen Ort zu finden, und wenn man ihn vor die Wahl stellt, wird er meist von der Nation als etwas Vorläufigem, vielleicht auch Künstlichem reden, das es zu überwinden gilt. Für eine solche Einstellung gibt es im augenblicklichen europäischen Bewußtsein kaum eine Parallele; für uns ist weit eher die Nation das Beständige und Irreversible, die Gemeinschaft der Christen dagegen etwas, aus dem sich keinerlei Konsequenzen ziehen lassen und wohl auch nie ernsthaft Konsequenzen gezogen worden sind. Verwandtes kennen wir allenfalls, wenn wir andere irrationale Bindungen berücksichtigen, die Gemeinsamkeit der Sprache etwa; man erinnere sich an die Begeisterung, welche der „Anschluß“ Österreichs ausgelöst hat. Natürlich spielt auch im islamischen Bereich die Sprache als Einheitsfaktor eine große Rolle; man spricht ja von arabischer Einheit und nicht von muslimischer Einheit. Und natürlich ist die Idee der Nation vor allem deswegen so schwach, weil man erst nach dem Ersten Weltkrieg verspätet Anschluß an den europäischen Nationalismus fand und die Staatsgrenzen häufig willkürlich von den Kolonialmächten gezogen sind. Aber es ist doch bezeichnend, daß selbst in einem Land mit so großer Tradition und so eigenständiger Geschichte wie Ägypten die Massen immer wieder von dem Gedanken einer über die Grenzen hinausgreifenden Brüderlichkeit aktiviert werden. Daraus hat ‘Abdannāşir seine Faszination gewonnen; und heute, wo man sich unter Sadat wieder stärker auf sich selbst zurückgezogen hat, geht erneut die herabsetzende Vokabel „Pharaonismus“ um – Pharaonismus, gewiß,

im Sinne der Rückbesinnung auf heroische Vergangenheit, aber Pharaonismus auch in Erinnerung an jenen Pharaon aus dem Koran, der bis zum Tode ungläubig blieb und die Botschaft des Propheten Mose verwarf, jenes Propheten Mose, der nicht etwa selber eine falsche Religion brachte, das Judentum, sondern einen Urislam, der erst später von den Juden entstellt wurde.

28 Arabische Einheit und muslimische Einheit gehen ineinander über; die Größe der Araber in den ersten Jahrhunderten ihrer bewußten Geschichte war gleichzeitig auch die Größe des Islams. Die Widersprüche, die in dieser Überlagerung stecken, bleiben ungelöst und z.T. auch unreflektiert: muslimische Einheit müßte eigentlich auch die Türken, die Perser, die Pakistanis und die Indonesier miteinbeziehen; arabische Einheit aber verplant immer auch die arabischen Christen, die in der Entwicklung moderner arabischer Ideologien, etwa des syrischen Ba'ath, eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben, aber dennoch nie recht ins Schema hineinpassen. Rückgriff auf vorislamische Vergangenheit ist nur dort mit einem gewissen Engagement versucht worden, wo entweder die Klammer der Religion oder die Klammer der Sprache nicht mehr greift: im christlich geprägten Libanon, wo man – als man noch nicht über andere Dinge nachzudenken brauchte – sich gelegentlich zu Nachfolgern der Phönizier hinaufstilisierte, in der Türkei, wo man in den Anfängen der Republik unter Atatürk die ethnischen Ursprünge im zentralasiatischen Heidentum und zeitweise sogar | die (angebliche) sprachliche Verwandtschaft mit den Sumerern hervorhob, und in Iran, wo der Stolz auf die Größe der Achämeniden und die sprachliche Kontinuität über den Einbruch der Araber hinaus immer wieder einmal der universalistischen Tendenz des Islams entgegentrat. Die jüngste Vergangenheit hat gezeigt, daß all diese Ideologien letzten Endes nicht tragfähig sind. Schah Reza Pahlevi hatte kurz vor seinem Sturz den muslimischen Kalender durch eine Zeitrechnung ersetzen lassen, die bei Kyros dem Großen begann, und es mag sein, daß dieser symbolische Akt, den die deutschen Zeitungen nur mit ein paar versteckten Zeilen vermerkt haben, einiges zur Erbitterung der „islamischen“ Revolution beigetragen hat. Aber von Iran soll hier nicht weiter die Rede sein; der schiitische Islam hat gewisse Eigenheiten, die für sich behandelt werden müßten und in der übrigen islamischen Welt auch immer als etwas Besonderes empfunden werden. Die Solidarität der *umma* ist, so sehr sie von nationalen und regionalen Interessen durchkreuzt und geschwächt werden mag, wohl immer noch am stärksten dort, wo arabische Sprache und islamische Religion gemeinsam wirken. Beide Komponenten sind fester miteinander verknüpft, als uns dies scheinen mag: der Koran ist als arabischer Koran von Gott geoffenbart.

Das Verhältnis von *umma* und Nation ist deswegen so schwer zu fassen, weil nicht nur Ideal und Wirklichkeit hier aufeinanderprallen, sondern das

Ideal auch in seinem eigenen Bereich in Frage gestellt wird, durch Solidari-tätsvorstellungen anderen Inhalts, die meist aus Ideologien europäischer Pro-venienz stammen. Wenn wir jetzt vom Verhältnis des Islam zu den Rassen reden wollen, so liegt das Problem da einfacher, insofern hier, zumindest was die Theorie anbelangt, innerhalb des Islam und weit über ihn hinaus kaum Meinungsverschiedenheiten bestehen. Zu fragen bleibt nur, wieweit es dem *umma*-Gedanken gelungen ist, im Laufe der Geschichte die tatsächliche und sichtbare Verschiedenheit der Rassen zu überspielen. Es ist ja zumindest theo-retisch eine Gesellschaft denkbar, die Rassenunterschiede einfach nicht sieht; wie wir differenzieren, hängt von unseren subjektiven Kategorien ab. Jedoch sind auch hier im Islam Ideal und Wirklichkeit nicht ganz zur Deckung gekom-men. Zwar scheint der Koran das Rassenproblem gar nicht zu kennen. Aber eine Generation nach dem Tode des Propheten sagt der Dichter Suhaim, einer der „Raben“ unter den Arabern, ein Sklave afrikanischer Herkunft:

„Wäre meine Hautfarbe rosa, so würden die Frauen mich lieben.
Aber Gott der Herr hat mich vernichtet mit Schwärze“ oder
„Obgleich ich ein Sklave bin, ist meine Seele doch frei.
Obgleich ich von schwarzer Hautfarbe bin, ist mein Charakter doch
weiß.“

Dem Propheten legte man den Ausspruch in den Mund: „Gehorche, wem 29
immer Herrschaft über dich gegeben ist, und sei es ein äthiopischer Sklave mit abgeschnittener Nase.“ Das klingt löblich. Aber man achte auf die Formulie-rung: „und sei es ...“; gerade die Bemühtheit mancher frommer Äußerungen verrät Einiges über die Wirklichkeit. Eines allerdings wird man festhalten dür-fen: einen bewußten Rassismus hat der Islam nie gekannt; der Unterschied der Rassen ist nicht gottgewollt. Daraus erklärt sich, wie aus manchem andern, warum der Islam in der Afrikamission gegenüber dem Christentum einen sol-chen Vorsprung gewonnen hat.

Dieser Vorsprung bestünde gewiß nicht, wenn es den Sklavenhandel noch gäbe; er wurde ja von Muslimen betrieben und erst auf europäischen Druck hin abgeschafft. In der Tat liegt die Sache bei der Sklaverei anders als in der Rassen-frage: die Sklaverei ist für den Koran Bestandteil der gottgegebenen Ordnung; und nie hat ein muslimischer Jurist an der Sinnhaftigkeit dieser Einrichtung gezweifelt. Selbst radikale religiöse Gruppen, in deren Ideologie man heute gelegentlich einen Kommunismus *avant la lettre* zu entdecken glaubt, haben das Institut fraglos akzeptiert; und als es im 9. Jh. einer Gruppe von Sklaven im Irak gelang, mit einem Aufstand sich für einige Zeit von ihren Herren und von der Zentralgewalt unabhängig zu machen, da besaßen auch sie wieder Sklaven.

Aber die Juristen haben Sklaverei immer als Ausnahme bezeichnet; der Normalzustand ist die Freiheit. Die Welt ist also nicht einfach in Freie und Sklaven aufgeteilt; man *ist* frei, aber man *wird* zum Sklaven, vor allem als Kriegsgefangener oder durch Kauf. Freilassung ist ein verdienstlicher Akt und wird als Sühne für manche Vergehen vorgeschrieben. Connubium und Sklaverei zwar schließen sich aus; eine Sklavin kann nur Konkubine ihres Besitzers sein. Aber wenn sie ihrem Herrn ein Kind geboren hat, kann sie nicht mehr veräußert werden; das Kind ist frei wie sein Vater, und auch sie wird beim Tode ihres Herrn frei. Wesentlich ist dazu allerdings, daß die Vaterschaft anerkannt ist; erneut drängt sich hier die Wirklichkeit in die wohlmeinende Konstruktion hinein.

Ein Muslim kann nicht versklavt werden. Jedoch heißt dies nicht, daß ein Sklave, der Muslim würde, damit auch frei wäre; soweit ging die egalisierende Kraft der *umma* nicht. Nur in seinem religiösen Status wird er damit dem Freien gleich, durch ihn allerdings auch schon allen Nichtmuslimen überlegen: er kann nicht mehr Sklave eines Nichtmuslims sein. Innerhalb seiner Glaubensgemeinschaft waren seinem Aufstieg Grenzen gesetzt: Vorbeter zwar konnte er werden, aber ob auch beim offiziellen Freitagsgebet, war schon umstritten, und zum Richteramt wurde er erst recht nicht zugelassen. Das änderte sich
 30 sofort, wenn er durch einen Gnadenakt | seines Herrn oder durch Freikauf aufgrund eigener Hände Arbeit den Status des Freigelassenen erreichte: mehrere Dynastien in Spanien sowohl als auch in Ägypten und in Asien gehen auf Militärsklaven zurück; manchmal sind auch schwarze Haremssklaven, Eunuchen also, in höchste Staatsämter vorgerückt. Bei den Mamluken in Ägypten, die ihren Namen von einem der arabischen Wörter für „Sklave“ herleiten, konnte sogar nur der Sultan werden, der als Sklave aus dem Schwarzmeerraum importiert worden und in einem festgelegten *cursus honorum* von seinem Herrn, der den gleichen Ursprung hatte wie er, freigelassen worden war. Die mittelalterliche islamische Gesellschaft, die die Sklaverei nicht in Frage stellte, ist in diesem Punkte offenbar großzügiger gewesen als jene moderne westliche, die zur Abschaffung der Sklaverei maßgeblich beigetragen hat. Zwar wird man nicht übersehen dürfen, daß die Machtverhältnisse den Freigelassenen hier in die Hände spielten; sie waren ja meist als Söldner gekauft worden und haben als solche nicht immer im Sinne des Käufers gehandelt. Jedoch ist gewiß mehr im Spiel gewesen: die einheimischen Ägypter haben sich über ihre mamlukischen Herren aufgeregt, insofern sie Fremde, nicht aber, insofern sie Sklaven oder Freigelassene waren. Und die Abschaffung der Sklaverei hat sich ziemlich geräuschlos vollzogen; es wurde ja nur eine Ausnahme beseitigt – eine Ausnahme, die, da keine siegreichen Kriege mehr geführt wurden und der Nachschub aus Afrika durch europäische Interventionen behindert war, ohnehin immer kostspieliger wurde.

Der schnelle Aufstieg der Freigelassenen läßt vermuten, daß auch die Klassenschränken nicht so scharf waren wie anderswo. In der Tat: zwar war man sich der Existenz von Klassen durchaus bewußt; man hat sogar ein Wort dafür (*ṭabaqa*). Aber sie sind funktional bestimmt, von der als natürlich empfundenen Hierarchie der Berufe her, nicht festgelegt in einem durch Geburt erworbenen Status. Das islamische Recht geht davon aus, daß jeder Muslim, der volljährig und bei normaler Gesundheit ist, die gleichen Fähigkeiten und Rechte besitzt; abgesehen von den Sklaven gibt es keine Kategorie von Personen, für die ein besonderes Statut gälte. Damit unterscheidet sich das islamische Recht vom römischen und mittelalterlichen Recht; es hat im Bereich des Islam nie einen Adel oder Stände in unserem Sinne gegeben. Natürlich kennt man Privilegien: die Familie der Quraisch etwa hatte das Vorrecht, den Kalifen zu stellen; Angehörige arabischer Stämme waren Nichtarabern, die sich als Klienten diesen Stämmen anschlossen, überlegen; den Nachkommen des Propheten wurde besonderer Respekt entgegengebracht, der sich manchmal in finanziellen Zuwendungen seitens der Obrigkeit äußerte. Ebenso häufig aber führten diese Nachkommen des Propheten, deren Zahl im Laufe der Jahrhunderte ins | 31 Unübersichtliche stieg, ein recht ärmliches und wenig aristokratisches Leben, und der Unterschied zwischen echten Arabern und „Hereingeschmeckten“: konvertierten Kopten, Persern usw., gilt in aller Schärfe nur für die ersten 150 Jahre islamischer Geschichte. Dann war das Ideal der *limpieza de sangre* zusammengebrochen; die Polygamie und die Tatsache, daß auch aus dem Konkubinat geborene Kinder als frei angesehen wurden, hatten den Prozeß beschleunigt. Viele Abbasidenkalifen sind von einer Unfreien geboren worden. Natürlich sind Privilegien, wie immer und überall, auch im Islam durch die Gunst der politischen Umstände entstanden; aber sie sind vom Recht nie oder nur mit Zurückhaltung sanktioniert worden.

Juristische Benachteiligung einer bestimmten Personengruppe macht sich ganz anderswo bemerkbar: in der Stellung der Frau. Das wird spürbar selbst in Punkten, wo das Gesetz der Frau entgegenkommen will. Man definierte z. B. genau, in welchen Fällen eine Frau eine *Mésalliance* eingeht. Für den Mann dagegen vergaß man, solche Regeln aufzustellen; er kann gar nicht unter Stand heiraten – die Frau ist ohnehin inferior. Umso stärker wirkt es sich dann aus, wo die Interessen des Mannes und der Frau unmittelbar aufeinanderstoßen: z. B. in der Frage der Scheidung. Das traditionelle islamische Recht gesteht dem Ehemann das Recht der Verstoßung zu. Zwar war dies nicht die einzige legale Form der Scheidung; aber man wird annehmen dürfen, daß es die häufigste war. Dies schon deswegen, weil man auf diese Weise am wenigsten mit dem Gericht zu tun hatte: der Ehemann konnte von diesem Recht nach Willkür Gebrauch machen; seine Motive waren keiner Untersuchung unterworfen. Die

Verstoßung war ein gänzlich außergerichtlicher Vorgang, der von keinerlei Formalitäten gestört wurde. Wurde sie dreimal ausgesprochen, so hatte sie unwiderruflichen Charakter; solange sie bloß einmal ausgesprochen war, konnte der Ehemann sie während einer bestimmten Frist wieder rückgängig machen. In dieser Einseitigkeit spiegelt sich die Struktur der traditionellen orientalischen Familie: diese ist nicht nur patriarchalisch, sondern auch agnatisch; Ziel der Familie ist die männliche Nachkommenschaft. Männliche Erben sind bevorzugt – dies obgleich der Koran im Gegensatz zum beduinischen Gewohnheitsrecht, auf dem er fußt, den Frauen bestimmte Anteile am Erbe zugesprochen hatte. Nur die Schia, welche Fatima, der Tochter des Propheten und Gattin Ali's, besondere Verehrung entgegenbringt, hat die Intention des Korans zu Ende gedacht und die Frauen im Erbrecht den Männern gleichgestellt. Dasselbe Bild bietet sich außerhalb der Gesetzesvorschriften. Der Bruder besitzt Autorität über die Schwester; beim Essen erhält der weibliche Teil der Familie das zweite |
 32 Gedeck, de facto also das, was übrigbleibt. Gesetz und Gesellschaft waren hier lange Zeit völlig konform.

Es ist interessant, zu beobachten, wie heute, seitdem die Gesellschaft unter dem Einfluß Europas und mit dem Eindringen neuer wirtschaftlicher Strukturen sich auf ein anderes Familienideal zubewegt, auch das Gesetz, d.h. aber die Religion, sich dem anpaßt. Viele islamische Staaten haben sich im letzten Vierteljahrhundert ein neues Personenstandsgesetz geschaffen. In jedem Fall hat man dabei über die Lehrmeinungen der klassischen Rechtsschulen zurückgegriffen; jedoch war der Wagemut, mit dem man an eine neue Interpretation der Offenbarung heranging, verschieden dosiert. Da ist das syrische Gesetz von 1953, in dem die dreifache Verstoßung, für die sich keine Basis im Koran oder in der Sunna findet, abgeschafft, d.h. mit einer einfachen, unwiderruflichen gleichgesetzt wird, und wo dem Richter die Möglichkeit gegeben wird, den Ehemann bei offenkundiger Willkür zu Schadenersatz für die erfolgte Scheidung zu verurteilen – ein zaghafter Versuch, ein Privileg, das zu tief im religiösen Bewußtsein verankert war, um radikal abgeschafft zu werden, einzuschränken und gerichtlicher Kontrolle zu unterwerfen. Viel weiter ist vier Jahre später Tunesien gegangen: jede außergerichtliche Scheidung ist, so heißt es dort im Personenstandsgesetz von 1957, ungültig. Und vor allem: beide Ehepartner können die Scheidung beantragen; beide allerdings müssen auch damit rechnen, daß der Richter dem Antragsteller eine Entschädigung für den betroffenen Partner – und zwar diesmal, im Gegensatz zum syrischen Gesetz, in unbegrenzter Höhe – auferlegt. Das deckt sich weitgehend mit europäischen Vorstellungen, und es wird, wie sich dies im islamischen Kontext gehört, aus dem Koran begründet. Dort heißt es einmal: „Und wenn ihr fürchtet, daß es zwischen einem Ehepaar zu einem Zerwürfnis kommt, dann bestellt einen

Schiedsrichter ...“ (Sure 4/35) und ein andermal: „Frauen haben (in der Behandlung vonseiten der Männer) dasselbe zu beanspruchen, wozu sie (ihrerseits den Männern gegenüber) verpflichtet sind, (wobei) in rechtlicher Weise (zu verfahren ist).“ Ein Gericht also hat, so schloß man, im Falle der Scheidung einer Ehe dafür zu sorgen, daß beiden in gleicher Weise Recht geschieht. Aber warum hat man diese Verse nicht immer schon so verstanden? Nun, weil man sie bisher in ihrem Kontext las. Der erste nämlich fährt fort: „... dann bestellt einen Schiedsrichter aus seiner und einen aus ihrer Familie“, also eben kein autonomes Gericht; und bei dem zweiten, der so schön für die Gleichberechtigung eintritt, heißt es sofort hinterher: „Und die Männer stehen (bei alledem) eine Stufe über ihnen.“ Alles in allem ein instruktives Beispiel dafür, daß eine Heilige Schrift an sich religiöse Auffassungen nicht determiniert. Sobald | jene aus dem historischen Augenblick herausgetreten ist, in dem sie entstand, ist sie den verschiedensten Auslegungen zugänglich, so wie andere historische Augenblicke sie verlangen. Nicht die Schrift stellt sich der Entwicklung in den Weg, sondern das jeweilige Schriftverständnis.

33



Auch eine Gesetzesreligion kann Flexibilität entwickeln. Man muß also vorsichtig sein mit dem weitverbreiteten Schluß, daß der Islam die Schuld trage für die Rückständigkeit der islamischen Völker und ihrer Gesellschaft; das sieht (wenn man sich denn überhaupt auf den Begriff der „Rückständigkeit“ und die damit verbundene Verabsolutierung europäischen „Fortschritts“ einläßt) im einzelnen viel komplexer aus. Ich möchte dies kurz erläutern an zwei Bereichen, auf die man dieses Urteil vor allen andern angewandt hat: an dem Verhältnis des Islam zum Besitz und damit verbunden seiner Fähigkeit zur Übernahme moderner Wirtschaftssysteme und an seinem Verhältnis zur Natur und damit verbunden seiner Fähigkeit zur Übernahme der modernen Technik.

In beiden Fällen waren diese Urteile eigentlich nur vorschnelle Extrapolationen aus empirischen Beobachtungen. Man kann sich heute schon gar nicht mehr vorstellen, daß man noch vor wenigen Jahren immer wieder hörte, muslimische Länder wüßten nicht mit Geld umzugehen. Was daran stimmt, ist nur, daß sie das kapitalistische System nicht zu der Zeit besaßen, wo es in Europa seine größte Expansionskraft bewies. Im Mittelalter war das Wirtschaftspotential der muslimischen Welt demjenigen Europas bekanntlich überlegen; manche banktechnische Begriffe, mit denen wir bereits neuzeitliches Denken assoziieren, sind aus dem Arabischen übernommen: Aval, die Wechselbürgschaft, mohatra, der Scheinkauf, und vielleicht auch – vom Persischen her –

der Scheck. Der Koran setzt das Eigentum als natürliche Gegebenheit voraus; die Naherwartung des Weltenendes wurde so schnell vom Erfolg der Weltbeherrschung überdeckt, daß sie nie den Besitz zu entwerten vermochte, wie dies im Urchristentum geschah. Armut wurde nie ein Ideal wie im christlichen Mönchstum; auch die Sufis, die man gerne mit den christlichen Mönchen vergleicht, sind nicht selten wohlhabend gewesen. Armut wird nicht kultiviert, sondern bekämpft: zu den fünf Grundgeboten des Islams gehört die sogenannte *zakāt*, die Armensteuer, eine durch Offenbarung geregelte Abgabe zugunsten notleidender Muslime. Da Reichtum so notwendigerweise – und eben nicht durch freiwilliges Almosen, sondern durch gesetzliche Steuer – dem Allgemeinwohl der muslimischen Gesellschaft zu Gute kommt, hat Polemik

34 gegen den Besitz immer, verglichen etwa mit dem Christentum, | verhältnismäßig wenig Angriffsfläche gehabt. Und da alles so gut eingerichtet war, brauchte man über den Reichtum, den man nach Abzug der organisierten Wohltätigkeit zurückbehält, keine Gewissensbisse zu empfinden. Er war gottgewollt: man genoß ihn ungeniert, ohne sich in innerweltliche Askese zu verkriechen. Gerade weil man die *caritas* nie aus dem Auge verlieren konnte, hat sie nie besondere Sprengkraft entwickelt. Natürlich wurde auch über die Armensteuer hinaus Wohltätigkeit von den Theologen angepriesen; aber diese Empfehlung hat wie überall, so auch hier nie dazu ausgereicht, den Lebensstil einer Klasse zu ändern. Und sie war auch kaum je so beabsichtigt; denn die Theologen standen ja nicht, wie der christliche Klerus, neben der weltlichen Gesellschaft, sondern mitten in ihr: viele Koranexegeten, Traditionsgelehrte usw. sind selber Kaufleute gewesen.

Besitzstreben also gilt dem Islam nicht als verwerflich. Aber Besitzstreben ist noch nicht Kapitalismus. Die geschilderte Grundeinstellung hat ausgereicht, um modernen Wirtschaftsformen den Weg zu ebnen und ihre Übernahme zu beschleunigen; aber sie hat nicht aus sich heraus etwas entstehen lassen, was an expansiver Kraft dem europäischen Kapitalismus vergleichbar gewesen wäre, und sie hat den Niedergang der spätmittelalterlichen islamischen Wirtschaft nicht verhindern können. Man sollte beide Dinge sauber auseinanderhalten: an sich ist ja der europäische Kapitalismus das singuläre Phänomen, das nach einer Erklärung verlangt. Man sollte darum auch nicht zu sehr nach spezifisch islamischen Gründen suchen, um das „Versagen“ dieser Kultur – ein „Versagen“ natürlich nur nach unseren Gesichtspunkten – zu verstehen. Ich halte nicht viel von dem häufig herbeigezogenen Verweis auf das Wucherverbot des Korans, das eine direkte Zinsnahme erschwerte und damit die Ausbildung eines Banksystems gehemmt haben soll. Der Begriff ist im Koran zu vage, um sich nicht, wenn man nur will, exegetisch überspielen zu lassen; und das Verbot ist in der Tat in Zeiten wirtschaftlichen Interesses beiseitegeschoben

worden. Ebenso wenig leuchtet mir ein, daß der sogenannte „Fatalismus“ des Islams, das *fatum mahumetanum*, mit Leibniz zu reden, jede wirtschaftliche Initiative gelähmt habe. Zuerst: es handelt sich nicht um Fatalismus, sondern um Prädestination. Zweitens: Prädestination gehört, obwohl sie häufig vertreten worden ist, nicht zum Wesen des Islams. Und drittens: es kommt darauf an, welche Prädestination man hat; auch die Calvinisten waren Prädestinatianer und zugleich doch harte, d. h. gute Kapitalisten.

Wesentlich scheint mir vielmehr das „natürliche“ Verhältnis zum Besitz, von dem ich eben sprach. Kapitalismus ist ja Ergebnis von Frustration, um | sich 35
eines modischen Begriffs zu bedienen: man ist zu puritanisch, um Geld, das man verdient, zur eigenen weltlichen Lust wieder auszugeben, und kommt darum auf den Gedanken, zu investieren. Der Islam aber hinderte den Menschen nicht daran, seinen Besitz zu genießen; Puritanismus, und zwar nicht Puritanismus als individueller Entscheid, sondern als kollektives Gebot, begegnet nur selten – und dort, wo er begegnet, führt er auch am ehesten zu kapitalistischer Mentalität, etwa bei den Ibaditen im Mzab (Algerien) und auf Djerba, die im gesamten Maghrib als gute Händler und Financiers bekannt sind. Im allgemeinen machte ein Muslim Geschäfte nur für den Augenblick, so wie es ein Kaufmann noch heute im Orient tut. Man sah sein Ziel darin, billig zu kaufen und teuer zu verkaufen; d. h. man spekulierte, aber man investierte nicht. Man wartete auf die Nachfrage, aber man schuf sie nicht. Man dachte nicht daran, den Handel mit den Überschüssen der Produktion zu speisen, um auf diese Weise die Vollbeschäftigung des Produzenten zu sichern oder um eine ausgeglichene Handelsbilanz zu erreichen. Und wenn man genug verdient hatte, setzte man sich zur Ruhe – nichts natürlicher als das, aber eben verderblich, wenn Krisen auftreten oder wenn man in Konkurrenz mit Andersdenkenden gerät. Und die Konkurrenz kam, nachdem man jahrhundertlang mit dieser Einstellung gut gefahren war, und ebenso kamen die Krisen: durch die Entdeckung des Seewegs nach Indien, durch die Erschöpfung der nubischen Goldminen zu eben dem Zeitpunkt, wo Europa sich den Goldstrom Amerikas erschließen konnte, vielleicht auch schon durch den Mongolensturm und die Verwüstungen unter Timur Lenk. Sie haben den Niedergang beschleunigt, aber nicht unbedingt unausweichlich gemacht; unausweichlich wurde er nur, weil man ihm nicht mit dem rechten „Bewußtsein“ entgegentrat. Am rechten Bewußtsein aber mangelte es – um es paradox zu sagen –, weil man nicht frustriert genug war. Das Christentum, das in Frustration aufgewachsen ist, hat seine Gesellschaft in diesem Punkte besser vorbereitet als der Islam, der von Anfang an Erfolg gehabt hat. Der Islam hat sich kapitalistischem Denken nicht entgegengestellt; er war auch nicht unfähig, es hervorzubringen – er fand es nur nicht nötig, es hervorzubringen.

36 Mit dem Verhältnis zur Technik steht es im Grunde nicht anders. Technik war dem islamischen Mittelalter bekannt, manchmal als spielerische Apparatur – Vögel aus Gold, die mit den Flügeln klappern konnten –, aber auch zur Bewältigung des Lebens; man denke an die komplizierten Bewässerungsanlagen Persiens und Mesopotamiens, die erst durch den Mongolensturm zugrundegingen. Die Religion hat sich ihr nicht in den Weg gestellt. Der Islam ist ja in Landstrichen zuhause, wo Natur immer | überwältigt werden muß. Die Natur tritt dem Muslim feindlich gegenüber; er geht nicht in ihr auf. Sie ist für ihn darum kein Empfindungswert; sein Ideal ist die künstlich geschaffene Welt, die Stadt, der Garten, den er in Gestalt des Teppichs in sein Heim mithineinnimmt. Ein Muslim geht nicht spazieren; er dichtet nicht „Über allen Wipfeln ist Ruh“, sondern er beschreibt Gartenblumen, die er mit Edelsteinen, etwas Totem, vergleicht. Eine solche Haltung reicht nicht aus, um Technik im europäischen Sinne entstehen zu lassen; aber sie gibt eine solide Basis zu deren Übernahme.

Allerdings bedarf es nicht nur dieser Grundeinstellung, sondern auch eines bestimmten funktionalen Denkens. Da ist nun häufig der Einwand zu hören, der Islam leugne die Kausalität und verstelle sich deshalb den Blick für die Naturwissenschaft. In der Tat: der Gedanke Hume's, das *propter hoc* auf ein bloßes *post hoc* zu reduzieren, ist von dem islamischen Theologen al-Ghazzālī vorausgenommen worden, und dieser fußt wieder auf älteren Systemen, denen zufolge es keine allgemeingültigen Naturgesetze gibt, sondern nur Gewohnheiten der göttlichen Allmacht, *coutume de Dieu*, um noch einmal Leibniz zu zitieren. Viele Muslime haben den Eindruck gehabt, man gefährde die Verfügungsgewalt des einen Gottes, wenn man der Natur zuviel Autonomie verleihe. Man nahm das bis in den Sprachgebrauch hinein ernst: ein Satz wie „Der Baum blüht“ ist in Wirklichkeit nur eine metaphorische Ausdruckweise; er müßte eigentlich lauten: „Gott läßt den Baum blühen.“ Bedenken wir dabei: der gesetzmäßige Lauf der Gestirne war in der Antike, bis in den späten Hellenismus, durch die Existenz von Gestirngöttern erklärt worden; Naturgesetzlichkeit bedeutete dort also Polytheismus. Die Muslime wußten von diesem Glauben nicht nur durch die Übersetzung antiker Schriftsteller, sondern auch durch Rudimente seiner Anwendung in der Magie und Astrologie. In ihrem Monotheismus verwarfen sie dies in radikaler Weise; aus dem Impetus dieses Protestes heraus wurde dann auch der Natur alle Selbständigkeit abgesprochen. Dennoch: entscheidend ist das nicht, war es damals nicht und ist es heute erst recht nicht. Kausalität ist ein metaphysisches Problem; der Naturwissenschaftler kümmert sich darum wenig, er geht immer von dem Als-ob aus. Den imaginären Fall, wo Gott einmal ein Wunder tut und damit seine Gewohnheit durchbricht, kann er getrost in Kauf nehmen. Es hat darum, wie bekannt, in der

Blütezeit des Islams auch Naturwissenschaft gegeben, theoretische ebenso wie angewandte; selbst von Theologen wissen wir, daß sie experimentell gewonnene naturwissenschaftliche Beobachtungen ausgewertet haben. Jedoch bleibt zu fragen, ob nicht das Interesse an der Naturwissenschaft in einem Bezugssystem, in dem man überall sofort auf Gott stieß, schneller ermattete. Auch hier also das gleiche Ergebnis | wie zuvor: die islamische Religion hat sich den Naturwissenschaften nicht direkt in den Weg gestellt; aber sie hat ihnen auch nicht unbedingt besondere Impulse verliehen.

37



Diese desinteressierte Neutralität läßt prinzipiell die Entscheidung offen. Wie aber kommt es dann, daß, wie sich nicht leugnen läßt, die islamische Religion zu manchen Zeiten direkt lähmend auf ihre Gesellschaft gewirkt hat? Das hat, so scheint mir, nicht so sehr etwas zu tun mit ihrem Verhältnis zur Welt als mit ihrem Verhältnis zur Zeit. Kennzeichnend für den Islam ist, so sagte ich zu Anfang, daß er von vornherein Erfolg gehabt hat. Das Bewußtsein der eigenen Rechtgläubigkeit verbindet sich darum für den Muslim mit der Erwartung innerweltlicher Größe; die politische Niederlage führt in die Glaubenskrise. Im Urislam sind die Leitbilder für alle Zeiten gesetzt worden; der Konflikt zwischen Ideal und Wirklichkeit wird darum durch Rückschau gelöst. Wenn ein Muslim heute über das Leben Muhammads oder über die Herrschaft der ersten vier, der sogenannten „rechtgeleiteten“ Kalifen schreibt, so kommt häufig nicht eine historische Darstellung heraus, sondern ein politisches oder moralisches Programm für die Gegenwart – aber eben ein rückwärtsgewandtes Programm, variabel und progressiv nur insofern, als sich historische Rekonstruktion einer Zeit, die trotz aller Nähe doch schon im Dunkel der Geschichte liegt, mit den verschiedensten Tendenzen und Projektionen anreichern läßt. Genauso wie die Christen erlebt man die Malaise der Gegenwart, den Widerspruch zwischen göttlichem Gebot und menschlicher Wirklichkeit; aber während ein Christ die unchristliche Realität auf die Welt zu schieben vermag, auf den Bereich des Lebens, wo Religion nur durch den von ihr erfaßten Menschen einwirkt, nicht etwa durch ein göttliches Gesetz, da muß der Muslim eingestehen, daß Gottes Gebote mißachtet werden. Sie werden aber mißachtet, weil das goldene Zeitalter der Urgemeinde unwiderruflich dahin ist. Darin liegt Versuchung zur Resignation: Gott muß es so gewollt haben.

Dieses Gefühl potenziert sich in Zeiten politischen Niedergangs: wenn die Ungläubigen siegen, ist das Ideal des Islams, das einer triumphierenden Gemeinschaft der Gläubigen, die die Welt nach ihren, d. h. den von Gott gegebenen Gesetzen ordnet, erst recht nicht mehr zu verwirklichen. In solchen

38 Zeiten: nach dem Mongolensturm, im Zerbröckeln des Osmanenreiches seit dem 18. Jh., ist Prädestinationsglaube wirklich Massenphänomen gewesen und hat auch fatalistische Züge angenommen; damals hat man in den gewaltig wachsenden mystischen Orden die Flucht aus der | Welt versucht. Die Gefahr ist groß, daß man Geschichte nur in guten Zeiten als Prüfstein nimmt, in den schlechten dagegen vor ihr ausweicht in die Vergangenheit und sich die Erklärung der Gegenwart leicht macht mit dem Willen Gottes oder, wie man es heute gerne tut, mit der Schuld der anderen: der Mißwirtschaft der Osmanen in Ägypten oder der Grausamkeit der Mongolen in Persien und der Ausbeutung durch die Kolonialisten überall. Eben weil der Islam so früh Erfolg gehabt hat, bedarf er auch des Erfolgs; wenn die Realität ihm günstig ist, wird er auch seinen Realismus entfalten. Der Muslim fühlt sich zuhause in der Welt, wenn die Gegenwart ist wie die Vergangenheit; in einer solchen Gegenwart hat er die Kraft, die Zukunft zu ergreifen.

Muhammad und der Koran: Prophetie und Offenbarung

Ein schlechtes Image und seine Folgen

Das Interesse am Islam ist alt. Aber es wird nicht von verlässlicher Information getragen. Was man in den Medien über den Islam hören oder lesen kann und was Intellektuelle überhaupt über ihn sagen, ist erschreckend. Erschreckend im doppelten Sinne: zum ersten wegen der Schiefheiten und Vorurteile, die sich in diesen Urteilen verraten, und zum zweiten wegen des dmonisierenden Tones, in dem sie vorgetragen werden. Kein Mensch hat Angst vor dem Buddhismus oder dem Hinduismus; gegenüber dem Islam ist Angst hingegen die normale Haltung. Und dies nicht erst seit der Ölkrise und der islamischen Revolution; auch im Mittelalter oder in der frühen Neuzeit blühte in der breiten Öffentlichkeit das Interesse am Islam dann am besten, wenn es etwas zu fürchten gab: als die Eroberungswelle der Kreuzzüge verebbte und später während der Türkenkriege. In einem solchen Klima gedeihen die Stereotypen; das Bedürfnis nach Information wird allzuschnell von Verallgemeinerungen und voreiligen Schlüssen überdeckt. Als Guibert von Nogent zu Beginn des 13. Jahrhunderts in seinen „Gesta Dei per Francos“ kurz auch auf Muhammad zu sprechen kam, ordnete er ihn zwar einige Jahrhunderte zu spät ein und verballhornte auch seinen Namen, aber er ließ es sich doch nicht nehmen, das Feindbild zu wiederholen. Er wußte, daß er seine Angaben nicht überprüft hatte; seine einzige Quelle war, wie er sagt, die „plebeia opinio“, die Meinung des Mannes von der Straße. Aber, so meinte er, „es macht nichts, wenn man bel spricht von jemandem, dessen Bosheit ohnehin alle Maße übertrifft“.

Nun, wir wissen, daß so etwas heute in den Medien nicht mehr vorkommt, und wir wissen auch, daß wir alle, die Theologen voran, ökumenisch denken. In der Tat: das Zweite Vatikanische Konzil hat eine Deklaration über die Muslime veröffentlicht, und man kann sicher sein, daß sie dort, wo katholische Christen und Muslime zu einem Dialog sich treffen, schon in der Eröffnungsansprache zitiert wird. Aber die „plebeia opinio“ ist damit noch nicht aus der Welt geschafft; die Klischees sitzen tief im Unterbewußten und stoßen häufig auf einhellige Zustimmung, zum Beispiel in den Karikaturen der Zeitungen. Das liegt daran, daß der Islam nicht zum Bildungsgut gehört. Auf der Schule

war bis vor kurzem nahezu nie von ihm die Rede, weder im Geschichts- noch im Religionsunterricht, auch nicht in der Sozialkunde, obwohl seit dem Beginn der Gastarbeiterwelle die Zahl der Muslime in Deutschland auf etwa 1,7 Millionen gestiegen war. Die Lehrer waren – und sind – auf dieses Thema kaum vorbereitet. Dies gilt natürlich ähnlich auch für die übrigen Weltreligionen. Nur kommt beim Islam hinzu, daß er nicht von jener verklärenden Distanz und dem exotisierenden Zauber profitiert, die das Bild der indischen Religionen in der breiteren Öffentlichkeit bestimmen; er war uns immer zu nahe. Dieses Schicksal teilt er mit dem Judentum; Judentum, Christentum und Islam haben seit jeher eng beieinander gelebt und sind sich auch strukturell, als Offenbarungsreligionen, so nahe verwandt, daß Spannungen und Eifersüchteleien zum Alltag gehören. Zwar hat es sich in der letzten Zeit eingebürgert, das gemeinsame abrahamische Erbe aller drei Religionen zu betonen; aber es fällt jeder von ihnen auf ihre Weise schwer, ihren Absolutheitsanspruch aufzugeben, und es scheint mir noch gar nicht sicher, daß sie dazu überhaupt imstande sind. Was das Christentum angeht, so wird man sagen können, daß sich vor allem das Verhältnis zum Judentum gewandelt hat. Jedoch ist dieser Wandel nicht durch die Theologie eingeleitet worden, sondern durch historische und politische Ereignisse, für die gerade Deutschland besondere Verantwortung trägt. Er beschränkt sich im übrigen auf das abendländische Denken; wenn man Islam und Judentum weiterhin einträchtig dämonisiert nebeneinander sehen will, genügt es, mit orientalischen Christen zu reden.

Die Zeitstellung als Wertmaßstab

Für das Verhältnis der drei Religionen zueinander ist nicht unwichtig, daß sie in einer zeitlichen Reihenfolge stehen. Die beiden späteren verstehen sich jeweils als Aufhebung oder Überhöhung der vorhergehenden; die älteste, das Judentum, geht demgegenüber davon aus, daß Gott nur einmal zu einem bestimmten Partner gesprochen und ihn damit für immer auserwählt habe. Heikel ist diese Betrachtungsweise vor allem für die mittlere Religion, das Christentum; die vertrauten Formeln, mit denen es sich als „neuer Bund“ vom Judentum absetzt und dessen Gesetz verdrängt, werden sinngemäß vom Islam an das Christentum zurückgegeben.

Auch der Islam interpretiert Gottes Plan mit dem Menschen geradlinig; da gibt es kein Zuspätkommen, sondern nur Fortschritt. Frühere Religionen sind Vorstufen, nicht unnütz, aber unvollkommen. Der Islam fühlte sich darin lange Zeit durch seine Geschichte bestätigt; das Kerngebiet des Judentums und weite Zonen jenes Weltreiches, von dem das Christentum sich damals in erster Linie

repräsentiert sah, nämlich Byzanz, waren von ihm besetzt. Diese „imperialistische“ Sicht ist uns aus dem Christentum vertraut, nur entsprechend auf die Juden bezogen: Sie wurden, so sagte man, durch ihre Zerstreuung in alle Welt und ihre politische Ohnmacht dafür bestraft, daß sie Jesus getötet hatten. Allerdings sind beide Geschichtsbilder durch die Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert durcheinandergeraten: Die islamische Welt wurde von Europa abhängig und ist erst seit der Selbstzerstörung Europas, nach dem Zweiten Weltkrieg, wieder erstarkt; das Judentum konnte durch seine, jetzt mehr als eine Generation zurückliegende, erneute Landnahme in Palästina in dem von ihm beherrschten Gebiet Christen und Muslime ihrerseits in die Rolle der Geduldeten und Unterworfenen versetzen; die christliche Welt, einst schwach gegenüber dem Islam und stark gegenüber dem Judentum, hat ihre Positionen vertauscht.

Aber das sind späte und vielleicht ephemere Entwicklungen; das Selbstverständnis der Religionen ist weitgehend von ihrer Vergangenheit her bestimmt. Das gilt vor allem für den Islam. Bei ihm deckt sich diese Vergangenheit, mit der er sich identifiziert | und die er immer wieder neu erlebt, im wesentlichen mit dem Schicksal der Urgemeinde und den Ereignissen des ersten Jahrhunderts nach der Hijra; damals hat er seine großen Erfolge verwirklicht und seine Erwähltheit erfahren. Nur von dieser Epoche soll darum in dem kurzen historischen Exposé, das ich der systematischen Darstellung voranstelle, die Rede sein.

34

Muhammad, ein „arabischer Prophet“

Muhammads Leben ist ganz anders verlaufen als das Jesu. Jesus ist in seiner irdischen Existenz gescheitert; Muhammad hat Erfolg gehabt. Die Enttäuschungen, die Muhammad erlebte, fallen in den Anfang seiner Laufbahn; am Ende stehen die Eroberung Mekkas und die Einigung der Arabischen Halbinsel unter seiner Hand. Er kam nicht aus so kleinen Verhältnissen wie Jesus; sein Vater war Kaufmann. Allerdings war dieser bereits vor der Geburt seines Sohnes gestorben; Muhammads Mutter war auf die Unterstützung der Sippe angewiesen. In dieser Umgebung gewann auch er erste kaufmännische Erfahrung. Indes erlaubte seine Situation es ihm nicht, sich selbständig zu machen; er trat in den Dienst einer Kaufmannswitwe, deren Vertrauen er bald erwarb. Sie hätte ohne ihn ihr Geschäft kaum weiterführen können; er hat für sie die Handelsreisen, angeblich bis nach Syrien, unternommen. So verwundert es nicht, daß sie ihm auf die Dauer die Ehe anbot. Er war zu diesem Zeitpunkt etwa 25, sie um die 40, eine für die damaligen Verhältnisse etwas ungewöhnliche Kombi-

nation. Dennoch hatte er von ihr mehrere Kinder, vier Töchter und zwei oder drei Söhne. Die letzteren starben allerdings allesamt früh – für die Entwicklung des Islam ein recht wichtiges Faktum. Die Erfahrungswelt Muhammads war also nicht die eines Nomaden, sondern die eines sesshaften Bürgers; der Islam entsteht nicht in der Wüste, sondern in der Stadt – einer Stadt zudem, die im Schnittpunkt mehrerer Karawanenstraßen lag. Über Mekka führte der Weihrauchhandel, ein ausgesprochenes Luxusgeschäft, in dem sich vom Jemen bis zum Mittelmeerraum, wo man den Wohlgeruch in Tempeln und Kirchen, aber auch in Privatwohnungen schätzte, die Gewinne akkumulierten.

35 Mit dem Handel kam darum der Reichtum und mit dem Reichtum die soziale Unzufriedenheit. Denn obgleich die Mekkaner keine Beduinen waren, so waren sie doch in die Stammesstruktur der sie umgebenden Welt einbezogen; deren Hierarchie aber und die mit ihr gegebene Solidarität wurden nun durchkreuzt von einem sich ausbreitenden Egoismus, der sich auf persönlichen Besitz stützte. Die Antwort auf diese Spannung kleidete sich in diejenige Sprache, in der man damals von Werten und existentiellen Nöten redete: die der Religion.

Der altarabische Polytheismus war dem Problem nicht gewachsen; er war durch die lokalen Kulte selber an die Stammesordnung gebunden. Vor allem aber war er rein diesseitig orientiert; „die Ungläubigen“, so heißt es im Koran, „sagen: es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben, und nur die Zeit läßt uns zugrunde gehen“ (Sure 45, 24). Seit längerem hatte es zwar Menschen gegeben, die diese Einstellung und die Religion, welche sie stützte, als unzulänglich empfanden. Jedoch sah die Mehrheit keinen Grund, den alten Glauben aufzugeben; denn die Stammesheiligtümer und die Wallfahrten, die man zu ihnen unternahm, gewährten ein gewisses Gefühl der Identität und – in Verbindung mit den Märkten, die sich zur Zeit der Wallfahrten abspielten – auch manche wirtschaftliche Vorteile. Aber der Gedanke an ein jenseitiges Gericht brach sich Bahn, an eine Abrechnung außerhalb dieser Welt, in der jeder für die Übergriffe, die er begangen hatte, zur Rechenschaft gezogen werden würde.

Das war die Botschaft der Hochreligionen, die sich rund um die Arabische Halbinsel ausgebreitet hatten und auch auf ihr selbst einzelne Gemeinden hatten bilden können: des Judentums, das seine Zentren in Palästina und im Irak besaß, aber seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus und dem Zusammenbruch des Bar-Kochba-Aufstandes unter Hadrian sich auch in verschiedenen Oasen des nordwestlichen Arabien festgesetzt hatte; und des Christentums, das in Syrien und in Äthiopien herrschte und auf der Halbinsel selber weiter gegen Süden, in der Oase von Najrân, einen Bischofssitz hatte gründen können. Dort, auf dem Gebiet des alten Sabäerreiches, im heutigen Jemen, standen beide

Religionen seit langem in feindlicher Konkurrenz. Sie waren Instrumente in der Machtpolitik der beiden Großmächte der damaligen | Zeit: Byzanz und des Sasanidenreiches. Die Byzantiner stützten sich auf das christliche Äthiopien und griffen von dort her auf den Jemen über; die Perser kamen zur See oder von Oman und verbündeten sich dabei mit den Juden. Beiden ging es um das Weihrauchgeschäft, den Byzantinern zudem um den Handel durch das Rote Meer, mit dem sich, seitdem man die Monsunwinde zu beherrschen gelernt hatte, Anschluß an den Indienhandel gewinnen und damit der teure, mit Zöllen gespickte Landweg über Iran vermeiden ließ. 36

Diese Konstellation läßt erkennen, was es für einen Araber bedeutete, wenn er sich zu einer der beiden Religionen bekehrte: Er gewann Anschluß an eine der großen Zivilisationen der ihn umgebenden Welt; aber er gab sich auch einer fremden Macht anheim, er bezog Stellung im politischen Kräftespiel seiner Zeit, und er verlor in gewissem Sinne seine Selbständigkeit. Selbständig aber wollte man sein auf der Arabischen Halbinsel und vor allem in Mekka; darauf beruhte der Wohlstand der Stadt, und das entsprach auch dem Freiheitsideal der Beduinen.

Form und Inhalt der neuen Offenbarung

Mochten also gewisse Elemente jüdischen oder christlichen Denkens an Boden gewinnen, zu Konversionen ist es dennoch nur in begrenztem Maße gekommen. Und wenn Muhammad den Gerichtsgedanken aufnahm, so tat er es zwar in dem Bewußtsein, damit ein jüdisches und christliches Modell zu wiederholen, aber doch auch in der Überzeugung, es neu zu formulieren. Denn diese Formulierung bediente sich des Arabischen; zum erstenmal kleidete sich Offenbarung in ein unmittelbar verständliches Gewand. Eine arabische Bibelübersetzung gab es damals noch nicht; christliche Mönche sprachen ihre heiligen Texte auf aramäisch (syrisch), die Juden auf hebräisch. In der Sprache hat Muhammad lange Zeit die Originalität seiner Botschaft gesehen; er war ein arabischer Prophet, seine Offenbarungsschrift ein „arabischer Koran“.

Gegenüber seinen polytheistischen Zeitgenossen in Mekka brachte er natürlich auch inhaltlich etwas Neues: den Monotheismus | und, damit verbunden, die Eschatologie. Mit ihr nimmt er Bezug auf die sozialen Mißstände, von denen ich sprach: Er hält den mekkanischen Kaufleuten vor Augen, daß sie selber dereinst in einer großen Abrechnung ihre Bücher präsentieren müssen. Er klagt darüber, daß die Menschen auf ihren Besitz pochen und in ihrer Gier immer noch mehr haben wollen, daß sie Witwen und Waisen noch um das Geringe berauben, das ihnen geblieben ist. Er weiß, was es heißt, arm zu sein; 37

denn, so wird ihm in einer frühen Offenbarung bestätigt: „Hat (Gott) dich nicht als Waise gefunden und (dir) Aufnahme gewährt, dich auf dem Irrweg gefunden und recht geleitet, dich bedürftig gefunden und reich gemacht? Gegen die Waise sollst du deshalb nicht gewalttätig sein, und den Bettler sollst du nicht anfahren“ (Sure 93, 6–9). Apokalypse kam damals gut an, aus ähnlichen Gründen wie heute.

Dennoch: wir müssen der modernen Marotte widerstehen, alles auf die soziale Frage zu reduzieren. Muhammad ist kein Revolutionär, sondern ein Prophet. Er will die Besitzverhältnisse gar nicht ändern; „er predigt nicht gegen den Reichtum an sich, sondern gegen die Gesinnung derer, die glauben, nur auf sich selbst gestellt zu sein und keine höhere Macht über sich zu haben“ (Paret, „Mohammed und der Koran“, ⁵1980, S. 42). Und er sammelt zwar die Schwachen um sich, viele junge Leute und sogar Sklaven; aber er weiß auch, daß es ohne die Mächtigen nicht geht, und die Sklaverei hat er als naturgegebene Einrichtung verstanden. Neben und in allen irdischen Ungerechtigkeiten ist immer Gott im Spiel; Gott aber wird Gerechtigkeit erst im Jenseits spenden. Die Erwartung eines Jüngsten Gerichtes verknüpft sich von Anfang an mit dem Glauben an den gütigen Schöpfer. Man hat sich eine Zeitlang auf einen Streit darüber eingelassen, welches dieser beiden Theologoumena früher da war; aber es lohnt nicht: beide sind Korrelate ein und derselben religiösen Grunderfahrung. Weder aus den gesellschaftlichen Verhältnissen noch aus dem Systemzusammenhang der älteren Offenbarungsreligionen läßt sich Muhammads Botschaft ohne Rest ableiten. Und wenn man sich das Gespräch mit Muslimen offenhalten will, sollte man dies auch gar nicht erst versuchen.

38 Muhammad ist sich seiner Berufung erst spät bewußt geworden; er war, wie die Tradition sagt, schon um die Vierzig – ein Alter, | das Jesus gar nicht erreicht hat. Der prophetische Typus, den er repräsentiert, ist nicht leicht zu fassen. Von Visionen ist im Koran die Rede; aber wir wissen nicht, ob sie am Anfang seines Auftretens standen. Ekstatische Erlebnisse werden berichtet; Muhammad hat sich dabei anscheinend verhüllt, wie wir dies auch sonst von Visionären wissen. Aber der Koran gibt nur Andeutungen, und die spätere Exegese hat sie manchmal weiter verdunkelt. Störend macht sich dabei vor allem bemerkbar, daß der Koran, im Gegensatz zu den Evangelien, nicht chronologisch angeordnet ist.

Das einzige sichere Kriterium, das wir in Händen halten, ist die Diktion: kurze, häufig elliptisch verkürzte Aussagen, an Aufschreie erinnernd und von rätselhaften Schwurformeln eingeleitet, zusammengehalten von eindringlichen Prosareimen, packende Bilder, in Engführung hintereinander gebracht – der Stil der Wahrsager, wie die Araber sie kannten. Ihnen ist Muhammad wohl auch in seinem Auftreten am ehesten verwandt; von Prophetie im alttestamentlichen Sinne wußte er gar nichts. Figuren wie Jeremia oder Amos, die

uns so sehr beeindrucken, haben in seinem Denken nie eine Rolle gespielt; sie standen im übrigen auch für das Judentum damals ganz am Rande. Mit Wahrsagern oder Besessenen haben ihn darum auch seine Zeitgenossen meist verglichen – oder mit den Dichtern, die man sich gleichfalls als besessen, von einem Jinn inspiriert vorstellte. Er selber hat dies entrüstet von sich gewiesen, wohl gerade deswegen, weil er sich der bedrückenden Nähe dieser falschen Vorbilder bewußt war. Natürlich hatte er recht, wenn er den Unterschied betonte: Was er vorbrachte, war keine Zeichendeuterei mehr, und vor allem ließ er sich für seine Gesichte nicht bezahlen. Er handelte unter heiligem Zwang.

Die Gemeinde in Mekka blieb klein; der Widerstand der einflußreichen Kreise versteifte sich. Muhammad begann von seinen Vorläufern zu reden: von Mose und Jesus, aber auch von Noah, Abraham, Lot und sogar von prophetischen Gestalten der arabischen mythischen Vergangenheit. Und er formte sie alle nach seinem Vorbild: Alle hatten sie ihren Zeitgenossen eine Botschaft von Gott gebracht, und alle waren sie dennoch zurückgewiesen worden; schließlich aber waren ihre Gegner von einem Strafgericht ereilt worden. Ein Prophet hat es schwer, aber Gott ist auf seiner Seite und wird dies letztendlich auch zeigen. 39 Auf diese Weise entstanden die Strafllegenden, die für den Koran so charakteristisch sind. Auf den christlichen Leser wirken sie manchmal befremdlich; er meint die Zusammenhänge aus dem, was er im Alten Testament gelesen hat, anders und besser zu kennen. Aber wir haben es hier nicht mit historischer Darstellung zu tun; sie war ja vorgegeben, und Muhammad konnte sie zum Teil wohl auch als bekannt voraussetzen. Vorbild ist vielmehr ein typologisches Verständnis der Heilsgeschichte, wie es damals auch im Christentum und im Judentum gängig war. Da werden dann nur einzelne – und in diesem Fall immer die gleichen – Punkte herausgehoben; andere treten zurück oder werden entstellt.

Der Aufbruch nach Medina

Das Strafgericht über die heidnischen Mekkaner allerdings nahm sich Zeit. Muhammad wäre vergessen worden wie vor ihm und nach ihm viele andere namenlose Propheten oder wie diejenigen von der islamischen Tradition mit böswilligen Kommentaren registrierten Konkurrenten, die neben ihm und ungefähr zur gleichen Zeit unter den arabischen Stämmen auftraten – er wäre wie sie zugrunde gegangen, wenn er nicht seine Basis gewechselt hätte.

Dieser Schritt ist unter dem Namen Hijra bekannt, und er war so entscheidend, daß die Muslime bis heute – abgesehen von den Libyern, die sich kürzlich (und wahrscheinlich nur vorübergehend) ein anderes Datum gesucht haben –

ihre Zeitrechnung damit beginnen lassen. Hijra wird manchmal im Deutschen mit „Flucht“ wiedergegeben; aber das ist eine falsche Übersetzung und trifft auch den Sachverhalt nicht. Gemeint ist Emigration; Hijra war seit jeher der Modus, mit dem eine dissidente Gruppe ihre Zugehörigkeit zu dem bisherigen Stammesverband aufkündigte und sich anderswo niederließ. Das bedeutete auch, daß beide Gemeinschaften im Verhältnis zueinander sich nicht mehr an die innerhalb eines Stammes geltenden Normen und Rücksichten gebunden fühlten; es war mit Krieg zu rechnen.

40 Diese Konsequenz war jedem klar, als Muhammad seine Anhänger nach und nach auf den Weg in das etwa 350 Kilometer | entfernte Medina schickte und schließlich selber nachfolgte. Die Mekkaner haben darum die Auswanderung auch nicht einfach geschehen lassen, erleichtert darüber, das unangenehme Gerede vom jenseitigen Gericht nun nicht mehr hören zu müssen; sie haben sie vielmehr nach Kräften zu verhindern versucht. Muhammad aber mußte sich erst einmal mit seinen neuen Verbündeten arrangieren. Er hatte den Ort geschickt gewählt. Die beiden wichtigsten arabischen Stämme von Medina waren miteinander verfeindet; man sah in ihm einen Schiedsrichter, der Frieden zwischen ihnen hielt und dem sie darum beide verpflichtet waren.

Aber neben ihnen gab es ein anderes Bevölkerungselement: drei jüdische Stämme, die von alters her dort sesshaft waren und Landwirtschaft betrieben. An ihnen mußte sich Muhammads Selbstverständnis bewähren. Denn bisher, in Mekka, hatte er es nur mit Polytheisten zu tun gehabt; daß auch Monotheisten nicht mit ihm übereinstimmen könnten, war ihm gar nicht in den Sinn gekommen. Aber genau dies geschah: Die Juden begegneten ihm mit eisiger Zurückhaltung und überlegener Ironie; auch politisch zeigten sie kaum Solidarität. Der Kampf gegen Mekka ist darum begleitet von immer erbitterteren Auseinandersetzungen mit den halbherzigen jüdischen Bundesgenossen. An beiden Fronten hat Muhammad schließlich gesiegt: Mekka hat er nach wechselhaften Erfolgen und aufgrund einer sehr geschickten Isolierungspolitik
41 tik gegen Ende seines Lebens erobert; | die Juden sind aus Medina vertrieben und zum Teil nach damaligem Kriegsrechtsusus in die Sklaverei verkauft oder hingerichtet worden.

Dieses Geschehen soll hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden; es geht uns nicht um historisches Detail. Wichtig ist für unsere Absicht *erstens*, daß Muhammad am Ende tatsächlich jener Erfolg beschieden war, an den er von Anfang an, selbst in den Augenblicken auswegloser Einsamkeit, geglaubt hat. Als er starb, hatten nicht nur die beiden Städte Mekka und Medina, sondern auch die Stämme in der Wüste und die Bewohner Südarabiens den Islam angenommen, und es war zu den ersten Scharmützeln mit byzantinischen Grenztruppen im Ostjordanland gekommen. Wichtig sind *zweitens* die Kon-

sequenzen, die Muhammads Verhältnis zu den medinensischen Juden und zu der mekkanischen Aristokratie für seine Lehre gehabt hat. Die Enttäuschung über die Juden führte zur Änderung der Gebetsrichtung; während sich die Muslime bisher nach Jerusalem hin verneigt hatten, wählte Muhammad nun statt dessen Mekka.

Darin zeichnet sich bereits ab, daß er auch nach dem Bruch auf seine alte Heimatstadt und deren Kult, das religiöse und politische Zentrum der Halbinsel, nicht verzichten konnte. Die Pilgerfahrt zur Ka'ba wurde mitsamt den meisten ihrer heidnischen Bräuche zum Bestandteil des islamischen Rituals; die übrigen Heiligtümer wurden zerstört, die Ka'ba dagegen nach dem Einzug in Mekka nur gereinigt. Selbst das Geschichtsbild wurde auf sie ausgerichtet, mit Hilfe einer Kultlegende, die sich wohl seit längerem schon mit ihr verbunden hatte. Die Ka'ba ist, so heißt es im Koran, von Abraham gegründet; Abraham hat sich mit seinem Sohn Ismael in grauer Vorzeit in Mekka aufgehalten. Mit Ismael, nicht mit Isaak – der Sohn der Hagar, den sie in der Wüste zur Welt brachte, war bereits von den vorislamischen Arabern in die Stammesgenealogie aufgenommen worden; darin drückt sich wohl eine Machtverschiebung aus, welche zugunsten der herrschenden Familie in Mekka, der Quraisch, verlaufen war.

Abraham aber, der Vater, ist jetzt nicht mehr ein Prophet unter vielen – und erst recht nicht bloß ein Patriarch, so hat ihn Muhammad nie gesehen –, sondern der erste Monotheist, noch bevor Mose und Jesus die beiden großen monotheistischen Religionen verkündigten. An ihn knüpft Muhammad an, geographisch und theologisch. Der Islam ist damit nicht mehr der Nachkömmling unter den Offenbarungsreligionen, der ihre Gedanken aufnimmt und mit ihnen übereinstimmt, sondern die Uroffenbarung, die von Mose und Jesus aufgenommen wurde und von deren Anhängern, den Juden und Christen, soweit sie sich nicht zum Islam bekehren, logischerweise nur verfälscht worden sein konnte.

Das prophetische Selbstverständnis Muhammads

Es bleibt deswegen dabei: Muhammad glaubte nicht, *grundsätzlich* etwas Neues gebracht zu haben; er hatte nur *seinem Volk* etwas Neues gebracht – und auch dies nur, weil die erste Verkündigung in Vergessenheit geraten war. Der Islam hat Reformcharakter. | Das Neue ist zugleich das Älteste, eine Urwahrheit, die Gott in einem himmlischen Buch aufgezeichnet hat und die daraus sozusagen immer wieder einmal abgepaust wird. Die Propheten sind dabei nur Boten, ein Sprachrohr, durch das Gott selber redet; zwar sind sie auserwählt,

aber sie bleiben Menschen mit all ihren Schwächen. Die Offenbarung wandelt sie nicht, sie geht vielmehr durch sie hindurch. „Ich bin nur ein Mensch wie ihr“, so spricht Muhammad im Koran auf Geheiß Gottes, „einer, dem eingegeben wurde, daß euer Gott ein einziger Gott ist“ (Sure 41, 5). Die Offenbarung wurde ihm nur durch unverdiente und unerklärliche Gnade zuteil: „Wenn wir wollen“, so hört er Gott sagen, „nehmen wir weg, was wir dir eingegeben haben ... (es ist) nichts als Barmherzigkeit von deinem Herrn“ (Sure 17, 86 f.).

Verborgene Dinge, die außerhalb der Offenbarung liegen, weiß darum auch er nicht: „Sprich!“ so redet Gott ihn an, „ich bin kein Wunder von einem Gesandten. Ich weiß nicht, was mit mir und was mit euch geschehen wird. Ich folge nur dem, was mir eingegeben wird, und bin nichts als ein deutlicher Warner“ (Sure 46, 9). Er läuft Gefahr, in Irrtum und Sünde zu fallen. Als er in Mekka gar nicht weiterkam, soll er einmal der Versuchung nachgegeben haben, einen Kompromiß mit dem polytheistischen Pantheon zu schließen, und danach von Gott selber in einer Offenbarung – die auf uns ziemlich verschlüsselt wirkt – zur Ordnung gerufen worden sein (vgl. Sure 17, 73 ff.). Wunder zu tun vermag er nicht: „Und sie (die ungläubigen Mekkaner) sagten: Wir werden dir nicht glauben, solange du uns nicht aus der Erde eine Quelle hervorkommen läßt oder einen Garten mit Palmen und Weinstöcken hast und dazwischen lauter Bäche hervorsprudeln läßt, oder den Himmel, wie du behauptet hast, in Stücken auf uns herabfallen läßt, oder Gott und die Engel leibhaftig herbeibringst ... Sprich: Mein Herr sei gepriesen! Bin ich denn etwas anderes als ein Mensch und ein Gesandter?“ (Sure 17, 90–93)

43 Diese Selbstzeugnisse sprechen eine deutliche Sprache. Man muß, so wird jeder Muslim ihnen entnehmen, zwischen dem Boten und seiner Botschaft deutlich trennen. Hier liegt, so wird er weiter sagen, der Fehler, den die christliche Theologie beging: Sie hat zugelassen, daß die Botschaft den Boten infizierte, daß das Wort Gottes aus Jesus selber das göttliche Wort, den Logos, werden | ließ. Das hindert nicht daran, Jesu Wunder zuzugestehen; auch der Koran nimmt auf sie Bezug. Aber sie sind nur Zeichen, die Gott an Jesus gewirkt hat, Bestätigungswunder; sie bezeugen nicht seine übermenschliche Natur. Ein Prophet muß nicht Wundertäter sein; die Offenbarung selbst ist das Wunder. „Und sie (die Ungläubigen) sagen: Warum sind denn auf ihn (Muhammad) keine Zeichen von seinem Herrn herabgesandt worden? Sprich: Über die Zeichen verfügt Gott allein. Ich bin nur ein deutlicher Warner. Genügt es ihnen denn nicht, daß wir die Schrift auf dich herabgesandt haben, damit sie ihnen verlesen wird?“ (Sure 29, 50 f.)

Der Inspirationsbegriff

Die Schrift – sie ist das Wesentliche; Gott offenbart sich in einem Buch. So sieht der Islam auch die Religionen vor ihm: Judentum und Christentum sind „Buchreligionen“, ihre Anhänger „Schriftbesitzer“, wörtlich „Leute des Buches“. Das gibt ihnen ihren Adel; sie haben teil an der ewig gleich geoffenbarten Wahrheit, die ebenfalls in einem Buch, der himmlischen Urschrift, enthalten ist. Aber das raubt ihnen auch ihre geschichtliche Konkretheit. Das Alte Testament schrumpft auf den Pentateuch und den Psalter (der auf David, gleichfalls einen Propheten nach islamischer Auffassung, als Offenbarung herabgesandt wurde); daneben erstarrt aller geschichtliche Fluß zum bloßen Beispiel. Jesu Handeln und Leben treten zurück vor seiner Predigt, und was er predigt, ist das, was alle Propheten predigten: Monotheismus.

Allerdings ist auch dies als Phänomen nicht neu; die Tendenz zur Verschriftlichung hatte die beiden großen Religionen spätestens erfaßt, seitdem es einen Kanon gab. Der Islam folgt wiederum nur einem Modell, das er, wie den Monotheismus, radikal zu Ende denkt. Nirgendwo ist, wenn wir der muslimischen Tradition glauben wollen, der Kanonisierungsprozeß schneller abgeschlossen worden als im Islam. Eine Generation nach dem Tode des Propheten – unter dem dritten Kalifen ‘Uthmān und auf seine Initiative hin – lag der Text des Koran zumindest in seinem Konsonantengerüst so vor, wie wir ihn heute kennen; die abweichenden | Versionen, ehrwürdige Exemplare, die manchmal weniger vollständig waren und von denen wir allzu gerne wüßten, ob sie irgendwelches unwillkommene Sondergut enthielten, wurden angeblich allesamt verbrannt.

44

Seither hat Gott aufgehört zu reden; es gibt keinen Heiligen Geist, der im Leben seiner Gemeinde weiterwirkte – oder es gibt ihn zumindest nicht im christlichen Sinne. Muhammad war, wie es im Koran heißt, das „Siegel der Propheten“, und man verstand dies bald schon so, daß nach ihm kein anderer mehr kommen werde. Aber die Muslime sind vom Wort Gottes nicht abgeschnitten; denn der Koran interpretiert ja nicht nur, was Gott gesagt hat, sondern er enthält Gottes „ipsissima verba“. Der Islam glaubt – und dies quer durch alle Denominationen hindurch – an die Verbalinspiration Muhammads. Dies ergab sich logisch aus seiner Vorstellung von Prophetie, und es schien auch im Koran selber vorausgesetzt, immer dann nämlich, wenn Gott, wie wir hörten, sich mit einem imperativischen „Sprich!“ an Muhammad wandte. Die islamische Theologie kann es sich darum sparen, im Koran nach echten Logia Muhammads zu suchen; auch daß der Glaube der Urgemeinde sich in koranischen Aussagen spiegeln könne, vermag nur ein ungläubiger Islamist zu behaupten.

Gott hat also nicht eigentlich aufgehört zu sprechen; er sagt nur nichts Neues mehr. In seinem Wort, dem Koran, kommt der Muslim Gott nahe wie nirgendwo sonst. Für den Christen vollzieht sich Gotteserfahrung auf intimste Weise in der Eucharistie; denn in Christus ist das Wort Fleisch geworden. Der Muslim erlebt Gott in der Koranrezitation; denn im Koran ist das Wort Buch geworden. Er gibt sich darum dem Wort in viel stärkerer Weise hin, als wir das zu tun pflegen. Wir haben uns, zumindest seit der Liturgiereform, daran gewöhnt, daß religiöse Texte manipulierbar sind; man will immer wieder einmal etwas Neues hören – und dies nicht nur im tropisierten Kyrie oder in den Fürbitten, sondern manchmal selbst im Kanon. Der Muslim dagegen geht darin auf, dem immer Gleichen zu lauschen und es in der Rezitation ständig neu zu meditieren.

45 Der Christ kennt die Schrift seit jeher nur in Übersetzung; die Kirche benutzte das Alte Testament nur in der Form der Vulgata, und selbst der Protestantismus kehrte nicht zum Urtext zurück, | sondern schuf nur eine neue Übersetzung. Die Evangelien sind zum Teil in ihrer Urfassung gar nicht erhalten. Der Muslim dagegen hält den Koran für grundsätzlich unübersetzbar; wenn in der letzten Zeit Übersetzungen, etwa ins Türkische, angefertigt worden sind, so gelten sie nur als Verständnishilfe, so wie im alten – und wohl mittlerweile vergessenen – Schott neben dem Meßtext die deutsche Wiedergabe stand. In die Liturgie ist diese Übersetzung nur zur Zeit Atatürks eingedrungen; der Schritt wurde mittlerweile rückgängig gemacht. Ich will nicht unterschlagen, daß manche Übersetzungen im Christentum ähnlich sakrosankten Charakter angenommen haben wie der Koran im Islam: die Luther-Bibel, die King-James-Version. Aber sie sind, wie die Entwicklung gezeigt hat, ersetzbar; sie lassen sich dem Zeitgeist anpassen, und sie fordern geradezu dazu heraus.

Dem Christen ist, etwas überspitzt gesagt, die Interpretation näher als der Text; es ist gewiß kein Zufall, daß die Liturgiereform den Katholiken auch die Predigt beschert hat. Natürlich kennt der Islam ebenfalls die Predigt; aber sie spielt als Bestandteil der Liturgie eine andere Rolle. In der Frühzeit hatte sie politische Funktion; sie war die Prärogative des Herrschers oder des Gouverneurs, und sie diente dazu, mit religiösen Formeln den Gehorsam der Untertanen vor Gott und den Menschen zu sichern. Heute ist sie manchmal das Werkzeug religiöser Revolution; aber das ist ja nur die andere Seite der gleichen Medaille. Exegetische Funktion hat sie kaum je gehabt; ebenso wie im Gebet geht es nicht darum, die Schrift auszulegen, sondern sie erneut mit vertrauten Formeln ins Gedächtnis zu rufen. Uns wundert es kaum, von der Kanzel her mit Heidegger, Bloch und anderen falschen Heiligen eingeseift zu werden; für einen Muslim wäre dies eine unverzeihliche Grenzüberschreitung.

Die Wunderbarkeit des Koran

Exegese gibt es an sich im Islam genauso wie bei uns, und in manchen Randgruppen, die sich durch ein allegorisches Schriftverständnis legitimiert haben, ist sie zu bestimmten Zeiten auch in die Predigt eingedrungen. Wie überall bot sie die Möglichkeit, | die Schrift jederzeit aktuell erscheinen zu lassen oder zum Vehikel neuer Ideen zu machen, und die Gelehrten haben diese Möglichkeit nach Kräften genutzt. Auf der anderen Seite aber verstärkte sich die Tendenz, den Wortlaut des Koran selber aus der Zeit herauszunehmen und als unveränderliches, schlechthin vollkommenes Dokument göttlicher Sprache zu verstehen. 46

Man dachte darüber nach, was denn Gott gemeint haben mochte, als er Muhammad die Schrift als das einzige Wunder bezeichnen ließ. Zuerst bezog man dies auf den Inhalt, auf wunderbare Vorhersagen, Prophezeiungen im vulgären Sinne des Wortes. Hieß es doch zu Beginn von Sure 30: „Die Byzantiner sind besiegt worden im nächstliegenden Gebiet (das heißt in Syrien oder Palästina). Aber sie werden, nachdem sie besiegt worden sind, ihrerseits siegen, in etlichen Jahren“, und so war es auch gekommen: Die Perser waren weit auf byzantinisches Gebiet vorgestoßen, hatten sogar Jerusalem erobert und dort das Kreuz Christi gestohlen; aber Herakleios hatte sie kurz darauf in einem grandiosen Siegeszug wieder niedergeworfen und die heilige Reliquie zurückgeführt. Für die Araber, die bis dahin von diesen beiden Großmächten teilweise abhängig gewesen waren, ein bewegendes Ereignis – und ein zukunftsweisendes dazu: Die Erschöpfung der beiden Großreiche hat ihnen die blitzartige Expansion des Islam erst ermöglicht.

Aber so auffällig zutreffend diese Vorhersage auch war, als Wunder reichte sie nicht aus. Nicht den Inhalt, sondern die sprachliche Form hat man auf die Dauer als übernatürlich und damit schlechthin unnachahmlich angesehen. Gott spricht Arabisch, und Gott macht keine Fehler. Die Konsequenzen waren unabsehbar: Grammatik, Rhetorik und Poetik richteten sich am Beispiel des Koran aus; was einmal die Sprache eines Ekstatikers gewesen war, der später seinem Gemeinwesen hatte Gesetze geben müssen, was zudem durch die Redaktion unter ‘Uthmān völlig umgeordnet und vielfach nur mit Brüchen und Kanten zusammengefügt worden war, das wurde jetzt zur stilistischen Norm. Sprache konnte sich, da von Ewigkeit her fixiert, nicht mehr wandeln, es sei denn zum Schlechteren. Die Araber kämpfen mit diesem Dilemma bis heute: Sie verehren eine Sprache, die die meisten von ihnen nicht vollkommen, manche gar nicht beherrschen, und sie | sprechen Dialekte, die sie nur als Dekadenz, nicht als natürlich gewachsen ansehen können. Eben darum aber hat sich andererseits das Hocharabische bis heute erhalten; der Koran ist „eine Schrift, 47

die *in arabischer Sprache* (das) bestätigt (was als Offenbarung vorausgegangen ist)“ (Sure 46, 12). Das Latein hat sich demgegenüber zu einer Vielzahl von Einzelsprachen fortentwickelt; schon beim Pfingsterlebnis „hörte ein jeglicher, daß (die Apostel) *mit seiner Sprache* redeten“ (Apg 2, 6).

Die Überhöhung des Propheten

Auch das Bild des Propheten hat sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt. Aber hier ist die Entwicklung nicht so geradlinig verlaufen. Eine Zeitlang schien die Gleichung zu stimmen, wonach das, was man dem Koran an Prestige zufügte, dem Propheten genommen wurde. Um jede Möglichkeit auszuschließen, daß Muhammad auf die Offenbarung mit eigenen Ideen Einfluß nehmen konnte, stellte man sich vor, er sei Analphabet gewesen. Man las dies aus einer etwas problematischen Vokabel im Koran heraus, die wohl nur bedeutet, daß Muhammad aus dem Kreis derjenigen kam, denen keine eigene Schrift geoffenbart worden war. Der Prophet konnte, so meinte man, nicht lesen und nicht schreiben; darum hätte er sich auch nie Kenntnis früherer Offenbarungsschriften, des Alten oder des Neuen Testaments, verschaffen können. Wenn sich dennoch zahlreiche Parallelen mit diesen Büchern im Koran finden, so können sie ihm also nur von Gott eingegeben worden sein. Auch von daher ist, aus muslimischer Sicht, einer religionshistorischen Ableitung der koranischen Botschaft ein Riegel vorgeschoben.

48 Diese Linie ist jedoch nicht weitergeführt worden. Man hätte erwarten sollen, daß der Prophet, als man den Koran nicht nur inhaltlich, sondern auch formal über alles menschliche Maß hinaushob, nun sogar in seiner natürlichen Sprachbeherrschung abgewertet worden wäre; so wie Gott Hocharabisch redet, hätte er dann Dialekt sprechen müssen. Das aber widerstritt zu sehr der Vorstellung, die man sich von der Entwicklung des Arabischen machte: Araber, vor allem solche der Arabischen Halbinsel, sprechen | gutes Arabisch; die Fehler sind durch die vielen Ausländer: Aramäer, Perser, Türken, Berber, hineingekommen. Und der Prophet war ja gerade ein „arabischer Prophet“ gewesen.

Auch Wunder hat man ihm später nicht mehr so konsequent abgesprochen, wie er selber dies getan hatte. Dafür war, so scheint es, unter anderem die christliche Polemik verantwortlich. Sie insistierte immer wieder darauf, daß Jesus durch seine Wunder seine Erwähltheit doch viel besser beweise – und die muslimische Theologie hat tatsächlich nachgezogen, vergessend, daß sie damit einer Grundtendenz des Koran zuwiderhandelte. Dabei kam ihr die volkstümliche Tradition zu Hilfe, welche die Lücken des Koran mit Wundergeschichten aller Art ausfüllte. Daß der Prophet einfach Mensch gewesen sei, war auf die

Dauer zu wenig. Daß er 40 Jahre lang selber Heide gewesen war, hat man ganz überspielt; daß er Sünden tun konnte, hat man nicht mehr geglaubt. Die islamische Mystik hat dann am meisten dazu beigetragen, ihn zu überhöhen; in ihr wird Muhammad manchmal geradezu als der „vollkommene Mensch“ gesehen, der „anthropos téléios“, den Gott vor aller Schöpfung schuf und in dem alle Schöpfung mikrokosmisch vorgebildet ist. Aber von der Mystik möchte ich erst später sprechen. Wichtig bleibt das eine: Auch in der letzten Idealisierung ist Muhammad immer noch Geschöpf; wer ihn Gott anglich oder mit diesem identifizierte, hätte damit eine Schwelle überschritten, jenseits derer das muslimische Selbstverständnis nicht mehr trug. Inkarnation, „Einwohnung“, wie man sagte (*hulūl*, wohl eine Lehnübersetzung des griechischen „enoíkesis“), ist dem Islam immer ein Greuel geblieben.

73 Sunniten und Schiiten: Staat, Recht und Kultus

Ein welthistorischer Erfolg und seine Mängel

Es ist schwer zu sagen, wieweit schon Muhammad selber daran gedacht hat, den Islam über die Arabische Halbinsel hinauszutragen. Als aber nach seinem Tode die von ihm geschaffene Einheit der arabischen Stämme wieder zu zerfallen drohte, war diese Idee der beste Weg, die Energien abzuleiten. Immer schon hatten arabische Nomaden Übergriffe auf das Kulturland in Syrien und im Irak unternommen. Aber nun half ihnen die Gunst des Augenblicks: Byzanz und Iran hatten sich in mörderischen Kriegen gegenseitig erschöpft; Byzanz, der Sieger der letzten Auseinandersetzung, besaß zudem wegen seiner unglücklichen Religionspolitik kaum Rückhalt in der einheimisch-orientalischen, meist „häretischen“ Bevölkerung. Hinzu aber kam gewiß, daß die Araber diesmal nicht nur Beute machen wollten; sie trugen eine Botschaft. Und so blieben sie – in vielen Ländern bis heute. Die Expansion vollzog sich in mehreren Wellen; in weniger als einem Jahrhundert war sie im großen und ganzen abgeschlossen.

Rückschläge wurden kaum wahrgenommen. Daß Karl Martell bei Tours und Poitiers einen arabischen Stoßtrupp aufhielt, wird nur in europäischen Schulbüchern mit Befriedigung notiert; in arabischen Quellen steht gar nichts darüber, man hatte längst die Übersicht verloren. Ebenso waren die Kreuzzüge für die Muslime lokale Ereignisse in einem Gebiet, das ohnehin von streitenden Kleinfürsten zerrissen war; Glaubenskriegatmosphäre kam lange nicht auf, und zum Symbol wurden sie erst, als die Araber in unserem Jahrhundert die Parallelen mit dem europäischen Kolonialismus | und der israelischen Expansionspolitik entdeckten. Die Reconquista brachte wirklichen Verlust; aber Spanien hatte für das islamische Selbstverständnis immer etwas am Rande gelegen. Traumatische Wirkung hatte nur der Mongolensturm. Damals, im Jahre 1258, wurde Bagdad zerstört und der letzte Kalif ermordet, damals gerieten weite Gebiete, die man als die islamischen Kernlande betrachtete, für etwa zwei Generationen unter nichtislamische Herrschaft – die Mongolen waren Schamanisten oder Buddhisten, manche von ihnen, vor allem die Frauen am Hofe, auch nestorianische Christen. Aber um die Wende zum 14. Jahrhundert bekehrten auch sie sich zum Islam (zumindest diejenige Dynastie, die sie in Iran gegründet hatten), und Wissenschaft und Theologie blühten wie selten zuvor. Das Osmanenreich schob dann noch einmal die Grenzen, vor allem auf

Kosten des Christentums, weit nach vorn. Von da ab bis ins 19. Jahrhundert hinein hatten die Muslime, ähnlich wie China, wenig Grund, sich nicht als den Mittelpunkt der Welt zu fühlen.

Dennoch war da etwas, das dieses Bild von Anfang an trübte. Nicht so sehr die Tatsache, daß drei der ersten vier Kalifen, die alle noch zu den engsten Gefolgsleuten des Propheten gehört hatten, von ihren eigenen Glaubensgenossen ermordet wurden; das war in einer Welt, die noch ganz in den Vorstellungen der Blutrache lebte, wohl zu normal, um als Menetekel verstanden zu werden. Wichtiger war, daß man sich über die Rechtmäßigkeit dieser Kalifate nie einigen konnte; eine wichtige und sehr hartnäckige Minderheit hatte den Eindruck, daß von Anfang an, mit dem Augenblick von Muhammads Tod, etwas „schiefgelaufen“ sei.

Das hing damit zusammen, daß der Prophet selber keinen Nachfolger hinterlassen hatte; seine Söhne waren im Kindesalter gestorben, und aus unklaren Gründen hatte er sich gescheut oder es nicht für nötig gehalten, einen Stellvertreter zu ernennen. Die Wahl des ersten Kalifen vollzog sich in der Tat etwas abrupt; wichtige Leute waren nicht anwesend oder wurden ausmanövriert. Der eigentliche, tiefere Gegensatz brach jedoch später auf; es ging weniger um den Widerstreit aktueller politischer Interessen als um divergierende Geschichtsbilder. Geschichtsbilder sind ideologieanfällig, und Ideologie bedeutete damals: Religion. So hat diese Divergenz | der Geschichtsbilder zur wichtigsten Spaltung im Islam geführt; ich spreche von Sunna und Schia.

73

Die verschiedenen Geschichtsbilder

Sunniten und Schiiten gibt es bekanntlich bis heute. Die Schiiten bilden etwa 7 Prozent der muslimischen Gesamtbevölkerung; die meisten von ihnen leben in Iran. Diese geographische Trennung ist jedoch verhältnismäßig jung; erst mit dem Aufkommen des Safavidenreiches zu Beginn des 16. Jahrhunderts wuchsen die schiitischen Zellen, die es in Persien, aber auch anderswo, von Anfang an gegeben hatte, unter dem Druck der schiitischen Dynastie zu einem geschlossenen Ganzen zusammen. Viel weniger bekannt ist, daß auch im Irak mehr als die Hälfte der Bevölkerung schiitisch ist; was in Iran, als Symbol der Einheit und der Identität, herausgestellt wird, wird im Irak, als Symbol der Spaltung, verschwiegen.

Im Grunde können beide „Konfessionen“ recht gut zusammenleben und haben dies auch über Jahrhunderte hinweg häufig getan. Sie erkennen sich, wie das so ist, an Kleinigkeiten: an Abweichungen im Gebetsruf oder bei der religiösen Waschung – so wie Katholiken und Protestanten sich bis vor kur-

zem durch den Rosenkranz unterschieden oder den abweichenden Text des Vaterunsers. Natürlich erkennen sie sich auch an den Namen: Wie man bei uns, wenn jemand Alois oder Ignaz oder Josef heißt, sofort weiß, wohin er gehört, so kann man bei Muslimen fast sicher sein, daß jemand, der sich Abū Bakr oder ‘Umar oder ‘Uthmān nennt, Sunnit ist.

76 Aber damit sind wir schon weg vom Schibboleth, beim Nerv der Sache, der Geschichte. Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uthmān waren nämlich die ersten drei jener vier Kalifen, mit denen die islamische Geschichte beginnt. Nach sunnitischer Auffassung waren sie allesamt, wie man sagt, „rechtgeleitet“, zusammen mit dem vierten, ‘Alī, mit dem diese Epoche idealer Herrschaft, ein trotz aller Wechselfälle goldenes Zeitalter, abschließt; alle vier waren, so sagen die Sunniten, rechtmäßig gewählt, und Wahl ist für die Sunniten über Jahrhunderte hinweg in der Theorie der einzige oder | zumindest der ehrenwerteste Modus der Nachfolgeregelung geblieben. Nach schiitischer Vorstellung dagegen kam nur dem vierten Kalifen, ‘Alī, die Herrschaft rechtens zu; er hätte von vornherein zum Nachfolger des Propheten ernannt werden sollen und wurde nur durch politische Intrige ausgeschlossen. Rechtmäßiger Nachfolger aber war er nicht aufgrund der Wahl – denn diese war ja zuerst gar nicht auf ihn gefallen –, sondern weil er der engeren Familie Muhammads angehörte; er hatte Muhammads Tochter Fātima geheiratet, und die beiden Söhne, die er von ihr hatte, sollen dem Propheten als Enkel besonders lieb gewesen sein. Es geht hier also nicht nur um Personen, sondern vor allem um das Problem der Legitimation. Die blutmäßige Zugehörigkeit zum Hause des Propheten, die in den Enkeln und deren Nachfolgern durchschlug, galt in der Schia mehr als die Zustimmung seitens der Mehrheit der Urgemeinde, die in der Wahl zum Ausdruck gekommen war. Schia heißt „Partei“; gemeint ist die Partei ‘Alīs.

Man muß sich fragen, warum diese Meinungsverschiedenheit sich so tief eingeschliffen hat. Natürlich war das Problem wichtig; aber der historische Augenblick, in dem es wichtig war, liegt immerhin fast 1400 Jahre zurück. Nur: es war ein Augenblick, der in eine Zeit fiel, in der alles noch paradigmatischen Charakter besaß, und eine Entscheidung, die gefällt wurde von Menschen, welche die Intentionen des Propheten noch gekannt hatten. Der Umgang mit der Macht war damals nicht wertneutral; wer sich ihrer falsch bediente, beging eine Sünde. Das aber hing damit zusammen, daß die Muslime von Anfang an überhaupt imstande waren, machtpolitische Entscheidungen zu treffen; schon der Prophet hatte in Medina Gelegenheit gehabt, ein Gemeinwesen zu gründen und nach seinen Vorstellungen zu formen. Oder besser: nach den Vorstellungen *Gottes*; denn die Ordnungsprinzipien hatten sich als Offenbarungen niedergeschlagen, sie standen im Koran. Der Koran redet nicht in Gleichnissen wie die Evangelien; er gibt konkrete Vorschriften. Der Islam ist eine Gesetzesreli-

gion; er richtet die Menschen nicht allein auf das Jenseits aus, sondern greift bis ins Detail gestaltend in das Diesseits ein. Er ist *auch* von dieser Welt. Er kennt keine Trennung von weltlich und geistlich; er ist, wenn man so will, totalitär. Das Christentum wurde in ein Weltreich | hineingeboren; hier konnte und mußte man wohl dem Kaiser geben, was des Kaisers ist. Der Islam hat sich dieses Weltreich selber schaffen können, und seine Anhänger sind Gott dafür verantwortlich, wie sie es verwalten.

77

Dieser Auftrag wurde nach schiitischer Ansicht in einem entscheidenden Punkt bereits von der Urgemeinde mißachtet. Zwar kamen die Dinge für kurze Zeit noch einmal ins Lot, als 'Alī das Kalifat übernahm. Aber er wurde bald ermordet, und seine Nachkommen (zumindest die aus der für die iranische Schia wichtigen Linie) konnten nie mehr die Macht für sich gewinnen. Zwar lebten ihre Anhänger in steter Opposition zur Obrigkeit; ideell gesehen hatten sie ihr eigenes Oberhaupt, zu dem sie aufschauten: den Imām. Aber während sie zu Anfang glaubten, daß der Imām sich in der Rebellion erweisen müsse, neigte die Mehrheit doch bald dazu, ihm – und sich selber – gefährliche Experimente zu erlassen; wichtig war nur, daß jede Generation einen solchen Repräsentanten aus der Familie Muhammads besaß, der von seinem Vater ernannt war (und deswegen wieder nur aus einer bestimmten Linie kommen konnte) und der das Erbe weitertrug. In der Mitte des 3. Jahrhunderts der Hijra (Mitte des 9. Jahrhunderts) brach dann auch diese Reihe ab; der zwölfte Imām ist angeblich in einem Keller in Sāmarrā, der Abbasidenresidenz bei Bagdad, verschwunden. Aber er ist nach schiitischem Glauben nicht gestorben; er lebt verborgen weiter und wird am Ende der Zeiten wiederkehren – als der Mahdī, der Messias, der jenes Reich der Gerechtigkeit auf Erden aufrichten wird, das die Mehrheit der Muslime schon unmittelbar nach dem Tode des Propheten verfehlte.

Aus dem Scheitern des Anfangs wuchs also Utopie; Geschichte ist für die Schiiten lange Zeit nicht Bestätigung gewesen, sondern nur Enttäuschung, Frustration. Sie sind darum diejenigen unter den Muslimen, die Sinn für das Leiden entwickelt haben; den Sunniten, für die alles recht gelaufen ist, ist nur allzuleicht der Blick für die dunklen Seiten des Lebens verstellt. Macht trägt für die Schiiten das Odium der Usurpation; man lebt an ihr vorbei und wartet auf bessere Zeiten. Diejenigen aber, denen in diesem Attentismus die Geduld riß, die Aktivisten und Revolutionäre, die es immer *auch* gab, sie formulierten ihre Programme in chiliastischen | Kategorien; sie versuchten, den Messias herbeizuzwingen.

78

Das änderte sich bis zu einem gewissen Maße, als in Iran die Schia zur Staatsreligion wurde. Aber der Mahdī war ja immer noch nicht gekommen; in der Verfassung, die unter dem Schah Gültigkeit besaß, sah ein Artikel den Rücktritt

des Herrschers vor, wenn der verborgene Imām wiederkehre. Statt dessen kam dann Khomainī, und der Schah mußte auch jetzt gehen. Aber Khomainī war nicht der verborgene Imām. Unser Bild ist noch nicht vollständig; wir müssen von der Rolle der Religionsgelehrten reden.

Die Verwaltung der Macht und das Recht

Damit kommen wir zuerst einmal wieder auf die Sunniten zurück. Denn mag auch für die Sunniten die Geschichte letzten Endes richtig verlaufen und Macht darum legitim und von Gott gegeben sein, so ist doch selbst für sie der Kalif nicht weltliche und geistliche Autorität zugleich; er ist kein Gottkönig, und er ist nicht Papst und Kaiser in einer Person. Zwar heißt Kalif, wörtlich übersetzt, „Nachfolger“ oder „Stellvertreter“ des Propheten; aber auf die Dauer haben die Kalifen doch vom Propheten nur die Rolle des Herrschers behalten, nicht die des Gesetzgebers und erst recht nicht die eines Empfängers oder Interpreten von Offenbarung.

Der Herrscher hat, zumindest in der Theorie, keine jurisdiktionelle Gewalt; es hat im Islam nie so etwas gegeben wie den Codex Justinianus oder den Code Napoléon. Der Kalif war dazu da, dem Gesetz Geltung zu verschaffen; aber wie er es anzuwenden habe, das erfuhr er – wiederum der Theorie nach – von anderen. Diese anderen waren die ‘Ulamā’, Kenner des religiösen Rechts, ein Klerus, wenn man so will, aber auf eine von der unseren ganz verschiedene Art: Laien, nicht ordiniert oder geweiht, im Grunde auch kein Stand für sich, sosehr sie sich häufig als solcher gebärden. Im Mittelalter hatten diese Religionsgelehrten häufig einen ehrbaren Beruf, waren Kaufleute oder Handwerker; im Prinzip ist dies auch heute noch möglich. Wenn sie Glück hatten und sich nicht | scheuten, vom Staat abhängig zu werden, wurden sie Richter; seitdem es religiöse Hochschulen gab – die Azhar ist bekanntlich bereits im 10. Jahrhundert, lange vor den europäischen Universitäten, gegründet –, übernahmen sie in steigendem Maße Lehrstellen, die vom Staat oder durch religiöse Stiftungen bezahlt wurden.

Die eigentlichen Nachfolger des Propheten waren, so könnte man sagen, die Professoren für kanonisches Recht. Sie waren unentbehrlich; denn das Recht war, wie das so ist, kompliziert geworden. Das gilt für den sunnitischen und den schiitischen Islam in gleicher Weise; was den Sunniten ihre ‘Ulamā’, sind den Schiiten ihre Mollas oder, neuerdings, ihre Ayatollahs. Man mag „Geistliche“ in ihnen sehen; aber in jedem Fall sind es Geistliche ohne eine Kirche, zumeist auch Geistliche ohne eine feste und klar überschaubare Hierarchie. Der Islam ist eine Religion ohne Lehrautorität.

Kompliziert nun wurde das Recht, weil die koranische Basis nicht ausreichte. Der Koran enthält zwar eine große Anzahl von Geboten und Verboten; aber er ist kein Gesetzbuch. Er fußt auf der Rechtsordnung jener Gesellschaft, in welche die Offenbarung hineingegeben wurde. Er korrigiert sie in Einzelheiten, etwa im Erbrecht oder im Eherecht, und er ergänzt sie um völlig neue Bereiche, etwa den des Kultes und des Rituals; aber er setzt vieles als selbstverständlich voraus. Es dauerte nicht lange, bis manches davon nicht mehr selbstverständlich war; die schnelle Ausbreitung des Islam, der Übergang zur Sesshaftigkeit und der enge Kontakt mit den Hochkulturen, vor allem auch die enorme Bereicherung und das Herrenleben schufen ganz neue soziale Verhältnisse und Probleme. Man brauchte Erklärungshilfen, und man entnahm sie der Tradition.

Auch diese *Tradition* wurde nicht als säkular empfunden, sondern als religiös; man führte sie auf den Propheten zurück. Das Vorbild Muhammads und seiner vortrefflichsten Anhänger sollte jene Lücken schließen, die der Koran gelassen hatte; Tausende von Aussprüchen und Berichten wurden im Laufe der Zeit gesammelt, um jeden einzelnen Fall des täglichen Lebens zu erfassen und exemplarisch zu regeln, von der Politik bis zur Hygiene, vom Geschäft bis zu den Tischsitten. Tradition nun, „Brauch“, heißt | auf arabisch *sunna*; und die Sunniten tun sich viel darauf zugute, daß nur sie es seien, die die Tradition des Propheten verwalten. Das stimmt aber nicht; auch die Schia glaubt an die Tradition. Nur definiert sie diese etwas anders.

80

Tradition und juristische Methode

Mit diesen Tausenden und Abertausenden von Aussprüchen stellte sich nämlich die Frage nach ihrer Echtheit, nach dem Wahrheitskriterium. Hier aber trafen die Muslime, und zwar Sunniten und Schiiten gleichermaßen, eine sehr charakteristische Entscheidung: Die Wahrheit eines Diktums erkennt man nicht aus seinem Inhalt, seiner inneren Logik oder seiner Übereinstimmung mit dem „System“, sondern man erkennt sie aufgrund der Glaubwürdigkeit der Person, die diesen Ausspruch weitergibt. Eine Wahrheit per Handschlag sozusagen, nicht diskursiv erschlossen oder überredend gepredigt, sondern geschenkt als Vertrauensvorschuß, mit dem Vertrauen von Kaufleuten in einer überschaubaren Gesellschaft. Damit aber hing alles an jenen „boni homines“, denen man Vertrauen schenkt, den Überlieferern, an ihrer moralischen und religiösen Unbescholtenheit, wie man Vertrauenswürdigkeit vor allem verstand.

In diesem Punkt unterschieden sich Sunniten und Schiiten fundamental. Denn die Schiiten gingen ja davon aus, daß schon die Urgemeinde den falschen

Weg gegangen sei; die meisten Prophetengenossen hatten sich gegen den einzig richtigen Nachfolger entschieden und damit eine schwere Sünde begangen. Die Mehrzahl derer, die einen Ausspruch des Propheten hätten hören und weitergeben können, war also nicht mehr unbescholten; man mußte die Tradition beschränken auf die Prophetenfamilie, ja mehr noch, auf jene ihrer Mitglieder, die sich zu 'Alī bekannt hatten. De facto beschränkte man sie auf die Imāme. Die Reihe der Imāme aber brach ab, wie wir hörten; für die Schia war damit auch die lebendige Tradition abgeschnitten. In der Sunna dagegen gewann sie von Generation zu Generation weitere Verbreitung.

81 Aber ich bin immer noch nicht wieder bei Khomainī. Das islamische | Recht ist, so sahen wir, materialiter ein göttliches Recht, das durch die prophetische Tradition ergänzt wird. Die Religionsgelehrten schaffen ebensowenig aus eigener Machtvollkommenheit neue Gesetze wie der Kalif; sie interpretieren und kombinieren nur. Hier aber haben oder hatten sie einen beachtlichen Spielraum; ihnen ist das „System“ zu verdanken. Das islamische Recht ist also auch, und zwar in extremem Maße, ein „Juristenrecht“, nur daß diese Juristen sich weniger an praktischen Bedürfnissen orientierten als an religiösen und moralischen Ideen. Wichtig ist darum für uns neben dem Material auch die Methode, und noch einmal unterscheiden sich Sunna und Schia. Zwei Instrumente haben die Juristen ausgebildet, um das Material den stets neuen Anforderungen anzupassen: den Konsens und den Analogieschluß. Der Konsens bestätigte, daß ein gewisser Usus von den Juristen einer bestimmten Generation praktiziert oder gutgeheißen wurde, und machte ihn für die Zukunft verbindlich; der Analogieschluß erlaubte die parallele Behandlung der im Grundmaterial nicht geklärten Fälle und ermöglichte somit in rationalem Rahmen eine freie Rechtsfindung. Beides widersprach sich ein wenig; was einmal als Konsens verfestigt war, konnte nicht wieder durch freie Rechtsfindung aufgebrochen werden.

In der Tat haben Sunniten und Schiiten hier die Akzente anders gesetzt. Der Konsens stand bei den Schiiten nicht hoch im Kurs; schon in der Urgemeinde hatte sich ja gezeigt, daß die Wahrheit ebensogut bei einer kleinen Minderheit liegen kann. Bei den Sunniten dagegen ist es durch fortwährende, geographisch leicht abweichende Konsensbildungen zu Rechtsschulen gekommen, die die freie Rechtsfindung zugunsten der betreffenden Schulmeinung immer mehr einschränkten und schließlich ganz zum Erliegen brachten. Die sunnitischen Juristen waren darum auf die Dauer weniger innovatorisch; das paßt zu ihrer Obrigkeitstreue. Die schiitischen Juristen dagegen behielten das Prinzip der freien Rechtsfindung bei und waren darum beweglicher; da sie den Staat ablehnten, konnten sie ungestört dem Glauben leben, mit ihrer juristischen Theorie das Vermächtnis des verborgenen Imām zu verwalten und seine

Wiederkehr vorzubereiten. Lange Zeit haben sie daraus quietistische Konsequenzen gezogen; der Imām ist noch nicht da, also sind ideale Zustände ohnehin nicht herzustellen. Vor zwei | Generationen aber wurde in Iran daneben eine aktivistische und revolutionäre Interpretation entwickelt: Wenn die Religionsgelehrten selber die Macht übernehmen, dann ist der Imām zwar immer noch nicht da, aber man ist seinen Intentionen etwas näher gerückt. Mehr als je bei einem sunnitischen Kalifen wären dann weltliche und geistliche Macht in einer Hand vereint. Womit wir dann doch bei Khomainī angekommen wären.

82

Theonomes Gesetz, weltlicher Staat und individuelles Gewissen

Zugegeben, dieser Ausflug zu Khomainī hat uns viel Zeit gekostet. Aber juristische Dinge sind nun einmal zentral im Islam; was dem Christen die Theologie, ist dem Muslim das religiöse Recht. Damit ist mehr bezeichnet als der bloße Austausch einer Disziplin durch eine andere. Denn mag dieses juristische Denken im einzelnen auch gelegentlich ähnlich spekulativ sein wie bei uns die Theologie, so geht es doch der Idee nach immer davon aus, daß die Wirklichkeit nach seinen Vorstellungen gestaltet werden müsse. Darum legt ein Muslim mehr als ein heutiger Christ Wert darauf, daß auch eine Obrigkeit da ist, die seiner Religion, das heißt auch: dem Gesetz, zur Geltung verhilft; mit einem Leben in der Diaspora findet er sich nicht leicht ab. Der Staat sollte mehr sein als eine neutrale Institution, die Religionsfreiheit gewährt.

Darum ist in fast allen muslimischen Ländern der Islam Staatsreligion; manche, Pakistan zum Beispiel und neuerdings Iran, haben eine Staatsverfassung, die so weit wie möglich auf dem Koran und dem islamischen Recht aufbaut. Zwar mag der Historiker nachweisen, daß schon im Mittelalter manche Herrscher sich aus dieser Umklammerung gelöst haben und gerade in der Rechtsprechung und Gerichtsbarkeit eigene – nicht unbedingt bessere – Wege gingen, und in der heutigen islamischen Welt hat der Staat vieles von dem, was ursprünglich durch das religiöse Gesetz und dessen Vertreter geregelt wurde, in eigene Kompetenz übernommen.

Aber nur ein Mann wie Atatürk, konsequenter Laizist, der er war, hat es gewagt, einfach das Schweizer Gesetzbuch *tel quel* zu übernehmen; | in den übrigen Islamstaaten hat die moderne Gesetzgebung, in jedem Land auf jeweils eigene Weise, auf den Fundamenten des alten kanonischen Rechts aufgebaut. Das schließt Liberalität und Anpassung an ein verändertes Lebensgefühl, etwa im Eherecht, nicht aus; aber es rechtfertigt sich eben bis ins Detail aus religiöser Tradition und mit religiöser Beweisführung. Säkulare Freibeirke sollte

83

es, so meint weiterhin eine starke Mehrheit, um der Ehre Gottes willen eigentlich nicht geben.

Wie sehr dies abendländisch-neuzeitlichem Denken zuwiderläuft, spüren wir am ehesten dort, wo säkulare Freiheit sich in unserer liberal-kapitalistischen Welt am ungeniertesten manifestiert: in der Wirtschaft und im Bereich des autonomen Individuums. Mit Belustigung und unverhohlener Skepsis lesen wir von Versuchen, ein zinsfreies Banksystem zu schaffen, wie sie etwa aus Pakistan berichtet werden. Das sind Skrupel, die uns nicht quälen; daß Zins Wucher sein könne, glaubt in der christlichen Welt seit dem Mittelalter niemand mehr, und ein bißchen Hemdsärmeligkeit – „salesmanship“, wie die Angelsachsen das vornehm nennen – macht den Geschäftsmann erst zu dem, was er ist. Ein Muslim dagegen weiß, daß im Koran der „Zuwachs“, wie es wörtlich heißt – der „Mehrwert“, wenn man so will –, verboten ist (vgl. Sure 2, 275), und er ist dann mit dem Problem allein gelassen, ob er darunter nur das verstehen soll, was auch wir als „Wucher“ bezeichnen, oder aber jede Art von Zins. Nirgendwo steht dagegen, daß er sich an einen bestimmten Preis halten soll; wenn ein Kunde unbedingt mehr bezahlen will, warum nicht? „Ihr Gläubigen“, so heißt es im Koran, „bringt euch nicht untereinander in betrügerischer Weise (durch Wucher usw.) um euer Vermögen! Anders ist es, wenn es sich um ein Geschäft handelt, das ihr nach gegenseitigem Übereinkommen abschließt“ (Sure 4,29). Der Kauf selber ist eine heilige Sache; seit Jahrhunderten hat hier das kanonische Recht das Empfinden für Statthaftes und Unzulässiges geschärft.

84 Im Bereich des Individuums verrät sich die unterschiedliche Axiomatik vor allem in der Auseinandersetzung um die Menschenrechte. Druck von außen, vor allem unter Präsident Carter, hat dazu geführt, daß mittlerweile eine *Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung* vorliegt, die, wie es dort gleich zu Anfang | heißt, „sich auf den Heiligen Koran und die Sunna gründet“; sie wurde am 19. September 1981 in Paris von dem „Islamrat für Europa“ verabschiedet. Aber man versteht auch, warum man bis dahin eine solche Deklaration für unnötig hielt: Hier sind nach muslimischem Verständnis im Grunde nur Sachverhalte explizit gemacht, die im religiösen Gesetz schon angelegt waren. Menschenrechte sind nichts Neues, sondern immer schon von Gott geschenkt. Allerdings sind sie eben darum auch nur durch Gottesrecht begründbar. Als Naturrechte lassen sie sich nicht konzipieren; denn ein Naturrecht kann in einem System, in dem alles auf Gott zurückgeführt wird – und zwar nicht nur im Prinzip, sondern im konkreten Einzelfall –, kaum bestehen. Wenn die Menschenrechte aber nun von Gott her definiert werden, so hat dies seine Konsequenzen. Denn Gott gegenüber kann man nicht recht behalten; da ist die einzig adäquate Haltung der Gehorsam. Mehr als ein Abendländer begreift der

Muslim darum die *Menschenrechte* als Komplement zu den *Menschenpflichten*; das islamische Recht ist seit jeher eine Pflichtenlehre gewesen.

Sowenig man mit dem Begriff des Naturrechts operierte, sowenig auch mit dem einer autonomen Moral. Fragen der Ethik wurden seit jeher nicht durch Rekurs auf das Gewissen geregelt, sondern durch Verweis auf die Tradition, auf das Wort Gottes und das Vorbild des Propheten. Nur die islamischen Philosophen – Alfarabi, Avicenna, Averroes – stehen da ein wenig abseits; sie haben die Ideen der „Nikomachischen Ethik“ und der platonischen „Politeia“ in arabischem Gewande heimisch zu machen versucht. Aber ihre Werke wurden vergessen und erst durch die europäische Islamistik der islamischen Welt wiedergeschenkt; allein in Iran hat sich ihr Denken ohne Bruch, wenn auch in etwas theosophischer Vermummung, bis in jüngste Zeit lebendig erhalten. Natürlich waren und sind Muslime sich darüber im klaren, daß es so etwas wie ein Gewissen gibt. Aber es ist doch bezeichnend, daß das klassische Arabisch dafür keinen prägnanten Begriff kennt; nur in der Mystik finden sich Ansätze, ähnlich dem „Seelenfünkeln“ bei Meister Eckart. Was es nicht gibt, ist das Gewissen als autonome Instanz. Denn das Gewissen kann sich ja nur auf Gott berufen oder von ihm angerührt werden; Gott | aber ist auch Urheber jener Gesetze, denen man aus Gewissensgründen den Gehorsam verweigern würde. Ein Muslim handelt nicht nach dem Gewissen, sondern nach dem Willen Gottes.

85

Was da die bessere Formel ist, läßt sich wohl nur schwer entscheiden. Denn der hohe Wert des Gewissens in der abendländischen Welt ist ja auch ein Indiz für den Rückzug in die Innerlichkeit, den das Christentum seit langem vollzogen hat. Wir haben uns daran gewöhnt, daß Religion Privatsache ist; mit Gott verkehrt man am besten im stillen Kämmerlein. Dort hat man ihn für sich, und vor allem: man fällt nicht auf; man übt nicht Augendienerei. Das Christentum ist eine Religion in einer säkularisierten Welt, und mittlerweile ist es wohl auch die Religion einer Minderheit. Diese Erfahrung hat der Islam bisher nicht gemacht. Aus dem Islam tritt niemand aus; das geht auch gar nicht, weil es keine Kirche gibt. Der Islam ist eine Lebensform; aus dem Islam austreten würde heißen, eine Gesellschaft verlassen. Konversionen zu fremden Religionen hat es sozusagen nie gegeben, allenfalls in einem pluralistischen Land wie – früher – dem Libanon. Wer konvertiert, kann nur emigrieren; bis vor einiger Zeit wurde Apostasie mit dem Tode bestraft. Häufig haben die Muslime die Emigration der Konversion oder Isolation vorgezogen: in Spanien, als sie – zusammen mit den Juden – vor den katholischen Königen in den Maghrib flüchteten, auf dem indischen Subkontinent, als nach dem Zweiten Weltkrieg sich Indien und Pakistan unter großen Qualen voneinander trennten. Der Christ trägt seine Religion in sich; der Muslim will sie auch um sich haben.

In der abendländischen Welt ist Religion, als „religio“, zu einer mehr oder weniger persönlichen Bindung geworden; in der islamischen Welt bedeutet das entsprechende arabische Wort, „dīn“, immer noch eine Lebensführung ganzheitlicher Art, die sich an der Kontrolle von außen bestätigt.

Die Grundgebote des Islam

86 Dieser Unterschied würde wahrscheinlich sofort dahinschrumpfen, wenn wir statt unseres etwas blutarmen Religionsverständnisses | eher orientalisches Christentum mit dem Islam verglichen. *Eine* Differenz aber bleibt auch dann bestehen: Nicht Glaubensformeln sind es, durch die ein Muslim seine Identität erfährt, sondern bestimmte Handlungen, die er in derselben Art wie sein Nächster – und meist zusammen mit ihm – vollzieht. Es gibt im Islam nichts, was dem Credo vergleichbar wäre. Statt dessen aber kennt man fünf allgemein verbindliche Grundforderungen, die sogenannten „Säulen“ (arkān), von denen zumindest vier – aber eigentlich auch die fünfte – der Praxis verpflichtet sind: das tägliche Gebet, das Fasten im Monat Ramadan, die Pilgerfahrt nach Mekka, die Armensteuer und schließlich eine kurze und sehr weitgefaßte Bekenntnisformel. Es ist sehr bezeichnend, daß diese „Säulen“, bis auf eine Ergänzung in der Bekenntnisformel, von Schiiten und Sunniten gleichermaßen anerkannt werden; nicht Orthodoxie ist hier angestrebt, sondern Orthopraxie. Diese Orthopraxie beweist sich in der Öffentlichkeit in dem rituellen Gemeinschaftserlebnis mit den übrigen Gläubigen.

Der Unterschied zum Christentum zeigt sich recht deutlich bereits bei der ersten jener „Säulen“, dem *Gebet*. Weder in seiner Form noch nach seinem Zeitpunkt ist es dem Gläubigen freigestellt. Fünfmal am Tag soll er es verrichten, innerhalb bestimmter Zeitspannen, deren Begrenzung vom Sonnenstand abhängt. Es besteht nicht nur aus Worten, sondern auch aus Bewegungen, und diese Bewegungen sind bis ins kleinste geregelt. Die Worte sind stereotyp; Gebet wird „zelebriert“, es ist Liturgie, Verehrung Gottes, nicht Gespräch mit Gott. Selbst wenn man es, an Tagen außer dem Freitag, zu Hause vollzieht, ist man meist nicht allein; und wie häufig sieht man Menschen, die irgendwo auf der Straße, mitten im größten Gewühl ihren Gebetsteppich entfaltet haben! Natürlich gibt es auch das individuelle, nicht an das Ritual gebundene Gebet; aber es ist nicht vom Gesetz vorgeschrieben und kann darum das Ritualgebet nur ergänzen, niemals ersetzen.

Eklatanter noch ist die Verschiedenheit der Auffassungen bei der zweiten „Säule“, dem *Fasten*. Bei uns ist das Fasten völlig aus der Mode gekommen; selbst die katholische Kirche hat kürzlich, im Zuge der Reform, dieses Sym-

bol mittelalterlicher Äußerlichkeit zurückgenommen. Aber auch als es die Fast- und Abstinenztage | noch gab, schränkte man die Nahrung ja nur ein; im Islam dagegen enthält man sich zu dieser Zeit der Speise ganz, und nicht nur ihrer, sondern auch des Trinkens, des Rauchens und des Geschlechtsverkehrs, und dies von der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang, während eines ganzen Monats, des Ramadān. Da der islamische Kalender mit einem Mondjahr arbeitet, fällt der Ramadān jedes Jahr etwa elf Tage früher; wenn er auf diese Weise in den Hochsommer gerät, ist das Fasten vor allem in den Kernländern des Islam eine „tour de force“, der nur die härtesten christlichen Asketen etwas Gleichartiges zur Seite zu stellen hatten. Moderne Europäer haben für diese Frömmigkeitsübung wenig Verständnis; und selbst Christen formulieren ihre Kritik nicht religiös, sondern volkswirtschaftlich: entkräftete, abgefastete Menschen produzieren ja nichts; die Religion steht der ökonomischen Entwicklung im Wege. Muslime zeigen sich von diesem Argument wenig beeindruckt; sie hören hier nur den Materialismus heraus. Ihnen gewährt das Ramadān-Fasten die Erfahrung muslimischer Solidarität; gerade wegen seiner Rigorosität ist es besonders stark öffentlicher Kontrolle unterworfen. Selbst unter Intellektuellen ist die Zahl derer, die es offen mißachten, nicht groß.

87

Diese Erfahrung muslimischer Solidarität wird ins Weltweite gesteigert bei der dritten „Säule“, der *Pilgerfahrt* nach Mekka, die jeder Gläubige mindestens einmal in seinem Leben absolvieren sollte. Ihre Riten stammen aus vorislamischer Zeit; aber kein Muslim würde sie als heidnisch empfinden – die Ka’ba wurde ja, wie wir hörten, von Abraham erbaut. Während des Hajj tritt man in einen Zustand exzeptioneller Reinheit, der sich in gewissen äußeren Formen manifestiert: durch besondere Tracht, durch Unterlassen des Waschens und des Haarschnitts usw.; in Mekka selber umschreitet man in heiliger Prozession siebenmal die Ka’ba, und schließlich zieht man hinaus vor die Stadt nach ‘Arafa, wo man vom Mittag bis Sonnenuntergang verweilt, im „Stehen vor Gottes Angesicht“, wie es heißt – aber nicht allein, wie diese protestantisch klingende Formel vermuten lassen könnte, sondern in einem unvorstellbaren Gedränge, in der Gemeinschaft der Muslime.

Die vierte „Säule“, die *Armensteuer*, auch sie bereits im Koran | grundgelegt, regelt die karitativen Verpflichtungen des Muslim. Jeder Gläubige ist verpflichtet, von allen Teilen seines Vermögens einen gewissen Prozentsatz ihres Wertes, und zwar zwischen zweieinhalb und zehn Prozent, zugunsten der Armen und Bedürftigen abzugeben. Wohltätigkeit hat hier nichts mit dem Gewissen zu tun, sondern sie ist Gesetz. Natürlich steht es jedem frei, darüber hinaus freiwillige Almosen zu geben, und man hat dies sehr häufig, auch in Form religiöser Stiftungen, getan; aber der Gefahr, daß das Gewissen der Reichen sich bei einer

88

zu niedrigen Summe beruhigt, ist durch das Gesetz vorgebeugt. Der Islam wird nie Schwierigkeiten mit der Kirchensteuer haben; sie wird sozusagen vom lieben Gott selber erhoben. Interessant ist, daß sich, wiederum schon aufgrund des Koran, unter den Bedürftigen auch die Sklaven befinden, denen, zumindest in der Theorie, diese Steuer helfen soll, sich freizukaufen; die Freilassung eines Sklaven hat darüber hinaus immer als verdienstliches Werk gegolten und ist für manche Vergehen, etwa Totschlag oder Meineid, als Sühne vorgeschrieben.

Nur eine der „Säulen“, allerdings die im allgemeinen zuerst genannte, betrifft den Glauben und nicht die Werke. Jedoch ist auch sie nicht verinnerlicht, sondern reduziert auf das bloße *Bekenntnis*: die sogenannte Shahāda. Sie besteht aus einem einzigen zweigliedrigen Satz: „Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer *dem* Gott und daß Muhammad der Gesandte Gottes (das heißt sein Prophet) ist.“ Glaube hat im Islam wesenhaft Zeugnischarakter; er bedeutet Zustimmung zu zwei Grundwahrheiten, die nichts von einem Mysterium an sich haben, sondern von denen die eine, der Monotheismus, als rational erschließbar und die zweite, die Prophetie Muhammads, als historisch verifizierbar angesehen wird.

Glaube richtet sich also nicht auf Wahrheiten, die über die menschliche Vernunft hinausgehen; er setzt insofern auch keinen speziellen Willensakt voraus, mit dem man die Vernunft transzendiert. „Credo quia absurdum“ ist in den Ohren eines Muslim Blasphemie. Der Glaube kommt von Gott; aber es bedarf für den Glauben keiner besonderen gnadenhaften Erleuchtung. Aufrichtigkeit wird beim Bekenntnis vorausgesetzt; aber man kann und will sie nicht kontrollieren. Das Zeugnis hat in der islamischen | Welt höhere Bedeutung als bei uns; nur wer unbescholten ist, kann Zeugnis ablegen. Aber es ist nicht, wie die Taufe, ein Sakrament.

Der Sinn der Gebote

Wir können uns wohl kaum die typisch christliche Frage versagen, was denn hinter alldem steht, wo der Muslim den Sinn dieser „Säulen“ sieht. Für uns sind Ritual und Liturgie, soweit es sie noch gibt, ja immer auch Symbol, begleitet von Texten, die das Geschehen ausdeuten. Der Islam hat kaum etwas Derartiges; auch hier wirkt er auf uns rationalistisch und dürr. Zwar schickt der Muslim jeder Handlung eine *intentio* voraus; er sagt sich, warum er sie tut, und er begleitet sie häufig mit einer religiösen Formel. Aber was er damit ausdrückt, ist eigentlich immer nur eines: sein Gehorsam gegenüber Gott. Ritual und Kult sind sinnvoll, weil Gott sie so gewollt hat; weitergehende Begründungen fin-

det der Muslim allenfalls dort, wo eine Vorschrift in einen gesellschaftlichen Zusammenhang hineingestellt ist, wie beim Weinverbot, nicht aber im Gottesdienst.

Das ist ganz auffällig beim Hajj; obwohl dort mehrere rituelle Elemente nebeneinanderstehen und einen längeren Zeitraum ausfüllen und obwohl die an Abraham anknüpfende Kultlegende schon im Koran vorgegeben ist, hat sich doch kein „Kultdrama“ entwickelt und wird von den Pilgern kein mythisches Paradigma nachvollzogen. Kein einziger Text verweist darauf, daß der Muslim in dieser Situation *wie* Abraham oder *wie* Hagar sei; wenn er den Schwarzen Stein küßt, tut er es nur, um dem Brauch Abrahams und des Propheten zu folgen, also weil auch Abraham schon so den Willen Gottes erfüllte. Sein Verhalten ist kommemorativ, nicht identifikatorisch. Ähnliches ließe sich sagen von den Tieropfern, die an den großen Festen dargebracht werden; sie sind absolut unmagisch, von keinem einzigen Text begleitet. Nirgendwo findet sich ein Bedürfnis nach sakramentaler Wirksamkeit. Wenn Symbolik bemüht wird, so bleibt sie diffus und begrifflich: Göttliche „Rechtleitung“ äußert sich, so sagen die Texte, in solchen Handlungen oder die Anerkennung von Gottes Einzigkeit. | Das aber gibt uns vermutlich auch den Schlüssel zur Erklärung: Der islamische Monotheismus hat – ich sagte es schon einmal – Reformcharakter. Alles Idolhafte ist ausgelöscht; nichts hat seinen Sinn in sich selbst. Davon wird im nächsten Kapitel noch näher die Rede sein müssen.

119 **Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft**

Der Primat des Monotheismus

Pascal hat einmal zwischen dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ und dem „Gott der Philosophen“ unterschieden. Wenn wir das islamische Gottesbild betrachten, so mag sich uns leicht der Eindruck ergeben, als hätten wir es mit dem „Gott der Philosophen“ zu tun; so klar und rational geht es dort zu. Monotheismus erscheint einem Christen schnell als bloße Idee. Für einen Muslim aber ist Monotheismus erlebte Realität, und in der Tat ist sein Gott ja, wie wir sahen, in besonderer Weise der Gott Abrahams. Die Pascalsche Unterscheidung trifft auf den Islam gar nicht recht zu; sie setzt einen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen voraus, den es dort nicht gibt.

Verglichen mit dem trinitarischen Gott der Christen ist der Gott der Muslime allerdings ein Gott ohne Mysterium; oder besser gesagt: sein Mysterium liegt nicht in seinem Wesen, sondern in seinem Handeln, in der unerforschlichen Art, in der er den Menschen lenkt oder bestimmte Dinge durch sein Gesetz zur Pflicht gemacht hat. Über sein Wesen hat er sich selber geäußert in der Offenbarung; dort erkennt man, daß er Eigenschaften hat, und diese Eigenschaften mögen, vor allem wenn sie zu menschlich geraten, Probleme aufwerfen. Aber die muslimische Theologie hat es häufig bei einem „non liquet“ bewenden lassen; sie scheut sich spürbar, allzuweit über die Offenbarung hinauszugehen. Das schließt nicht aus, daß wir, vor allem in der fruchtbaren Frühphase, auf interessante Spekulationen stoßen; aber man hat nie, wie in den christlichen Konzilien, neue Glaubenswahrheiten formuliert, die sich als Entfaltung der geoffenbarten Axiome verstanden. | Es gab ja keine Lehrautorität, die dies hätte tun können; der Konsens der Religionsgelehrten, der am ehesten sich mit den Konzilien vergleichen ließe, hat sich immer auf juristische Feststellungen, Grundsatzurteile gewissermaßen, beschränkt.

Die klassische Formulierung der Einheit und Einzigkeit Gottes findet sich in einer kurzen Sure (Nr. 112), die von den Muslimen immer wieder als eine Art Glaubensbekenntnis zitiert wird: „Sag: er ist Gott, ein Einziger / Gott, durch und durch. / Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. / Und keiner ist Ihm ebenbürtig.“ Das klingt wie Polemik gegen das „gezeugt, nicht geschaffen“ des Credo, ist aber unter Umständen gar nicht so gemeint. Die Sure ist viel-

leicht noch in Mekka entstanden und würde sich dann gegen den heidnischen Polytheismus richten; Allah hatte, als er noch der Hochgott des mekkanischen Pantheons war, mehrere Töchter. Dennoch wird jeder Muslim heute darauf bestehen, daß damit auch die Trinität verworfen sei; selbst wenn er sie nicht, wie dies in der Polemik häufig geschieht, als Tritheismus interpretiert, wird er sie für herzlich überflüssig halten. Er sieht in ihr einen Sieg der Theologie über die Schrift; Theologie aber ist Menschenwerk, der Heilige Geist wird bei ihr nur von den Christen bemüht. Dieses Urteil fällt ihm um so leichter, als trinitarische Theologie sich ihm – wie übrigens auch uns – in einer fremden Sprache präsentiert; die Begriffe, die er da hört, stammen aus dem Aramäischen (Syrischen), und das wirkt auf einen Araber mindestens ebenso belustigend wie auf uns das Soziologendeutsch. Nicht zuletzt aber impliziert die Trinität die Inkarnation, und sie ist nun gewiß, so wird er sagen, ein Irrweg: Die Grenze zwischen Gott und Mensch läßt sich nicht verwischen.

Gott als der barmherzige Herr

In der Tat kennt der Islam die Vorstellung des Mittlers nicht; Muhammad ist Heilsbringer nur im Sinne der Information. Auch sonst wird jede Brücke bewußt abgebrochen: Es gibt keine Sakramente, keine Kultbilder, keine Kirchenmusik. Gott ist transzendent. Aber das klingt nur für uns so, als sei er fern oder unpersönlich; denn für uns zeigt sich Gott in mehreren Personen und | ist 121
der Monotheismus vor allem eine philosophische Idee. Für den Muslim dagegen ist Gott nicht nur der Eine, sondern auch der Einzige, auf den sich alles ausrichtet und der sich um alles kümmert; er ist der Herr, und er ist der Barmherzige.

Das ist ausgesagt in den beiden Gottesnamen, die im Koran die zentrale Rolle spielen, beides Namen mit einer langen vorislamischen Tradition und beide mehr als bloße Attribute: Allāh, übersetzt „der Gott (schlechthin)“, und ar-Rahmān, der „Erbarmer“ – der „Gnädige“, um es etwas christlicher zu sagen. Gott ist somit im Islam kein Despot; er kann zwar über den Menschen verfügen, aber er tut dies im Sinne der Sorge. Er lenkt den Menschen; aber dieser empfindet sich deswegen nicht als willenlos. Gewiß, der Muslim spricht von sich selber als dem „Sklaven Gottes“, dem „Knecht“. Aber wir sind wohl in erster Linie deswegen dagegen so allergisch, weil wir vom Begriff des autonomen Individuums ausgehen; sehr ergeben sind wir jemandem ja nur noch am Ende eines Briefes. Der Islam betont noch viel stärker die Kreatürlichkeit.

Aber, so wird man sagen, für uns ist der Mensch auch deswegen nicht „Sklave“ Gottes, weil wir ihn als Kind Gottes bezeichnen, und Gott ist eben

nicht nur der Herr, sondern auch der Vater. Diese Ausdrucksweise findet sich in der Tat im Islam nicht. Aber wir müssen auch den Grund dafür sehen: Ein Kind ist für einen Araber immer ein Sohn, und Gott hat keinen Sohn; er „zeugt“ nicht. Die Formulierung ist unmöglich, weil sie trinitarische Assoziationen weckt; de facto steckt in Gottes *Barmherzigkeit* viel von jener Väterlichkeit, die wir als typisch christlich ansehen. Und mag auch dem Muslim, entsprechend der Knechtsnatur des Menschen, der Gehorsam als die Kardinaltugend der Geschöpfe gelten, so spricht er doch im gleichen Atemzug von Vertrauen und Dankbarkeit; das Wort für „Unglaube“ bedeutet dasselbe wie „Undankbarkeit“.

Ähnlich komplex liegt die Sache bei einem andern Begriff, auf den die Christen so stolz sind: bei der *Liebe*. Daß Gott diejenigen Menschen liebt, die seine Gebote befolgen, die „Rechtschaffenen“, die „Bußfertigen“, die „Gottesfürchtigen“, wird immer wieder im Koran gesagt (vgl. Sure 2,195, 2,222, 3,76 usw.). Aber die Theologen haben aus diesem verbalen Wortgebrauch im allgemeinen | nicht den Schluß gezogen, daß Gott Liebe *habe*, und erst recht nicht, daß er die Liebe *sei*. Das hing ein wenig an der Vieldeutigkeit des Wortes: Liebe mochte auch bloße Verliebtheit bedeuten wie bei den Dichtern oder gar als Krankheit der Seele verstanden werden, als Wahnsinn, wie man es von Aristoteles und den antiken Ärzten wußte. Dennoch bleibt bezeichnend, daß die Theologen sich nicht ihre eigene Definition geschaffen haben. Für sie stand fest, daß Gott sich nicht über die Offenbarung hinaus erschließt; er gibt sich nicht hin. Und wenn der Mensch sich Gott hingibt – denn *islām* heißt nichts anderes als „Hingabe“ –, so an den göttlichen Willen, nicht an Gott als Person.

Die Vertiefung des Liebesbegriffs in der islamischen Mystik

Allerdings sind die Theologen und Juristen nicht die einzigen Repräsentanten des Islam. Neben der „Gesetzesreligion“ und keineswegs notwendigerweise im Widerspruch zu ihr gab es von Anfang an immer auch die Welt der persönlichen Gottsuche und der *Mystik*, in der die Liebe – im reziproken Sinne: als Liebe Gottes zum Menschen und als Liebe des Menschen zu Gott – von zentraler Bedeutung war, als höchste Verwirklichung des Aufstiegs zu Gott, gleichbedeutend mit dem Entwerden in ihm. Hier vertiefte sich der Kontakt mit Gott bis zum Du, in dem das Ich sich völlig auflöst. Zu den ältesten Texten, die uns über dieses Phänomen Auskunft geben, gehören die Gedichte und Aussprüche einer Frau, die im 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in der irakischen Stadt Basra lebte. Weit bekannt waren die folgenden Verse:

Auf zwiefache Weise liebe ich Dich: in selbstischer Hingabe
 oder weil Du dessen wert bist.
 Selbstische Hingabe heißt, daß ich aufgehe
 im Gedenken an Dich, fern von allem außer Dir.
 (Liebe) aber, die Deiner wert ist, heißt,
 daß Du die Schleier hebst, so daß ich Dich schaue.
 Weder das eine noch das andere ist mein Verdienst;
 für beides gehört Dir aller Preis!

Damit stehen auch die Werke in einer neuen Dimension. Nicht daß sie unbedingt geringer eingeschätzt würden, als dies bei den Juristen geschah. Aber: „Ich habe Gott nicht aus Furcht vor der Hölle gedient“, so überlieferte man von derselben Mystikerin, „denn ich wäre nur ein elender Mietling, wenn ich es aus Furcht täte. Noch tat ich es aus Liebe zum Paradies; denn ich wäre ein schlechter Diener, wenn ich diene um dessentwillen, was mir gegeben wird. Sondern ich habe ihm gedient einzig aus Liebe zu ihm und aus Verlangen nach ihm.“

123

Wir müssen uns natürlich fragen, wie maßgeblich solche Gedanken für die islamische Kultur gewesen sind. Da ist nun wichtig zu wissen, daß die Mystik nicht, wie im Abendland, Angelegenheit von Einzelpersonlichkeiten blieb, sondern im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr unters Volk ging. Gemeinschaften entstanden, Orden, denen zum Beispiel in der späteren Osmanenzeit, im 19. Jahrhundert vor allem, weite Kreise der Bevölkerung angehörten, Handwerker ebenso wie Rechtsgelehrte, arme Teufel ebenso wie mächtige Militärs. Aufgekommen war die Bewegung als Reaktion gegen die starke Juridifizierung und Intellektualisierung des Islam, gegen die Welthaftigkeit, die in dem kasuistischen Aufgehen ins Detail sichtbar wurde, gegen das pharisäerhafte Element, wie wir – zu stark abwertend – sagen würden; aber zum Schluß stellte sich heraus, daß beides sich miteinander verbinden ließ. Herz und Verstand, unmittelbare Erfahrung Gottes und genaueste Beachtung seiner Gebote waren keine Gegensätze. Das bedeutete natürlich eine gewisse Verflachung; in den Orden bot Mystik den Menschen die Annehmlichkeiten eines Klubs. Aber es heißt auch, daß Begriffe wie Liebe oder Aufgehen in Gott ins allgemeine Bewußtsein eindrangen.

Da es uns hier vornehmlich um das Selbstverständnis des heutigen Islam geht, ist es ebenso wichtig zu wissen, daß diese mystischen Bruderschaften in den Kernländern des Islam seit einiger Zeit stark an Boden verloren haben. Den Nationalisten sind sie ein Dorn im Auge, weil sie das Gemeinschaftserlebnis anderswo suchen als in der Nation; den Fundamentalisten sind sie zuwider, weil sie sich zu weit von der paradigmatischen Nüchternheit des Ur-Islam ent-

124 fernt haben. Nur in den Randgebieten, in Afrika zum Beispiel oder in Indien, spielen sie weiter eine große Rolle. Das | bedeutet, daß mystische Werte heutzutage häufig affektisch abgelehnt werden, vor allem von Intellektuellen und Ideologen.

Und ein zweites muß man bedenken: Mag die Liebe in der Mystik auch als religiöse Kategorie stark in den Vordergrund treten, so ist sie doch im allgemeinen keine Liebe zwischen gleichwertigen Partnern, sondern Liebe, in dem einer der Partner, nämlich Gott, sich allmählich ganz an die Stelle des andern setzt. Für den Menschen bedeutet sie nicht *Einswerden*, sondern *Entwerden*, Erfüllung eher im Sinne der Entpersönlichung. Zwar sprechen die Mystiker manchmal von einem „Weiterbleiben“ nach dem „Entwerden“, einem Zustand, in dem die Person sich in Gott wiederfindet. Aber sie wissen doch sehr wenig darüber zu sagen. Letzten Endes schwingt auch in dieser Liebe das Element der Unterwerfung mit. Gott spielt in der mystischen Poesie immer die Rolle dessen, der die Liebe empfängt, des Geliebten; der Geliebte aber hat, so wußte man, den Liebhaber völlig in der Hand.

Die Natur als Spiegel göttlicher Macht

Gott bleibt also der Herr, mag man noch so sehr nuancieren. Und wenn man nuanciert, so ohnehin nur bei Gottes Verhältnis zum Menschen. Im Verhältnis zur unbelebten Schöpfung bleibt seine Verfügungsgewalt ohne jede Verkleidung. So wie sich Gott um den Menschen in jedem Augenblick sorgt, hält er auch die Natur in jedem Augenblick in seiner Hand, und zwar nicht nur nach Art des „Bildners“, des „technitēs“, wie die Antike und der neuzeitliche Deismus sich das vorstellten; die Welt ist kein Uhrwerk, und sie läuft auch nicht ab nach ihren eigenen Gesetzen, sondern Gott bestimmt jedes Geschehen in jedem Augenblick selber, ohne „Zweitursachen“, „causae secundae“, also genau ohne das, was wir aus unserer Perspektive als unmittelbare und einzig gültige Kausalverknüpfung ansehen würden. Zwar hat die Welt ihre Ordnung, aber es ist nicht die Ordnung eines Kosmos. Die Ordnung ist für den, der sie setzt, nämlich Gott, nicht bindend; Gott kann ja Wunder tun. Man nennt das Okkasionalismus; Malebranche hat so ähnlich gedacht, im Mittelalter Nikolaus von Autrecourt.

125 Kausalität ist im strengen Sinne damit nur noch optische Täuschung; | was wir als „propter hoc“ interpretieren, ist in Wirklichkeit immer nur ein „post hoc“, wie der Theologe al-Ghazzālī, der Algazel des Mittelalters, sagte – in einem Werk übrigens, das auch ins Lateinische übersetzt worden ist. Er hat damit die These David Humes vorausgenommen. Auch Naturgesetze haben insofern nur eingeschränkte Geltung, soweit nämlich Gott aus Gewohnheit immer die glei-

chen Entscheidungen trifft, als „coutume de Dieu“, um mit Leibniz zu reden. Gott ist frei; dennoch ist er nicht unbedingt kapriziös.

Mit dem letzten Satz ist implizit schon eine Frage beantwortet, die sich jedem forschenden Abendländer hier sofort aufdrängt: wie es denn dann mit der Naturwissenschaft und der Technik bestellt sei. Beide Phänomene werden von einer solchen Denkweise nicht unbedingt beeinträchtigt. Denn mag Gott auch nicht berechenbar sein, so tut er doch ebensowenig in jedem Augenblick etwas anderes; er hat seine Usancen, und auf diese Usancen kann man sich im Grunde verlassen. Selbst Wunder tut er nicht, wenn er Lust hat; denn ein Wunder im echten Sinne ist nach der Definition, welche die islamische Theologie entwickelte, immer ein Bestätigungswunder, das einem Propheten zu größerer Publikumswirksamkeit verhilft. Nach Muhammad aber wird kein anderer Prophet mehr auftreten; er war ja das „Siegel“ der Propheten. Einem Naturwissenschaftler reicht eine solche Konvention; er weiß ohnehin, daß Naturgesetze nichts anderes sind als Induktionsschlüsse, die wir bis auf weiteres als gegeben annehmen.

Allerdings muß man berücksichtigen, daß, vor allem durch den Einfluß der mystischen Orden, die Wundergläubigkeit des einfachen Volkes sich auf die Dauer immer freier entfalten konnte. Dem Haupt eines solchen Ordens, dem Shaikh im arabischen Raum, dem Pīr in Iran, dem Marabut im Maghrib und in Afrika, traute man Fähigkeiten zu, welche die Naturgesetze immer wieder durchbrachen: Telekinese, Hellsehen, Bilokation, und ebenso wie ein Prophet mußte er sich mit solchen Fähigkeiten legitimieren. Zudem ist die Entwertung der „Zweitursachen“, mag sie noch so theoretisch gemeint sein, nicht unbedingt dazu angetan, das Interesse an ihnen zu fördern; man mag sich leichter als sonst auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses zurückziehen. Die Religion gibt also zumindest keinen Ansporn, Naturwissenschaft zu treiben. Aber das tut sie anderswo auch nicht; dazu ist sie auch nicht da. Interesse an den Naturwissenschaften erwächst im allgemeinen aus anderen Wurzeln.

126

Eines allerdings läßt sich sagen: Für einen Muslim spricht Gott nicht aus der Natur, sondern an ihr vorbei. Sie ist, so könnte man etwas überspitzt formulieren, theologisch einfach nicht vorhanden. Sie ist damit auch keine Macht, der der Mensch sich anheimgeben könnte; sie hat keinen Empfindungswert. „Mutter Natur“ läßt sich nicht ins Arabische übersetzen; der Muslim ist kein Umweltschützer. Nun muß man, um letzteres zu erklären, nicht unbedingt die Theologie bemühen. Der Islam ist in Landstrichen zu Hause, wo Natur dem Menschen meist feindlich gegenübertritt; der Mensch muß sich ihr entziehen, er kann nicht in ihr aufgehen. Sein Ideal ist die künstlich geschaffene Welt: die Stadt, das Bewässerungssystem, der Garten, den er in Gestalt des Teppichs in das Haus hineinnimmt. Auch die Poesie der islamischen Stadtkultur beschreibt,

wenn sie von der Natur redet, nicht unberührte Landschaften, sondern Gartenblumen, und sie vergleicht sie meist mit etwas Totem, mit Schmuck, mit Edelsteinen. Der Gedanke, daß auch das andere: die Wüste, das Gebirge, der Wald, Schöpfung ist und damit einen Sinn in sich haben könnte, kommt gar nicht erst auf; Schöpfung hat ihren Sinn entweder im Hinblick auf den Menschen, insofern er aus ihr Nutzen zieht und Gott dafür danken kann, oder im Hinblick auf Gott, insofern sich in ihr dessen Macht manifestiert.

Gott und Mensch sind die Koordinaten dieses Systems; „tertium non datur“. Die islamischen Theologen gehen nicht von der Kosmogonie aus wie die Griechen und, in gewissem Sinne, noch die mittelalterlichen Scholastiker; sie suchen nicht nach dem ersten Prinzip der Natur, und sie schreiben keine Kommentare zur Genesis. Die Gottesbeweise, die sie benutzen, sind im allgemeinen weder kosmologischer noch teleologischer Art. Diese Theologen waren im Hauptberuf meist Juristen, und ihr Weltbild war juristisch: ganz auf das Handeln ausgerichtet, und zwar auf verantwortliches Handeln, wie es nur beim Menschen sich finden kann.

Göttliche Macht und menschliche Freiheit

Die Kernfrage ist dann die, wie verantwortliches Handeln zustande kommen kann, wenn Gott das Geschehen, das der Mensch bewirkt, fest in seiner Hand behält – die Frage also, wieweit es eine Willensfreiheit gibt. Hier ist mit einem Vorurteil aufzuräumen, dem nämlich, die Muslime seien Fatalisten und glaubten an das Kismet. Kismet ist ein ins Türkische übernommenes arabisches Wort, das in der Theologie überhaupt nicht vorkommt und uns vermutlich nur aufgrund eifriger Karl-May-Lektüre so geläufig ist. Fatalisten aber sind die Muslime deswegen nicht, weil sie an einen persönlichen und sorgenden Gott glauben; daß sie einem Schicksal („*fatum*“) ausgeliefert seien, glauben sie allenfalls – wie wir auch – in Zeiten der Ohnmacht, in der Erfahrung absoluter Hilflosigkeit.

Dagegen findet sich häufig die Vorstellung einer Prädestination, derart daß die Ungläubigen alle von Gott mit Blindheit geschlagen und zur Hölle bestimmt seien, die Muslime dagegen letzten Endes alle zum Paradies. Hierin verrät sich die Verwunderung darüber, daß es Leute gibt, die verstockt bleiben und die Wahrheit nicht erkennen – ein üblicher Ansatzpunkt prädestinationischer Gedanken. Von Determination des Handelns – und erst das wäre Leugnung der Willensfreiheit – ist auch dies noch weit entfernt; denn sowohl die Muslime als auch die Heiden tun weiter Gutes *und* Böses zugleich, und zumindest die Muslime können durch ihre Entscheidungen das Maß von Lohn und

Strafe selber bestimmen. Daß der Abendländer sich so viel auf seinen Glauben an den freien Willen zugute hält, hängt ja vermutlich damit zusammen, daß er das theologische Problem nicht mehr sieht; wir urteilen da, wie so häufig, gar nicht als Christen, sondern sind in der Vorstellungswelt der Neuzeit befangen. Dabei wissen auch wir, daß es für den freien Willen Hemmnisse gibt; nur sprechen wir dann von geschichtlichen Notwendigkeiten oder sozialen Zwängen, nicht von Gott.

Wie bei der Natur, so erklärt der Muslim sich auch beim Menschen Gottes Verhalten als Balance zwischen prinzipieller Möglichkeit jederzeitigen Eingreifens und normalem Gewährenlassen. Gott hilft mit beim Guten und läßt das Böse geschehen. Beides | entspricht einem ewigen Plan, den er vorherweiß; aber Vorherwissen hat nicht unbedingt vorherbestimmenden Charakter. Es wird zwar nicht anders kommen; aber dem Menschen bleibt dennoch seine Entscheidung, und er wird rechtens belohnt und bestraft. Was der Mensch mit seinem Handeln an den Objekten seines Handelns, in der Natur zum Beispiel, bewirkt, dafür schafft nicht er, sondern Gott alle Voraussetzungen; aber das ist, wie wir sahen, allenfalls philosophisch, nicht mehr theologisch von Belang. In der Theologie konzentrierten sich alle Überlegungen darauf, wie das Handeln im Menschen selber zustande kommt.

128

Da ist nun die Terminologie recht interessant. Man sprach nicht von freiem Willen, sondern von „Wahl“. Das heißt, der Rahmen, innerhalb dessen sich Freiheit vollzieht, ist vorgegeben; der Mensch wählt zwischen Gehorsam und Verweigerung, er kann ein Gebot mißachten, aber er kann sich nicht außerhalb des Systems stellen. Freiheit ist Entscheidungsfreiheit innerhalb der vom göttlichen Gesetz geschaffenen Alternativen; sie ist nicht Spontaneität und radikale Offenheit, und erst recht ist sie nicht Negation von Autorität und Bindung. Zwar gibt es im klassischen Arabisch ein Wort für „Freiheit“; aber es bezieht sich seinerseits auf etwas Gegebenes, Unumstößliches: auf den legalen Status des Freien gegenüber dem Sklaven. Der Sklave hat somit keine „Freiheit“, aber er hat die „Wahl“ vor Gott. Freiheit im Sinne der bürgerlichen Freiheit begegnete den Muslimen erst, als Napoleon, damals noch General Bonaparte, in Ägypten erschien. Aber es erstaunt nicht, daß sie die „liberté“, die ihnen da vorgeführt wurde, anfangs als Libertinismus und Anarchie verstanden; hier war unvermittelt Säkularisation in das überlieferte Bezugssystem eingedrungen.

Ebensowenig, wie die islamischen Theologen direkt von Freiheit sprechen, sprechen sie direkt von Willen. Was sie interessiert, ist vielmehr, wieweit der Mensch überhaupt *fähig* ist, zu wollen und zu handeln. Da aber ist wichtig, daß sie diese Handlungsfähigkeit, ebenso wie das Geschehen in der Natur, in jedem Augenblick prinzipiell auf Gott beziehen; Befähigung ist immer nur Befähigung zu einer einzigen Handlung, keine permanente Eigenschaft. Der

129 Mensch *hat* keinen Willen, sondern er *erhält* ihn | jedesmal von neuem, wenn er vor eine Wahl gestellt ist. Das ist in sich logisch; denn auch eine Wahl ist ja immer etwas Einmaliges, eine momentane Entscheidung – nur Freiheit wäre permanent. So ist zudem garantiert, daß Gott jede einzelne Handlung des Menschen unmittelbar wahrnimmt; Gott weiß – wie die islamische Theologie gegenüber den Philosophen, etwa Avicenna, festhält – nicht nur generell um die Entwicklung eines Menschen, sondern er kennt alle „*particularia*“ seines Verhaltens. Nur: es fehlt damit dem Handeln prinzipiell an Kontinuität.

Daß sich dies *praktisch* kaum auswirkt, haben wir bei der Analyse des Naturbegriffs gesehen. Aber es hat weitere *systematische* Konsequenzen. Auch das Böse verwirklicht sich so immer nur punktuell; es gibt Sünden, aber es gibt nicht die Sünde, die in die Welt gekommen ist. Es gibt kein „*mysterium iniquitatis*“; es gibt nur falsche Entscheidungen. Einen tieferen Blick hat allein die islamische Mystik gehabt, als sie über den Sturz Satans meditierte. Nach dem Koran besteht die Sünde Satans darin, daß er sich weigerte, vor Adam, dem bevorzugten Geschöpf Gottes, niederzufallen, als Gott ihn dazu aufforderte; er hat also ein Gebot Gottes mißachtet (vgl. Sure 15, 28–35). Aber, so sagten die Mystiker, im Grunde hat er doch recht gehandelt; denn der Fußfall hätte nur Gott gebührt, nicht seinem Geschöpf. Satan verwirklicht gewissermaßen den Monotheismus auch gegen Gottes ausdrücklichen Befehl; er hat ein *Gebot* Gottes mißachtet, aber gleichzeitig Gottes *Willen* erfüllt. Und Gott hat ihn verdammt, aber er liebt ihn immer noch. Hier wird einmal nicht atomistisch gedacht, sondern kosmisch, im Sinne eines großen Weltendramas. Aber selbst hier hat die Auflehnung Satans keine metaphysischen Konsequenzen; die Menschheit bleibt davon unberührt. Ähnliches gilt für Adams Fall; es war gar kein Fall, es war ein Ausrutscher, und Adam selbst hat ihn wiedergutmacht. Wiedergutmachung geschieht durch Buße, die sich ihrerseits jeweils nur auf bestimmte einzelne Vergehen bezieht. Erlösung kommt in diesem System nicht vor; Muhammad ist ja kein Mittler.

130

Die leibseelische Einheit des Menschen

Ähnlich interessant sind die Konsequenzen für das Menschenbild. Da das Handeln in jedem Augenblick unmittelbar zu Gott ist und nicht pfeilgerade in die Zukunft hineinwirkt, bedarf man auch keiner Instanz, die diese einzelnen Akte zusammenhielte: Die islamische Theologie kennt kaum den Begriff der Person. Die Unsterblichkeit der Seele wurde lange Zeit nicht allgemein anerkannt und ist nur am Rande ein ernsthafter Streitpunkt gewesen; für manche Theologen war die Seele ein „Teil“ des Menschen wie sein Aussehen oder seine

Körpergröße – bloßer Lebensodem, nicht mehr. Der Islam steht da ganz in der semitischen Tradition; Platon hat kaum eingewirkt. Umgekehrt heißt dies allerdings auch, daß Leib und Seele sich nicht trennen; beide sterben miteinander, und beide werden miteinander auferweckt. Das Menschenbild ist zwar diskontinuierlich; aber es ist auch monistisch. Die leibliche Auferstehung bereitet hier überhaupt keine philosophischen Probleme. Im übrigen ist auch sie ja ungrisch, eine semitische Vorstellung.

Daraus erklärt sich dann weiterhin, warum der Koran die Paradiesesfreuden als leibseelisches Erlebnis beschreibt. Bekanntlich erwartet den Muslim da nicht nur die „visio beatifica“; auch Essen und Trinken (Wein, der auf Erden verboten ist!) und die Paradiesesjungfrauen spielen eine wichtige Rolle – wobei man sich übrigens manchmal vorstellte, daß letztere mit den irdischen Ehefrauen identisch seien. Die Schau Gottes ist ohne Zweifel, wie für den Christen, der Höhepunkt der Erfüllung. Allerdings ist wieder ein kleiner Unterschied zu notieren: Sie ist nicht permanent, sondern intermittierend; Gott zeigt sich auf einer Bühne, vor der sich immer wieder einmal der Vorhang hebt – ein spektakuläres, aber nicht unbedingt ein transformierendes Ereignis. Das Ganze erinnert an ein Gastmahl bei einem Kalifen; auch der Abbasidenkalif war bei der Audienz hinter einem Vorhang verborgen.

Wer im Paradies sich nicht umgewöhnen muß, steht auch im Diesseits seiner Leiblichkeit unbefangener gegenüber. Man merkt dies bei den Muslimen schon an der Sprache; sie arbeiten weniger mit Euphemismen, als wir dies bis vor kurzem taten. Sexualität wird nicht verteufelt, noch nicht einmal von den Asketen. Die | christliche Polemik hat hier immer einen Ansatzpunkt gewittert, so schon Johannes Damascenus und die Byzantiner, erst recht dann die angelsächsischen Missionare des 19. Jahrhunderts; man kam gleich auf die Polygamie zu sprechen, Haremsatmosphäre wurde beschworen.

131

Aber das verfälscht die Perspektive. Sexualität ist im Islam legitim nur innerhalb des Gesetzes; Ehebruch und Unzucht werden streng bestraft. Der Muslim erlebt Sexualität nicht als Privileg des „mündigen Bürgers“; darum ist er heutzutage pröder als der Europäer. Jedoch erwächst diese Prüderie nicht aus Schuldgefühlen, sie bedeutet vielmehr, daß man den Anteil an der Welt, den Gott gewährt, nicht vergrößern darf. Diesen Anteil allerdings soll man guten Gewissens genießen; Abkehr von der Welt wäre genauso falsch. Das Ideal ist nicht der Mönch, sondern der Verheiratete; ein religiöser Würdenträger, der nicht verheiratet ist, würde großes Aufsehen erregen. Singles sind im Islam vorläufig noch nicht gefragt. Selbst Asketen hatten meist Familie.

Auch Askese sah also anders aus als bei uns. Sie äußerte sich häufig in skrupelhafter Beachtung der Reinheitsvorschriften; man hielt sich von allem fern, was auf unerlaubte Weise erworben oder mit Unerlaubtem in Berührung

gekommen war. Das führte zur Kritik am unrechtmäßigen Besitz, manchmal am Besitz überhaupt. Aber auch Armut wurde eigentlich nicht zum Ideal. Der Koran setzt Eigentum als natürliche Gegebenheit voraus, und die Armensteuer, eine der fünf „Säulen“ des Islam, kann nur jemand zahlen, der selber etwas hat. Da Reichtum auf diese Weise mit Notwendigkeit auch dem Allgemeinwohl zugute kommt, hatte Polemik gegen den Besitz, wenn man mit dem Christentum vergleicht, viel weniger Angriffsfläche; die Mehrheit empfand über den Reichtum, den sie nach Abzug der gebotenen Wohltätigkeit zurückbehielt, kaum noch Gewissensbisse. Er war gottgewollt; man genoß ihn ungeniert, ohne sich in innerweltliche Askese zu verkriechen. Gerade weil man die „caritas“ nie aus dem Auge verlieren konnte, hat sie nie besondere Sprengkraft entwickelt. Andererseits war man nie so pervers, Reichtum als Zeichen von Erwählung zu verstehen.

Die Gemeinschaft der Gläubigen

Wer vom Islam spricht, kann aber nicht nur vom Einzelmenschen reden; er muß ihn als Glied der islamischen Gesellschaft sehen. Und wenn wir schon das Stichwort „Erwählung“ nannten, so findet es am ehesten hier seinen Platz. Mehr und mehr hat sich im Laufe der Zeit die Überzeugung durchgesetzt, daß jeder Muslim, mag er noch so sehr gesündigt haben, aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Islam letzten Endes ins Paradies eingeht. Wohl bemerkt: letzten Endes; vorher steht ihm einiges an Fegefeuer bevor. Aber sein Glaube wird ihm helfen; er ist, so könnte man sagen, gerechtfertigt aus dem Bekenntnis, aus der Shahāda. Nur *eine* Sünde wird von Gott nicht vergeben: Polytheismus, das heißt auch: Abkehr vom Islam.

In dieser Gewißheit manifestiert sich wieder einmal mehr jenes ungewöhnliche Solidaritätsgefühl, das wir schon in den kultischen Pflichten als charakteristisch erkannten. Bis heute ist die Ökumene, die *umma*, wie man sagt, für die Muslime ein hoher und unbezweifelter Wert; das Christentum ist, da auf Dogmen ausgerichtet, von der Spaltung viel stärker gezeichnet als der Islam. Wir sahen, daß selbst Sunna und Schia, solange es um die „Säulen“ geht, sich kaum unterscheiden. Erst heute wird das Ideal der Ökumene durch eine Gegenkraft in Frage gestellt, durch den Nationalismus, den die islamische Welt – ähnlich dem Judentum – etwas verspätet aus Europa übernommen hat. Bezeichnen-derweise ist der arabische Nationalismus, vor allem in seiner Anfangsphase, gar nicht von Muslimen, sondern von arabischen Christen getragen worden; christlich geführt sind auch heute noch einige extreme Gruppen innerhalb der palästinensischen Befreiungsbewegung.

Bis zur nationalistischen Wende jedoch hat das Ideal der Gemeinschaft der Gläubigen dazu beigetragen, manche Kanten abzuschleifen, an denen Gesellschaften sich üblicherweise wundreiben. Rassenunterschiede zum Beispiel haben im Islam nie eine solche Rolle gespielt wie im Christentum. Die Religion hat sich viel zu schnell und viel zu weit ausgebreitet, als daß das Überlegenheitsgefühl der Araber, das es zu Anfang gab – und das natürlich nie ganz verschwunden ist –, eine Chance gehabt hätte; zudem | waren die Araber den 133
Neubekehrten kulturell unterlegen. Schwarze gab es schon in der Urgemeinde. Gewiß ist es leicht, Belege dafür zu finden, daß man die Rassenunterschiede bemerkte und immer wieder einmal kleine Diskriminationen einbaute. Aber einen bewußten Rassismus hat der Islam nie gekannt. Das ist mit ein Grund, warum er es in der Afrikamission leichter hat als das Christentum.

Auch sonst sind Privilegien, sosehr es sie in der sozialen Wirklichkeit gab, weniger häufig ideologisch oder religiös abgestützt worden als bei uns. Es fällt auf, daß es in islamischen Ländern nie Stände oder einen Adel in unserem Sinne gegeben hat; im Gegensatz zum römischen und zum mittelalterlichen Recht kennt das islamische Gesetz außer den Sklaven keine Kategorie von Personen, für die ein besonderes Statut gälte. Natürlich gab es Großgrundbesitzer, und es gab auch Einrichtungen, die den mittelalterlichen Lehen recht ähnlich waren; aber vor dem Gesetz waren – zumindest in der Theorie – alle Menschen gleich. Die mittelalterliche islamische Gesellschaft war verhältnismäßig durchlässig; das ergab sich schon daraus, daß Kinder, die aus dem Konkubinat mit einer Sklavin geboren wurden, als frei angesehen wurden. Das Ideal der „limpieza de sangre“, das wir aus dem Don Quijote so gut kennen, hat sich nur im ersten Jahrhundert der islamischen Geschichte durchhalten lassen. Der Islam ist von seiner Grundtendenz her egalitär.

Die islamische „égalité“ und ihre Grenzen

Ebenso wahr ist allerdings, daß der Islam in sozialen Dingen keineswegs revolutionär gewesen ist. Er hat zwar manches gar nicht erst aufkommen lassen; aber was er vorfand, das hat er häufig einfach akzeptiert. Das gilt zum Beispiel für die Sklaverei; kein muslimischer Jurist hat je aus religiösen Gründen an der Sinnhaftigkeit dieser Einrichtung gezweifelt. Selbst radikale religiöse Gruppen, in deren Ideologie man heute gelegentlich einen Kommunismus „avant la lettre“ zu entdecken glaubt, haben die Institution fraglos akzeptiert; und als es im 9. Jahrhundert einer Gruppe von Sklaven im Irak gelang, mit einem Aufstand sich für | einige Zeit von ihren Herren und von der Zentralgewalt unabhängig zu 134
machen, da besaßen auch sie wieder Sklaven. Allerdings haben die Juristen die

Sklaverei immer als Ausnahme bezeichnet; der Normalzustand ist die Freiheit. Insofern hat sich, als die Sklaverei auf europäischen Druck hin aufgehoben wurde, juristisch nicht viel geändert. Ein Muslim konnte ohnehin nicht versklavt werden. Allerdings hieß das nicht, daß ein Sklave, der sich zum Islam bekehrte, damit auch die Freiheit gewonnen hätte; so weit ging die egalisierende Kraft der Umma nicht.

Vom Gesetz benachteiligt war auch – und ist zum Teil immer noch – in gewissen Punkten die Frau. Im Nahen Osten hat, wie in der Mittelmeerwelt überhaupt, die Familie traditionell patriarchalische Struktur; ihr Fortbestand wird primär agnatisch, das heißt von den männlichen Nachkommen her, bestimmt. Zwar hat der Koran da gewisse Korrekturen angebracht und, etwa im Erbrecht, die schlimmsten Ungerechtigkeiten beseitigt; aber das Prinzip hat er nicht angetastet. Und die späteren Juristen waren ohnehin nicht innovatorisch.

So kam es, daß erst mit dem wachsenden europäischen Einfluß im 20. Jahrhundert manche problematisch gewordenen Punkte, vor allem im Eherecht, neu formuliert wurden. Nach dem alten religiösen Gesetz wurde die Scheidung einseitig vom Mann ausgesprochen, und zwar ohne daß dabei ein Gericht bemüht wurde; es handelte sich eigentlich um eine Verstoßung. Heute ist dafür überall eine staatliche Instanz zuständig; in manchen Ländern sind die Rechte der Frau dabei ebenso gut gewahrt – und wird die Sache ebenso teuer – wie bei uns. Polygamie, im Islam ja immer nur ein Vorrecht des Mannes, ist jetzt meist stark erschwert und steht auch sozial nicht mehr sehr hoch im Kurs. In der Türkei und in Tunesien ist sie durch Gesetz verboten.

An diesem Punkt zeigen sich allerdings auch die Grenzen der Anpassung. Der Koranvers, der es dem Manne gestattet, mehr als eine Frau zur gleichen Zeit zu ehelichen (Sure 4,3), ist an sich recht eindeutig; er läßt im Grunde sogar zu, die obere Grenze über die vom kanonischen Recht erlaubten vier Gattinnen hinaus zu verschieben. Einschränken kann man erst dann, wenn man eine unmittelbar darauf genannte Bedingung sehr ernst nimmt: „Wenn ihr (Männer) fürchtet, (so viele Frauen) nicht gerecht zu | (be)handeln, dann (heiratet nur) eine!“ Die tunesischen Juristen haben sich dies zu Herzen genommen und Monogamie danach für das einzig Menschenmögliche gehalten, zumal dieselbe Warnung klarer noch einmal im Koran begegnet (Sure 4,129). Aber so schlimm kann es ja nicht gemeint gewesen sein; sonst wäre die vorhergehende Erlaubnis unsinnig. Weiter kommt man wohl nur, wenn man den Vers in seinem historischen Kontext sieht. Aber historische Exegese steht für viele immer noch unter dem Odium, Gottes Wort zu relativieren.

Dennoch ist Tunesien unter Umständen Vorreiter der Zukunft (mehr jedenfalls als die Türkei, wo das gleiche durch bloßen Octroi erreicht wurde). Vieles hängt hier an der Entwicklung der gesamtgesellschaftlichen Situation. Sie aber

ist vorläufig innerhalb der islamischen Welt noch recht verschieden. Die Frau hat eine andere Stellung, je nachdem ob man von Seßhaften redet oder von Nomaden, von einem traditionell bäuerlichen oder einem städtisch-bürgerlichen oder gar einem industriellen Milieu. In Ägypten oder in der Türkei ist die Zahl der Frauen im Lehrkörper der Universitäten vermutlich höher als bei uns. Im südostasiatischen Islam kennt man den Schleier nicht – und in Indonesien, Malaysia usw. leben immerhin mehr als dreimal so viele Muslime wie im ganzen arabischen Raum zusammen (über 100 Millionen). Emanzipation in unserem Sinne ist ein Phänomen der städtischen Kleinfamilie und der industriellen Gesellschaft; in dem hergebrachten orientalischen Milieu befreit sich die Frau nicht gegenüber dem Mann, sondern gegenüber der Schwiegermutter.

Wie überall, so ist auch im Islam das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft dialektisch angelegt. Der Islam hätte gar nicht überlebt, wenn er nicht imstande gewesen wäre, sich gesellschaftlichen Veränderungen anzupassen. Er tut dies ebenso wie das Christentum mittels der Exegese. Allerdings wirkt er zugleich auch auf die Gesellschaft ein; Religion ist eben selbst ein gesellschaftlicher Faktor. Es ist nicht zu verkennen, daß der Islam dies stärker tut, als wir dies vom Christentum (und wohl nicht nur vom heutigen Christentum) gewohnt sind; über den Koran und das religiöse Gesetz sind gewisse soziale Gegebenheiten festgeschrieben. Man kann zwar in der Exegese so tun, als meinten die Texte etwas anderes, als was dasteht. Aber die Gefahr eines Rück|falls ist sehr groß – und was wichtiger ist: dieser Rückfall kann sich mit gewissem Recht als Rückkehr zur Wahrheit ausgeben. Anders ist dies nur dann, wenn die Religion die geschichtliche Bedingtheit religiöser Aussagen anerkennt. Von diesem Problem werde ich später noch einmal reden müssen.

157 **Der Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran**

Zur Dialogbereitschaft im Islam

Solange das Christentum noch eine Macht darstellte und Europa sich seiner Überlegenheit sicher war, kamen einem Christen kaum Zweifel daran, daß seine Religion im Vergleich zu den anderen die bessere, die weiter fortgeschrittene, die wahre sei; seine Haltung zu den anderen Bekenntnissen war missionarisch. Jetzt, wo diese Voraussetzungen nicht mehr gegeben sind, ist seine Haltung eher dialogisch. Beides läßt sich, zeitgebunden, wie es ist, recht hübsch an der islamistischen Fachliteratur über den Koran ablesen. Bis in die dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts hinein interessierte man sich vor allem dafür, was Muhammad aus dem Judentum oder dem Christentum übernommen habe; wenn christliche Theologen das Thema in die Hand nahmen, so sprachen sie meist von „christlichen Glaubenswahrheiten“ im Islam. Gemeinsam war beiden Ansätzen, dem historischen und dem theologischen, daß die Originalität des Propheten übersehen oder gar geleugnet wurde; der Koran wurde interpretiert als ein Sammelsurium von Theologoumena, unter denen sich zwar einige Goldkörner befinden mochten, die aber alle ihren Wert nur aus ihrer Quelle bezogen.

158 Heute ist diese Sicht bei Islamisten und selbst bei Theologen zurückgetreten; Wilfred Cantwell Smith, Religionswissenschaftler und lange Zeit als protestantischer Missionar in Pakistan tätig, hat den Grundsatz aufgestellt, daß „keine Aussage über Religion (gemeint ist wohl: über das Selbstverständnis einer Religion) gültig ist, solange sie nicht von den Anhängern dieser Religion selber anerkannt werden kann“. Bei den Islamisten hat dies allerdings | dazu geführt, daß, zumindest in der jüngeren Generation, das Interesse am Koran spürbar nachgelassen hat; es ist gar nicht leicht, die Smithsche Forderung zu erfüllen, und wenn man historisch an den Koran herangeht, ist die Gefahr, mit Muslimen aneinanderzugeraten, größer als je zuvor. Denn den Muslimen ist durchaus noch nicht so dialogisch zumute; sie haben ja immer noch das Gefühl, einer „religio triumphans“ anzugehören. Man sollte dies im Auge behalten, wenn wir jetzt davon reden wollen, welche Gestalt christliche Theologoumena im Koran angenommen haben. Ich will mich dabei auf die zentralen Punkte beschränken: die Aussagen über Jesus und über den Heiligen Geist.

Jesus im Koran

Was wir über Jesus erfahren, fügt sich recht gut zu einem einheitlichen Bild zusammen. Muhammad hat immer wieder von ihm gesprochen; er sah in ihm einen interessanten Parallellfall zu sich selber. Was uns interessiert, sind die Akzentverschiebungen, zu denen es dabei kam. Der Koran läßt keinen Zweifel daran, daß Jesus die Wahrheit predigte; aber die Sprache, die er ihm dabei in den Mund legt, ist ganz anders als die der Evangelien, und er läßt Jesus explizit betonen, daß auch er nur ein Mensch sei: „und als Jesus mit den klaren Beweisen (zu den Juden) kam, sagte er: Ich bin mit der Weisheit zu euch gekommen, und um euch einiges von dem, worüber ihr uneins seid, klarzumachen. Daher fürchtet Gott und gehorchet mir! *Gott ist mein und euer Herr*. Dienet ihm! Das ist ein gerader Weg“ (Sure 43,63f.). In einer solchen Predigt hat Jesus nach koranischer Aussage auch das Kommen Muhammads angekündigt (61,6).

Seine Wunder werden ausdrücklich anerkannt; aber er tut diese Wunder nicht als Gottes Sohn, sondern „mit Gottes Erlaubnis“ (Sure 3,49 und 5,110). Er gehörte zu den Rechtschaffenen und zu denen, die Gott nahestehen (3,45f.). Auf Befehl Gottes verrichtet er das Gebet und gibt die Almosensteuer, wie auch Muslime dies tun, und verhält sich pietätvoll gegenüber seiner Mutter (19,32). Dennoch wird seine Botschaft von seinen Zeitgenossen als „offensichtliche Zauberei“ zurückgewiesen (61,6; 5,110); nur seine Jünger halten zu ihm (61,14). Die Juden versuchen, Jesus zu töten, und rühmen sich, dies auch wirklich getan zu haben; aber „sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich“. Gott hat ihn, ohne daß sie ihn hätten töten können, zu sich in den Himmel erhoben (4,157f.).

159

Dieser letzte Passus bringt für den Christen die eigentliche Überraschung: Jesus ist so stark nach dem Bilde Muhammads gezeichnet, daß die Kreuzigung gelegnet wird. Den Juden „erschien ein anderer ähnlich“, wie es etwas dunkel im koranischen Text heißt; sie haben sich in der Person geirrt und einen anderen an Jesu Statt hingerichtet, Judas vielleicht, wie die spätere Exegese sagt. Das ist die doketistische These, wie sie sich auch in der Gnosis, bei Basilides zum Beispiel, findet. Hier fügt sie sich ganz logisch ein: Alle Propheten haben wie Muhammad Erfolg; sie werden angefeindet, ihre Botschaft wird als „Zauberei“ denunziert (wie auch Muhammad immer fürchtete, mit den Zaubernern und Wahrsagern gleichgesetzt zu werden), aber sie dürfen nicht scheitern. In der Tat war die Passion ja theologisch nur sinnvoll, wenn sie als Erlösung verstanden wurde; das aber ist eine Kategorie, die der Islam nicht kennt. Ohne Erlösung wäre die Passion tragisch; das aber ist eine Denkform, die nur die

Griechen recht beherrschten. An die Stelle des Tragischen setzt der Muslim das Absurde; und was wäre absurder, als daß die Wahrheit, rational erschließbar zudem wie der Monotheismus, sich nicht durchsetzte?

Man mag diese Typisierung Jesu, die dem Bild der Evangelien so gar nicht entspricht, dem Koran zum Vorwurf machen. Man sollte allerdings nicht vergessen, daß die Evangelien ähnlich typisierend verfahren sind mit einem Mann, in dem sie ihrerseits einen Vorläufer Jesu sahen: mit Johannes dem Täufer. Auch sie haben da von der historischen Wirklichkeit und, schlimmer noch, vom Selbstverständnis dieses Gottesboten – der nach muslimischem Verständnis ebenso ein Prophet war wie Jesus – nicht viel übriggelassen.

160 Was nun den koranischen Jesus angeht, so hat christliche Analyse oder Polemik manchmal zwei Punkte zu finden gemeint, wo sich die perspektivische Verkürzung gewissermaßen verrät und die ursprüngliche „Wahrheit“ noch durchschimmert: Der Koran | akzeptiert trotz seines „reduzierten“ Jesusbildes die Jungfrauengeburt, und er spricht von Jesus als dem „Wort“ Gottes. Aber dieser Schluß geht in die Irre; der Christ hört hier Dinge heraus, die nicht gemeint sind. Die Jungfrauengeburt ist im Koran kein Beweis für die Gottheit Christi, sondern ein bloßes Zeichen der Allmacht Gottes (Sure 19,21); und wenn Jesus als „Wort“ bezeichnet wird, so geht das zwar historisch zweifelsohne auf den Logos zurück, hat aber für Muhammad nicht mehr die bei uns oder bei den Griechen mit diesem Begriff verbundenen Implikationen. Für die spätere Theologie und für das Selbstverständnis des Islam haben beide Dinge keine Rolle gespielt. Ein Dialog sollte hier also erst gar nicht ansetzen, und Mission würde nur auf Unverständnis stoßen.

Jesus hat, so hörten wir, nach koranischer Vorstellung das Kommen Muhammads vorhergesagt – auch das ein Denkmuster, das sich bereits in den Evangelien findet und von der frühen christlichen Theologie breit ausgewalzt worden war (dort natürlich mit Bezug auf die alttestamentlichen Propheten). Der Vers lautet im Koran: „... Jesus, der Sohn der Maria, sagte: Ihr Kinder Israels! Ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was vor mir da war, nämlich die Tora, und einen Gesandten mit einem hochloblichen Namen zu verkünden, der nach mir kommen wird“ (Sure 61,6). Die Deutung der Stelle ist bis heute umstritten. Statt „mit einem hochloblichen Namen“ kann man auch übersetzen: „dessen Name Ahmad ist“; so verstehen es die Muslime. Denn Ahmad, später tatsächlich ein weitverbreiteter Eigenname, ist von derselben Wortwurzel gebildet wie Muhammad. Die Arabistik hat seit Marraccis Koranübersetzung vom Ende des 17. Jahrhunderts hinter „hochloblich“, also der Wortbedeutung des späteren Eigennamens Ahmad, immer wieder einmal das griechische „periklytos“, „berühmt“, entdecken wollen, das dann seinerseits mißverstanden wäre aus „parákletos“, dem Parakleten von Johannes 14,16 und 14,26.

Dann wäre also der Paraklet, der nach christlicher Vorstellung zu Pfingsten herabgekommen ist, nach muslimischem Glauben in der Gestalt Muhammads erschienen.

Der (Heilige) „Geist“

161

Jedoch bleibt diese Erklärung völlig spekulativ. Nachweisen läßt sich nur, daß die muslimischen Apologeten später, wenn sie nach dem Ansatz dieser Koranstelle in den Evangelien gefragt wurden, häufig auf den Parakleten verwiesen. Daß dieser nach christlicher Ansicht schon anderweitig vergeben war, störte sie nicht. Es hatte ja auch Mani nicht gestört, der seinerseits schon den Parakleten auf sich bezogen hatte. Von daher mag man mit dem Gedanken spielen, daß Muhammad einfach ein manichäisches Modell übernommen hat; Mani hatte sich immerhin auch, wie Muhammad nach ihm, als „Siegel der Propheten“ betrachtet. Die Apologeten hätten dann also gar nicht so unrecht gehabt. Aber das Geflecht der historischen Abhängigkeiten wird damit noch komplizierter. Sicher ist auch, daß Muhammad sich nicht als der Heilige Geist sah, mit dem der Paraklet in Johannes 14,26 gleichgesetzt wird.

Was nun allerdings mit dem Geist im Koran los ist, läßt sich nur schwer sagen. Die Verkündigung Muhammads setzt in diesem Punkt Assoziationen voraus, die sich kaum noch rekonstruieren lassen und schon den frühen Exegeten nicht mehr geläufig waren. Manchmal hat der Geist die Funktion des Lebensodems – so etwa auch bei der Empfängnis Mariens (Sure 21,91) –, manchmal wirkt er wie ein Engelbote. Es scheint, daß Muhammad ihn mit Gabriel gleichsetzte; an einigen Stellen, die sich durch besondere Rätselhaftigkeit auszeichnen, mag er auch zu einer Logoshypostase in Beziehung treten (vgl. Sure 17,85). Sicher ist, daß er immer nur als Instrument Gottes verstanden wird; selbst die islamische Mystik oder die vom Neuplatonismus beeinflusste Philosophie, die beide sich gelegentlich auf diese Stellen berufen haben, haben nie auch nur die geringste trinitarische Implikation herausgehört.

Judentum und Christentum in der Sicht islamischer Heilsgeschichte

162 Die Muslime haben sich kaum je dafür interessiert, ob das, was im Koran gesagt wird, durch die früheren Offenbarungsschriften | bestätigt wird oder nicht; ihr Verhältnis zu den Evangelien und zur Tora ist ganz anders als das des Christen zum Alten Testament. Ich komme damit auf etwas zurück, das ich zu Anfang, bei der Besprechung von Muhammads geistiger Entwicklung, bereits betonte: Nach christlichem Verständnis setzt der Neue Bund den Alten voraus und baut auf ihm auf; nach islamischer Vorstellung dagegen greift der Koran hinter Tora und Evangelium zurück. In ihm wird die Religion Abrahams wiederaufgenommen. Die Exegese hat das später weiter ausgebaut. „Bin ich nicht Euer Herr?“, so hatte Gott nach Sure 7,172 die Nachkommenschaft Adams, noch bevor sie geboren war, gefragt, und indem sie mit Ja antwortete, hatte sie den Islam von Ewigkeit her angenommen. Selbst Abraham war also nicht der erste Muslim; der Islam war vielmehr das erste Bekenntnis des Menschen vor aller Zeit, und wenn ein Muslim seine Glaubensformel, die Shahāda, spricht, so wiederholt er im Grunde nur ein „Zeugnis“, das er bereits in der Präexistenz abgelegt hat.

Jeder Mensch wird, so sagt ein berühmtes und gewiß sehr altes Prophetenwort, in der islamischen Urreligion geboren; erst seine Eltern – wir würden sagen: die Umwelt – machen ihn zu einem Juden, einem Christen oder einem Zoroastrier. Er hat, um Tertullian zu paraphrasieren, eine „anima naturaliter moslemica“. Was sich vor der Schöpfung für alle Menschen vollzogen hat, prägt somit jeden einzelnen bei seiner Geburt; die Shahāda wird dem Neugeborenen ins Ohr geflüstert. Christen und Juden sind demnach nicht Ungläubige, weil sie es nicht besser wissen, sondern weil sie es nicht anders wollen; und wenn sie behaupten, das, was die Muslime ihnen sagen, läse sich in ihren Schriften anders, so können sie diese nur entstellt oder die wahren Belege unterschlagen haben. So hatte schon Muhammad gegen die Juden von Medina argumentiert, und so hielten es auch die muslimischen Theologen – wenngleich sie merkten, daß sie damit im Grunde auch positive Zeugnisse wie den „Parakleten“ entwerteten.

163

Juden und Christen im Koran und im islamischen Recht

Das war die theologische Beurteilung. Nun müssen wir aber auch von der praktischen Behandlung der Nichtmuslime in der islamischen Welt reden. Wir kommen damit zwar nach christlichem Verständnis von der Religion weg,

hin zu gesellschaftlichen und politischen Fragen; aber wir sahen ja, daß diese Grenze im Islam nicht besteht: Das religiöse Gesetz mußte zu dem Problem Stellung nehmen, und schon der Koran hat dies getan.

Die Äußerungen des Koran sind allerdings nicht einheitlich; sie spiegeln, wie auch sonst, die Situation, in der sich Muhammad jeweils befand. Da nun begegneten ihm Juden und Christen in verschiedener Weise; die Juden waren als geschlossene Gruppe seine politischen Gegner, Christen dagegen kannte er lange Zeit nur als Einzelindividuen. Darum werden im Koran „die Juden wegen ihrer Unbotmäßigkeit und aus anderem Grunde *moralisch* verurteilt“, während die Christen „mehr wegen gewisser *dogmatischer* Behauptungen und Fehlschlüsse“ gerügt werden (Rudi Paret, „Mohammad und der Koran“, s. 141). Dogmatische Kritik am Judentum findet sich kaum, und das praktische Verhalten der Christen wird im Vergleich zu dem der Juden manchmal geradezu gelobt: „Du wirst sicher finden“, so sagt Gott zu Muhammad, „daß diejenigen Menschen, die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen, die Juden und die Heiden sind. Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: Wir sind *Naṣārā* (das heißt Christen). Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind“ (Sure 5,82).

Muhammad ist also durchaus nicht antiklerikal; bis heute bringen die Muslime den christlichen Geistlichen, obwohl sie selbst ein ganz anderes Lebensideal vertreten, Achtung entgegen. Als Muhammad gegen Ende seines Wirkens mit teilweise christianisierten Stämmen Verträge schloß, mußten nur die Heiden den Islam annehmen, während den Christen ihre Gotteshäuser und ihre Priester belassen wurden. Selbst mit den Juden hatte es übrigens vertragliche Regelungen gegeben. Zwar war, wie wir uns erinnern, auf dem Höhepunkt der Krise ein medinensischer Stamm nahezu ausgerottet worden. Aber später hat Muhammad nach | kriegesischen Auseinandersetzungen mit ihnen auch die Juden weder umgebracht noch sie gezwungen, auszuwandern oder ihrem Glauben abzuschwören; sie mußten sich nur zu einer dauernden Naturalleistung, einem Tribut also, verpflichten.

Diese Bestimmungen sind zum Teil in den Koran eingegangen. Daneben allerdings ebenso die allgemeinen Aufrufe, gegen die „Schriftbesitzer“ und überhaupt gegen alle Nichtmuslime Krieg zu führen: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben und nicht für verboten erklären, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten“; und bald darauf: „Sie tun es denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten Leute! Wie können sie nur so verschroben sein! Sie haben sich ihre Gelehrten

und Mönche sowie Christus, den Sohn der Maria, an Gottes Statt zu Herren genommen. Dabei ist ihnen doch nichts anderes befohlen worden, als einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es keinen Gott gibt ...“ (Sure 9,29–31). Da wird zum Schluß also klar, wogegen der Passus (der im übrigen vermutlich nicht ganz einheitlich ist) gemünzt war, und nun kommen auch die Mönche nicht mehr gut weg.

Das islamische Recht hat diese historisch gebundenen Feststellungen zu einem *System* kombiniert. Da gibt es dann einerseits die Verpflichtung zum Jihād, dem, was wir im allgemeinen den Heiligen Krieg nennen und vielleicht eher, da es sich um eine Individualpflicht handelt, als Heiligen Kampf bezeichnen sollten. Der Jihād dient dabei nicht etwa, wie häufig angenommen wird, der Ausbreitung des Islam, sondern der Ausbreitung muslimischer Herrschaft; Mission verbindet sich mit ihm nur insofern, als die direkten Heiden, also alle diejenigen, welche nicht „Schriftbesitzer“ sind, nach der Eroberung ihres Gebietes allein die Wahl zwischen Tod und Bekehrung haben. Juden und Christen dagegen – denen man bald, aus politischer Notwendigkeit, als weitere „Schriftbesitzer“ auch die Zoroastrier zugesellte – müssen nur Tribut entrichten. Dieser Tribut wurde, als man Ordnung in das Ganze brachte, in Form einer Kopfsteuer eingezogen – eine alte Einrichtung, die die Araber aus dem Sasanidenreich kannten. | Man hat sie bis in späte osmanische Zeit damit gerechtfertigt, daß Nichtmuslime keinen Wehrdienst zu leisten brauchten.

So verstanden, galt der Jihād als permanente Pflicht der Muslime, solange noch irgendein Teil der Erde nicht der muslimischen Oberhoheit unterworfen ist. Ein Friedensschluß mit nichtmuslimischen Staaten war darum grundsätzlich nicht möglich; eine islamische Regierung konnte sich immer nur zu einem zeitlich begrenzten Waffenstillstand bereitfinden. Allerdings waren nicht alle Muslime zum Wehrdienst verpflichtet; es mußte immer nur eine ausreichende Zahl im Felde sein.

Erst wenn islamisches Gebiet von einer nichtmuslimischen Macht angegriffen wird, in einem Verteidigungskrieg also, müssen alle Muslime zu den Waffen greifen. Noch zu Beginn des Ersten Weltkrieges hat der Shaikh al-Islām in Istanbul einen solchen Aufruf erlassen. Der Widerhall hielt sich damals allerdings in Grenzen; die betroffenen westlichen Kolonialmächte, England vor allem, aber auch das neutrale Holland (das ja in seinem Kolonialreich Insulinde eine Menge Muslime bei der Stange halten mußte) haben sich ganz unnütz darüber aufgeregt. Ähnlich verhält es sich ja auch, wenn heute so etwas geschieht; das fährt nur den Journalisten ins Gebein.

Mittlerweile sind viele Bestimmungen des islamischen Kriegsrechts, vor allem soweit sie nicht direkt im Koran gründeten, von den islamischen Regierungen selbst außer Kraft gesetzt worden. Manche Juristen gehen soweit, Jihād

schon von der Grundbedeutung her ganz anders zu interpretieren. Denn das Wort heißt nur „sich abmühen“, mit dem üblichen Zusatz „auf dem Wege Gottes“; dies aber muß sich nicht auf kriegerische Aktivitäten beziehen und ist in der Tat schon früh auch auf den Kampf mit sich selbst, die Askese, bezogen worden. Dieser Sinn von Jihād wird heutzutage häufig in den Vordergrund gestellt, um die Friedensbereitschaft des Islam zu betonen. Allerdings ist dies im Grunde wieder nur ein Beweis dafür, daß Exegese zu allem fähig ist. In diesem Fall paßt sie sich dem modernen Staatsrecht an, wo es natürlich Friedensschlüsse und friedliche Beziehungen zwischen islamischen und nichtislamischen Völkern gibt, und zwar auch mit solchen, mit denen man eine gemeinsame Grenze hat; die klassische Theorie dagegen ging vom Begriff der islamischen Ökumene | aus, die, als Sitz der endgültigen Wahrheit, nach weiterer Ausdehnung geradezu verlangt. 166

Die praktische Behandlung der „Schriftbesitzer“

Die Stellung der „Schriftbesitzer“, der Christen und Juden, war somit innerhalb und außerhalb der Ökumene verschieden. Außerhalb ihrer waren sie Feinde, wie etwa die Byzantiner, mit denen der Islam erst 1453 durch die Eroberung von Konstantinopel fertig wurde, oder die Chazaren, die im Kaukasusgebiet Nachbarn der Muslime waren und zur Zeit Hārūn ar-Rashīds zum Judentum übertraten. Innerhalb der Ökumene aber waren sie geduldet, mehr noch: Sie hatten fest umrissene Rechte, welche man aus eben jenen Verträgen ableitete, die der Prophet mit Juden und Christen geschlossen hatte.

Dabei scheint es, daß die Muslime bei der Systematisierung dieser Präzedenzfälle sich an ein Modell religiöser Autonomie anlehnten, das sich bereits im späten Sasanidenreich herausgebildet hatte. Denn Autonomie wurde in der Tat in gewissem Maße zugestanden: die „Schriftbesitzer“ waren nicht nur, wie man sagte, „Schutzbefohlene“; die islamische Obrigkeit verpflichtete sich nicht nur, Schaden von ihnen fernzuhalten und ihnen Leben, Eigentum und Religionsausübung zu garantieren, sie gewährte ihnen auch eigene Jurisdiktion in Fragen des Personenstandsrechts und des Erbrechts. Oberhaupt dieser selbständigen Gemeinschaften und ihr Repräsentant gegenüber der islamischen Obrigkeit war der jeweilige höchste religiöse Würdenträger: der Patriarch, der Katholikos, bei den Juden der Exilarch oder die Gaonim, bei den Zoroastriern – solange sie noch eine Rolle spielten – der Obermobad.

Autonomie bedeutete hierbei nicht Segregation; es gab in der islamischen Welt bis in die Neuzeit hinein keine Ghettos. Zwar mögen Angehörige der gleichen Religionsgemeinschaft häufig im selben Viertel gewohnt haben, schon

167 wegen ihrer familiären Zusammengehörigkeit; aber sie waren nicht prinzipiell und vorsätzlich von den Muslimen abgesondert. Vor allem: sie waren nicht unrein; man konnte sie zu Tische laden. Der Islam ist da viel | großzügiger als das Judentum. Christen und Juden waren in der islamischen Welt keine Fremden; immerhin waren sie, historisch gesehen, Alteingesessene, wesentlich länger in diesen Gegenden heimisch als die Muslime. Mit ihnen sprachen sie die gleiche Sprache, und mit ihnen hatten sie teil an derselben Kultur.

Die Möglichkeiten sozialen Aufstiegs waren groß; wir begegnen Christen und Juden in der Position des Wesirs. Im mittelalterlichen Ägypten war der Beamtenapparat ganz von den Kopten beherrscht; auch die Ärzte waren in der Mehrzahl Christen oder Juden. Besonders geeignet waren Nichtmuslime für Berufe, in denen Kontakt zur nichtmuslimischen Welt eine Rolle spielte: im Fernhandel, im Bankwesen, in der Spionage. Sie bewahrten sich ihren autonomen Status, indem sie gewisse Vorschriften einhielten: eine besondere Abgabe, die bereits genannte Kopfsteuer, zahlten, Muslimen mit Ehrerbietung gegenübertraten, keine Musliminnen zur Frau nahmen. Das System spielte im Osmanenreich eine große Rolle, und in mancher Beziehung lebt es bis heute fort: Der Libanon zum Beispiel, bis zu seiner Zerstörung das klassische Land religiösen Pluralismus, kennt keine Ziviltrauung; ein Christ, der sich scheiden lassen will, erreicht dies häufig nicht anders als durch den Übertritt zu einer anderen Konfession. Er untersteht eben in diesem Bereich ganz der Jurisdiktion seiner Religionsgemeinschaft; der Staat redet da nicht hinein.

„Toleranz“ nach außen und nach innen

Das ist, was heutige Muslime mit berechtigtem Stolz die „Toleranz“ des Islam nennen. In der Tat: Christen und Juden konnten in der mittelalterlichen islamischen Welt ihre Religion gewiß freier praktizieren als in vielen totalitären Staaten der Gegenwart. Und der Unterschied zum christlichen Mittelalter ist eklatant. Pogrome waren verhältnismäßig selten, und man konnte sich nur schlecht bei ihnen im Recht fühlen. Denn sie waren ja nicht nur moralisch verwerflich, sondern auch juristisch gesehen Unrecht; und da das Gesetz, gegen das man verstieß, ein göttliches Gesetz war, waren sie auch Sünde.

168 Allerdings muß man, wenn man sich schon dem (heutigen) islamischen | Sprachgebrauch anschließt, auch wissen, wovon man redet. Nicht gemeint ist mit dieser „Toleranz“ Religionsfreiheit im modernen allgemeinen Sinne; denn all diese Privilegien galten ja nur für die „Schriftbesitzer“. Manichäer, Buddhisten oder Hindus fielen nicht unter sie, ebensowenig auch – und das ist für den heutigen Islam sehr viel wichtiger – Angehörige von Religionen, die

sich aus dem Islam selbst entwickelt haben: die Bahāi zum Beispiel und, bis zu einem gewissen Grade, die Ahmadiyya. Mögen diese auch ihren Glauben als eigenständige Religion betrachten (etwa so, wie die Mormonen dies im Verhältnis zum Christentum tun), für die Muslime sind sie nur Ketzer, und dies, weil sie gewissermaßen die Sünde wider den Heiligen Geist begangen haben, nämlich glauben, daß nach Muhammad innerhalb der muslimischen Ökumene in Gestalt ihres Gründers ein neuer Prophet erstanden sei: Mīrzā Ghulām Ahmad, der Begründer der Ahmadiyya (gest. 1908) in Indien, und Bahā'ullāh, der Stifter der Bahāi (gest. 1892) in Iran, beide bezeichnenderweise Gestalten aus einer Zeit, in der der Islam seine politische Macht weitgehend verloren hatte.

Darum ist, seitdem die neue iranische Verfassung unter Khomaiṇī wieder ganz auf das islamische Gesetz zurückgreift, die Lage der Bahāi viel prekärer als die der Juden und der Christen. Ihnen hilft da auch nicht ein Schriftzitat, das heutige Muslime an sich häufig im Munde führen und meist mit „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ wiedergeben (Sure 2,256). Denn diese Aussage läßt sich nicht nur so interpretieren, daß man in religiösen Dingen niemanden zwingen *dürfe*, sondern auch so, daß man niemanden zwingen *könne*, weil manche nämlich viel zu verstockt sind, um die Wahrheit zu erkennen. Dies ist vermutlich sogar die ursprüngliche Bedeutung gewesen.

Eine zweite Einschränkung müssen wir machen: Diese „Toleranz“ schließt nicht jene staatsbürgerlichen Rechte ein, die wir meist mit ihr assoziieren. Im Abendland hat der Toleranzbegriff säkulare Wurzeln; im Islam dagegen ging es um ein religiöses Zugeständnis, von dem das Bewußtsein der eigenen Überlegenheit und des eigenen Vorrangs nicht tangiert wurde. Die Nichtmuslime hatten gewissermaßen Gastrecht; sie waren auf selbstverständliche Weise präsent und aus der Gesellschaft kaum wegzudenken. | Aber sie waren deswegen 169 noch lange nicht gleichberechtigt; auch die Sklaven und die Frauen, ebenso omnipräsent wie sie, waren dies ja nicht. Der Islam war, wie wir sahen, in gewissem Sinne egalitärer als andere Religionen. Aber wie jede Offenbarungsreligion war er überzeugt, die absolute Wahrheit zu besitzen – und absolute Wahrheit wird erst dann tolerant, wenn man nicht mehr ganz an sie glaubt. Gleichberechtigung mochte sich unter günstigen Umständen ergeben, und die Umstände waren den Angehörigen fremder Religionen generell günstiger als im Christentum; aber Gleichberechtigung war kein Ideal und sie zu schaffen kein Verdienst. Die islamische Toleranz verhinderte Verfolgungen, aber sie verhinderte nicht die Diskrimination.

Auch diese Diskriminationen waren nicht permanent; aus den Quellen gewinnt man den Eindruck, daß sie über Jahrzehnte, mancherorts über Jahrhunderte hinweg nicht praktiziert wurden und jedesmal von neuem durch-

gesetzt werden mußten. Aber sie waren ebenso wie die Privilegien juristisch abgesichert; ein Herrscher oder ein Jurist, der sich in ihrer Anwendung hervortat, konnte sicher sein, den Willen Gottes zu erfüllen. Im Grunde hatten sie nur symbolischen Charakter; aber sie betrafen Dinge des alltäglichen Lebens und waren deswegen besonders schmerzhaft: Nichtmuslime durften ihre Häuser nicht so hoch bauen wie Muslime, sie sollten einen Esel reiten statt eines Pferdes, sie sollten bestimmte Kleidung tragen oder sich durch ein Abzeichen kenntlich machen.

Letzteres klingt uns besonders vertraut. Dennoch müssen wir uns wieder hüten, anachronistisch zu denken. Daß Menschen sich durch ihre Kleidung unterscheiden, war im Mittelalter ein selbstverständlicher Gedanke; erst seit dem 19. Jahrhundert tragen wir alle einen schwarzen Anzug oder kleiden uns alle in Jeans. Anfangs lief diese „Diskrimination“ in der islamischen Welt sogar andersherum: Wir hören, daß auch die Muslime einst besondere Kleidung tragen mußten, aus Sicherheitsgründen nämlich; sie waren ja in den ersten Jahrhunderten an vielen Orten die Minderheit. Sicherheitsgründe mögen auch später noch eine Zeitlang eine Rolle gespielt haben; aber was sich dann in diesen Symbolen primär ausdrückte, war das, was überall dort im Vordergrund steht, wo Überlegenheitsgefühl Bürger zweiter Klasse schafft: Geringschätzung.

Bekehrung und Mission

Nun ist Geringschätzung immer noch nicht so schlimm wie der Haß, mit dem die Christen im Mittelalter den Juden begegneten. Die Muslime wurden, wie wir sahen, häufig durch die Umstände, manchmal vielleicht auch durch eigene Einsicht daran gehindert, dies offen zu zeigen; sie bedurften ja der „Schutzbefohlenen“ in den verschiedensten Bereichen, und in manchen Gegenden waren die Nichtmuslime zudem, vor allem die Christen, keineswegs eine Minorität. Aber wir erhalten damit doch eine Erklärung dafür, warum aus ihnen im Laufe der Zeit eine Minorität *geworden ist*. Interessant ist dabei, daß die Juden sich viel besser gehalten haben als die Christen; im Maghrib, der Heimat Augustins, leben Juden bis heute – soweit sie nicht nach Israel ausgewandert sind –, während von den Christen schon bald keine Spur mehr blieb. Die Juden waren Verachtung seit Jahrhunderten gewöhnt; ihre Lage hat sich mit dem Aufkommen des Islam nur verbessert. Die Christen dagegen hatten bis dahin selbst geherrscht, und sie verwanden es nicht, nun plötzlich zurückgestuft zu werden.

Der Islam hat sich also nicht durch Mission in unserem Sinne durchgesetzt; vom System her ist er gar nicht darauf ausgerichtet. Im Gegenteil: manche

Herrscher haben Konversionen von Juden und Christen direkt verboten; denn diese bezahlten als „Schutzbefohlene“ ja mehr Steuern, und man schlachtet nicht die Gans, die goldene Eier legt, nicht einmal um jenseitigen Lohnes willen. Aber der Islam übte, vielleicht ohne es immer zu merken, sozialen Druck aus, und das ist auf die Dauer stärker als religiöse Überzeugung. Der Islam hat die Christen nicht durch „Feuer und Schwert“ bekehrt; sie sind ihm vielmehr in einem jahrhundertelangen Korrosionsprozeß durch ihre eigene, ganz menschliche Schwäche anheimgefallen.

Anders sah es natürlich dort aus, wo der Islam sich gegen die Heiden ausdehnte: in Indien zum Beispiel, wo Mahmūd von Ghazna um das Jahr 1000 Massaker unter den Hindus veranstaltete und die Tempel plünderte und zerstörte, in gewissem Sinne auch in Afrika. Aber selbst da sind die großen missionarischen Erfolge eher durch friedliche Infiltration erzielt worden: von den Kaufleuten, die gleichzeitig ihren Glauben predigten, manchmal | auch von mystischen Bruderschaften, in Indonesien, in China und bis heute in Schwarzafrika. Auch der Kaufmann nutzt hier vor allem sein soziales Prestige; er ist reicher, und er vertritt die höhere Kultur. Und ein Kaufmann verlangt nie etwas Unmögliches. Der Islam verbreitet sich hier durch das Laienapostolat. Er ist in dieser Hinsicht dem Christentum vermutlich überlegen; denn letzteres schafft es nur schwer, die Diskrepanz zwischen der Botschaft seiner Missionare und dem Verhalten seiner Laien zu erklären – selbst wenn wir einmal von der grundsätzlichen Belastung durch den Kolonialismus absehen.

171

Zusammenfassung: Stärke und Schwäche des Islam

Das bringt mich dazu, zum Schluß noch einmal, nun aber nicht im einzelnen, sondern generell die beiden Religionen miteinander zu vergleichen. Wenn man einen Muslim nach den Vorzügen des Islam fragt, so wird er vermutlich zwei Dinge hervorheben: in der Lehre die absolute Rationalität, in der Praxis eine gewisse Freizügigkeit, das was er den goldenen Mittelweg nennt. Über beides läßt sich vermutlich streiten; aber sicher ist, daß das Christentum sich so nicht definieren würde. Das führt dann im Detail zu Unterschieden der Bewertung: Die Trinität ist für den Christen ein Mysterium, für den Muslim dagegen logischer Unsinn; Ehelosigkeit für einen Christen Freiheit von der Welt, für den Muslim asketische Übertreibung. *Wir* würden in dem Reglement einer Gesetzesreligion Einengung sehen; uns fallen immer gleich die Pharisäer ein. Für einen Muslim ist dies eher die selbstverständliche Ordnung seines Lebens; er verwirklicht darin seinen Gehorsam gegenüber Gott.

172

Worin aber liegt die Schwäche des Islam? Diese Frage wird ein Muslim natürlich kaum je beantworten. Aber auch unsere Antwort kann nur subjektiv ausfallen. Mir scheint, die Schwäche des Islam liegt dort, wo auch seine Stärke liegt: in seinem Erfolg. Das Bewußtsein der eigenen Rechtgläubigkeit verbindet sich darum mit der Erwartung innerweltlicher Größe; „Kirche unter dem Kreuz“ ist in muslimischen Kategorien kaum denkbar. Nur die Schia hat dem Leiden und dem Scheitern einen Platz in ihrem | Denken eingeräumt; aber wie wir heute sehen, fühlt auch sie sich im Erfolg ganz wohl. Wesentlich ist dabei, daß der Erfolg schon der Urgemeinde zuteil wurde; damit ist er in die Leitbilder eingegangen. Je mehr aber die Wirklichkeit von dieser Erwartung abweicht, um so mehr wendet man sich zu diesen Leitbildern zurück; gerade in Zeiten der Krise und der Unsicherheit sieht man sein Heil in der Rückschau. Diese Haltung ist wohl allgemein menschlich; typisch islamisch aber ist, daß die „gute alte Zeit“ von Gott durch sein Gesetz bis ins Letzte geformt war. Daraus entsteht das, was wir heute Fundamentalismus nennen. Daß diese Wiederverwirklichung der idealen Urzeit nur Selbsttäuschung ist, daß man dennoch in einem ganz anderen historischen Augenblick lebt, wird von den Protagonisten dieser Bewegung meist nicht gesehen. Denn es setzt eine Anerkennung historischen Wandels voraus; dieser aber wird um der ewigen Wahrheit der Offenbarung willen gerade hier geleugnet. Eine historisch-kritische Analyse des Koran oder des Lebens des Propheten ist bisher in der muslimischen Welt kaum geleistet worden, und sie wird auch, zumindest im Augenblick, nicht angestrebt.

Nun müßte man zum Ausgleich auch von der Schwäche des Christentums reden. Aber das überlasse ich Ihnen, die Sie mir zugehört haben. Vielleicht hilft der Islam, diese Schwäche leichter zu erkennen. In diesem Sinne ist er – falls Ihnen das etwas sagt – echt alternativ.

Kleine Schriften by Josef van Ess

Volume 2

Islamic History and Civilization

STUDIES AND TEXTS

Editorial Board

Hinrich Biesterfeldt
Sebastian Günther

Honorary Editor

Wadad Kadi

VOLUME 137/2

The titles published in this series are listed at *brill.com/ihc*

Kleine Schriften by Josef van Ess

Volume 2

Edited by

Hinrich Biesterfeldt



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: Osman Hamdi Bey, Der Wunderbrunnen, Ident.Nr. A 11 842, Sammlung: Nationalgalerie | Alte Nationalgalerie, © Foto: Nationalgalerie der Staatlichen Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Fotograf: Andres Kilger.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Ess, Josef van, author. | Biesterfeldt, Hinrich, 1943- editor.

Title: Kleine Schriften = Collected short writings of Josef van Ess / by Josef van Ess ; edited by Hinrich Biesterfeldt.

Description: Leiden ; Boston : Brill, [2018] | Series: Islamic history and civilization ; v. 137 | Includes index.

Identifiers: LCCN 2017019550 (print) | LCCN 2017020864 (ebook) |

ISBN 9789004336483 (E-book) | ISBN 9789004312241 (hardback : alk. paper) |

ISBN 9789004336490 (hardback : alk. paper) | ISBN 9789004336520 (hardback :

alk. paper) | ISBN 9789004336537 (hardback : alk. paper)

Subjects: LCSH: Islam--Doctrines--History. | Islamic philosophy--History.

Classification: LCC BP166.1 (ebook) | LCC BP166.1 .E83 2017 (print) | DDC 297--dc23

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2017019550>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0929-2403

ISBN 978-90-04-31224-1 (hardback, set)

ISBN 978-90-04-33649-0 (hardback, vol. 1)

ISBN 978-90-04-33652-0 (hardback, vol. 2)

ISBN 978-90-04-33653-7 (hardback, vol. 3)

ISBN 978-90-04-33648-3 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.



A young van Ess, about 1980

Contents

VOLUME 1

Foreword XIX

Hinrich Biesterfeldt

Bibliography of the Writings of Josef van Ess XXI

Zum Geleit LXVII

Note to the Reader LXXI

PART I

Tübingen und der Rest der Welt

- 1 From Wellhausen to Becker. The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies [B 47] 5
- 2 Christian Friedrich Seybold: Professor der Orientalistik, 1859–1921 [B 49] 33
- 3 Christian Rempis zum Gedächtnis, 18. 8. 1901–4. 6. 1972 [B 18] 50
- 4 Rudi Paret (1901–1983) [B 65] 53
- 4a Neu berufen – Lehrstuhl für Islamkunde: Prof. Dr. phil. Josef van Ess [in *Attempo* 29–30 (1968), 132–133] 60
- 5 Orientalistisches Hexaameron [B 11] 63
- 6 Wissenschaftliche Beziehungen zwischen Iran und der Universität Tübingen [B 31] 66
- 7 Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923–2006) [B 108] 75
- 8 Franz Rosenthal (1914–2003): Alte und neue Welt im Leben eines Orientalisten [B 99] 90

- 9 Fritz Meier (10. 6. 1912–10. 6. 1998) [B 88] 107
- 10 Massignon vu à travers le regard d'un Allemand [B 66] 113
- 11 Georges Chehata Anawati, o. p. (1905–1994) [B 81] 124
- 12 Félix María Pareja, S.J. (1890–1983) [B 67] 130
- 13 Tribute to William Montgomery Watt [B 42] 132
- 14 Text and Context in Islamic Societies: A Few Casual Remarks on the Topic [B 97] 137

PART II

Auf der Suche nach einem Thema

- 1 Ḥārīt al-Muḥāsibī [D 1, German Version] 153
- 2 Ketzer und Zweifler im Islam [B 1] 160
- 3 Skepticism in Islamic Religious Thought [B 10] 174
- 4 Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam [B 2] 190
- 5 Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung [B 3] 209
- 6 Ġāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma'ārif [B 4] 229
- 7 The Logical Structure of Islamic Theology [B 13] 238
- 8 Review of Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (1964) [C 17] 272

PART III

Begegnung mit dem Orient

- 1 Libanesische Miszellen 1: Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen [B 9] 289
- 2 Secularism and Interreligious Dialogue in the Middle East. A Few Personal Recollections [B 102] 299
- 3 Libanesische Miszellen 2: Metaphysische Leserbriefe [B 12.1] 314
- 4 Libanesische Miszellen 3: Zerstrittene Drusenscheiche [B 12.2] 317
- 5 Libanesische Miszellen 4: Neuere arabischsprachige Literatur über die Drusen [B 12.3] 328
- 6 Libanesische Miszellen 5: Drusen und Black Muslims [B 19] 340
- 7 Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī [B 38.1] 356
- 8 Libanesische Miszellen 6: Die Yašruṭīya [B 25] 363
- 9 Liberté et responsabilité [B 87] 465
- 10 Tolerance and Pluralism in Islam [B 96a] 472
- 11 Constructing Islam in the “Classical” Period: *Maqalat* Literature and the Seventy-Two Sects [B 114] 480
- 12 Review of Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002) [C 228] 491
- 13 Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform [B 100] 497

PART IV

Dialog

- 1 Religion und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des (sunnitischen) Islams [B 46] 522
- 2a Muhammad und der Koran: Prophetie und Offenbarung 541
- 2b Sunniten und Schiiten: Staat, Recht und Kultus 556
- 2c Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft 570
- 2d Der Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran 584

VOLUME 2

PART V

Der Islam und seine ersten Optionen

- 1 The Youthful God. Anthropomorphism in Early Islam [A 16] 606
- 2 La peste d'Emmaüs: Théologie et « histoire du salut » aux prémices de l'Islam [B 90] 631
- 3 Les Qadarites et la Ġailāniya de Yazīd III [B 14] 644
- 4 'Umar II and His Epistle against the Qadariya [B 17] 659
- 5 Zwei antiqadaritische Sendschreiben des 'Abdal'azīz b. 'Abdallāh b. Abī Salama al-Māḡašūn (gest. 164/780) [B 68.2] 666
- 6 Review of M. Murányi: *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz. Aus dem Kitāb al-Ḥaġġ des 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. Abī Salama al-Māḡišūn (st. 164/780–781). Stuttgart 1985* [C 166] 671
- 7 Ma'bad al-Ġuhanī [B 22] 674
- 8 Ḳadariyya [D 3 s.v.] 708

- 9 Das *Kitāb al-Irğā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya [B 21] 718
- 10 Kritisches zum *Fiqh akbar* [B 71] 749
- 11 Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften [B 30 and 35] 763
- 12 Un manuscrit ibāḍite de Jerba: Les *aqwāl Qatāda* [B 58] 809
- 13 Yazīd b. Unaisa und Abū 'Īsā al-Iṣfahānī: Zur Konvergenz zweier sektiererischer Bewegungen [B 63] 818
- 14 Neue Verse des Ma'dān aš-Šumaiṭi [B 15] 831
- 15 Die Kāmiliya: Zur Genese einer häresiographischen Tradition [B 74] 840
- 16 Review of *The Psalms of Islam. Al-Saḥīfat al-Kāmilat al-Sajjādiyya* (by) Imam Zayn al-Ābidīn 'Alī b. al-Ḥusayn. Translated with an Introduction and Annotation by W.C. Chittick, Oxford 1988 [C 177] 851
- 17 The Beginnings of Islamic Theology [B 27] 855
- 18 Early Development of Kalām [B 57] 882
- 19 Kalām [D 6] 903
- 20 Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze [B 32] 911
- 21 Review of al-Ṭūfī, *Ālam al-ğadal fī 'ilm al-ğadal*. „Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput“, ed. by Wolfhart Heinrichs, Stuttgart 1987 [C 187] 948
- 22 Some Fragments of the *Mu'araḍat al-Qur'ān* Attributed to Ibn al-Muqaffa' [B 54] 951
- 23 Die Hinrichtung des Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs [B 53] 969

- 24 Muwais b. 'Imrān [B 37] 984
- 25 La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII^e siècle [B 70] 1005

PART VI

Die Mu'tazila

- 1 Die Herkunft des 'Amr b. 'Ubaid [B 60] 1025
- 2 Wāṣil b. 'Aṭā' [D 3 s. v.] 1035
- 3 Das begrenzte Paradies [B 23] 1038
- 4 Theorie und Anekdote: Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur [B 69] 1057
- 5 Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote [B 62] 1092
- 6 Review of R.M. Frank: *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-'Allāf*, Istanbul 1966 [C 33] 1117
- 7 Sixty Years After: Shlomo Pines's *Beiträge* and Half a Century of Research on Atomism and Islamic Theology [B 94] 1121
- 8 Review of Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden/New York (1994) [C 194] 1145
- 9 Theology and Science: The Case of Abū Ishāq an-Nazzām [A 10] 1147
- 10 Kumūn [D 3 s. v.] 1170
- 11 Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Ishāq an-Nazzām [B 64] 1174
- 12 Neue Fragmente aus dem *K. an-Nakt* des Nazzām [B 117] 1189
- 13 Ein unbekanntes Fragment des Nazzām [B 7] 1261

- 14 L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite
[B 56] 1290
- 15 Eine Predigt des Mu'taziliten Murdār [B 41] 1306
- 16 Al-Jāḥiẓ and Early Mu'tazilī Theology [B 109] 1320
- 17 Khaiyāt [D 1 s. v., German Version] 1334
- 18 Ibn ar-Rēwandī, or the Making of an Image [B 40] 1342
- 19 Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī [B 50] 1369
- 20 Abu 'l-Qāsim al-Ka'bī [D 2 s. v.] 1381
- 21 Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī [D 3 s. v.] 1388
- 22 Die Mu'tazilitenbiographien im *Fihrist* und die mu'tazilitische
biographische Tradition [B 82] 1394
- 23 Schauen und Sehen als ontologisches Problem in der frühen
islamischen Theologie [B 95] 1400
- 24 Political Ideas in Early Islamic Religious Thought [B 91] 1413
- 25 Early Islamic Theologians on the Existence of God [B 48] 1431
- 26 Ġahmiyya [D 1 s. v., German Version] 1446
- 27 Ibn Kullāb et la *miḥna* [B 5a] 1454
- 28 Review of Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la
doctrine d'al-Aš'arī* (1965) [C 38] 1511
- 29 Review of Daniel Gimaret, *La doctrine d'Al-Ash'arī* (1990)
[C 185] 1518

PART VII

Theologie im Zeitalter nach Avicenna

- 1 Quelques remarques sur le *Munqid min ad-ḍalāl* [B 72] 1526
- 2 Shahrastānī [to be published in D 3] 1538
- 3 Das Geburtsjahr des Šahrastānī [B 113] 1553
- 4 Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa *Shajara al-mubāraka* [B 121] 1561
- 5 Das Todesdatum des Baiḍāwī [B 38.2] 1576
- 6 Neue Materialien zur Biographie des ‘Aḍudaddīn al-Īǧī [B 38.3] 1586
- 7 Anekdoten um ‘Aḍudaddīn al-Īǧī [B 43] 1600
- 8 ‘Izzaddīn al-Āmulī [B 51.1] 1606

VOLUME 3

PART VIII

Islamische Mystik

- 1 Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations [B 89] 1613
- 2 Der Kreis des Ḍū n-Nūn [B 52] 1635
- 3 Zwei unbekannte Werke aus der maǧribinischen Mystik [B 51.2] 1645
- 4 Die *Tuhfat ul-iḥwān* des ‘Abdurrazzāq-i Kāšānī, ein *Futūvatnāma* der Īlhānidenzeit [B 83] 1648
- 5 Review of Ernst Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen des ‘Abd al Karīm al Ġīlī*, Wien 1956 [C 2] 1663
- 6 Review of O. Yahya, *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damascus 1964 [C 16] 1666

- 7 Review of al-Tirmidī, *Kitāb Ḥatm al-auliyyā*, ed. by ‘O.I. Yaḥyā, Beirut 1965 [C 28] 1671
- 8 Review of Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London 1962 [C 30] 1678
- 9 Review of Louis Massignon, *The Passion of al-Hallāj. Mystic and Martyr of Islam*, tr. by Herbert Mason, Princeton 1982 [C 158] 1682
- 10 Schönheit und Macht: Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes [107a] 1691

PART IX

Momentaufnahmen. Religion und Theologie in ihrer Umwelt

- 1 Review of John Burton, *The Collection of the Qur’an*, Cambridge 1977; Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977 [C 118] 1716
- 2 Review of John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977 [C 114] 1725
- 3 The Quran and Its Audience: An External Observer’s Report [B 120] 1736
- 4 Review of Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden 1995 [C 197] 1757
- 5 Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology [B 85] 1759
- 6 Le *Mi’rāğ* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam [B 84] 1775
- 7 ‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock: An Analysis of Some Texts [B 77] 1805
- 8 Das Siegel der Propheten: Die Endzeit und das Prophetische im Islam [B 101] 1821

- 9 Das Paradies [B 125] 1851
- 10 Muhammads Ankündigung der Endzeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Weltzeit [B 93] 1862
- 11 Lachen von oben und Lachen von unten: Das Lachen Gottes und der Witz des Menschen im Islam [B 103] 1884
- 12 Der Name Gottes im Islam [B 28] 1902
- 13 Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache [B 29] 1920
- 14 [On Ibn Baṭṭa:] [B 44, pp. 57 f.]; [B 51, pp. 130–134]; [B 68.1, pp. 128–131] 1953
- 15 From “Drei ḥanbalitische Texte theologischen Inhalts” [B 51, pp. 127–130] 1964
- 16 Religion und Philosophie in der islamischen Welt [B 86] 1968
- 17 Fatum Mahumetanum. Schicksal und Freiheit im Islam [B 36] 1988
- 18 Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam [B 55] 2011
- 19 Politik und Religion im vormodernen Islam: Einige vorläufige Gedanken zu einem ungefügten Thema [*Published here for the first time*] 2022
- 20 Ibādī Identity and Imperial Politics in Early Islam [B 118] 2056

PART X

Ablenkungen

- 1 Islam and the Axial Age [B 106] 2075
- 2 Encyclopædic Activities in the Islamic World: A Few Questions, and No Answers [B 105] 2094
- 3 Enseignement et « Universités » dans l’Islam médiéval [B 75] 2109

- 4 Review of *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, ed. by W. Kutsch and S. Marrow, Beirut 1960 [C 14] 2120
- 5 Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie – Eine Skizze [B 104] 2126
- 6 Review of Ben Edwin Perry, *Secundus the Silent Philosopher*, Ithaca N.Y. 1964 [C 26] 2144
- 7 Bagdad: Vergangenheit ohne Zukunft, oder: Hat eine Hauptstadt „Kultur“? [*Published here for the first time*] 2148
- 8 Foreword to *The Histories of Nishapur*. 'Abdalġāfir al-Fārisī, *Sīyāq Ta'rīḥ Naisābūr*. Register der Personen- und Ortsnamen zusammengestellt von Habib Jaouiche (1984) [B 61, pp. v–viii] 2171
- 9 Ṣafadī-Splitter [B 34] 2175
- 10 Enttäuschte Hoffnungen [B 44, pp. 54–56 and 59–60] 2251
- 11 Review of D.M. Varisco, G. Rex Smith (eds.), *The Manuscript of al-Malik al-Afḍal* [...], *A Medieval Arabic Anthology from the Yemen*, Warminster 1998 [C 216] 2256
- 12 Ein Jubiläum zum Jahre 2011: Colmar Freiherr von der Goltz [B 112] 2262

PART XI

Rückblicke

- 1 Review of A.J. Wensinck et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (1992) [C 191] 2291
- 2 Bei der Betrachtung meines Studienbuches [*Published here for the first time*] 2295
- 3 Die Doktorarbeit: Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik [B 111] 2356

- 4 Antrittsrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 8. Mai 1976 [F 1] 2402
- 5 Antrittsrede beim „Orden Pour le mérite“ (Zürich 2009) [*Published here for the first time*] 2406
- 6 Address Given at the Conferment of the *docteur honoris causa* by the École Pratique des Hautes Études, Paris, December 1996 [B 2] 2415
- 7 Acceptance Speech at the World Congress of Middle East Studies (Barcelona 2012) [*Published here for the first time*] 2420
- 8 Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des Islam [B 110] 2427

PART XII

Nachträge in die Zukunft

- 1 Reconstructing Early Islamic Thought. The Ibāḍiyya in Context [B 120] 2449
- 2 Das *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr: Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung [*Written in 2014. Published here for the first time*] 2461
- 3 Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Ḍirār b. ‘Amr’s *K. at-Taḥrīṣ* [*Published here for the first time*] 2501
- 4 Das Bild der Ḥārīḡiten im *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr [*Published here for the first time*] 2534

Index of Classical Authors and Scholarly Authorities 2603

Index of Classical Works 2619

PART V

Der Islam und seine ersten Optionen



Meine Habilitationsschrift hatte mich in eine späte Zeit geführt, in der es das Kalifat schon nicht mehr gab und die Religion in eine scholastische Form gegossen war. Von da aus hatte ich mich mittels einer Quellenuntersuchung zurückgetastet. Der Text, von dem ich ausging, die „Stationen“ (*Mawāqif*) des ‘Aḍudaddīn al-Īǧī, hatte als Schulwerk für die höhere Stufe der Madrasen-Ausbildung die Jahrhunderte überdauert; ich hatte das mehrbändige Werk, das immer zusammen mit dem Kommentar des Ġurġānī auftrat, bei dem Buchhändler gegenüber dem Eingang zur Azhar (Ṣubaiḥ) in dem damals maßgeblichen alten Druck aus dem Jahr 1325/1907 gekauft. Aber die Werke, die ihm vorausgingen und in Form von Verweisen oder kurzen Zitaten darin noch präsent waren, waren häufig nur handschriftlich zugänglich; Wolfgang Voigt, der Ende der fünfziger Jahre Direktor der Orientabteilung der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek war, brachte sie mir aus Marburg, wo die Berliner Bestände damals lagen, in seiner Aktenmappe mit, und mir blieb dann nur noch, sie am Frankfurter Hauptbahnhof, wo er auf seinen Dienstreisen meist den Zug wechselte, abzuholen. Meine Spurensuche hatte jedoch meist bei der späten Mu‘tazila ein Ende; in dieser Phase, grob gesprochen dem 4. Jh. H., hatten sich die muslimischen Theologen das „scholastische“ Denken angewöhnt. Die ersten Bände aus dem *Muǧnī* des Qāḍī ‘Abdalġabbār (gest. 425/1024–1025) kamen mir in die Hände, als ich den ersten Entwurf meines Buches abschloß. Hellmut Ritter hatte sie, wenn ich mich recht entsinne, bei einem Aufenthalt in Kairo zum Geschenk erhalten und an das Frankfurter Seminar geschickt, damit sie dort in seine Bibliothek eingegliedert würden.

Allerdings war die „Scholastik“ auch das, was den meisten Kollegen den Geschmack an der Sache verdarb. Mit theologischer Literatur dieser Art hatte sich bislang in Deutschland nur Max Horten (1874–1945) befaßt, der an der Universität Bonn unterrichtete und als Katholik Martin Grabmann (1875–1949) nahestand; aber er hatte sich übernommen und war an seiner eigenen Hast gescheitert.¹ Das Interesse der deutschen Orientwissenschaft hatte seit jeher den „Anfängen“ gegolten; Hellmut Ritter hatte mit seiner Edition der *Maqālāt al-Islāmīyīn* des Aš‘arī (Istanbul 1930–1933) diesem Trend auch in der Islamkunde zugearbeitet. Aus dieser Sicht war die Mu‘tazila schon ein späteres

1 Man sollte allerdings nicht übersehen, daß er nicht zu denjenigen gehörte, die, wie damals üblich, die islamische Philosophie mit Averroes zu Ende gehen ließen. Er hat nicht nur über *Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Tusi* gearbeitet (Bonn 1910), sondern auch über *Die Gottesbeweise des [Mollā Ṣadrā] Schirazi* (Bonn 1912) und *Das philosophische System von Schirazi übersetzt und erläutert* (Berlin 1913). In meinem Besitz befindet sich ein thematisch geordnetes, aber noch nicht druckfertiges Manuskript zu Ibn ‘Arabī, das er offensichtlich um 1932 in Breslau zusammengestellt hat.

Produkt, der Versuch einer ersten „Orthodoxie“bildung. Die vorhergehende Phase war gekennzeichnet durch das Wechselspiel und den Gegensatz meist lokaler „Gruppen“ (*fraq*), die sich an bestimmten Leitprinzipien orientierten, aber nicht zu einer „fundamentalen“ Einheit fanden. Die Mu‘taziliten tadelten an ihnen vor allem, daß ihr Gottesbegriff nicht immer einem verbindlichen Prinzip gehorchte. Die Frühzeit stand in dem Verdacht, Gott dem Menschen angeglichen, ihn „verähnlicht“ zu haben (*tašbih*); das widersprach aus mu‘tazilitischer Sicht dem Gebot des *tauḥīd*. In der Tat gibt es viele Belege für eine solche anthropomorphistische Frühphase; ich habe sie in einem Vortrag, den ich 1988 an der Arizona State University in Phoenix hielt, behandelt (A 16 = V 1).²

Dieses vermenschlichende Gottesbild, an dem man sich nicht unbedingt stoßen mußte, gab es natürlich auch in den vorhergegangenen Religionen; Neophyten hatten es mitgebracht. Im Alten Testament fiel Gott auf durch seinen Zorn; schon im Paradies war er auf Erden gewandelt. Die Christen sahen in ihm ihren Vater, der die Menschen liebte. Für die Muslime war er nur der „Herr“ (*rabb*). Das *tauḥīd* der Mu‘taziliten war, so gesehen, ein rationaler Fortschritt, auf den sie ebenso stolz waren wie heutige deutsche Protestanten auf ihr gutes Verhältnis zur Aufklärung. Aber die Frage, warum die Muslime überhaupt das Bedürfnis verspürten, sich über Gott Gedanken zu machen, habe ich erst sehr spät berührt; sie ist ohnehin nicht eindimensional zu beantworten. Mir schien, daß ein bestimmtes Ereignis, das noch in das erste Jahrzehnt nach dem Tode des Propheten fällt, hierbei eine Rolle gespielt hat: die sog. „Pest von Emmaus“. Die Seuche traf die muslimischen Truppen, die gerade im Begriff waren, Syrien zu erobern. Diese sahen sich als „Leute des Paradieses“ (*ahl al-ġanna*), die dem Willen Gottes gehorchten, und mußten nun die Erfahrung machen, daß Gott selber ihnen den Weg verstellte; das verlangte nach einer theologischen Erklärung. Ich habe das in einem späten Buch dargestellt (A 18) und drucke hier zur Erinnerung nur einen der Vorträge ab, mit denen ich das Erscheinen vorbereitete, die französische Fassung, mit der ich mich in der Académie des Inscriptions et Belles Lettres vorstellte (B 90 = V 2). Es gibt dazu auch eine englische Version, die ich in Los Angeles vortrug, als ich dort die Levi Della Vida-Medaille erhielt (B 98) und eine deutsche, die ich Franz Rosenthal widmete, als in der Zeitschrift „Oriens“ eine Festschrift zu seinen Ehren erschien, die wegen finanzieller Engpässe³ sowohl seinen 80. als auch seinen 85. Geburtstag ver-

2 Denselben Text habe ich auf deutsch auch beim 24. Deutschen Orientalistentag 1988 in Köln vorgetragen, jedoch da nicht zum Druck gegeben. Das Material ist in TG IV 373 ff. verwertet; vgl. dazu meinen diesbezüglichen Artikel in EI² X 341–344 (= D 3). Ausführlich behandelt wurde das Thema dann von D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme* (Paris 1997).

3 Dazu näher jetzt mein *Im Halbschatten* (Wiesbaden 2013), S. 221.

säumte (B 92). Dieser letzteren Fassung, mit der ich zu meiner Muttersprache zurückkehrte, lag freilich gleichfalls wieder ein englischer Text zugrunde, den ich in den USA dargeboten hatte, nur nicht in Los Angeles, sondern an der Yale University, wo ich mehr Zeit hatte und einen Vortrag hielt, der aus einer von Rosenthal gegründeten Stiftung finanziert wurde. Diesen Text habe ich nicht aufbewahrt.

Die erste religiös-politische Bewegung, mit der ich mich näher befaßte, war die Qadariya. In der Gedenkschrift für Joseph Schacht (1902–1969), dem ich 1967 in Los Angeles zum erstenmal begegnet war (bei der Verleihung der Levi Della Vida-Medaille an Robert Brunschvig, s. o. Bd. I 151), schrieb ich über einen Personenkreis, der mit qadaritischen Parolen den Putsch Yazīds III. i. J. 126/744 unterstützt hatte (B 14 = V 3),⁴ und im gleichen Jahr (1970) berichtete ich auf dem Internationalen Orientalistenkongreß in Canberra über einen Text von bis heute umstrittener Echtheit, dem zufolge bereits ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz (als Kalif, also zwischen 99/717 und 101/720) sich brieflich mit einer Gruppe von Qadariten auseinandersetzte, die einen extremeren Standpunkt vertraten, als wir ihn aus dem angeblichen Sendschreiben des Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) an ‘Abdalmalik b. Marwān kennen (B 17 = V 4).⁵ Der Streit hatte vielleicht in Medina angefangen, wo ‘Umar II. aufgewachsen war und längere Zeit als Statthalter fungiert hatte; noch in der Mitte des 2. Jh's hat dort ein Jurist aus der Familie der Māḡašūn zu der Frage Stellung bezogen (B 68 = V 5; dazu TG II 690 ff. und die Rezension C 166 = V 6). Allerdings haben sich daneben bei dem Imam al-Ḥādī ilā l-ḥaqq (gest. 298/911), der im Jemen die Lehre der Zaiditen heimisch machte, auch Fragmente eines (früheren?) Traktates dieser Art erhalten; er schreibt sie seinem entfernten alidischen Verwandten Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥanafīya zu. Dieser Text würde, seine Echtheit einmal vorausgesetzt, noch in das letzte Viertel des 1. Jh. H. gehören; ich habe ihn in A 8 herausgegeben und übersetzt (dort S. 35–112).

In derselben Publikation (A 8, S. 177–245) habe ich Materialien zu Ġailān ad-Dimašqī gesammelt, der unter Hišām b. ‘Abdalmalik hingerichtet wurde; seine Biographie ist je nach Tendenz der Quelle stark legendarisch ausgestaltet worden. Eine weitere Hinrichtung, die des Ma'bad al-Ġuhani, in dem man den Begründer der Qadariya sah, wurde Gegenstand eines eigenen Aufsatzes (B 22 =

4 Vgl. EI² XI 311 f. s. v. *Yazīd b. al-Walīd* (G. Hawting); auch TG I 83–117. Der Aufsatz ist französisch verfaßt, weil der Verlag P. Geuthner, bei dem die von Brunschvig und Schacht gegründeten „Studia Islamica“ herauskamen, Deutsch nicht akzeptierte.

5 Der Text ist herausgegeben in A 8, dort S. 113–176 (vgl. dazu TG I 134 f.). A 8 = *Anfänge islamischer Theologie* war 1972 fertiggestellt, ist aber erst 1977 erschienen; die Verzögerung erklärt sich vor allem durch den libanesischen Bürgerkrieg.

v 7). Sie fällt in eine frühere Zeit, das Kalifat des ‘Abdalmalik (65/685–86/705), und hat etwas mit dem Aufstand des Ibn al-Aš‘at (81–83 H.) zu tun.⁶ Ma‘bad wurde vermutlich zum ersten Qadariten gemacht, um Ḥasan al-Baṣrī in ein besseres Licht zu setzen, von dessen Sendschreiben man ja auch zu wissen meinte, daß es an ‘Abdalmalik gerichtet gewesen sei.⁷ 1974 habe ich meine Sicht der Dinge in einem Artikel in EI² = D 3 (Bd. IV 368–372 s. v. *Qadariyya*, hier = nr. v 8) zusammengefaßt.

Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya gilt vor allem als Verfasser eines murǧi‘i-tischen Manifests, des sog. *K. al-Irǧā’* (B 21 = v 9). Ich verdanke die Kenntnis dieses Textes Fuat Sezgin, der nach dem Putsch gegen die Regierung Menderes seine Professur in Istanbul verloren hatte und 1961 als Flüchtling nach Frankfurt kam; er bewahrte die Notiz unter den Zetteln, die er mitgebracht hatte und aus denen er später seine GAS zusammenstellte (vgl. dort 1/595). Das *K. al-Īmān* des Muḥammad b. Yaḥyā al-‘Adanī (gest. 243/858), nach dem Ḍahabī den Text zitiert, ist erhalten und mittlerweile auch gedruckt;⁸ jedoch hat sich meine Hoffnung, daß das Zeugnis auch noch irgendwo anders zum Vorschein kommen werde, nicht erfüllt. Seine Echtheit läßt sich also weiterhin nur indirekt abstützen.⁹ Ich hatte letzten Endes für eine Datierung um 75/695 votiert (Arabica 22/1975/49). M. Cook hat den Text dann unter seine „Successor-Epistles“ erhoben und damit in die späte Umayyadenzeit verlegt. Eine Auseinandersetzung mit dieser These findet sich in TG I 174 ff.

Die Murǧi’a habe ich nachher (1986) noch in einem Aufsatz für die Festschrift D. Sourdel berührt, mit Bezug auf Abū Ḥanīfa (B 71 = v 10). Auch diese Publikation fällt noch in die Zeit vor dem Erscheinen von TG I, wo die Ergebnisse auf s. 207–211 zusammengefaßt sind. Jedoch zeigte sich bei der Murǧi’a im Gegensatz zur Qadariya, wie sehr es sich lohnt, bei der Suche nach frühen

6 Zu diesem Aufstand vgl. die Tübinger Doktorarbeit von Ridwan as-Saiyid, *Die Revolte des Ibn al-Aš‘at und die Koranleser* (Freiburg 1977).

7 Der frühe Damaszener Historiker Abū Zur‘a (gest. 281/894) parallelisiert in seinem *Ta’rīḥ* die beiden Hinrichtungen (Bd. I 370 ff. §§ 799–805). Dieses Buch lag mir damals noch nicht vor (ed. Šukrallāh al-Qūḡānī, Damaskus 1400/1980); es bringt aber auch zu der angeschnittenen Frage nicht viel Neues.

8 Ed. Ḥamad b. Ḥamdī al-Ġābirī (Kuwait 1407/1986), dort s. 145 ff. § 80.

9 Auf ein Zitat bei Ibn Abī l-Ḥadīd mit einem Isnād, der bis in den Anfang des 4./10. Jh’s hinaufführt, hatte ich bereits in meinem Artikel hingewiesen (dort s. 42). Weiteres Material findet sich vor allem in der ibāḍitischen *Sīrat Sālim b. Dhakwān*; es lohnt sich, dazu die gut differenzierenden Bemerkungen der beiden Herausgeber (P. Crone / F. Zimmermann, *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*, Oxford 2001) heranzuziehen, dort s. 219 ff. Im Folgenden dort dann auch zu den direkten Parallelen zwischen dem murǧi‘itischen und dem ibāḍitischen Text (s. 251 ff.).

Zeugnissen auch die Poesie zu berücksichtigen (TG I 166–171). In noch viel stärkerem Maße gilt dies für die Ḥārīğiten; je stärker sie kämpferisch hervortraten, desto mehr waren sie auf Poesie angewiesen. Jedoch habe ich mich bei den Ḥārīğiten mehr an den bürgerlichen Zweig gehalten: die Ibādīya. Auf der Suche nach neuen Zeugnissen aus ihrem Bereich bin ich, angeregt durch die Cambrdiger Dissertation von ‘Amr Ḥalīfa an-Nāmī (A.K. Ennami),¹⁰ in den Mzab und nach Jerba gefahren (B 30 und 35 = V 11).¹¹ Dabei habe ich zum erstenmal in die *Rasā’il* des Ġābir b. Zaid al-Azdī Einsicht nehmen können (in der Bārūnī-Bibliothek auf Jerba); sie sind kürzlich von Farḥāt b. ‘Alī al-Ġa’bīrī mit einem kritischen Kommentar zum erstenmal herausgegeben worden.¹² Ġābir b. Zaid, an sich ein Azdīt aus ‘Umān, hat lange Zeit in Baṣra gelebt, wo er unter der *kunya* Abū š-Ša’tā’ bekannt war.¹³ Er überlieferte dort das *K. al-Irğā’*, das offenbar aus dem Ḥiğāz an ihn gelangt war (in Oman?); der Mekkaner ‘Amr b. Dīnār (gest. 126/743) hat den Text bei ihm gehört.¹⁴ Die *Rasā’il* waren in Wirklichkeit Fatwās; Ġābir mußte sie verschicken, weil man von weither, aus Oman ebenso wie aus Iran, bei ihm angefragt hatte. Vgl. auch TG II 190 f.; dazu jetzt Ibrāhīm b. ‘Alī Bū r-Rawāḥ, *Mausū’at al-Imām Ġābir* (Masqat 2006).¹⁵

Die Ibādīya hat sich später auch bei dem baṣrischen Juristen (und gemäßigten Qadariten) Qatāda b. Dī‘āma bedient, der bei Ḥasan al-Baṣrī studiert hatte und Ġābir b. Zaid gewiß gekannt hat (er starb um 117/735; vgl. TG II 135–145). Die *Aqwāl Qatāda* sind Regesten seiner juristischen Entscheide, an denen man sich orientieren wollte (anscheinend vor allem im Maghrib, nicht in Oman). Jedoch sind sie bislang kaum untersucht, und der Vortrag, den ich darüber 1982 während eines von tunesischer Seite organisierten Kolloquiums auf Jerba hielt, ist bisher nur in einer arabischen Übersetzung aus den Jahren 2011/12 greifbar (B 58). Das französische Original ist verloren; es scheint bloß noch in einer

10 *Studies in Ibadism* (Cambridge 1971), drei Jahrzehnte nach an-Nāmī’s Tod in arabischer Übersetzung herausgegeben (*Dirāsāt ‘an al-Ibādīya*, Beirut 2001).

11 Ennami hatte in: JSS 15/1971/63 ff. auf unbekannte Handschriften alter Texte hingewiesen, die er in seiner Dissertation benutzt hatte.

12 Oman, Maktabat ad-Dāmirī 1434/2013; zum Inhalt vgl. auch E. Francesca, *Early Ibadī Jurisprudence. Sources and Case Law*, in: JSAI 30/2005/231 ff. Eine Tübinger Dissertation zum Thema wurde nie abgeschlossen.

13 War Ša’tā’ der Name einer Tochter? „Ša’tā“ ist das Femininum zu *aš‘at* „zottig, ungekämmt“.

14 Vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie* (A 8), S. 5.

15 Man könnte auch an eine Parallele zu den Responsa der damaligen jüdischen Akademien im Irak denken; dazu jetzt D. Sklare in: *Intellectual History of the Islamic World* 2/2014/26 f.

Computer-Transkription zu existieren, die unter den „Actes du colloque sur l’histoire de Jerba (Avril 1982)“ im Institut National d’Archéologie et d’Art in Tunis aufbewahrt wird. Vor kurzem ist mir dieser Text wieder in die Hände gekommen,¹⁶ und ich reproduziere ihn hier (nr. 12), obgleich er sich mit dem, was ich hernach in TG II 135–145 gesagt habe, weitgehend deckt. Die Schar derer, die Deutsch nicht mehr lesen, hat es damit etwas leichter.¹⁷ – In die Nähe der Ibādīya bin ich auch mit Yazīd b. Unaisa gekommen, der von den Häresiographen ihr zugeordnet wird und in der Persis, also in Westiran, offenbar Kontakt zu „Schriftbesitzern“ suchte, die Muḥammad als einen Propheten anerkannten, der zu den Arabern (aber auch nur zu ihnen) gesandt worden sei (B 63 = V 13; vgl. TG II 614 ff.). Jedoch paßt er der heutigen Ibādīya nicht ins Konzept, weil er, wie zumindest die Häresiographen sagen, einen neuen Propheten „aus den Persern“ erwartete, der das Gesetz Muḥammads abrogieren und damit in der Frage, wer denn nun ein „Ungläubiger“ sei, Ordnung schaffen werde.¹⁸

Auch die frühe Šīʿa hat Poesie hervorgebracht, mit Kumait etwa oder dem Saiyid al-Himyarī. Aber sie war noch in ihrer „schwärmerischen“ Phase. Maʿdān aš-Šumaiṭī hat in einer Qaṣīde aus sektiererischer Perspektive die chiliastischen Erwartungen der kufischen Šīʿa Revue passieren lassen; ich habe am Anschluß an Charles Pellat einige weitere Fragmente aus diesem Werk bekanntgemacht (B 15 = V 14).¹⁹ Auf die Anfänge der Šīʿa, die ja erst spät zur geschlossenen „kanonischen“ Form fand (in der Itnāʿašariya und der Ismāʿīliya), bin ich weiterhin in einem Aufsatz (B 74 = V 15; zum Inhalt kurz auch TG I 169–172) und in einer Rezension (C 177 = V 16) eingegangen. Die Rezension nehme ich nur auf, weil der zugrunde liegende Text, die sog. *Ṣaḥīfa as-Ṣaḡḡādīya*, die über ihre angebliche Zugehörigkeit zum vierten Imām Eingang in die zwölferšīʿitische Tradition gefunden hat, durch die voraufgehende *riwāya* eher

16 Ich danke Soufien Mestaoui vom Centre d’Etudes et de Recherches sur l’Ibadisme, Paris, der ihn mir zugänglich gemacht hat.

17 Die Transkription enthält im übrigen Fehler, die z. T. auch in die arabische Übersetzung übernommen worden sind. Zum Text selber vgl. weiterführend Francesca, a. a. O. 234–236, und Madelung, *Aqwāl Qatāda and the Shuʿaybiyya and Nukkār*, in: Michalak-Pikulska / R. Eisener (edd.), *Ibādī Jurisprudence. Origins, Developments and Cases* (Hildesheim 2015), S. 25–29. Der Text, zu dem es jetzt zwei Handschriften gibt, ist von ʿAbdarrahmān as-Sālimī zum Druck vorbereitet (Leiden, Brill).

18 Zu ihm kurz auch Bd. III 2056 ff. (Text IX 20).

19 Sie stammen aus A 4 (wobei zu berücksichtigen ist, daß diese Quelle in meiner Edition noch unter einem falschen Namen läuft); der vollständige Text des Gedichtes findet sich bei at-Ṭaiyib al-ʿAššāš (El-Achèche), *Dīwān ašʿār at-tašaiyuʿ ilā l-qarn at-tālīt/tāsiʿ* (Beirut 1997), S. 342 ff. nr. 209. Dazu später TG III 151–153 und *Der Eine und das Andere* I 206–210.

in einen frühen zaiditischen Zusammenhang gestellt wird.²⁰ Zur frühen kûfischen Šī'a im allgemeinen vgl. TG I 233–403.

Ich habe meine Gedanken zu dem gesamten Themenbereich verhältnismäßig früh einmal in einem Vortrag zusammengefaßt, den ich 1973 bei einem „Symposion“ in den USA hielt, als derartige Veranstaltungen sich noch in Abgeschlossenheit und Ruhe vollzogen; selbst die Diskussion wurde schriftlich festgehalten (B 27 = V 17). Bei dieser Gelegenheit ging es mir aber weniger um die „Sekten“ selber als um den Argumentationsstil, der sich mit der aufkommenden Theologie verband. Dieses Thema habe ich dann kurz darauf bei zwei weiteren Kolloquien vertieft (B 57 und 32 = V 18 und 20), die diesmal in Europa stattfanden (1975 in Oxford; 1976 in La Napoule bei Cannes). Zum Thema „Disputationspraxis“ (*adab al-ğadal* = V 20) sind in der Zwischenzeit weitere, z. T. recht komplizierte arabische Texte herausgegeben worden; die Rezension C 187 ist nur abgedruckt (= V 21), um dazu einen ersten Überblick zu vermitteln.²¹ Ein später Nachklang ist auch der Artikel *Kalām*, den ich für das von der American Academy of Religion herausgegebene *HarperCollins Dictionary of Religion* (San Francisco 1995) schrieb; dort ist allerdings der zeitliche Rahmen weiter gefaßt (D 6 = V 19). Der gesamte Problemkomplex geriet dann durch die Fundamentalkritik, mit der Vertreter der folgenden Generation an die Sache herangingen (vgl. vor allem M. Cook, *Early Muslim Dogma. A source-critical study*. Cambridge 1981), etwas in Verruf;²² wer sicher gehen wollte, wandte sich lieber anderen Dingen zu. Dennoch würde es sich wahrscheinlich lohnen, zentralen Figuren wie Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya wieder einmal Beachtung zu schenken. Schon Michael Cook hat festgestellt, daß dieser im *Muṣannaf*

20 Zu Yahyā b. Zaid b. 'Alī, um den es dabei geht, vgl. W. Madelung in EI² XI 249 f. s. n. Die *Ṣaḥīfa* hat wegen ihres erbaulichen Charakters auch in Kreisen der Karrāmīya Anklang gefunden (Travis Zadeh, *The Vernacular Qur'an*, London 2012, S. 490 f.).

21 Das wäre nicht nötig gewesen, wenn sich damals, als ich diesen Satz schrieb (2013), hätte voraussehen lassen, in welcher unvorstellbaren Weise sich der Druck des vorliegenden Bandes hinauszögern würde. Mittlerweile (2016) besitzen wir die weiterführende Dissertation von Amir Dziri: *Die Ars Disputationis in der islamischen Scholastik. Grundzüge der muslimischen Argumentations- und Beweislehre* (Münster 2015).

22 Patricia Crone und Michael Cook waren bei dem Oxford Kolloquium zum erstenmal mit eigenen Vorträgen hervorgetreten; diese sind aber in dem von G.H.A. Juynboll herausgegebenen Sammelband (*Studies on the First Century of Islamic Society*, 1982) nicht abgedruckt. Das Erscheinen des letztgenannten Buches hatte sich um Jahre verzögert. Das Manuskript lag 1975 vor; Korrekturen wurden jedoch erst 1980 verschickt. Im selben Jahr kam dann auch der erste Aufsatz von M. Cook zum Thema heraus (*The Origins of Kalām*, in: BSOAS 43/1980/32–43).

des ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī als juristische Autorität eine gewisse Rolle spielt. Man hat es sich mit der Skepsis vermutlich etwas leicht gemacht.²³

Auch ich habe mich bald auf andere Sachverhalte konzentriert und das erste Jahrhundert dabei aus dem Spiel gelassen. Allerdings haben mich spektakuläre Hinrichtungen von „Intellektuellen“ weiterhin fasziniert, auch wenn sie nicht mehr wie die des Ma‘bad al-Ġuhanī oder Ġailān ad-Dimašqī in die Umayyadenzeit fielen, sondern in die ersten Jahrzehnte nach der abbasidischen Revolution: so die des Ibn al-Muqaffa‘ unter al-Manšūr (B 54 = V 22; dazu TG II 22 ff.) und die des Dichters Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs unter al-Mahdī bzw. Hārūn ar-Rašīd (B 53 = V 23; dazu TG II 15 ff.). Beide Personen wurden im späteren Geschichtsbild den sog. *zanādiqa* zugeordnet, die im Irak in der Mitte des 2. Jh.s H. / zweiten Hälfte 8. Jh. AD verfolgt wurden.²⁴ Eine dritte Hinrichtung, die des Muwais (oder Mūsā) b. ‘Imrān, gehört in einen andern Zusammenhang. Sie fällt in die Zeit des Kalifen al-Ma‘mūn, genauer: in das Jahr 202/817, und traf einen wohlhabenden baṣrischen Bürger, der sich zur qadaritisch gesonnenen baṣrischen Murğī’a, also zu einer „neo-ḡailānitischen“ Lehre, hingezogen fühlte und auf irgendeine Weise in das Komplott zur Ermordung des Wesirs Faḍl b. Sahl verwickelt war (B 37 = V 24; dazu TG III 191–196).

Muwais hatte aus seinen murğī’tischen Erwägungen zur Höllenstrafe (für Muslime) auch Konsequenzen für sein Gottesbild und die Hermeneutik juristisch relevanter Aussagen im Koran gezogen. Das veranlaßt mich, dieses Kapitel mit einem Aufsatz abzuschließen, der von einem juristischen Prinzip handelt, das für die Frühzeit charakteristisch war und späteren Systematikern der *uṣūl al-fiqh* großes Kopfzerbrechen bereitet hat (B 70 = V 25; dazu TG II 155–164). Er erschien zuerst in seiner arabischen Fassung; sie geht auf einen Vortrag zurück, den ich 1982 in Amman gehalten habe. Abgedruckt ist hier jedoch die französische Version; sie ist besser dokumentiert.

23 Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya ist ebenso wie Ḥasan al-Baṣrī für Tilman Nagel in dessen *Geschichte der islamischen Theologie* (München 1994) auf der Basis der genannten Texte noch eine greifbare historische Figur (vgl. dort S. 46 ff. und 65 ff.). Das ist aber im anglophonen Schrifttum trotz Cooks Hinweisen seit langem nicht mehr der Fall. Nur die formale Seite der frühen Texte ist dort in jüngster Zeit wieder stärker in den Blick geraten; vgl. Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (Berkeley 1995); David Bertina, *Christian and Muslim Dialogues. The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East* (Piscataway, NJ 2011); A. Cameron / R. Hoyland, *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300–1500* (Farnham 2011). Jedoch geht der Impetus nicht so sehr von der Islamwissenschaft aus als von der Alten Geschichte und der Erforschung des frühen orientalischen Christentums.

24 Vgl. TG I 416–456; auch F.C. Blois in EI² XI 510–513 s.v. *Zindīk* und jetzt die nützliche, aber etwas chaotische Materialsammlung von John C. Reeves, *Prolegomena to a history of Islamic Manichaeism* (Sheffield 2011).

The Youthful God. Anthropomorphism in Early Islam*

I

- 1 When God created Adam, the angels were disturbed and not without reason. The most alarmed was Satan. As he passed by Adam and struck him, the body made the sound of pottery. This aroused his curiosity, and in order to find out more he went in through Adam's mouth and came out through his rear – Satan does not make much fuss about such things. Then he turned to the angels and said “Do not be afraid of this! Your Lord is massive, but this is hollow. Indeed, if I am given power over it, I shall utterly destroy it.”

This legend is found in a well-known commentary of the Qur'an which was written in the beginning of the tenth century.¹ Why do I quote it? Because, of course, every good German lecture starts with Adam and Eve. Yet this is not my main reason. I rather want to raise a question. That man is hollow – on this most of us, in one way or the other, would agree. But why is God called massive? I leave the answer in suspense for a moment; nothing worthwhile is done in a hurry. I would rather like to make a new start, with an example which is more recent and better known: the Dome of the Rock. Any wishful tourist will be familiar with this building even without having seen it in reality. “Visit Israel” one reads on the travel posters, and what one is shown then is the characteristic domed structure on the Muslim Ḥaram al-Sharīf, which was erected by the caliph ‘Abd al-Malik almost 1300 years ago on the place where, in even more remote times, Solomon had built his temple.

The edifice is of crucial importance: it represents the earliest specimen of Muslim monumental architecture. But its meaning is not easy to recognize. It is not a mosque, and it was not intended as such; for a mosque is always directed towards Mecca, and the Dome of the Rock, rotunda-shaped as it is,

* Most references to Arabic texts give the page number, followed by a comma, and then the line number(s), Quranic and Biblical references give the chapter number, followed by a colon, and then the verse number(s), if any.

1 Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Maḥmūd Shākīr and Aḥmad Muḥammad Shākīr (Cairo 1374/1954 et seq.) 1:459, 16 et seq.; translated in: *The Commentary on the Qur'ān by Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī*, with an introduction and notes by J. Cooper (Oxford, 1987 et seq.) 1:215.

does not have an orientation unless toward the sky. What was it built for, then? A footprint is shown inside, and the visitor is told that Muḥammad ascended from that spot when he undertook his nocturnal journey to Heaven under Gabriel's guidance. This is an old tradition: Muslims have so believed since the early Middle Ages.² But it is probably not original.³ We possess sufficient though forgotten evidence that some people at least believed that God himself left the mark of His foot on the rock.⁴ For the rock was thought to belong to the terrestrial Paradise,⁵ and Paradise was the place where God had created Adam. Thus, it was from the rock that he had to return to Heaven again.⁶ 2

So God is not only massive, He is also heavy – very heavy indeed – to make His foot sink into rocky ground when He takes off. But are such ideas really Islamic? They certainly do not tally with modern Muslim self-understanding. In our time, Islam is a religion of transcendence where God is exalted and the absolute other; all handbooks agree on that, and rightly so. But history

2 Cf. T.W. Arnold in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v. *Ḳadam Sharīf*; in general also H. Lazarus-Yafeh in: J.M. Oesterreicher and A. Sinai (eds.), *Jerusalem* (New York, 1974), p. 216 et seq.; O. Grabar, *The Foundation of Islamic Art* (New Haven, 1973), p. 48 et seq. Ya'qūbī traces the tradition back to al-Zuhri (*Ta'rikh*, ed. M.Th. Houtsma, Leiden, 1883, 11:311, 12 f.). Muḥammad's footprint was thought to be as big as that of Abraham in the *maqām Ibrāhīm* in Mecca (cf. the material given by M.J. Kister in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 [1974]: 551, n. 5).

3 Muḥammad's departure from the earth was originally not located on the Rock but in the Masjid al-Aqṣā where his nocturnal journey from Mecca (*isrā'*) had ended, cf. H. Busse, *Tempel, Grabeskirche und Ḥaram aš-Šarīf. Drei Heiligtümer und ihre gegenseitigen Beziehungen in Legende und Wirklichkeit*, in: H. Busse and G. Kretschmar (eds.), *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit* (Wiesbaden, 1987), p. 22 et seq.

4 This tradition is ascribed to Ka'b al-Aḥbār in Ibn al-Faḳīh, *K. al-Buldān*, ed. M.J. de Goeje (*B.G.A.*, vol. 5, Leiden, 1885), p. 97, 1 et seq.; cf. I. Wolfensohn, *Ka'b al-Aḥbār und seine Stellung im Ḥadīth und in der islamischen Legendenliteratur* (Ph.D. thesis Frankfurt a.M. 1933), p. 42. It appears as a ḥadīth in Ibn al-Jawzī, *Faḍā'il* (ed. Jibrā'il Sulaymān Jabbūr, Beirut, 1979), p. 120, 8 f. and 145 f., and in Dhahabī, *Mizān al-i'tidāl*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bijāwī (Cairo, 1382/1963) 1:345,3 et seq. nr. 1281 s.n. Bakr b. Ziyād al-Bāhili (= Ibn Shaddād, *al-A'lāq al-khaṭira: Lubnān, Urdunn, Filastīn*, ed. Sāmī ad-Dahhān, Damascus. 1382/1962, p. 190,8 et seq. where *rabbuka* is attenuated into *amr rabbika*). Muḥammad b. al-Ḥanafīyya is said to have called the Syrians unbelievers because they thought that God put His foot on the rock in Jerusalem (Rabī b. Ḥabīb, *Musnad*, Cairo, 1349, 111:35 nr. 872).

5 Ibn al-Jawzī, *Faḍā'il* p. 139 f.

6 God sat on the rock after creation, and He will sit there again for the Last Judgement (cf. J.W. Hirschberg, "The Sources of Moslem Traditions Concerning Jerusalem," in: *Rocznik Orientalistyczny* 17 [1951–52]: 330). Cf. also M.J. Kister in: *Le Muséon* 82 (1969): 195 = *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London: Variorum Reprints, 1980), nr. xiii.

is something else. It is true that for a long time transcendence has been the prevailing model, but we also find numerous examples for another concept of God where He is likened to man, by “assimilation” (*tashbīh*) as Muslim theologians used to say, or anthropomorphism in our terminology.⁷ These examples have sometimes escaped attention or been denounced as heretical, but they can certainly not be omitted from an overall and objective picture. We should avoid hasty generalizations. It would be too simple to pretend that Islam started with anthropomorphism and then gradually grew to adulthood and progressed to a more sublime concept of God; this would not do justice to the complexity of the development. Islam, in its first generations, expanded with unprecedented speed and thus inherited many different spiritual traditions. Anthropomorphism, then, only formed one alternative among others. What could be said against it had been said long ago; the question was only whether and to what extent these misgivings could gain ground again. This depended on the circumstances: how the new revelation which had materialized in the Qurʾan was understood in the context of a given local tradition. Local traditions, however, varied from Arabia to Iran and from Syria to Spain.

Exegesis, then, was the main vehicle of early Islamic thought. But in this interplay between the Scripture and its interpretation, intricate as it was, the Scripture always had the first word to say. God himself had spoken here, and contradicting Him was unthinkable. If there was to be any anthropomorphism in Islam it could not be the anthropomorphism of the pagan past on the Arabian peninsula which had been attacked by the Prophet. Not everything could be said in this early stage of Muslim thinking, and if it was to be said, then preferably with the words of the Qurʾan. The historian is left with the task of finding out what was behind these words, by making explicit the hidden axioms and the options which were still left open.

Under this aspect I would like to return once again to the Dome of the Rock. ʿAbd al-Malik had ordered the building to be decorated with inscriptions which, in spite of a later attempt at alteration, are still largely preserved in their original state.⁸ In them, we look in vain for any hint at God’s footprint:

7 For a general introduction into this topic cf. Z. Werblowsky in *Encyclopedia of Religion* 1:316 et seq.; also the book by Klaus Heinrich, *Anthropomorphe: Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie* (Basel/Frankfurt a.M., 1986. Dahlemer Vorlesungen, vol. 2).

8 The Arabic text of the inscriptions is given in: Max van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, II: Syrie du Nord, Jérusalem, [Haram], p. 223 et seq.; cf. also *Repertoire Chronologique de l’Epigraphie Arabe* 1:8 et seq. nr. 9–11 where, however, the quotations from the Qurʾan are not reproduced. A full translation has been furnished by H. Busse in: *Das Heilige Land* 109 (1977): 8 et seq.

they consist of quotations or paraphrases of the Qur'an, and compared to the message of the Qur'an, the footprint would have been mere folklore. The way the quotations were selected tells us a lot about 'Abd al-Malik's imperial self-understanding, but nothing about anthropomorphism. As far as this subject is concerned, we shall perhaps never know what the caliph thought. It may, however, be worthwhile to look a little bit closer at what he explicitly said.

There is no doubt that he understood the monument as a symbol of Muslim triumph over the Christians. During a long and debilitating civil war he had been forced to pay tribute to the Byzantines, and then, after its victorious end, he could make clear that the religion he represented was not just a new Christian sect, as many of his Greek contemporaries still believed.⁹ The Dome he was going to erect formed a conscious counterpart to the so-called Anastasis, the rotunda over the tomb of Christ which, since the days of Constantine, stood next to the | Church of the Holy Sepulchre, and as the building-ground he chose the Old Jewish temple-precincts which had been lying waste for centuries under Christian rule.¹⁰ The inscriptions mention Christ besides Muḥammad, but in a typically Muslim way. "O God, bless your messenger and servant Jesus!" is said in one of them – "messenger and servant," prophet but also human being, high in dignity but not equal to God. And then, continuing with a quotation from the Qur'an: "Such is Jesus, son of Mary, in word of truth, concerning which (the Christians) are doubting. It is not for God to take a son unto Him ..." The christology which had been propagated in the Nicene creed was a dead-end then; there is no incarnation and consequently no trinity. "God is One," we read again and again, at the gates of the building as well as inside, beneath the dome, "He has not begotten nor was He begotten." This was again the word of the Qur'an, namely sura 112, the concise monotheist creed in which, until today, all Muslims recognize the essence of their faith.¹¹

3

9 For this cf. the references collected by Cl. Cahen in: *Revue de l'Histoire des Religions* 166 (1964) 51 et seq.

10 This relationship has recently been studied by H. Busse in the article mentioned above, n. 3 (p. 1 et seq.); he summarizes and discusses the previous research done on the subject (S.D. Goitein in: *Journal of the American Oriental Society* 70 [1950]: 104 et seq.; O. Grabar in: *Ars Orientalis* 3 [1959] 33 et seq.; G. Rotter, *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg* (Wiesbaden [1982]) p. 227 et seq., etc.). The igumen Daniil, in his report about his journey to the Holy Land between the years 1106 and 1108, considered the Dome of the Rock as the contemporary temple of Solomon (cf. *Itineraria rossica, Altrussische Reiseliteratur*, ed. K. Müller [Leipzig 1986], p. 49).

11 For the anti-Nicene tendency of sura 112 cf. K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter* (Leipzig, 1935), p. 195.

God's unity was beyond discussion, then. But is there any unity in God without transcendence? Again, a modern Muslim would strongly deny this, in agreement with a long and venerated tradition backed by a verse from the Qur'an. "Like Him there is naught" it is said in sura 42 v. 11, which was taken to mean that God cannot be similar or equal to anything on earth; so any "assimilation" to man seemed to be ruled out. Yet this argumentation only convinced those who believed in transcendence anyway. The statement did not decide the question whether the dissimilarity between God and man was absolute or only relative. Arabic terminology of this early period still had difficulties in differentiating between "similar" and "equal." Why should the intention of the Quranic verse not be satisfied when God was merely considered to be different, perhaps by His dimensions, or by the matter He is composed of, or by the consistency of this matter?¹² Unity, however, had nothing to do with that, at least not in principle. We need only compare how things developed in the religion which, in many respects, came closest to Islam, namely Judaism. In the Old Testament, God was strictly one, He did not tolerate any God besides Himself. But He was not strictly transcendent. He passed before his people: He wrote the Law on the tablets with His finger; He acted and felt like man.¹³ It was only with Philo, under the impact of Hellenistic thinking, that He lost his anthropomorphic features, and later on with philosophers like Maimonides who took Aristotle as their guide.¹⁴ In spite of that, transcendentalism never became the undisputed norm.¹⁵ "How is it," asked Rabbi Abraham ben David of Posquières, a contemporary of Maimonides

12 Prototypes of the expression "Like Him there is naught" are already to be found in ancient Egyptian temple inscriptions of the Ptolemaic period. In this context, however, they do not mean that nothing is similar to God but that there is no other God like Him (cf. Eberhard Otto, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* [Heidelberg, 1964], p. 11 et seq.). Thus, not even monotheism is necessarily implied (p. 14).

13 For the relation between God's transcendence and the prohibition of idols or the adoration of foreign Gods in the Old Testament, cf. O. Kehl, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: eine Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (Stuttgart, 1977), p. 37 et seq.

14 For Maimonides cf. *Mōrē nēbūkhīm*, 1:1 (translated in: L.E. Goodman, *Rambam. Readings in the Philosophy of Moses Maimonides* [New York, 1976] p. 56 f.). For Saadya cf. S.I. Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥīwī al-Balkhī* (New York, 1915), p. 49 et seq. nr. 20 f.

15 For the attitude towards anthropomorphism in Rabbinic Judaism cf. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God* (London, 1927), passim, also J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, v: 198 et seq.

who wrote critical scholia to his Mishnē Tōrā, “that Maimūnī calls somebody a sectarian who says: There is only one God, but He is a body and has a form?”¹⁶

The vocabulary of this phrase betrays Arabic influence; “body” and “form” were terms used in early Islamic theology in order to come to grips with the problem of anthropomorphism. The solutions offered, however, varied considerably. For a first impression we may listen to a short summary written by a Muslim heresiographer in the beginning of the tenth century: “Dāwūd al-Jawāribī and Muqātil b. Sulaymān believed that God is a body. He has a physical appearance like a human being, flesh and blood, hair and bones ... Nevertheless nothing is like Him nor is He like any thing else. Jawāribī is said to have taught: ‘He is hollow from His mouth to His chest; as for the rest, however, He is compact.’”¹⁷ I leave the two names aside for the moment. What is important is the terminology. “Form” is not yet mentioned. But there is “body”, and it meant what it means to us: the shape of a human being. With one exception, however: this body is compact, or as we might also say, massive. It is true that | God is not like anything else, but it is true only with respect to His consistency. Normal living beings are hollow, He is not. We know that already; Satan had done the research for us. But we may now add the reason: Normal living beings have what in Arabic is called a *jawf*, a bodily cavity, or a belly as we might also translate.¹⁸ God, on the contrary, does not need such a belly, for He is free from all visceral, digestive functions.¹⁹ God is “He who feeds but is not fed” as was said in sura 6:14,²⁰ and above all He “has not begotten nor was He begotten.” He may consist of flesh and blood, but the fact that He does not have a son does not remain without consequences. He is one *by virtue* of being compact.

It is true that this theological inference is not explicitly made in the text I quoted. But I am not indulging in mere speculation. For there is something else which *is* explicitly mentioned, namely a point of systematic difference

16 Cf. Mose ben Maimon, *Der Führer der Unschlüssigen*, trans. A. Weiss and J. Maier (Hamburg, 1970) 1:160. For Rabbi Abraham ben David, called Rabad (1125–1198), cf. *Encyclopedia of Religion* 11:19f. Justin refers in his dialogue with Trypho to the Jewish belief that God had hands, feet, fingers, and a soul, and that He is a composed being (*Dialogue*, 114.3).

17 Ashʿarī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter (Istanbul, 1929–1933), p. 209,7 et seq.; cf. *ibid.* 152, ult. et seq.

18 The word is Quranic; cf. sura 33:4.

19 Cf. Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, ed. Jawād al-ʿAlawī and Muḥammad Ākhundī, 1 et seq. (Teheran 1376/1956 et seq.), VIII: 302, nr. 60.

20 *yūṭʿimu wa-lā yuṭʿamu*. “Eating food” is characteristic of human versus divine existence according to the Qurʾān (cf. sura 5:75; 11:69f.; 25:7 and 20).

between the two theologians. What I have reconstructed up to now was the doctrine of Muqātil b. Sulaymān, who had expounded it in the East of the Islamic world, in the Iranian province of Khorasan. Posterity was embarrassed by his anthropomorphism, for he was a man of considerable reputation. He had written one of the first commentaries of the Qur'an. He collected the material for his work in the middle of the eighth century at Balkh.²¹

The other theologian mentioned, Dāwūd al-Jawāribī, a stocking-weaver as it seems, was one generation younger. Moreover, he did not live in Eastern Iran, but in Iraq, in the town of Wāsiṭ.²² Nevertheless he seems to have known Muqātil's doctrine. Muqātil had come to Iraq some time before 767, during the caliphate of the Abbasid al-Manṣūr;²³ his commentary is only preserved in an Iraqi recension. In principle, Jawāribī agreed with him: God should really not have a belly. But, he objected, the belly is not the only cavity of the body. God also has a mouth, and He needs this mouth, for He must be able to speak. He spoke to Moses, from the "tree" as the Qur'an says, i.e. the burning bush of the Old Testament, and He went on speaking, in Revelation, in His "Word," which was taken up by the Muslims.²⁴ In addition to that, God has a heart, for there must be something from which "His wisdom emerges."²⁵ The heart, however, is

-
- 21 There is, up to now, no comprehensive study on this thinker. Cf. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920), p. 59 et seq.; P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut, 1970), p. 25 et seq.; J. Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford, 1977), Index s.n.; I. Goldfeld in *Arabic and Islamic Studies*, Bar Ilan University 2 (1978) XIII et seq.; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967 et seq.), I, 36 f.
- 22 Cf. Dhahabī, *Mizān al-i'tidāl* (see above n. 4), nr. 2661; Baḥshal, *Ta'riḫ Wāsiṭ*, ed. Gurgīs 'Auwād (Baghdād, 1387/1967), p. 196, 10 et seq.
- 23 He is supposed to have died in this year (cf. al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'riḫ Baghdad*, XIII, p. 169, 15 f.). For his presence in Iraq during this time cf., among other reports, Ṣaymarī, *Akhbār Abī Ḥanīfa* (Haidarabad, 1393/1974), p. 88, pu. et seq. Another source puts Muqātil's death in the year 775 (*Faḏā'il-i Balkh*, ed. 'Abdulḥayy Ḥabībī [Teheran 1350/1971], p. 89, 6 f.).
- 24 The Qur'an proceeds from God's *jawf* and then enters the chest of those human beings who hear it (cf. 'Uthmān b. Sa'īd, *ar-Radd 'alā Bishr al-Marīsī al-'anīd*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī [Cairo, 1939] p. 153,6 et seq.; Ājurri, *K. al-Sharī'a*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī [Cairo 1369/1950], p. 90,11 et seq.). See also Khayyāt, *K. al-Intiṣār*, ed. A.N. Nader (Beirut, 1957), p. 104, pu. f., and the formulation used by 'Amr b. Dīnār (died 733 or 734) in: W. Madelung, *The Controversy on the Creation of the Koran* (in: *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*), ed. J.M. Barral [Leiden, 1974], I:511.
- 25 Cf. Baghdādī, *al-Farq bayna l-firaq*, ed. Muḥammad Badr (Cairo, 1328/1910), p. 216,10, with reference to Hishām al-Jawālīqī, a contemporary of Dāwūd al-Jawāribī who was an anthropomorphist like him (see below).

situated in a cavity, in His chest;²⁶ in this area God cannot be compact. Thus, if He is massive, then only in his lower half, below the waist, so to say. From his mouth to His chest He is hollow.

We may find all this a little bit naive, and the Muslims later on only laughed about it or were scandalized by it. But at the time of its formulation it was an important step in the context of a given model which demanded further unfolding. The rusticity of the argumentation may, to a certain extent, be attributed to the heresiographers: we do not have any original texts. The basis of all this, however, was quite serious exegesis, an interpretation of sura 112, the sura quoted in the inscriptions on the Dome of the Rock. For between the assertion of God's unity with which this sura starts and the sentence that He has not begotten nor was begotten Himself, God is described by a strange and striking predicate, a word which is a *hapax legomenon* in the Qur'an and has not lost its enigmatic character until today: *ṣamad*, a rhyme on *aḥad*, "one, unique." I leave aside the problem of what the word really means in the Qur'an: I cannot solve it, and the amount of research done up to now, as frequently happens, only helped to increase our bewilderment.²⁷ What interests me is merely the question of how the word was understood in the first half of the second Islamic century (and probably even before). Here the answer is simple: it was understood as meaning "massive, compact."²⁸

This has something to do with the fact that the usual Arabic word for "compact," *muṣmat*, sounded similar to *ṣamad*. But this was mere assonance; every Arab familiar | with the rules of his language could see that he was 5
dealing with a word of different origins. The equation *ṣamad* = *muṣmat* was not meant as a philological proof, it was merely a confirmation of a concept given and decided upon in advance.²⁹ We can still make out that this concept was wide-spread. *Ṣamad* means God insofar He "neither eats nor drinks," said Mujāhid, the representative of Meccan Quranic exegesis around the year 100 H. (720 A.D.).³⁰ The best testimony, however, comes from outside Islam: Theodore

26 This is said in the Qur'an (Sura 3:34).

27 Cf., as the last and most desperate attempt, A. Ambros in: *Der Islam* 63 (1986): 219 et seq. He sees in *ṣamad* a "formal-ästhetisch motiviertes Füllsel ohne scharf semantisch-theologische Intention" (p. 243).

28 Ambros 231 et seq. and 235 et seq.; also L. Gardet in: *Encyclopedia of Religion*, VI: 28.

29 Ambros 234 et seq.

30 Mujāhid, *Tafsīr*, ed. 'Abd al-Raḥmān Ṭāhir b. Muḥammad Sūrātī (Beirut, n.d.), II:794–795 et seq. (among other explanations); Ṭabarī, *Tafsīr* (Cairo 1373/1954 et seq.), XXX:344, 12 et seq.; taken over by the lexicographers (e.g., Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab* (Beirut, 1374/1955), III: 258 b).

Abū Qurra, bishop of Ḥarrān in Upper Mesopotamia (ca. 750–825), translated *ṣamad* into Greek by *sphuropēktos*, a quite unusual word meaning something like “hammered together, closely united.”³¹ Nicetas of Byzantium later on used *holosphuros* instead, “entirely chased in metal.”³²

It is true that there were attempts at finding other explanations: *ṣamad* meaning “the Lord,” etc.³³ In later theology they were strongly preferred, and they are so until today. But in those early days they were clearly second thoughts, and perhaps they did not exist at all.³⁴ Anthropomorphism was not a heresy at that time, and it was not sectarian: it was part of Muslim “orthodoxy,” a model thought to be sufficient or even ideal for explaining God’s unity. The authors who wrote in support of it frequently called their books *Kitāb at-Tawḥīd*, “On monotheism.”³⁵

What remains to be asked, then, is not so much whether these ideas were representative of true Islam, but rather what they meant to their adherents. It is not enough to explain them as a symptom of mere inability for abstraction. In Eastern Iran, Muqātil b. Sulaymān’s anthropomorphism competed with another theological system where God’s transcendence was pushed to the extreme: he therefore knew about the alternative to his own model.³⁶ If he did not give it up he must have had deeper reasons. These are, unfortunately, not easy to find out; we can only guess.

A God who is transcendent may look slightly etiolated like the “Dieu des Philosophes” Pascal talked about. Anthropomorphism, on the contrary, ensures that man may experience Him as a visible reality. Eastern Iran, especially

31 Dialogue nr. 20 in: Migne, *Patrologia Graeca* XCLVII col. 1546 C; cf. A. Ducellier, *Le Miroir de l’Islam* (Paris, 1971), p. 301. The work may also have been composed by one of Abū Qurra’s disciples. For Abū Qurra’s life and work cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, x:38. For *sphuropēktos* cf. E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (Cambridge, Mass., and Leipzig, 1914), p. 1062.

32 In his translation of sura 112. In his refutation of the Qur’an he says *holosphairos* instead, “completely round” (cf. A.-Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l’Islam*, [Leiden, 1972], p. 338 et seq. with further references).

33 Cf. R. Blachère, *Le Coran* (Paris, 1949), II, p. 124 n. 2; U. Rubin, in: *Der Islam* 61 (1984) 200 et seq.

34 Ash’arī says that these interpretations were used, and perhaps brought up, by the Mu’tazila (*Maqālāt al-Islāmiyyīn*, p. 218, 7 f.).

35 This applies, for instance, to the Shi’i theologians of eighth-century Kūfa and still to the *K. at-Tawḥīd wa-ithbāt ṣifāt ar-Rabb* by Ibn Khuzayma (died 311/924, cf. Sezgin, *GAS*, I: 601).

36 I am referring to Jahm b. Ṣafwān (died 746). For his theology cf. W.M. Watt in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., II: 388 s.v. *Djahm b. Ṣafwān*, and R.M. Frank in: *Le Muséon* 73 (1965): 395 et seq.

Transoxania, was a region where pious Muslims gathered for the Holy War against the pagan Turks; Muqātil himself seems to have followed this trend.³⁷ Yet whoever decided for the *jihād* had to count on martyrdom, and martyrdom, the death as a warrior for the sake of Islam, became desirable by the expectation of entering Paradise immediately, a Paradise where one would see God in His glory, “brilliant like the moon in a night when it is full” as was said in a phrase attributed to the Prophet Muḥammad.³⁸ But if the beatific vision was Muqātil’s deeper concern, it was not so for his colleague who was equally close to the fighters,³⁹ and if it was so for the people in Transoxania it was perhaps not so for those in Iraq who lived far away from any pagans they would have to fight. Anthropomorphism is a complex phenomenon.

II

We face the danger of getting lost in a chaos of detail. I would, therefore, like to concentrate on one milieu and one place in the early Islamic world where our sources give us the possibility of observing the process over several generations: the Iraqi town of Kūfa. Kūfa had been founded as a military camp immediately after the conquests. Here, Arab tribes, especially from the Yemen, had amalgamated in a unique way with neophytes from an Aramaic or Iranian background who had joined them as clients.⁴⁰ The | kind of theology which grew up in Kūfa 6 had been documented since the first century of Islam. Material relevant for our discussion of anthropomorphism appears as early as the beginning of the second century, i.e. around 720. Theology presents itself, however, in a form different from what we are normally dealing with, not as a rational discourse but as a Gnostic myth which we have to decode. Let me give you two examples.

The first one reports about an ascension to Heaven. Its intention is to show how a chosen person enters into contact with God, a man who claimed proph-

37 His name means “fighter”; the *muqātila* were the free Arab cavalrymen in the Muslim army of this period.

38 Cf. A.J. Wansinck, *Concordance et Indices de la tradition musulmane* (Leiden 1936 et seq.), 1: 151. The relevance of the ḥadīth on beatific vision (*ru’yat Allāh*) for the so-called *thughūr*, the border-areas of the Islamic empire, has been stressed by M. Murányi in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986): 532.

39 For Jahm’s denial of the beatific vision, cf. Aḥmad b. Ḥanbal, *ar-Radd ‘alā l-Jahmiyya*, trans. in: M.S. Seale, *Muslim Theology* (London, 1964), p. 112 f.

40 For the history of the town, cf. now Hichem Djaït, *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique* (Paris, 1986).

ethood after Muḥammad.⁴¹ We may suspect that he simply imitated the nocturnal journey which Muḥammad himself had undertaken from Jerusalem.⁴² But the motive is much older; it originated in the Hellenistic period, and it had been known in Mesopotamia for a long time.⁴³ Moreover, Muḥammad had been taken to Heaven in order to see Paradise and Hell, like Dante later on, whereas his Kūfan competitor undertook the journey in order to receive a revelation from God and to return with it to earth. He saw God sitting on His throne, and God drew him near to Himself – which seems to mean: He made him sit beside Him. Then God talked to him in Aramaic or in Persian, the idioms of the underprivileged masses at Kūfa in those days,⁴⁴ and He touched his head with His hand. This gesture symbolized election; now the “prophet” knew that he was a “friend of God” like Abraham (about whom this expression was used in the Qur’an),⁴⁵ and a *masīḥ*, a Messiah like Jesus. The Arabic word *masīḥ* was derived from Aramaic, with its Christian connotation of Christ, Χριστός “the Anointed.” But in our report it was understood with Arabic ears. For *masaḥa* in Arabic does not primarily mean “to anoint” as in Aramaic or in Hebrew, but “to wipe a person’s head, to pass one’s hand over it.” Therefore our Gnostic prophet could pretend to be a Messiah, since God had passed His hand over his head he was “one who had been touched.”⁴⁶ Being elected by God meant having been touched by Him, and this contact with God implied anthropomorphism.

My second example is taken from a contemporary in early Islam with a different concern.⁴⁷ He wanted to explain creation. Creation also implied contact, contact between God and matter. But the Qur’an had already sublimated

41 I am referring to Abū Manṣūr al-‘Ijlī who was executed under Yūsuf b. ‘Umar ath-Thaqafī, governor under Hishām b. ‘Abd al-Malik between 120/738 and 126/744; cf. H. Halm, *Die islamische Gnosis* (Zürich and Munich, 1982), p. 86 et seq., and W. Tucker in: *Der Islam* 54 (1977): 66 et seq.

42 For Muḥammad’s ascension to Heaven cf. now G. Böwering in: *Encyclopedia of Religion*. IX: 552 et seq. s.v. *Mī’rādj*.

43 Cf. now I.P. Culianu, *Psychanodia* (I, Leiden, 1983).

44 The sources are at variance over the language used, but it seems that their disagreement goes back to a defective reading and that originally Persian was meant; cf. D. Gimaret (trans.) in: “Shahrastānī,” *Livre des Religions et des Sectes* (UNESCO, 1986), p. 520, n. 88.

45 Sura 4: 125.

46 In a similar procedure, the Aramaic form *meshihā* was interpreted, in Judaeo-Christian circles, according to the isomorphic roots “to anoint” and “to measure” (cf. G.G. Stroumsa in: *Harvard Theological Review* 76 [1983]: 285).

47 al-Mughīra b. Sa’īd, executed in 119/737; cf. Halm, *Gnosis*, 89 et seq., and Tucker in: *Arabica* 20 (1975): 33 et seq.

this concept: God does not touch matter when He creates things, he rather calls them into existence. In the Qur'an, he does so with the imperative "Be"; according to the report I am quoting he uses His own name, the Greatest of all names, which reminds us of the *shēm hā mephōrāsh* of Jewish tradition. This also reminds us of Oriental magic.⁴⁸ But in our case this name is not primarily chosen in order to transform God into a magician. What we have to look at is rather the way God works with it. Since His name consists of all the letters of the alphabet, the elements for naming all existing things are contained in it. Whatever God creates, therefore, originates as a combination of certain elements inherent in Himself. God is similar to a huge computer, and the names He prints out are identical with the things themselves. Seen under this aspect, creation is a manifestation of God, or God put together in different ways. There are, incidentally, only 17 letters. The Arabic alphabet has 28, but when we take away the diacritical signs only 17 remain, those which were used in the copies of the Qur'an written at that period.⁴⁹ Now, since God as being corresponds to God as name these letters are His limbs. The A, for instance, is His leg. In the Arabic script the A had been simplified to a mere stroke; one could therefore claim that it looked like a leg.⁵⁰ But this explanation remains at the surface, for the A does not merely mean God's leg, it *is* God's leg. God has the shape of a human being: His divine nature comes out rather in the way He acts. He has a cavity in His body where His heart | is situated, for He needs this heart, it is the place from where "His wisdom emerges."⁵¹ 7

This is a phrase we know already; it was used by those anthropomorphists who did not believe in God's being massive from head to heel. But here we discover that such a denial of complete solidity could go together with a tendency towards further sublimation. The process of creation had lost all similarity with material handicraft, and God himself was thought to consist of letters, i.e., He could no longer be said to be of flesh and blood. Calligraphy had replaced the corporeal image, the icon, as it were. The stuff, however,

48 For the usage of the Greatest Name cf. the material collected in: Fritz Meier, *Die Fawā'id al-ġamāl wa-fawā'id al-ġalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā* (Wiesbaden, 1957), p. 144 et seq.

49 In the Greek alphabet the number of the consonants is also 17. For a summary of speculations based on the alphabet cf. the book by F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig and Berlin, 1922).

50 For an Alif in Kūfan script cf., e.g., A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture* (New York/London 1984), p. 5; for the meanings attributed to this letter, *ibid.*, p. 94 et seq. The Alif is a consonant and not a vowel like the Latin A.

51 Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, p. 7, 2f.

out of which these letters were made was light, the most subtle matter to be imagined.⁵² God is a luminous being.

The idea that God consists of light found, in the long run, wide acceptance. Our Gnostic theologian played but a minor role in this development. The idea is again of Hellenistic origin, and he is merely an early example of its survival in Islam. As in Christianity, Gnosticism never succeeded in winning over the majority; later theologians looked at it as a mere exotic aberration. But the anthropomorphism which went with it was shared by the entire milieu in which it grew up. This milieu was Shi'ite, and the closest parallels are found in traditions which managed to become included in the common Shi'i heritage, and thereby escaped the reproach of heresy. Many of them are connected with a certain Jābir b. Yazīd al-Ju'fī who had been a contemporary of the fifth Shi'i Imam Muḥammad al-Bāqir.⁵³ We find him talking about a transfiguration where the Imam revealed himself to Jābir as God. Jābir felt how God in the person of the Imam passed his hand over his arm and his face. The hand had no weight; this is why he was sure that he was not dealing with the Imam alone.⁵⁴ Like the Kūfan prophet mentioned above, Jābir experiences God by being touched, through *ἐπαφή* as the Greeks would have said. He sees the Imam, but as a manifestation of God the Imam has lost all materiality.

Jābir tells this story himself. The text differs in character from those here-siographical reports which we had to rely upon until now; we do not have to suspect a caricature.⁵⁵ To what extent Jābir's ideas – or the ideas connected with his person – were still rooted in early Gnosticism is demonstrated in a most impressive way by an apocalypse which he is supposed to have attributed to his Imam and which seems to have originated in Kūfa about 140H/760A.D. The text is not preserved in its original form. It had a complicated history and ended up, after many amplifications, in Central Asia where it was translated into Persian and called *Umm al-kitāb*. But with some philological labor we can isolate its original core.⁵⁶ The way the Imam talks about God here shows that God is again conceived as consisting of light. But He has not completely lost His human appearance, for He apprehends the world through senses, and He has five of them as we do. Yet, these senses are of a different quality than ours.

⁵² *Ibid.*, p. 7, 1f.

⁵³ For him cf. Halm, *Gnosis*, p. 96 et seq.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁵ The question whether the text is authentic or not does not concern us here. What matters is that it is phrased in a positive, non-derogatory way.

⁵⁶ This has been done by Halm, *Gnosis*, 118 et seq.; cf. also the summary in: *Der Islam* 58 (1981): 44 et seq.

They correspond to the five basic colors, and these colors are nothing else but the spectrum of God's own light which is simply white.⁵⁷ The model for this seems to have been the rainbow in which the light of the sky is refracted and which touches the earth as senses touch their objects.

I cannot go into detail here, for the text is too long. But I would like to pick up one other point which is important for our topic. The text takes over the Quranic idea of Satan's refusal to prostrate himself in front of Adam.⁵⁸ Satan is called here 'Azāza'il,⁵⁹ and Adam has been replaced by a legendary Companion of the Prophet, Salmān al-Fārisī.⁶⁰ But this is not essential. What matters is the fact that this new Adam is now more than a mere creation; he is presented as a manifestation of God. By this the plot of the story gains consistency. There is a better | reason for the invitation to adore Adam, and Satan's arrogance comes all the more to the fore. Satan/'Azāza'il justifies his refusal by saying that he feels deceived: God cannot manifest himself in a human being. The reason he gives is not that God is compact and man is hollow, but that He is transcendent and dwells in the highest Heaven, far from the earth where Adam is living. It is Satan, then, who uses the argument from transcendence; as a notion, transcendence belongs to the evil empire. This was a delicate point; evil empires always look a little bit absurd. As a matter of fact, Jābir is said to have thought first that 'Azāza'il was right. The Imam had to tell him that this was not the case.⁶¹

8

Not transcendence then, but supreme grandeur, glittering light which dazzles the eye – this is the concept of God brought forth in this text. We hesitate to retain the term “anthropomorphism,” for there is almost no similarity left with anything human. If we compare it with the ideas proffered by Muqātil b. Sulaymān in Eastern Iran at about the same time the parallels shrink to some basic assumptions. Kūfa was more advanced, especially when, in the last decades of the eighth century, the mythology of the Gnostics was transformed into rational theology. This change was achieved in different ways. For some

57 Halm, *Gnosis*, p. 145.

58 Sura 15:28 et seq.; cf. H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Gräfenheinen, 1931), p. 54 et seq.

59 'Azāza'il was considered to be Satan's name before his act of disobedience; he lived on earth at that time (Ṭabarī, *Tafsīr*, 1: 502 f. nr. 686 according to Ibn 'Abbās/trans. Cooper, 239 [see note 1 above]).

60 For Salmān al-Fārisī cf. the classical monograph by L. Massignon, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (in: *Opera minora*, ed. Y. Moubarak [Beirut, 1963], 1: 443 et seq.).

61 Halm, *Gnosis*, p. 160 et seq., especially p. 167.

time two models competed with each other, one of them moderate and traditionalist, and the other one progressive and based on natural science. The author of the first one, a certain Hishām al-Jawālīqī, took up the idea that God, though consisting of light, possesses five senses with which he apprehends the world. In doing so he admitted that God cannot have any foreknowledge; His senses are only able to apprehend things which already exist. God is not Logos or Mind (*nous*), and He does not know the world through a preconceived design, a *kosmos noētos*. Moreover, Hishām al-Jawālīqī, unlike the author of the apocalypse, did not understand God's senses as colors but still connected them with sensual organs. There is only one difference as compared to normal human physiology; these divine organs are reduced to what is functionally necessary, one nose and one mouth, but also only one eye and one ear. God no longer looks like man, but in spite of some cubistic deformation he retains a form (*ṣūra*), a "Gestalt." We are somewhat surprised when we hear that this "Gestalt" also included the hair. It is difficult to see which function could be given to something like hair. But it seems that Jawālīqī could simply not bring himself to omit this attribute: it belonged to the traditional image from which he was departing. The hair was black, and in order to be consistent Jawālīqī had to postulate a kind of black light for it. He might have said "darkness" instead, but then he would probably have been accused of being a dualist.⁶²

His colleague and rival, also a man by the name of Hishām, but now Hishām b. al-Ḥakam, rejected the term *ṣūra*, "form". God, he said, does not have any form, He is simply a body (*jism*), and this in a purely physical sense: a mass of light without any limbs, "not hollow and not porous," to use the expression cited by the heresiographers.⁶³ Therefore God does not apprehend the world through senses, but through rays which proceed from His light, "like tentacles" and let Him know about things – the most common way to explain optic perception at that time, inherited from antiquity but useful only if, again, God was not conceived as possessing eternal foreknowledge.⁶⁴ In spite of having lost His form, God still has dimensions, but His measure is not ours. He is seven spans high, but these spans are of a divine length which is unknown to us.⁶⁵ Seven spans is about one meter and a half, the normal size of a man at that time (and of a Yemeni still today). This was how one imagined God when one still believed that He was like a human being.

62 Cf. Ash'arī, *Maqālāt*, p. 34,7 et seq. and 209, 13 et seq.

63 Cf. Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *al-Bad' wat-ta'rikh*, ed. Cl. Huart, 6 vols. (Paris, 1899–1919) I: 85, 9.

64 Ash'arī, *Maqālāt*, p. 33, 1 et seq.; also *ibid.*, 221, 12 et seq.

65 *Ibid.*, p. 33, 10; also Shahrastānī, *K. al-Milal wan-niḥal*, ed. W. Cureton (London, 1846), p. 141.

Now when He only consisted of light, He measured spans of his own and could therefore also be gigantic. The only feature our theologian wanted to retain was the ideal character of the measure. This is why he still talked about seven spans. For when he wanted to describe God as a physical body, he also took ideal geometric forms as examples: a radiating crystal in the shape of a cube, a pearl in the shape of a ball, or a silver ingot.⁶⁶ His disciples were proud of having overcome anthropomorphism in this way, and in Kūfa they indeed succeeded in convincing their audience. But outside their own milieu, for instance in the capital of Baghdad, which started attracting intellectuals in this period, they did not fare well. They became the victims of their own terminology. Since they insisted on calling God a “body,” they were not only discredited as anthropomorphists but also as “corporealists” (*muḡassima*). 9

III

Abstract anthropomorphism of this kind was, as it seems, a contradiction in itself. Yet this was not the end of anthropomorphisms as such. It only meant that, in Islam, anthropomorphism was ultimately not compatible with rational theology. Religious movements which used other media, mysticism for instance, could still stick to it. I do not want to pursue this perspective here. I would rather like to go back once again to the basis on which Kūfan theology was built and from which these later movements drew their strength: the Qurʾān and the Prophetic tradition, the so-called Ḥadīth. Out of these two factors, Ḥadīth is new in my picture, and I should perhaps explain why I bring it in so late. A saying attributed to the Prophet, as anything attributed to somebody else, does not necessarily come from his mouth; traditions of this kind are notoriously elusive, extremely difficult to pin down as to their geographical and chronological origin. Conclusions which are built on them have a good chance of encountering unamiable criticism. I therefore restrict myself to a mere enumeration of motives.⁶⁷ Since the Qurʾān has already been discussed, only a few further comments are necessary.

In general, it may be said that, like the Old Testament, the Qurʾān did not decide the question of anthropomorphism; the Scripture only furnished material which was used in exegesis and tradition. Sura 112 was a good example

66 Ashʿarī, p. 32, 2; Maqdisī, *Badʿ*, I: 85, 8; Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, ed. Muḡammad Abū l-Faḡl Ibrāhīm, 20 vols. (Cairo 1378/1959 et seq.), III: 223, 15 f.

67 For Ḥadīth cf. the recent article by L.T. Librande, in: *Encyclopedia of Religion*, VI: 143 et seq.

for that. But it is certainly not fortuitous that the passages adduced in support of anthropomorphism have retained a special place in Muslim piety. Besides sura 112 there is, e.g., sura 24:35 where God is praised as “the light of Heaven and earth.” This could again be interpreted in various ways, but we have no difficulty in imagining that the Kūfan theologians used it as a witness for their theology. Even more important than this so-called “light-verse” was the “throne-verse” (sura 2:255), for like sura 112 it could be treated as a kind of creed. It starts with an affirmation of God’s unity, but then, in the end, there is the statement that God’s throne “comprises heavens and earth,” with God sitting on it, of course, surrounded by the angels, some of whom are carrying it.⁶⁸ This was also the way one could imagine God would be seen in Paradise. And sometimes one did not only imagine *seeing* Him; the beatific vision was thought to include corporeal contact. For when it was said, at the end of sura 54, that “surely the God-fearing shall dwell amid gardens and a river on a good seat in the presence of a King Omnipotent,” there were people who perceived that this “good seat” would
 10 be the throne and that God would make the God-fearing believer sit | next to Him and anoint His beard with perfume.⁶⁹ Others who felt more inhibited reserved this privilege for the Prophet. When God promised in sura 17:79 to raise Muḥammad “to a laudable station,” they took this to mean that, during the Last Judgement, Muḥammad will join his Lord on the throne, perhaps in order to intercede for his community.⁷⁰

All this, as can be easily seen, is exegesis rather than Qur’an. But it was not until later on that one learned to distinguish sharply between both layers. Early commentators rather tended to blur the borderline. Qur’an, exegesis, and Hadith still formed one great complex of religious tradition. God, said the anthropomorphists, created Adam in His own image (*mithāl*) or in His

68 For later interpretations of the throne-verse cf. H. Corbin, *Et son trône était porté sur l’eau*, in *In Principio: Interprétations des premiers versets de la Génèse*, ed. Centre d’études des religions du livre (Paris, 1973), p. 293 et seq., and G. Monnot in: *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales* 15 (1982): 119 et seq. The verse is already found in an early Kufic inscription of the second (?) century H. (cf. Š. al-Munajjid, *Dirāsāt fi ta’rikh al-khaṭṭ al-‘arabī* [Beirut, 1972], p. 114f.).

69 Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, III: 224, apu. f.; cf. also Dhahabī, *Mizān al-i’tidāl*, IV: 174, 10 et seq., in a ḥadīth transmitted by Muqātil b. Sulaymān.

70 Cf. the famous exegesis by Mujāhid which was mentioned by Ṭabarī (*Tafsīr*, XV: 145, 10 et seq.) and caused some uproar in his time (cf. I. Goldziher, *Richtungen*, p. 107 et seq., and T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* [Stockholm, 1917], p. 270 et seq.). God promised Muḥammad that he would sit with Him on His throne (Ibn al-Jawzī, *Daf’ shubah at-tashbīh*, [Damascus 1345/1927], p. 66, 4 et seq.).

own form (*ṣūra*). For us this would seem to be the Arabic version of a phrase in the Book of Genesis; for the early Muslims it was part of their exegesis, and later on it was considered to be a Ḥadīth, a saying of the Prophet. The anthropomorphists concluded from it that, since Adam looks like God, God must look like Adam; He must have a “form”, a “Gestalt” similar to His creature.⁷¹ The only question which was still to be resolved seemed to be how He was able to communicate His form to Adam, and perhaps how He came to know about it. In Kūfa there were some people who thought that He needed a mirror for that: He looked into it and then created Adam from the image reflected in it.⁷² The opponents found this so scandalous that they rejected the concept entirely. Even now, orthodox Muslims do not understand the Old Testament phrase as we do; they would say that God created Adam according to his, namely Adam’s, image.⁷³

This is why the anthropomorphists started talking about God’s “form” then. The term could also be derived from another Ḥadīth where God is said to have visited Muḥammad at night “in His most beautiful form” and then put His hand between the Prophet’s shoulder-blades so that its coolness went through him until he felt it on the other side, “between his nipples.” In its context this was said rather *en passant*, for the report continues; the gesture merely served to demonstrate the intimate character of the communication which followed. As in Jābir al-Ju’fī’s story about the transfiguration of the Imam, the ἐπαφή, the tactile experience, primarily confirmed the authenticity of the event. It was just because of this that the anthropomorphists had no difficulty in using it as a theological proof.⁷⁴

71 Wensinck, *Concordance*, II, p. 71 a; mentioned as a basis of anthropomorphism by Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Faḍl al-i’tizāl*, ed. Fu’ād Sayyid (Tunis, 1393/1974), p. 149, 12 and by Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, III: 227, 13f.; treated in a similar way already in Christian theology, e.g. by Melito of Sardes (cf. R.P. Hanson, *Allegory and Event* [London 1959], p. 151).

72 Ibn Abī l-Ḥadīd, *ibid.*, III: 225, pu.

73 Cf. W.M. Watt, “Created in His Image,” in *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 18 (1959–1960): 38 et seq.; also M. Takeshita, *Ibn ‘Arabī’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo, 1987), p. 15 et seq. For a general treatment of this topic cf. L. Scheffczyk, ed., *Der Mensch als Bild Gottes* (Darmstadt, 1969).

74 Wensinck, *Concordance*, III: 438 b. The formulation is derived from a phrase in the Qur’an (*fa-aḥsana ṣuwarakum* in sura 64: 3). The anthropomorphic implications of the ḥadīth were attenuated in versions where Muḥammad’s experience is explained as a dream (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, I et seq. [Cairo 1368/1948 et seq.], v: 162, 8f. etc.).

But how does God look, in his “most beautiful form?” He has exuberant black hair as we learned above. Everybody also agreed that He has no beard.⁷⁵ The “Ancient of days,” as God was called in the book of Daniel, was regarded as a typically Jewish notion.⁷⁶ In Paradise, only Moses has a beard which hangs down to his navel; all the other blessed ones, Muslims most of them, live there as beardless youths.⁷⁷ But since they were created and resurrected in the image of God we are not astonished to find that God was described in the same way. The Ḥadīth from which this can be concluded was transmitted in a number of different versions. Let me quote the most common one: “The Prophet said: I saw my Lord as a beardless youth with curly hair in a green robe.” Sometimes it is added that He was sitting in a red tent or that He wore golden sandals. The entire scene could be combined with other motifs: “I saw my Lord in a most beautiful form like a youth with exuberant hair, sitting on the throne of grace, surrounded by a golden carpet. He put His hand between my shoulder-blades, and I felt its coolness in my liver. He said to me ...”⁷⁸

This, of course, tells us something about the ideal of beauty prevailing at that time. “God is beautiful and He likes beauty” is the way another Ḥadīth puts it.⁷⁹ Interestingly enough, however, there was no agreement on the ideal age. A beardless youth – or, to be | more precise in translating the Arabic word:
 11 a boy who shows the first down on his upper lip – is, I should guess, around fourteen. Muqātil b. Sulaymān, on the contrary, believed that God is 32 years old. We are not told how he knew this so exactly. Did he take the age of Jesus as a guideline? For he thought that the houris (virgins in Paradise) are even

75 Dāwūd al-Jawārībī did not find any reference to that in the prophetic tradition (Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, 111: 224, 11 f.; Shahrastānī, *Milal*, p. 143, 5 et seq., trans. D. Gimaret, *Livre des Religions*, p. 540).

76 Dan. 7:9; cf. Mufid, *al-Fuṣūl al-mukhtāra min al-ʿUyūn wal-maḥāsīn*, 1–2 (Najaf, ca. 1950), 1:38, 4 et seq., and Nashwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* (Cairo 1367/1948), p. 144, pu. et seq.

77 According to a ḥadīth transmitted by Ḥammād b. Salama; cf. the references given by J. Fück in *Festschrift P. Kahle* (Leiden, 1935), p. 38 = *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter* (Weimar, 1981), p. 270.

78 The different versions of the ḥadīth were collected by H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden, 1955), p. 445 et seq.; cf. also Fück, *Arabische Kultur*, p. 269. Those who wanted to avoid the anthropomorphic consequences again tried to interpret it as a dream (Abū Ḥātim al-Rāzī, *Aʿlām an-nubuwwa*, ed. Ṣalāḥ al-Ṣāwī and Ghulāmriżā Aʿwānī [Teheran 1397/1977], p. 50, 7 et seq. and before). Strict opponents of anthropomorphism pretended that it had been invented by the *zanādiqa*, i.e., the Manicheans or other dualist heretics (Dārimī, *ar-Radd ʿalā Bishr al-Marīsī*, p. 446, 5 et seq.).

79 Wensinck, *Concordance*, 1: 373, Ritter, *Meer der Seele*, p. 480.

one year older: thirty-three.⁸⁰ In his view, God did not have curly hair; his hair rather falls down upon his shoulders.⁸¹ It is still black, but the age seems to be chosen according to the criterion that, following human experience, he would get his first grey hair if he were to live beyond this moment. Hishām al-Jawālīqī at Kūfa also thought this way. He called God a “youth in his best years” who is around thirty, “nel mezzo del camin di nostra vita” as Dante would have said. Eleven was an ideal age, just as seven spans had been the ideal size.⁸²

The striking concreteness of these descriptions whets our appetite for further details. Such descriptions never completely agreed with each other; conflicting pictures stood side by side. How is it that God sits “in the manner of a Lord?” He leans back, with one leg put above the other, using his hands as support – rather relaxed as we would say, and entirely different from the majestic idol presupposed by Hishām b. al-Ḥakam when he compared God to a glittering silver ingot.⁸³ And where do we have to locate God’s throne? In Paradise, of course. But this Paradise can be on earth, as we saw, in Jerusalem. According to Jewish belief, Mount Zion touched the sky.⁸⁴ Similarly, the Muslims claimed that the Rock represents God’s “lower throne” which covers the earth in its

80 Malaṭī, *at-Tanbīh wa-l-radd ‘alā ahl al-ahwā’ wal-bida’*, ed. S. Dederling (Istanbul, 1936), p. 60,7f. and 11f. The houris are called *atrāb* in Sura 56:37, “equally old,” which was frequently understood as meaning that they have the same age as their husbands who are 33 years old like Jesus (cf. Şoubḥī El-Şāleḥ, *La Vie future selon le Coran* [Paris, 1971], p. 38f.). Ṭabarī does not express an opinion on this topic (*Tafsīr*, xxvii, p. 189,6 et seq.).

81 Ash‘arī, *Maqālāt*, p. 153, 1.

82 al-Kulīnī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar al-Ghaffārī, 8 vols. (Teheran, 1381), 1: 100, ult. et seq.; the expression *shābb muwaffaq* which I translated by “youth in his best years” still lacks lexicographical parallels. For the phrase in Dante cf. *Divina Commedia*, Inf. 1, 1. Muqātil b. Sulaymān spoke of seven spans (Maqdisī, *Bad’*, v: 141, 2f.). It was probably from here that Hishām b. Ḥakam derived his idealizing formulation “seven spans of His own.” The caliph ‘Alī is said to have estimated the normal height of a youth who has just become of age at five spans (Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, ed. W. Nassau Lees, 2 vols. [Calcutta, 1276/1856] 11: 961). On the other hand, if God was thought to be of gigantic dimensions, Adam who was created in His image could have a super-human size of, e.g., 60 ells (cf. Watt in: *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, p. 42); the same then applied to the blessed in Paradise (cf. Ş. El-Şāleḥ, *Vie future*, p. 38).

83 Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, 111: 226, 3; Faḍl b. Shādhān, *Ḳ al-Idāḥ*, ed. Jalālud-dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī (Teheran 1392/1972), p. 14, 3f.

84 O. Keel, *Jahwe-Visionen*, p. 51f.; for Jewish traditions concerning the Rock in Jerusalem cf. J. Jeremias in *Angelos* 2 (1926): 74 et seq.

entirety.⁸⁵ It was in Jerusalem, says the Ḥadīth, that the divine youth sat “in the verdure,” as a sovereign; the Prophet “saw” the Lord of mankind in an enclosed garden⁸⁶ of Jerusalem in the image of a youth bearing a crown dazzling the eye.⁸⁷

Is this the key for the understanding of ‘Abd al-Malik’s Dome? We do not know. For the moment, we are not even able to prove that the traditions I quoted were known in Jerusalem during the early Umayyad period. Nonetheless, they can be located in many other places, even in towns like Baṣra in Iraq where the majority of the population had no taste for anthropomorphism at all.⁸⁸ The spot from where God left the earth was sometimes identified with a wadi near Tā’if on the Arabian peninsula; the Ḥijāz and Palestine always competed with each other as sacred areas in early Islam.⁸⁹ The idea of the youthful God, however, was not new; we find it in pre-Islamic Iran⁹⁰ as well as in early Christian art.⁹¹ If we look for an Islamic environment where it could strike root we might again think first of warrior camps where the soldiers sometimes lived in male societies, in Transoxania as in the case of Muqātil b. Sulaymān, but also in the area of Tarsus, close to the

85 Ibn al-Jawzī, *Faḍā’il al-Quds*, p. 146.2 et seq.; similarly in Shi’i traditions, with the additional statement that every Thursday night the souls of the deceased believers assemble there (Majlisī, *Biḥār al-anwār*, VI: 286 f. nr. 8). According to Qushayrī, the Rock is the closest spot on earth to Heaven (*K. al-Mi’rāj*, ed. A.H. ‘Abd al-Qādir [Cairo, 1384/1964], p. 103,6 et seq.). A few remarks on the possible importance of Jewish traditions about Jerusalem for early Islam are found in G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam* (London, 1986), p. 60 f.

86 *fi l-ḥaḏīra*: the terrestrial Paradise is conceived as a *hortus conclusus*.

87 Suyūṭī, *al-La’ālī al-maṣnū’a fi l-aḥādīth al-mawḏū’a*, 2 vols. (Cairo, n.d.) I: 30, 8 et seq. Characteristically, the first transmitter of this ḥadīth, ‘Ikrima (who had perhaps nothing to do with it) was made to emphasize that Muḥammad had this vision only “in his heart,” not with his eyes.

88 The version of Ḥammād b. Salama (died 167/783–784) is listed in Ritter, *Meer der Seele*, p. 446.

89 Ibn al-Jawzī, *Daf’ al-shubuh*, p. 56.4 et seq.; cf. the material collected by Kister in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979) 1 = *Studies*, nr. XI. Traditions against Jerusalem are collected by Kister in *Le Muséon* 82 (1969) 178 ff. = *Studies*, nr. XIII.

90 In Mazdeism, Time is created by Ohrmazd in the shape of a shining, bright-eyed 15-year-old youth (cf. H.S. Nyberg in: *Journal Asiatique* 214 [1929]: 231; H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, [London, 1983], p. 7). In the liturgy of Mithra, the myst contemplates the youthful God who is crowned by a golden diadem and wears golden ringlets (cf. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* [Bonn. 1921], p. 238 et seq.). The concept is known as the *puer-aeternus*-motif.

91 Cf. the concept of Christ as the *pastor bonus*.

Byzantine border. In Baṣra, people suspected that the scholar who transmitted the Ḥadīth⁹² had got it in a settlement of Sufis who were living in nearby Abbadan.⁹³

But before we give free vent to our speculations we would have to answer a number of preliminary questions. Where was it a custom for men to wear long or curly hair?⁹⁴ Where did princes deign to have somebody sit next to them on the same throne?⁹⁵ Where were the thrones so spacious that two persons could sit on them?⁹⁶ Where did people sit in the way described in one of our traditions – comfortably leaning back, one leg put upon the other?⁹⁷ Or are all these motifs only literary reminiscences, harking back to passages like the one in psalm 110:1: “The Lord said unto my lord ‘Sit thou at my right hand, until I make thine enemies thy footstool’”? Do we have to consider foreign influence at all?

IV

These questions cannot be answered globally, and for the moment they cannot be answered at all. Parallels alone do not help much; they have to be put into a chronological and geographical framework. For the moment, such tracing seems possible only at one place, the same one from which we took most of our

92 Ḥammād b. Salama (see above n. 88).

93 Ritter, *Meer der Seele*, p. 445; Fück, *Arabische Kultur*, p. 271.

94 In a Syrian Ḥadīth, the Abbasids are said to have long hair like women (cf. W. Madelung in: *Studia Islamica* 63 [1986]: 37).

95 Ziyād, the governor under ‘Abd al-Malik in Iraq, asked a religious scholar to sit next to him on the throne (Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, ed. Iḥsān ‘Abbās [Wiesbaden, 1979], IV: 242, 13). Cf. also Abū Nu‘aym, *Ḥilyat al-awliyā’* (Cairo 1351/1932–1357/1938), V: 140, 5 f. etc.

96 In al-Ḥaṣā, the capital of the Qarmathians in Baḥrayn, one of the princes (Abū Sa‘īd) used to sit with his six sons on the same throne (*takht*) and to give orders together with them (cf. Naṣīr-i Khusraw, *Safarnāma*, ed. Ch. Schaefer [Paris, 1881], p. 82, 18 et seq./trans. p. 227). Islamic theologians discussed the problem whether God fills out His throne entirely or whether some space is left. The thrones we know from representations in ancient Mesopotamian art are usually not apt for more than one person (cf. M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron* [Kevelaer, 1985]).

97 Shahrastānī uses the same description, and the same words, when talking about the concept of God in the Rabbinic school of Jewish thought (*al-Milal wan-niḥal*, p. 171, 9 f.; cf. the translation by Gimaret, *Œuvre des Religions*, p. 611). For the modes of sitting in Central Asia cf. A. von Gabain, *Das Leben im uigurischen Königreich von Qočo* (Wiesbaden, 1973), p. 106 et seq., and in *Harvard Ukrainian Studies* 3–4 (1979–1990) (= *Festschrift O. Pritsak*), p. 260.

material – Kūfa, and with regard to Jewish ideas. Mesopotamian Judaism of the later Hellenistic period did not object to images, as is shown by the paintings in the synagogue of Dura Europos.⁹⁸ The Scripture prohibited the making of idols, but did not disallow anthropomorphism. Ezekiel described God as a human being.⁹⁹ According to the Book of Daniel, God was an old man with woolly hair.¹⁰⁰ In addition to that, allegorical exegesis liked to equate God with the beloved in the Song of Songs whose “locks are bushy and black as a raven.”¹⁰¹

In Iraq, Jewish thought developed these common notions in a peculiar way. On the basis of a passage in the Song of Songs, people speculated about the size of the divine limbs, with concrete and sometimes gigantic figures. These strange calculations, which are known to us under the name of *Shi'ur Qōmā*, may go back to the Tannaitic and early Amoraic period, that means approximately until the third century.¹⁰² The vision of God sitting on His throne was systematized in the so-called *Merkabah* mysticism.¹⁰³ The term describes what we are dealing with. Strictly speaking, the throne was not a chair; it had wheels as Ezekiel said. Thus the throne was rather a chariot, *merkabā* in Hebrew. This majestic apparition always attracted the imagination and was depicted time and again in vivid colors: in the Ethiopic Book of Henoch and in the Apocalypse of Abraham. The fiery radiant substance of the throne was compared with jewels. According to the Book of Henoch the throne glitters like a crystal according to the Apocalypse of St. John, even he who sits on it is “to look upon like a jasper and a sardine stone.”¹⁰⁴ At this point, the similarities with Shi'i theology, especially the ideas of Hishām b. al-Ḥakam, leap to the eye.

Kūfa was not an old settlement; it had been founded by the Muslims. But there was a Jewish community in town and in the surroundings. In the area

98 The synagogue was built in 244 A.D.

99 Ez. 1:26.

100 Dan. 7:9.

101 Cant. 5:11; cf. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1972), p. 63 et seq.

102 For this topic cf. M.S. Cohen, *The Shi'ur qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham, 1983). The chronology given above follows the pioneer work by G. Scholem. Cohen rather considers the phenomenon as post-Talmudic, but for the relationship with Islam this does not make much of a difference.

103 Cf. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmud Tradition* (New York, 1960), p. 38 et seq., and the recent studies by I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980), D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven, 1980), and I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism* (Berlin, 1982). Like the book by Cohen quoted in n. 102, all this literature can be explained as a reaction to the father figure of G. Scholem.

104 Apoc. 4. 3.

between Ḥīra, the old pre-Islamic Arabic capital, and Seleucia-Ctesiphon, the capital of the Sasanids, Judaism had always been strong.¹⁰⁵ Muslim authors are rather stingy with their references to Jewish influence; this did not fit their view of history.¹⁰⁶ But if there was any direct contact it would have been with the early Shi'i Gnostics. The man who speculated about the creative power of the Greatest Name of God imagined that it flies around and then comes to rest on God's crown. This was exactly the place where, according to Jewish thought, the *shēm hā mephōrāsh* belonged;¹⁰⁷ in Merkabah mysticism the "crown" was the secret name of God.¹⁰⁸ The enthusiasm of finding parallels should, however, not make us blind to the differences. The Muslims were no imitators, they merely thought along the same line. Where they dreamed of the beatific vision, the Jewish mystics frequently thought God to be invisible; even the angels do not see Him.¹⁰⁹ And for them He has, of course, a beard.¹¹⁰ His epiphany takes place in fire rather than in light. The gigantic figures of the Shī'ūr Qōmā do not have any counterpart in Islamic thought.¹¹¹ Nevertheless, the relationship remains closer than anywhere else.

What surprises us most, perhaps, is the fact that there was apparently no influence from Christianity. At first glance we should expect the contrary; images played so much greater a role in Christianity than in Judaism, | and Jesus became, in Greek theology, the anthropomorphic God *kat' exokhēn*. But the antipathy of the early Muslims to incarnation and trinity blocked off any deeper impact. Christians and Muslims could only agree in the sheer opposite of anthropomorphism, in iconoclasm, and even in this point there does not seem to have been any direct influence.¹¹² Was Islam, then, the continuation of Judaism, as has been suggested anew in recent studies? Perhaps at Kūfa, but only there; in other places the constellation was different. After all, anthropomorphism is not something which has to be stirred up by "influences"; it rather

13

105 Cf. M.G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984), p. 307 et seq.

106 Cf., however, the material collected by S.M. Wasserstrom in *Logos Islamikos, Studia Islamica in honorem G. M. Wickens*, ed. R.M. Savory and D.A. Agius (Toronto, 1984), p. 271 f.

107 Cf. Halm, *Gnosis*, pp. 101 and 104.

108 Scholem, *Major Trends*, p. 80. In Iraqi Judaism there had also been attempts to equate the divine limbs with letters (Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 130 et seq.).

109 Cf. Gruenwald, *Mysticism*, p. 233.

110 *Ibid.*, p. 215. Not so, it is true, of the youth in the Song of Songs.

111 But it is possible that they were simply used in order to express the infinite greatness of God; then the intention would not have been so different from Hishām b. al-Ḥakam's "seven spans of His own."

112 Cf. the study by St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III* (Louvain 1973; C.S.C.O., vol. 346).

accompanies, like a shadow, all prophetic religions. For one may deny that God is visible or that man can feel God's hand between his shoulder-blades, but it is difficult to deny that one hears His voice. For God's speech, His word, is revelation itself, the eternal Qur'an as a Muslim would say.

Characteristically enough, those who tried to put an end to anthropomorphism in Islam, the Mu'tazilites, failed when they attacked the eternity of the Qur'an. In a certain sense, anthropomorphism could never die. And as a matter of fact it did not; the Muslims still believe that they will see God in Paradise, and they still respect most of the traditions I mentioned, albeit sometimes with a salvatory clause, the *bilā kayfa*, "we do not know how". Whether this slightly agnostic turn is a satisfying theological solution is for the Muslims to decide. For us, it is perhaps only to regret that God no longer seems to put his foot down in Jerusalem. But who knows? The rock is still there.

La peste d'Emmaüs

*Théologie et «histoire du salut» aux prémices de l'Islam**

Quand, au temps de la Réforme, en 1529, Luther et Zwingli se rencontrèrent à Marbourg pour s'engager dans leur fameux dialogue sur l'Eucharistie, ils se dépêchèrent de quitter la ville après quelques jours pour échapper à une maladie qui avait éclaté parmi la population. La réaction ne nous surprend pas. La manière dont se comportèrent les deux ecclésiastiques n'était pas particulièrement héroïque, mais elle était tout à fait rationnelle. Les jeunes gens que nous présente Boccace dans son *Décameron* prirent la même attitude: ils se retirèrent de Florence pour dix jours et firent passer le temps en se racontant des histoires. Mais voyons ce que nous dit un texte arabe du début de l'islam:

La peste éclata en Syrie. Mu'āḍ monta en chaire à Émèse et prêchait aux gens: cette épidémie est un signe de miséricorde de la part de votre Seigneur et ce que votre Prophète vous a ordonné de faire; c'est cela la manière dont les hommes de piété avant vous sont morts. O Seigneur, donne à la famille de Mu'āḍ une mesure comble de cela!¹

L'événement auquel se réfère le texte est la soi-disant «Peste d'Emmaüs», épidémie qui frappa l'armée arabe pendant la conquête de la Syrie quelques années après la mort de Muḥammad, et cela, selon la tradition, dans la ville de 'Amwās (ou 'Amawās) qui avait porté avant le nom de Nicopolis et qui, depuis le III^e siècle, était normalement identifiée avec l'Emmaüs de la Bible, un lieu situé à quelque 25 km de Jérusalem². La personne | qui prononce le sermon est Mu'āḍ b. Ġabal, un compagnon du Prophète qui avait participé à la fameuse bataille

* Cet article reprend quelques idées que j'ai développées avec plus d'ampleur dans un livre en allemand qui est prêt pour l'impression (*Der Fehltritt des Gelehrten. Die «Pest von Emmaus» und ihre theologischen Nachspiele*). Pour cette raison, j'ai réduit l'annotation au strict nécessaire.

- 1 L'histoire existe en de nombreuses versions qui souvent sont plus longues que le texte cité et varient selon l'intention du narrateur. Je cite d'après Ibn Abi Šaiba, *K. al-Īmān*, dans *Min kunūz as-sunna. Rasā'il arba'*, Muḥammad Našīraddīn al-Albānī, éd., Damas, 1385/1965, p. 24, l. 4–6, où le texte complet comprend plus d'une page.
- 2 Encyclopédie de l'Islam, 2^e édition, Leyde, 1960sqq., vol. I, p. 474 (J. Sourdel-Thomine).

du Yarmouk, près du lac de Tibériade, bataille qui avait décidé de la défaite byzantine; Mu'āḍ b. Ġabal était une sorte de chapelain militaire de l'armée musulmane. Ce qu'il dit s'explique par la situation même: il exhorte les soldats à ne pas désespérer dans cette crise. Mais il le fait de manière insolite; il ne les engage pas à endurer la maladie comme une épreuve, mais à l'approuver comme un signe de la miséricorde de Dieu, quelque chose de positif qui a été recommandé par le Prophète lui-même. En effet, dit-il, la situation n'est pas neuve: les hommes pieux de la communauté sont toujours morts de cette façon. Comment peut-il affirmer cela? Il n'y avait jamais eu de peste qui ait frappé les musulmans jusqu'à cette époque. L'anecdote cherche évidemment à atténuer le choc par un paradoxe. Les victimes de l'épidémie considérés par le narrateur sont des *muġāhidūn*. S'ils meurent, ils le font «sur la voie de Dieu», en combattant les mécréants; c'est comme cela qu'ils gagnent le paradis. Mais, cette fois, Dieu lui-même traverse leurs desseins; ils périssent d'une maladie misérable. Or, il est impossible que ce soit une punition. Les chrétiens auraient dit ceci: la peste nous frappe pour nos péchés. Mais les musulmans n'étaient pas encore disposés à croire qu'ils aient pu avoir commis des péchés; ils étaient convaincus d'accomplir la mission de leur Prophète. Et ils se considéraient comme des *ahl al-ġanna*, des candidats au paradis qui sont prédestinés au salut et qui vont même réaliser le Royaume de Dieu sur terre par leur victoire, après la conquête de Constantinople et peut-être même de leur vivant³. Dieu ne peut pas avoir voulu qu'ils échouent. Il fallait donc expliquer son plan, autrement dit: faire de la théologie. C'était peut-être la première fois que les musulmans se sentaient forcés à réfléchir sur leur rôle; ils étaient en train de découvrir leur identité. C'est pour cette raison qu'ils conserveraient cette nouvelle idée pendant des siècles. La peste d'Emmaüs devint un événement paradigmatique.

Cela ne signifie pas que nous connaissions sa réalité historique. Nous ne savons ni l'année exacte où elle est apparue, ni ne pouvons définir son caractère médical; le mot arabe que nous avons traduit par «peste» est de fait beaucoup plus vague⁴, et il peut désigner toute sorte d'épidémie. Il est vrai que les spécialistes sont | tombés d'accord sur l'hypothèse qu'il s'agissait vraiment de la peste bubonique et que son apparition en Syrie n'était autre chose qu'une des dernières vagues de la célèbre «Peste de Justinien» qui nous a été décrite

3 Sur ce concept voir mon *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin-New York, 1991sq., vol. IV, p. 988, index s. v. «ahl al-ġanna».

4 Ṭā'ūn, probablement dérivé de l'araméen, à savoir le syriaque, où la racine ṭ-ʿ-n signifie «emporter»; cf. S. Fraenkel, *Die aramäischen Lehnwörter im Arabischen*, Leyde, 1886, p. 265.

par Procope⁵. Mais c'est là une pure conjecture ; la base philologique en est insuffisante, et les quelques remarques descriptives qui peuvent soutenir notre confiance semblent plutôt indiquer la variole⁶. Les Arabes sortaient du désert où les épidémies n'avaient jamais pu s'étendre⁷ ; par conséquent, ils n'étaient pas immunisés et succombaient à chaque maladie qui leur était inconnue. Songeons ici à l'exemple des Aztèques de Tenochtitlan lors de la campagne de Fernand Cortez. La « peste d'Emmaüs » était le prix que payaient les Arabes pour leur occupation du Croissant fertile.

Pour nébuleux qu'il soit, l'événement s'épanouit en mythe historique. La façon dont on parlait de cette épidémie nous montre qu'elle fut intégrée à l'histoire du salut (« Heilsgeschichte ») propre à l'islam. Dans l'imaginaire des musulmans, elle avait sa place dans le contexte du *ġihād*. La guerre contre les mécréants demandait de l'endurance (*ṣabr*) ; le Coran le souligne à plusieurs reprises. Mais c'est aussi la seule attitude qui vaut envers la peste, attitude d'ailleurs qu'avait déjà préconisée la poésie préislamique en contraste avec le *ġaza'*, la pusillanimité indigne du héros solitaire. Pour cette raison, celui qui meurt de la maladie aura la même récompense que ceux qui sont tués au combat : il sera un *ṣahīd*, un témoin ou un confesseur, et sa souffrance égale le martyr. En leur envoyant la peste, Dieu n'a fait qu'ouvrir pour les musulmans un deuxième front où ils font la preuve de leur courage.

Max Weber a avancé l'hypothèse que le combattant, le *muġāhid*, est le type idéal du musulman⁸. En ce qui concerne la civilisation musulmane en tant que telle cela est faux⁹ ; pendant des siècles, l'islam, comme le judaïsme, fut plutôt représenté par le marchand. Mais pour la Syrie, au 1^{er} siècle de l'hégire, Weber a saisi l'essentiel ; la société de l'époque s'orientait vers le *ġihād*, et la théologie aussi bien que la jurisprudence s'en occupaient plus |
que d'autres sujets. Quand Šaibānī, un juriste irakien, osa écrire un manuel sur le droit de la guerre, son collègue Auzā'ī, plus âgé que lui et syrien d'origine,

328

5 W.H. McNeill, *Plagues and Peoples*, Oxford, 1976, p. 123 sqq. ; M. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton, 1979, p. 18 et 123 sqq. ; L.I. Conrad, « The Plague in Bilād al-Shām in Pre-Islamic Times », dans *Proceedings of the Symposium on Bilād al-Shām during the Byzantine Period*, M.A. Bakhit, éd., Amman, 1986, vol. II, p. 143 sqq.

6 Cf. surtout Ibn al-Aṭīr, *an-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṭ wal-āṭār*, Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī et Maḥmūd Muḥammad at-Ṭanāḥī, éd., 1-5, Le Caire, 1382/1963, vol. IV, p. 35, l. 17 sqq. ; voir Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg, 1910, p. 91.

7 Sauf peut-être par les pèlerinages, par exemple à la Mecque (communication de Ch. Robin).

8 *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5^e édition par J. Winckelmann, Tübingen, 1976, p. 288 sq. et 375 sq.

9 B.S. Turner, *Weber and Islam. A critical study*, Londres, 1974, p. 138 sqq.

lui reprocha d'avoir empiété sur un domaine réservé aux Syriens¹⁰. En effet, c'étaient eux qui avaient élaboré les lois de la guerre, les conditions du combat et de la distribution du butin, et c'étaient eux aussi qui insistaient pour que le *ġihād* soit obligatoire (*wāġib*) pour tout le monde, la « colonne » de l'islam, comme ils disaient, ou, avec une expression bédouine, « la pointe de sa bosse » (*dirwat sanāmiḥī*), c'est-à-dire sa réalisation suprême¹¹. Or, ils ne purent pas imposer cette opinion; pour ceux qui vivaient ailleurs, la frontière byzantine était plutôt lointaine. A Médine, ville du Prophète et siège du savoir religieux, on ripostait en disant que le *ġihād* n'est nullement obligatoire, il n'est qu'une action louable (*amal ḥasan*) pour ceux qui s'y adonnent volontairement, bien entendu, les *muṭṭauwi'a*¹². En fin de compte, on convenait de dire ceci: le *ġihād* est un devoir pour un nombre suffisant de combattants, à savoir l'armée du calife¹³. On comprend pourquoi ce compromis devint la formule juridique officielle; mais, à l'époque dont nous parlons, celle-ci était encore un produit de l'avenir. Pour les Syriens de la première génération, tous les hommes, de quelque âge qu'ils soient, et même les femmes, étaient des *muġāhidūn*, et eux tous méritaient le paradis par le simple fait, même sans être tués par l'ennemi, qu'ils avaient l'intention sincère de lutter contre les païens ou parce qu'ils étaient des *ahl al-ġanna*, des candidats pour le paradis tout court, élus de Dieu par leur témoignage qui n'était rien d'autre que la *šahāda*, la confession islamique de la foi. La foi était un privilège qui ne se perdait pas quand ils mouraient de la peste.

Mais est-ce que cette argumentation était vraiment concluante? Je ne veux pas parler du sentiment de culpabilité qui, à la longue, apparut chez les musulmans; ce changement intervint ailleurs, en Irak surtout, dans la ville de Bašra, avec des personnages comme Ḥasan al-Bašrī et dans les conditions d'un milieu social que l'on ne trouve pas en Syrie¹⁴. C'est plutôt l'interprétation de la peste même qui pouvait diverger. Examinons donc un deuxième texte de la même époque:

329 Lorsque la peste éclata en Syrie 'Amr b. al-ʿĀṣ prêcheait aux gens en disant: Cette épidémie est une ordure. Dispersez-vous dans ces ravins et vallées! Quand Šuraḥbil b. Ḥasana en fut informé, il s'emporta et accourut en tirant

10 *Saraḥsī, Šarḥ as-Siyar al-kabīr*, Šalāḥaddīn al-Munaġġid, éd., Le Caire, 1951, vol. 1, p. 3, l. 11 sqq.

11 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Le Caire, 1313/1895, vol. v, p. 234, l. pu. et 235, l. 9.

12 *Op. cit.* (n. 3), vol. i, p. 68.

13 La fameuse doctrine du *farḍ kifāya*; cf. EI², vol. II, p. 552 (E. Tyan).

14 *Op. cit.* (n. 3), vol. II, p. 41 sqq.

son vêtement derrière lui, les sandales encore dans sa main. Il dit : Je vivais déjà avec l'Envoyé de Dieu quand 'Amr était encore égaré, plus qu'un âne de son étable. (Et je peux vous dire : Ce n'est pas comme ça.) Il s'agit plutôt d'un signe de miséricorde de la part de votre Seigneur et de ce que votre Prophète vous a ordonné ; c'est cela la manière dont les hommes de piété avant vous sont morts.¹⁵

C'est toujours l'interprétation idéalisée de la maladie qui l'emporte à la fin, mais, auparavant, elle est confrontée à une autre vue des choses : la peste comme ordure, *ruġz* ou *riġz* en arabe. Ce mot présente pas mal de difficultés, mais je ne veux pas m'étendre là-dessus à présent. Disons simplement que le problème est que *ruġz* apparaît dans le Coran avec une deuxième signification, à savoir « colère de Dieu », correspondant à *rūgzā* en syriaque et *rōgāz* en hébreu, ὀργή Θεοῦ dans le Nouveau Testament¹⁶. Mais cela n'est pas le sens ici. Le contexte ne l'admet pas : les soldats n'auraient pas pu échapper à un châtement divin en se dispersant : la seule réaction valable aurait alors été de se repentir. Ce que le texte nous présente est plutôt une interprétation magique de la peste ; la maladie s'attache au corps comme la gale ou la teigne, maladies auxquelles elle fut fréquemment comparée. Elle était une contamination : c'est comme cela qu'on s'expliquait le phénomène de l'infection. Mais cette contamination n'était pas d'origine naturelle, car on s'imaginait que les infectés avaient été victimes de démons, heurtés par les lances des djinns (*rimāḥ al-ġinn*)¹⁷. On comprenait donc l'infection comme un véritable in-fectum, quelque chose mis dans la peau, une piqûre, et les pustules de la variole ou les bubons pesteux en étaient la meilleure preuve. Certes, on pouvait toujours utiliser l'expression de manière métaphorique, comme nous appelons le lumbago en allemand « Hexenschuss », coup de sorcière. Mais les rationalistes étaient rares en ce temps ; les djinns étaient une réalité pour le Coran et pour les Arabes du désert. A Palmyre on les a trouvés sur un relief (d'origine préislamique, je l'admets), de fait avec leurs lances, | représentés sous la forme de jeunes gens el appelés *gennayē* d'après l'inscription araméenne concomitante ou θεοὶ πατρῶοι selon la version grecque¹⁸. Ils avaient, d'ailleurs, une

330

15 Ibn Ḥanbal, op. cit. (n. 11), vol. IV, p. 195, l. 4sq. : comme pour la première histoire, il y a beaucoup de parallèles.

16 Cf. sourate 7 v. 71 et R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, 1971, p. 163. *Rugzā* pour ὀργή Θεοῦ se trouve dans la Pšittā, Mt. 3. 7.

17 M. Dols, op. cit. (n. 5), p. 117sq. : L.I. Conrad, « Epidemic Disease in Central Syria in the Late Sixth Century », *Byzantine and Modern Greek Studies* 18, 1994, p. 18sq.

18 D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris, 1952, p. 67 et Pl. xxix 1. Le singulier

raison particulière de piquer les musulmans à ce moment; il était facile de s'imaginer qu'ils s'étaient battus aux côtés des Byzantins, en tant que leur troupes auxiliaires diaboliques. Est-ce que le Prophète n'avait pas été assisté par des anges pendant la bataille de Badr?¹⁹

Vue sous cet aspect, la mort par la peste n'était qu'une défaite. Il n'y avait pas lieu de l'endurer; par conséquent. 'Amr b. al-Āṣ prêche la dispersion de ses troupes. Au fond, son conseil avait valeur d'hygiène et de prophylaxie, mais ce conseil avait été exprimé pour de fausses raisons, et ce qu'il avait prêché était en réalité la fuite. C'est pour cela que l'admonition de Mu'āḍ b. Ġabal est répétée à la fin de l'anecdote; si la peste vient de la miséricorde de Dieu, l'armée arabe peut rester sur place. Ce n'était d'ailleurs pas seulement la meilleure manière d'agir, c'était aussi la meilleure théologie, car la magie avait été remplacée entre-temps par le monothéisme islamique. La cause médicale de l'infection restait inconnue; même Galien ne la connaissait pas. Lui aussi, d'ailleurs, tout en étant grand médecin, avait pris la fuite pendant la peste de l'an 166. Mais, sous l'islam, on ne doit plus fuir, car tout est prédéterminé par Dieu. Parler d'infection fut considéré comme un discours païen, mythologique et profondément obscur; le *tauḥīd*, la reconnaissance de l'unité de Dieu, au contraire, était rationnel, parfaitement prouvable, aussi bien que l'omniprésence de sa volonté. Dans le ḥadīṭ, le Prophète se moque de la théorie de l'infection²⁰.

Or, dans notre deuxième histoire, la bonne solution n'est plus proposée par Mu'āḍ b. Ġabal, mais par un certain Šuraḥbīl b. Ḥasana. Le changement d'acteurs se produit au niveau textuel, et c'est là précisément que nous devons en chercher la raison: Šuraḥbīl avait été général, comme 'Amr b. al-Āṣ; conjointement à quelques autres, les deux avaient commandé les armées arabes qui
 331 | avaient envahi la Palestine et la Syrie²¹. Mu'āḍ, au contraire, n'était qu'un simple chapelain, juriste de surcroît, il est vrai, mais pas un militaire. Or, ce qu'on avait à décider était une question de stratégie: persévérer ou fléchir.

gennayā correspond à *ġinnī* en arabe et n'est pas dérivé du latin *genius* comme l'on a parfois supposé; cf. J. Hoftijzer, K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leyde, 1995, p. 229 sq.

19 Ibn Ishāq, *Sīrat rasūl Allāh*, F. Wüstenfeld, éd., Göttingen, 1858–1860, p. 449, l. 9 sqq.; cf. G.H.A. Juynboll, « Fighting Angels », *Ohio Journal of Religious Studies* 2, 1974, p. 85 sqq.

20 Je pense à sa fameuse question: « Qu'est-ce qui a infecté le premier. » La discussion qui s'élevait là-dessus est reflétée par Ibn Qutaiba dans son *Ta'wīl muḥṭalif al-ḥadīṭ* (cf. la traduction de G. Lecomte, *Le traité des divergences du Ḥadīṭ*, Damas, 1962, p. 114 sqq.). Sur le problème en général, cf. M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Édimbourg, 1978, p. 87 sqq.

21 Cf. EI², vol. IX, p. 528 (C.E. Bosworth).

Les deux commandants avaient toujours été indépendants l'un de l'autre; on s'imaginait qu'ils avaient coopéré selon un plan dirigé par le calife. C'est là la raison pour laquelle Šuraḥbīl n'est pas présent pendant le sermon; on doit l'informer, et il accourt à la hâte, les vêtements en désordre. Il veut éviter une gaffe. Mais en s'échauffant, il ne parle pas de stratégie; pour critiquer son collègue, il se sert plutôt d'un argument *ad hominem*: 'Amr b. al-Āṣ s'est converti à l'islam beaucoup trop tard pour savoir comment se comporter en vrai musulman. La stratégie cède le pas à la piété.

L'argument de Šuraḥbīl ne nous paraît pas très convaincant, et naturellement Šuraḥbīl est impoli. Mais, quant à l'assertion même, il a raison: Ibn al-Āṣ n'avait pris le parti du Prophète que peu avant la conquête de la Mecque; il appartenait aux *muhāğirat al-faṭḥ*, à ceux qui n'avaient fait l'hégire vers Médine qu'au moment où la Mecque s'était déjà ouverte aux pèlerins musulmans²². Šuraḥbīl, au contraire, était un musulman de la première heure. Il avait déjà accompli la première hégire, celle en Ethiopie, chez les chrétiens; l'ancienneté de son islam était incontestable. Ce qui nous déconcerte, c'est seulement le fait qu'il soit resté longtemps en Afrique, peut-être jusque peu avant la mort de Muḥammad; il ne pouvait donc pas prétendre avoir beaucoup profité de la sagesse du Prophète. En fait, ce n'est pas pour cela qu'il est mentionné ici. L'histoire fut racontée à une époque où les tensions dans la communauté avaient déjà éclaté, et, dans cette constellation, les deux protagonistes appartenaient à des camps différents. 'Amr b. al-Āṣ était Quraišite, membre de l'aristocratie – ou plutôt de la ploutocratie – mecquoise; Šuraḥbīl, l'homme au nom sud-arabe (*šuraḥ bi-il*, «protégé par Dieu»), représente le parti yéménite. Pour un certain temps, les deux factions se disputaient le pouvoir en Syrie. L'issue est connue; dès le début les Arabes du Nord, et surtout les Quraišites, avaient eu beaucoup plus de chance. Mais l'auteur de notre texte montre de la sympathie pour les Yéménites; eux avaient porté le fardeau de la conquête, tandis que les vieux marchands de la Mecque n'avaient jamais rien fait d'autre que de la *Realpolitik*. 'Amr b. al-Āṣ jouera un rôle néfaste dans l'arbitrage de Šifḥīn où 'Alī, le calife qui portait les espoirs des non-Quraišites, allait avoir le dessous.

On peut s'attendre à ce que celle vue anti-quraišite des choses ne reste pas sans riposte. Finalement, la stratégie de 'Amr b. al-Āṣ n'avait pas été si mauvaise; il avait conquis l'Égypte, et cela peu de temps après la peste en Syrie. Il avait donc fait le *ğihād* avec un certain succès, et peut-être seulement grâce au fait qu'il avait sauvé son armée en Syrie en fuyant devant la maladie. Certes,

332

22 *Ibid.*, vol. 1, p. 464 s. n. 'Amr b. al-Āṣ (A.J. Wensinck).

on ne connaissait pas les détails de la situation historique²³. Mais il n'y avait pas d'obstacle à construire les circonstances de celle manière; en tout cas, ce que l'on racontait ou écrivait était de la littérature plutôt que de la réalité. Prenons donc un dernier texte, un peu trop long pour être cité intégralement; je vais le résumer de temps en temps²⁴. Le héros est maintenant le calife lui-même, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, qui régnait au temps de l'épidémie :

« 'Umar fit une campagne : les Muhāğirūn aussi bien que les Anṣār se mirent de la partie. Tous partirent avec lui, et lorsqu'il campa à Sarğ²⁵ les commandants de l'armée (syrienne) vinrent à sa rencontre : Abu 'Ubaida b. al-Ğarrāḥ, Yazīd b. Abī Sufyān et Šuraḥbīl b. Ḥasana, pour lui rapporter que la région était infectée. 'Umar dit : Faites venir auprès de moi les *muhāğirūn* de la première heure ! [...] »

Et il leur demanda conseil, mais eux restaient indécis. Les uns disaient : « Tu es sorti pour la cause de Dieu. Il ne nous semble pas qu'une épreuve fortuite doive t'empêcher de cela. » Et les autres : « C'est une épreuve et (notre) perte. Il ne nous semble pas que tu doive poursuivre (l'affaire) plus loin. » Quand ils ne purent tomber d'accord il dit : « Otez-vous de mes yeux ! », et après : « Faites venir les *muhāğirūn* des Anṣār auprès de moi ! » [...] Mais eux réagirent comme les premiers [...] Et il dit de nouveau : « Otez-vous de mes yeux ! », et après : « Faites venir auprès de moi les *muhāğirat al-faṭḥ* des Quraiš (les derniers Émigrés de la Mecque) ! » [...] Or, il n'y en avait pas deux parmi eux qui étaient indécis ; (tous) disaient : « Rentrez avec les gens ! C'est une épreuve et (notre) perte. » »

- 333 Le lendemain, le calife donne l'ordre de rentrer. Une dispute s'ensuit lors de laquelle le général en chef, Abū 'Ubaida b. al-Ğarrāḥ, lui reproche de prendre la fuite devant le destin fixé par Dieu. Mais j'en passe; qu'il suffise de dire que

23 Cf. A.J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the latest thirty years in the Roman dominion*, Oxford, 1902 (revised by P.M. Fraser, Oxford, 1978); récemment aussi J.W. Jandora, *The March from Medina. A Revisionist Study of the Arab Conquests*, Clifton, 1990, p. 85sq. et 137sq.

24 Ṭabarī, *Ta'riḥ ar-rusul wal-mulūk*, M.J. de Goeje *et alii*, éd., Leyde, 1879–1901, vol. I, p. 2512, l. 3sq.; une traduction complète du texte cité se trouve dans *The History of al-Ṭabarī*, vol. XIII, *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia and Egypt*, trad. par G.H.A. Juynboll, Albany, 1989, p. 92sq.

25 Lieu sur la route des pèlerins pour la Mecque, à treize journées de Médine; aujourd'hui sur territoire jordanien, mais à cette époque situé, d'après la géographie contemporaine, à la frontière entre le Hedjâz et la Syrie.

‘Umar réfute cela avec un argument qui montre que le texte est déjà formulé sous l’influence des discussions qadarites de la fin du siècle. Pour l’auteur, ce n’est pas encore le point culminant, car

«en ce moment apparut soudain ‘Abdarrahmān b. ‘Auf qui avait traîné derrière la multitude et n’avait pas été présent le jour avant, et il dit: «Qu’est-ce qui se passe ici?» On le renseigna et il répondit: «Moi, je sais quelque chose là-dessus ... J’ai entendu l’Envoyé de Dieu dire ceci: ‘Si vous entendez que la peste se trouve quelque part, ne vous y rendez pas! Mais, si elle éclate là où vous êtes ne vous enfuyez pas!’ [...]» ‘Umar dit: «Dieu soit loué! Allons, messieurs!», et il rentra chez lui avec eux.»

Ce texte est tardif; j’y ai déjà fait allusion. Mais il ne l’est pas seulement parce que la querelle au sujet de la prédestination qui éclata dans les dernières décennies du premier siècle de l’Hégire y est déjà présupposée, il l’est aussi parce que le problème qui est traité dans cette histoire est résolu en choisissant un nouveau critère, un mot du Prophète, un ḥadīṭ. L’autorité d’un Compagnon ne suffisait plus; ‘Abdarrahmān b. ‘Auf invoque l’autorité du Prophète. Le procédé est encore présenté comme quelque chose d’insolite et de sensationnel: Ibn ‘Auf produit son texte à l’improviste; personne, excepté lui, ne semble connaître le ḥadīṭ. Cela nous étonne, car, par la suite, on le racontait selon le témoignage de divers témoins, et on se demande pourquoi aucun d’eux ne participe à l’expédition dont parle l’histoire. Mais ce n’est pas là la question que l’on doit se poser; le nombre toujours grandissant des témoignages, des isnāds pour utiliser le terme technique, nous montre seulement quelle était la popularité dont jouissait ce ḥadīṭ après quelque temps. La raison en est claire: ce qui est proposé ici est un compromis. Chacun parmi les acteurs que nous avons mentionnés plus haut a raison à sa façon – Mu‘ād b. Ġabal et Šuraḥbil au cas où l’on serait surpris par l’épidémie; alors on doit rester, et la fuite serait déshonorante. ‘Amr b. al-‘Āṣ au cas où l’épidémie éclaterait ailleurs; alors on ne doit pas s’y rendre.

Mais aucun parmi les trois protagonistes ne joue un rôle dans notre texte. C’est surprenant surtout à l’égard de ‘Amr b. al-‘Āṣ. Au début de l’histoire les généraux syriens sont énumérés, mais lui brille par son absence. Bien sûr, son cas est différent; il avait déjà été en contact avec la peste quand il s’était retiré – ce qu’il n’aurait pas dû | faire, même pas selon ce ḥadīṭ. Le calife, au contraire, qui, à sa place, prend maintenant cette décision se trouve encore à la frontière, sur le sol du Hedjâz. Mais Ibn al-‘Āṣ est présent tout de même, ne serait-ce que dans la mémoire de ceux qui écoutaient l’histoire. Car ‘Umar prépare son retour par une longue palabre, une *šūrā* comme on disait, modèle

de cogestion politique, si cher aux théoriciens musulmans d'aujourd'hui²⁶; il consulte son entourage. Il le fait de manière minutieuse; il convoque tous les membres de la communauté – et tous étaient partis avec lui, comme nous dit le narrateur au début. Mais il ne les convoque pas tous à la fois, il les rassemble par groupes, et c'est justement cette façon d'agir qui attire notre attention. Car il y a trois de ces groupes, et l'auteur les appelle tous Émigrés (*muhāğirūn*): les Émigrés de la première heure, les Émigrés des Anṣār, et les Émigrés de la conquête (*muhāğirat al-fath*). Cette nomenclature est frappante et insolite; jamais n'a-t-on parlé jusqu'ici de *muhāğirat at-Anṣār*. Au fond, cette expression est une *contradictio in adiecto*; il y a ou les Muhāğirūn, les Emigrés tout court (c'est-à-dire les Mecquois) ou les Anṣār (à savoir les Médinois), et en principe, on ne divisait la communauté qu'en ces deux groupes. De plus, et ce qui est encore pire: la question est finalement tranchée par le troisième groupe, les *muhāğirat al-fath*, les gens de la Realpolitik, à savoir le cercle qui est représenté, entre autres, par 'Amr b. al-Āṣ. Ils sont les seuls à avoir la tête claire et les seuls qui parlent d'une voix unanime; les autres ne produisent que du chaos. Les autres ... c'étaient des hommes comme Mu'āḍ b. Ġabal ou Šuraḥbīl b. Ḥasana, ceux qui avaient accepté l'islam beaucoup plus tôt que les Émigrés du dernier moment. Leur ancienneté a perdu toute sa valeur. Elle n'est même plus marquée verbalement, car ils ne sont que des *muhāğirūn* comme les autres. La *šūrā* est, comme disent encore nos théoriciens modernes, un procédé profondément démocratique; les participants sont tous égaux, et ce sont naturellement les plus rusés qui l'emportent. Qui oserait encore dire que ceux-ci avaient été, au début, plus égarés qu'un âne dans l'étable de 'Amr b. al-Āṣ? Le narrateur prépare la solution de son problème par sa taxonomie.

Il ajoute, d'ailleurs, que le calife était parti pour une campagne militaire; il n'a donc pas oublié le contexte originel, le *ğihād*. Mais il n'est plus quelqu'un qui en soit particulièrement enthousiasmé. Car, ce narrateur, nous le connaissons assez bien; il s'agit du fameux az-Zuhrī²⁷. Celui-ci fréquentait la cour des Omeyyades; c'est pour cela qu'il évoque la querelle qadarite. Mais il venait de |
335 Médine, de la région où l'on se bornait à accompagner le *ğihād* par des paroles. C'est là apparemment qu'il trouva le ḥadīṭ qu'il attribuait à 'Abdarrahmān b. 'Auf; les versions concurrentes furent toutes mises en circulation dans le Hedjâz²⁸. Là, le message qu'elles portaient avait un sens différent: Que ceux qui

26 Cf. EI², vol. IX, p. 524sq. s. v.

27 Sur lui récemment M. Lecker, «Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī», *Journal of Semitic Studies* 41, 1996, p. 215sq.

28 Surtout, comme il semble, par 'Āmir, fils de Sa'd b. Abī Waqqāṣ; cf. M. Murányi, *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte* (thèse), Bonn. 1973, p. 111sq.

sont confrontés à la peste restent là où ils sont et qu'ils ne viennent pas nous incommoder chez nous! Les épidémies étaient une affaire des régions agricoles et peuplées; le Hedjâz n'en était pas touché (sauf peut-être pendant le pèlerinage), et la population avait intérêt à ne pas voir cela changer. Le ḥadīṭ cité opérait alors comme une sorte de quarantaine. Il se peut que la peste soit une miséricorde – mais pas pour nous, pour les autres!

Cela reste une hypothèse, hypothèse d'ailleurs que je dois à un collègue américain, Lawrence Conrad, qui a récemment analysé le troisième texte de ma collection²⁹. Je ne veux pas apporter d'autres citations quoiqu'il y en ait à la douzaine. Il est toujours difficile de prouver un sous-entendu idéologique. Mais il est parfaitement clair que c'est en cela que consiste la valeur de ces textes. Leur contenu historique se réduit à leur message et à ce qu'ils nous rapportent au sujet de ceux qui les transmettent. Pour la Syrie, ce phénomène est d'un intérêt particulier. Ce que nous avons entendu sur Mu'ād b. Ġabal est une légende, mais ceux qui la racontaient sont pour nous une réalité: des gens dans la ville d'Ēmèse qui avaient connu Mu'ād quand il était venu au Yémen pour y prêcher l'islam à l'époque du Prophète³⁰. Ils s'étaient convertis sous lui et l'avaient suivi pendant la conquête; l'émigration en Syrie avait été leur hégire. Ils conservaient sa mémoire après sa mort, et on les appelait ses Compagnons (*aṣḥāb*)³¹. Ils avaient été des *muġāhidūn*; c'est la raison pour laquelle ils vivaient à Ēmèse, la ville était l'étape de l'armée arabe. Devenus vétérans, ils se répandaient en réminiscences qu'ils enveloppaient dans une idéologie religieuse.

Zuhrī essaie de neutraliser cet idéal militaire. Mais les histoires syriennes furent reprises ailleurs. Quelques décennies après la «peste d'Emmaüs», qui avait été relativement isolée et qui n'avait | été probablement pas une peste du tout, les épidémies éclatèrent en Irak, alors dans les villes et non pas dans l'armée³². Le peuple souffrant voulait savoir comment les Compagnons du

336

29 «'Umar at Sargh. The evolution of an Umayyad tradition on Flight from the Plague», dans *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*. St. Leder, éd., Wiesbaden, 1998, p. 488sqq.

30 L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milan, 1905–1926, vol. 11/1, p. 316, § 13; M. Fayda, *Islāmiyyetin Güney Arabistan'a yayılışı*, Ankara, 1982, p. 94sqq.

31 Dans les *isnāds*, ils apparaissent parfois comme groupe: *riġāl min aṣḥāb Mu'ād* (Ibn Ḥanbal, op. cit. [n. 11], vol. v, p. 236, l. 16sq.) ou *nās min aṣḥāb Mu'ād min ahl Ḥimṣ* (*ibid.*, p. 230, l. 10sq., et 242, l. 17sq.).

32 Cf. L.I. Conrad, «Arabic plague chronologies and treatises. Social and historical factors in the formation of a literary genre», *Studia Islamica* 54, 1981, p. 51sqq.; aussi id., «Die Pest und ihr soziales Umfeld im Nahen Osten des frühen Mittelalters», *Der Islam* 73, 1996, p. 81sqq.

Prophète, les héros de la première génération, s'étaient comportés dans une telle situation, et les sermonnaires le leur racontaient. Nous savons encore qui leur a fourni la matière: un syrien d'origine yéménite qui s'appelait Šahr b. Ḥaṣṣab et qui avait fait le *ġihād* là-bas, mais après s'était rendu à Baṣra pour entrer au service des Muhallabides³³. Or, ses histoires furent remaniées et actualisées, selon l'occasion et selon les symptômes observés. C'est pour cela que nous ne saurons probablement jamais quelle était la réalité d'Emmaüs; les détails qui sont parfois mentionnés et qui ont été avidement rassemblés par nos spécialistes sont toujours exposés au soupçon d'avoir été ajoutés plus tard.

Avec les Abbasides, la peste disparaissait pour des siècles dans le monde musulman. Les nouveaux souverains en étaient très fiers; ils prenaient ce fait comme un signe de leur pouvoir prophylactique («Königsheil»). Les épidémies n'avaient pas cessé d'être considérées comme un événement providentiel, mais elles n'étaient plus une miséricorde. Elles étaient un châtiment: on pouvait le dire parce qu'on parlait du passé et du destin des autres, à savoir des Omeyyades. Cependant la maladie revint, avec la Mort Noire (pour utiliser le terme allemand) qui frappa, au ^{xiv}e siècle, la ville du Caire et le Maghreb d'Ibn Khaldūn aussi bien que la ville de Florence. On se rappelait de nouveau les vieilles histoires, et les théologiens s'empressaient d'en aplanir les contradictions. L'empreinte qu'avait subie la mentalité islamique était profonde et d'une durabilité frappante: pas de fuite et conséquemment pas de prophylaxie jusqu'aux réformes de Mahmut II (1808–1839) et Mehmet Ali au ^{xix}e siècle. Mais aussi: pas de millénarisme pendant la crise, pas de flagellateurs ni d'illuminés, et pour cette raison pas de pogroms contre les minorités comme à Nuremberg en 1349; on ne se révolte pas contre un acte de miséricorde³⁴. Et pas de vœux non plus comme à Oberammergau, où le théâtre naquit de la peste ainsi qu'Antonin Artaud l'a postulé quelques siècles après³⁵; en islam, on ne compare pas ses peines à la passion de Dieu. Et naturellement | pas d'héroïsation de l'individu confronté à un destin impersonnel comme chez Camus. Les juristes se cassèrent la tête sur la distribution des héritages après la catastrophe, et parfois ils les instituèrent comme fondation pieuse (*waqf*) pour bâtir des mosquées; le meilleur exemple en est

337

33 Cf. Ibn Ḥaṣṣar al-ʿAsqalānī, *Tahdīb at-Tahdīb*, Hyderabad, 1325/1907–1327/1909, vol. IV, p. 369sqq.; il transmet le premier texte cité par nous.

34 Pour ces comparaisons cf. l'article de M. Dols, «The Comparative Communal Responses to the Black Death in Muslim and Christian Societies», *Viator* 5, 1974, p. 269sqq.

35 «Le théâtre et la peste», dans *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, 1964, p. 19sqq.

le complexe de sultan Ḥasan au Caire après 1349. On appelait ces successions sans héritiers *mawārīt ḥašrīya*, des héritages pour la résurrection. Mais c'est tout. La peste n'a jamais changé; c'est sa perception qui a fait la différence.

Les Qadarites et la Ġailānīya de Yazīd III

269 Notre connaissance du mouvement qadarite est limitée. Les hérésiographes se taisent, ou s'ils nous donnent quelque chose, ils mentionnent des arguments anonymes¹. D'autre part, il y a des listes de noms où manquent les arguments. A ces listes on peut cependant donner plus de substance en fouillant les dictionnaires biographiques, surtout le *Mizān al-i'tidāl* de Ḍahabī et le *Tahdīb at-Tahdīb* d'Ibn Ḥaḡar. Ces deux titres caractérisent le critère d'après lequel on a fait le choix : il s'agit presque uniquement de traditionalistes qu'on a accusés plus tard de déviation hétérodoxe. Or, lorsqu'on commençait à faire ainsi, quelques-uns étaient déjà devenus si fameux qu'on ne pouvait plus les excommunier ; beaucoup d'entre eux faisaient part d'*isnāds* sains de sorte que même Buḡārī, malgré tous ses scrupules, ne voulait pas se passer d'eux. On pouvait alors seulement les enregistrer, en ajoutant certaines distinctions : quelqu'un avait fait de la « propagande » pour sa conviction (on le nommait alors un *dā'iya*), et un autre l'avait cachée dans les profondeurs de son cœur, comme « secret de Dieu » qu'il ne fallait pas divulguer². Ces catégories semblent être appliquées avec assez de subjectivité, étant nées du choc que causait aux traditionalistes l'apparition du Mu'tazilisme qui se rapportait à ses origines qadarites³. En tout cas, elles | sont tardives ; au commencement, jusqu'au milieu du 11^e/ VIII^e siècle environ, les Qadarites jouissaient, malgré quelques attaques, d'une acceptation presque indiscutée parmi leurs collègues du *ḥadīṭ*. Ce qui équivaut à dire que pour les générations antérieures on devait fréquemment se borner à des soupçons ; les listes non seulement sont limitées, mais aussi conjecturales.

J'ai comparé jusqu'à présent les listes suivantes :

- 1) la fameuse énumération d'Ibn Qutaiba dans son *K. al-Ma'ārif* (éd. 'Ukkāša, Le Caire 1960, p. 625, 8–15 ; copiée, avec quelques additions et corrections, par Ibn Rusta, *al-A'lāq an-naḡisa*, BGA, VII, 220, 7–221, 3) dont déjà H. Ritter et M. Watt ont signalé l'importance (sans l'exploiter

1 Cf. p. ex. Malaṭī, *at-Tanbīh war-radd 'alā ahl al-ahwā' wal-bida'* (éd. Dederling, *Bibl. Isl.*, IX), p. 126, 15–17 ; 133, 1–3, 7–10, 22–23 ; 134, 8–11, 14–17.

2 Attitude sanctionnée par un *ḥadīṭ* ; cf. p. ex. Abū Nu'aim, *Ḥilya*, VI, 182, 2–3.

3 Cf. mon *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Uбайд* (Beyrouth 1967), pp. 44–45.

- cependant; cf. *Der Islam* XXI (1933), 57 et *Free Will and Predestination*, London 1948, préface).
- 2) celle d'Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī dans l'introduction de son commentaire du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḡārī (*Hady as-sārī, Muqaddimat Faṭḥ al-bārī*, Le Caire 1347/1928, II, 112–180), qui est limitée aux autorités douteuses de Buḡārī et qui comprend parmi eux aussi d'autres «sectaires» (Murğī'ites, Šī'ites, etc.).
 - 3) celle de Suyūṭī dans son *Tadrib ar-rāwī fī šarḥ Taqrīb an-Nawāwī* (éd. 'Abd alwahhāb 'Abdallaṭīf, Le Caire 1285/1306, I, 328–329), qui se réfère aux autorités de Buḡārī et de Muslim.
 - 4) le catalogue des «proto-mu'tazilites» chez Ibn al-Murtaḍā (*Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, éd. Diwald-Wilzer, Wiesbaden/Beirut 1961, pp. 133–140) qui seul dépasse la famille des *ahl al-ḥadīṭ* en comprenant d'autres personnages, surtout des ascètes bašriens, mais qui, à cause de sa tendance «assimilatrice», pose aussi des problèmes individuels⁴.

L'étude de ces listes pose des problèmes de méthode. D'abord, il faut comprimer cette multitude de soupçons tardifs dans une certitude historique. On peut s'adonner à l'illusion d'y arriver avec le calcul arithmétique: si une ou plusieurs de ces listes sont appuyées dans leurs constatations par les ouvrages biographiques, on aura réussi à saisir un vrai Qadarite. Mais, fréquemment, les sources dépendent l'une de l'autre; elles | sont fausses en majorité: elles ne font que répéter la même notice. Et aussitôt une autre question se pose: qu'est-ce qu'un «Qadarite»? Personne ne s'est jamais attribué cette épithète à soi-même; c'était un sobriquet que l'on s'appliquait réciproquement. Le contenu du terme dépendait toujours de l'intention de celui qui l'utilisait: pour un Mu'tazilite, le «Qadarite» équivalait à un déterministe⁵; pour un déterministe modéré, le «Qadarite» désignait un partisan du libre arbitre inconditionné, un Mu'tazilite par exemple; pour un déterministe ultra- «orthodoxe», cependant, les modérés eux-mêmes étaient des «Qadarites» quand ils ne consentaient pas à croire que le péché (*al-ma'ṣiya*) est créé par Dieu⁶. Il est vrai que la première

271

4 ¹Dont je ne veux pas faire l'exposition ici. Je passe aussi sous silence des sources qui ne donnent aucun renseignement sur la situation en Syrie analysée dans mon étude, comme le petit traité de 'Alī b. 'Abdallāh al-Madīnī (161–234/777–849) sur les traditionalistes bašriens dénoncés comme Qadarites par Yaḥyā b. Ma'īn (158–233/775–847; cf. Sezgin, *GAS*, I 108; reflété dans la remarque *Ta'riḥ Baġdād*, XII, 184, 14–16).

5 ¹Cf. le *K. ar-Radd 'alā l-Qadariya* de 'Amr b. 'Ubaid (*Fihrist*, éd. Fück, in *Muh. Shafi Presentation Volume*, Lahore 1955, p. 56, 6 et *GAS*, I 597).

6 ²Cf., parmi beaucoup d'exemples, Malaṭī, *Tanbih*, 126, 15–16 d'après Ḥuṣaiš, et le *ḥadīṭ* falsifié

variante est exclue par le caractère des sources traitées ici ; mais la deuxième et la troisième sont presque inextricables tant que nous ne serons pas renseignés sur la base – une doctrine quelconque ou seulement une remarque isolée – sur laquelle le jugement des adversaires se fondait. Nous ne pouvons pas faire plus que regrouper les noms d'après les différents centres de gravitation géographiques – ce qu'a déjà fait, d'ailleurs, Ibn al-Murtaḍā dans son énumération – et nous demander si la structure de ces groupes et leur milieu historique nous donnent une idée sur leur intention éventuelle.

La plupart des noms attestés avec certitude se réfèrent à Baṣra, d'autres groupes considérables se trouvent en Syrie et à Médine, des cellules moins importantes à La Mecque et à Kūfa, quelques trois ou quatre représentants au Yémen, pas un seul en Égypte et en Iran. On pourrait être tenté d'interpréter cela comme fait historique ; on sait que même au commencement du III^e/IX^e siècle Ibn Ḥanbal pouvait dire qu'un tiers de la population baṣrienne était Qadarite⁷. Mais il semble assez difficile de se persuader qu'il n'y avait pas un
 272 seul Qadarite en Égypte – surtout si l'on accepte l'hypothèse d'une influence | chrétienne sur leur doctrine. Le choix de ces listes est dicté par l'information ; leurs lacunes sont des lacunes de renseignement. L'intérêt pour la Qadarīya naissait à Baṣra, dans l'école de Ḥasan al-Baṣrī qui, avec sa fameuse *risāla* à 'Abdalmalik, avait formulé les postulats de la doctrine (qu'il ne considérait d'ailleurs pas comme nouvelle), et dont les disciples se disputaient entre eux la vraie interprétation de son héritage spirituel. Là, on commençait à classer les *muḥaddithūn* contemporains et surtout leurs prédécesseurs avec les instruments non encore éprouvés du *ḡarḥ wa-ta'dīl*. Pour les autres centres on manquait d'information sûre. C'est ce qui se vérifie pour le groupe syrien : naturellement, on connaissait le nom de Ġailān ad-Dimašqī, mais son complice Ṣāliḥ b. Suwaid qui avait été supplicié avec lui⁸, n'est jamais mentionné, pas davantage son contemporain Abū l-Muġīra 'Amr b. Ṣarāḥīl al-'Ansī qui avait été exilé, vu ses tendances qadarites, par Hišām (105–125/724–743), à l'île de Dahlak, célèbre colonie de détenus établie par les Umayyades dans la mer Rouge⁹. Ce dernier avait cependant transmis du *ḥadīth* dont nous avons encore des traces¹⁰.

dans Ibn al-Ġauzī, *Mauḍū'āt* (éd. 'Abdarrahmān Muḥammad 'Uṭmān, Médine 1386/1966), I, 276, 4–5.

7 Cf. *Ta'riḥ Baġdād*, XII, 200, 5.

8 ¹Cf., p. ex., *Tahḍīb Ta'riḥ Dimašq*, VI, 369–370 et Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, 26, 16 et 41, 7.

9 ²Cf. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, 1777, 12–17 ; EI², s. v. Dahlak.

10 ³Voir plus bas, p. 649.

Mais c'est justement dans ce groupe syrien que, pour un instant, l'information s'intensifie. Ibn Ḥaġar¹¹ attire notre attention sur un nid de cinq Qadarites damascains qui, tous, appartenant à l'école du célèbre juriste Makḥūl b. Abī Muslim – lui-même Qadarite (mort entre 112/730 et 119/737) – collaboraient à un seul but, la prise de pouvoir de Yazīd b. Walīd b. 'Abdalmalik, futur Yazīd III, contre Walīd II. Walīd II (125–126/743–4) avait poursuivi la politique de son prédécesseur Hišām; il avait refusé aux exilés de Dahlak le retour en Syrie¹². Mais Yazīd, prenant le libertinisme de Walīd comme prétexte de sa propre révolte (en 126/744), se rallia presque inévitablement à ce mouvement de protestation pieuse qui avait tant vexé Hišām. L'histoire de l'insurrection a été racontée par | Wellhausen¹³ et par F. Gabrieli¹⁴. Les noms de ses auxiliaires idéologiques sont cependant restés inconnus. Il s'agit de Abū l-'Alā' Burd b. Sinān, client des Quraiš (mort en 135/752–753), Abū Ḥālid Ṭaur b. Yazīd al-Kulā'ī al-Ḥimṣī (mort en 153/770 à l'âge de 70 ans environ, à Jérusalem), Abū 'Abdallāh 'Abdarraḥmān b. Ṭābit b. Ṭaubān al-'Ansī (mort en 165/782 ou 167/784 à l'âge de 90 ans, à Bagdad), Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Rāšid al-Makḥūlī al-Ḥuzā'ī (mort avant 170/787) et 'Abdarraḥmān b. Yazīd b. Tamīm as-Sulamī. S'y joint peut-être le frère de ce dernier, 'Abdallāh b. Yazīd as-Sulamī, et, comme père d'un partisan actif des rebelles, Abū l-Walīd 'Umayr b. Hānī' ad-Dārānī al-'Ansī (tué en 127/744).

273

Au sujet de Burd b. Sinān cf. Dahabī, *Mizān*, nr. 1145; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, I, 428; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, 136, 6. Malgré ses vues « qadarites », il était très estimé comme traditionaliste.

Au sujet de Ṭaur b. Yazīd, cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VII² 170; Ibn Qutaiba, *Ma'ārif*, 625, 13 (corrigé d'après Ibn Rusta, *al-A'lāq an-nafisa*, BGA, VII, 221, 1); *Mizān*, nr. 1406; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, II, 33 et *Hady as-sārī*, II, 120; Suyūṭī, *Tadrib ar-rāwī*, I, 328. Sans mentionner ses penchants qadarites: Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ta'riḥ* (éd. Suhail Zakkār), 662, 7; Ibn al-Ġazārī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, nr. 867; Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz*, nr. 171. Il aurait été élevé par Abū Ġa'far Maṣṣūr, le futur calife 'abbāside (*Tahdīb Ta'riḥ Dimāšq*, III, 383, 15–16). Il préservait la *qirā'a* du damascain 'Abdallāh b. 'Amir (mort en 118/736; cf. GAS, I 6 et *Fihrist*, éd. Flügel, 29, 19); malgré une certaine prédilection pour la Thora et l'Évangile (cf. Abū Nu'aim, *Hilya*, VI, 93, pu.; 94, 13; 95, 5), il avait une bonne réputation comme transmetteur de *ḥadīṭ*. Ṭabarī le cite plusieurs

11 ⁴*Tahdīb at-Tahdīb*, VI, 296, 12–14.

12 ⁵Cf. Ṭabarī, II, 1777, 15–17.

13 ¹*Das arabische Reich und sein Sturz*, pp. 224–230.

14 ²Dans RSO XV (1935), 19–24, dans son article *al-Walīd ibn Yazīd, il califfo e il poeta*.

fois avec des notices historiques, sur la biographie du Prophète (I, 973, 14; 979, 5), sur les *Ṣaḥāba* (I, 2826, 16), sur Ibn az-Zubair (II, 848, 9–10 d'après un *ṣaiḥ* de Ḥimṣ) et sur l'expédition de Maslama contre Constantinople (II, 1315, 1); Wāqidi (130–207/747–823) se réfère à lui (*ib.*, II, 1191, ult.). – Ne pas confondre avec Abū l-Ġāmūs Ṭaur b. Yazīd, mentionné par le *Fihrist* (45, 8f.).

274 Au sujet de 'Abdarraḥmān b. Ṭābit b. Taubān, cf. *Mizān*, nr. 4828; *Tahdīb*, VI, 150; Ibn al-Murtaḍā, 136, 10; *Ta'riḥ Baġdād*, X, 222. Son père avait été l'exécuteur testamentaire de la grande autorité du *fiqh* damascain Makḥūl (voir plus haut); comme celui-ci, il tirait son origine de l'Est de l'empire musulman: il venait du Ḥorāsān comme Makḥūl était venu de Kābul. Apparemment, il avait exercé une influence modératrice sur son fils: Auzā'ī (mort en 157/774) reprochait à ce dernier qu'avant la mort de son père, il avait jugé défendu de ne pas prier en communauté le vendredi, tandis que maintenant il s'en abstenait (*Mizān*, *ib.*). Évidemment, il se refusait à prier derrière un *imām* qui faisait cause commune avec un régime injuste. Il était connu pour son ascétisme.

Au sujet de Muḥammad b. Rāšid, cf. *Mizān*, nr. 7508; *Tahdīb*, IX, 158; Ibn al-Murtaḍā, 136, 2. Il devait avoir été très jeune en ce temps-là. Plus tard, il se joignit à 'Amr b. 'Ubaid et transmit du *ḥadīṭ* de celui-ci; de plus, il avait des tendances šī'ites. Ḍahabī le caractérise comme « mu'tazilī, ḥaṣabī, rāfiḍī ».

Au sujet de 'Abdarraḥmān as-Sulamī, cf. *Tahdīb*, VI, 295; Ibn al-Murtaḍā, 136, 11; *Mizān*, nr. 5006 (où rien n'est dit sur son Qadarisme; il était considéré généralement comme mauvais transmetteur). Son frère 'Abdallāh est compté parmi les Qadarites seulement par Ibn al-Murtaḍā (136, 11); dans *Mizān*, nr. 4692, ne se trouve rien.

Au sujet de 'Umair b. Hānī', cf. Buḥārī, *Ta'riḥ kabīr*, III² 535; Ḍahabī, *Mizān*, nr. 6492 et *Ta'riḥ*, V, 120, 17; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, VIII, 149 et *Hady as-sārī*, II, 155; Suyūṭī, *Tadrib*, I, 329, 5; Caetani, *Chronographia*, 1629. Il passait pour être très pieux tout en ayant été percepteur du *ḥarāġ* de Damas. En ce temps-là, il était déjà assez âgé; apparemment, il avait eu des rapports amicaux avec 'Umar II qu'il vénérât beaucoup (cf. 'Abdalġabbār al-Ḥaulānī, *Ta'riḥ Dāraiya*, 77, ult.–78,6); celui-ci l'avait nommé gouverneur de la Batanée et du Ḥaurān. Ḥaġġāġ l'avait déjà institué gouverneur de Kūfa en rentrant à Baṣra après l'échec de la révolte d'Ibn al-Aṣ'aṭ (évidemment à la fin de 82/701; cf. Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ta'riḥ*, 385, 17–18). Buḥārī mentionne qu'il avait encore contacté trente *Ṣaḥāba*, c'est pourquoi il a voulu placer la date de sa mort entre l'an 100 et 110, à tort d'après ce que l'on sait (dans son *Ta'riḥ al-ausaṭ*, voir *Tahdīb*, VIII, 150, 14–15).

Nous ne savons pas grand'chose sur leurs activités. 'Abdarrahmān b. Tābit b. Taubān nous est décrit comme vivant dans l'attente perpétuelle d'un conflit armé: même en portant son petit-fils sur ses épaules, il avait le glaive à son côté¹⁵. Un jour, alors qu'il se promenait dans le désert avec quelques amis, parmi lesquels al-Auzā'ī, il dégaine son épée en disant: « Dieu prend (ce temps) au sérieux (*inna llāha qad ġadda*); vous aussi, prenez-le au sérieux! ». Évidemment, c'était encore avant la révolte; ses compagnons l'insultèrent, et Auzā'ī le déclara fou¹⁶. Quand Yazīd III se montra à Damas, durant la peste, | et enflamma la population avec son programme¹⁷, le fils de 'Umais b. Hānī, Ya'qūb, vint à son secours à la tête des partisans, qu'il avait dans le village de Dāraiya¹⁸. Et c'était ce même Ya'qūb b. 'Umais qui, avec neuf autres émissaires, menait les pourparlers avec les notables de la ville de Ĥimṣ qui, même après l'assassinat de Walīd, se refusa à prêter le serment d'allégeance au vainqueur et resta fidèle à la *bai'a* pour les deux fils du premier, Ḥakam et 'Uṭmān¹⁹. A Ĥimṣ, ceux qui étaient suspects de sympathies « qadarites » étaient menacés de mort²⁰; et parmi eux se trouvait Taur b. Yazīd dont on savait qu'il avait accusé Walīd II d'impiété devant Yazīd²¹. Il fut forcé de s'enfuir, et sa maison fut incendiée par la populace²². 'Abdarrahmān as-Sulamī, enfin, aurait été parmi ceux qui, à Baḥrā'²³, donnèrent le coup mortel à Walīd. Et Muḥammad b. Rāšid fut envoyé plus tard en Palestine pour apaiser les insurgés qui ne reconnaissaient pas le régime de Yazīd²⁴.

275

Mais les traditionalistes avaient leurs propres armes, les *aḥādīṭ*. 'Umais b. Hānī' aurait visité à Beyrouth avec 'Amr b. Šarāḥīl, le futur exilé de Dahlak, un vieux compagnon déguenillé d'Abū Bakr du nom de Ḥaiyān b. Wabra al-

15 Cf. 'Abdalġabbār al-Ḥaulānī, *Ta'riḥ Dāraiya*, éd. Sa'īd al-Afġānī (Damas 1369/1950), p. 75, 10–11.

16 Ḍahabī, *Mizān al-i'tidāl*, nr. 4828 (éd. du Caire 1382/1963, II, 551, 18–21).

17 Cf. Caetani, *Chronographia*, 1595f.; Gabrieli, in *RSO*, xv (1935), 20.

18 Cf. K. al-'Uyūn wal-ḥadā'iq (éd. M.J. de Goeje et P. de Jong, *Fragmenta Historicorum Arabicorum*, Leiden 1869), 137, 13–14.

19 Cf. Caetani, *Chronographia*, 1596–1597; Gabrieli, in *RSO*, xv (1935), 13 et 22–23; Ṭabarī, II, 1826–1831; *Ta'riḥ Dāraiya*, 66, 1–67, 5.

20 Cf. Ṭabarī, II, 1828, 5–7.

21 Cf. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, 136, 4–5.

22 Cf. *Tahḍīb at-Tahḍīb*, II, 34, 13–14 et Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ Dimašq* (éd. Š. Munaġġid, Damas 1371/1951), I, 310, 3–4.

23 Ḍ' après *Aġānī*, VII, 80, 14 tandis que Ṭabarī, II, 1806, 13–16 donne un nom différent.

24 Cf. Ṭabarī, II, 1832, 2–5; pour ses contacts personnels avec le calife, voir aussi *ib.*, 1843, 2–6.

Murri²⁵ qui leur transmettait sur l'autorité d'Abū Huraira (!) le mot suivant du Prophète: «Mangez de ce bien tant qu'il est sans reproche (*mā ṭāba*); si toutefois il se change en matière de corruption, laissez-le, car Dieu vous donnera abondamment de sa | plénitude. Et vous ne le ferez plus jusqu'à ce que Dieu vous donne un souverain (*imām*) juste qui n'appartient pas à la maison des Umayyades»²⁶. Nous ne pouvons plus fixer la date de cette rencontre – si elle a jamais eu lieu; si Ḥaiyān b. Wabra a vraiment pu voir Abū Bakr, elle doit être mise dans le premier siècle de l'Hégire, avant le temps de 'Umar II. Mais nous pouvons être sûrs que le récit ne révélait sa vigueur explosive qu'au temps de Hišām alors que l'amertume sur la politique fiscale des Umayyades avait atteint son comble; probablement le calife avait raison d'exiler 'Amr b. Šarāḥīl. Au temps de Yazīd III, la tradition était déjà dépassée: Yazīd était Umayyade, mais comme il avait promis de changer de politique, on avait consenti à oublier ce fait; le *ḥadīṭ* reste isolé, conservé dans deux sources seulement²⁷. Mais il y en avait un autre avec le même *isnād* qui semble avoir gardé son actualité: «A Damas (ou: en Syrie), il y aura toujours un groupe qui se bat pour la vérité jusqu'à ce que, par le commandement de Dieu, il remporte la victoire»²⁸. Et ce fut alors la génération qui se sentait appelée, la quatrième après le Prophète: 'Amr b. Šarāḥīl rapportait de Sa'd b. Tamīm as-Sakūnī, père du célèbre prédicateur (*qāṣṣ*, *wā'iz*) damascain Bilāl b. Sa'd – qui, d'ailleurs, lui-même avait été soupçonné de déviation qadarite par Rağā' b. Ḥaiwa²⁹ –, le dialogue suivant entre le Prophète et un de ses compagnons: «Ô Envoyé de Dieu, qui de votre communauté est le meilleur? – Moi et mes compagnons³⁰. – Et puis? – La deuxième génération. – Et puis? – La troisième génération. – Et puis? – Alors il y aura ceci: viendront des gens qui prêtent serment sans demander serment, | qui rendent témoignage sans exiger témoignage, qui confient des fonctions sans mortifier quelqu'un»³¹. Et Ṭaur b. Yazīd rassurait le public en rappelant

25 ⁹Cf. *Tahdīb Ta'riḥ Dimašq*, v, 18–19; Buḥārī, *Ta'riḥ kabīr*, II, 35, nr. 147: Ḥassān au lieu de Ḥaiyān et Namārī au lieu de Murri (lectures fausses d'après Ibn 'Asākir).

26 ¹Cf. *Ta'riḥ Dāraiṣ*, 94, 3–95, 14.

27 ²Cf. *Tahdīb Ta'riḥ Dimašq*, v, 19.

28 ³Cf. *Ta'riḥ Dāraiṣ*, 95, 3–4; *Ta'riḥ Dimašq*, I, 242, 6–11; d'autres versions, *ib.* 102–106 et 240–257; une adaptation à la défense de la frontière byzantine (*tuğūr*), *ib.* 243, 1–5.

29 ⁴Secrétaire de 'Umar II (cf. Ġahšiyārī, *Wuzarā'*, 53, 3), connu pour son attitude «orthodoxe» (cf. Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, nr. 103); mort en 112/730 au temps de Hišām. Déjà sous 'Abdalmalik, il avait été responsable de la construction de la Qubbat aṣ-ṣaḥra (voir S.D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, 138). Son jugement sur Bilāl b. Sa'd, cf. *Ta'riḥ Dimašq*, x, 375, 14–19.

30 ⁵Je lis avec le manuscrit *aqrānī* au lieu de *qarnī*.

31 ¹Cf. *Ta'riḥ Dāraiṣ*, 93, 7–12.

que, d'après le Prophète lui-même, « la foi se trouve là où il y a les dissensions (*fitan*) en Syrie »³². Ne savait-on pas que, en l'an 125, lors de l'intronisation de Walid, « la parure du monde avait été enlevée » ?³³. Le temps était mûr.

Les espoirs s'anéantirent bientôt. Yazīd III mourut l'année même de son avènement (126/744), après un gouvernement de six mois. Les Qadarites appuyèrent son frère Ibrāhīm; mais celui-ci se rendit à Marwān II³⁴. Ce dernier Umayyade reprit encore une fois la politique religieuse de Hišām; il se décida à persécuter les Qadarites³⁵. C'est par ordre de Marwān que 'Umais b. Hānī fut tué par un certain aṣ-Ṣaqr b. Ḥabīb al-Murrī, en l'an 127/744; on porta sa tête sur une lance par la ville³⁶. Son fils réussit à se sauver; il mourut plus tard à Dāraiya sans postérité³⁷. Burd b. Sinān s'enfuit à Baṣra où, évidemment, on avait toujours la porte ouverte pour un Qadarite³⁸. S'enfuit aussi Muḥammad b. Rāšid³⁹, apparemment pour la même destination; il transmet du *ḥadīth* de 'Amr | b. 'Ubaid. Taur b. Yazīd avait déjà eu l'expérience de l'expulsion; il mourut à Jérusalem. 'Abdarraḥmān b. Tābit se retrouva enfin à Baġdād, comme procureur de finances chez Maṣṣūr et Maḥdī; la biographie que lui consacre le Ḥaṭīb⁴⁰ ne mentionne plus son Qadarisme. La persécution s'étendit même à d'autres provinces: 'Abdarraḥmān b. Iṣḥāq b. 'Abdallāh al-Āmirī qui s'était établi à Médine à la mort de Walīd II et qui jouissait d'une grande impopularité chez

278

32 ²Cf. Abū Nu'aim, *Ḥilya*, VI, 98, ult.

33 ³*Ḥadīth* rapporté sur l'autorité d'Auzā'ī; cf. Ibn al-Ġauzī, *Mawḍū'āt*, I, 193, 11–12; Suyūṭī, *al-La'ālī al-maṣnū'a* (Le Caire, al-Maktaba at-Tiġārīya s. d.), II, 390, 13–18. Dans la deuxième source, Auzā'ī l'aurait entendu de Yaḥyā b. Abī Kaṭīr al-Yamāmī (mort en 129/747) qui fut battu et tondu pour avoir critiqué les Umayyades (cf. Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, nr. 115). Deux autres *aḥādīth* du même caractère chez Abū Zakariyā' al-Azdī, *Ta'riḥ Maṣīl* (Le Caire 1387/1967), 56, 1–15: le Prophète prévoit le règne d'un Pharaon musulman qui s'appellera Walīd, et il parle d'un temps de faim et d'assassinat après l'année 125; le premier *ḥadīth* est rapporté par Auzā'ī et, un peu différemment, par Ma'mar b. Rāšid (mort en 154/770 à Ṣan'ā' et considéré Qadarite, assez isolément, par Ibn al-Murtaḍā, 139,8). Le deuxième est transmis sur l'autorité d'un certain Ḥamza b. Muḍir. Il semble qu'on comprît ces traditions plus tard simplement comme avertissement de la fin du régime umayyade.

34 ⁴Cf. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, p. 37, n. 140, et *ET*² s.v. Ibrāhīm b. al-Walīd.

35 ⁵Ṭabarī, II, 1851, 7–12.

36 ⁶Cf. *Ta'riḥ Dāraiya*, 65, 2–16.

37 ⁷Cf. *Ta'riḥ Dāraiya*, 67, 5–6.

38 ⁸Cf. *Tahḍīb at-Tahḍīb*, I, 429, 5–6.

39 ⁹Cf. *Tahḍīb at-Tahḍīb*. VI, 296, 13–14.

40 ¹*Ta'riḥ Baġdād*, X, 222–225.

les Médinois à cause de son attitude « qadarite », fut contraint de se réfugier à Baṣra lors de l'avènement de Marwān⁴¹.

Il est temps de revenir à notre question principale : quelle était la conviction qadarite qui formait le lien commun de ce groupe ? Essayons d'abord de spécifier ce qu'est le « Qadarisme » de Yazīd III lui-même. On ne nous renseigne pas sur ses idées religieuses. Naturellement, il cultivait un peu l'ascétisme pour mieux contraster avec le *fāsiq* al-Walīd ; mais ses partisans pieux restèrent assez stupéfaits quand, lors de sa victoire, il récita de la poésie⁴². Ce qu'on trouvait « qadarite » chez lui, c'était son programme de gouvernement. « Si je me tiens à ce que je vous promets ici, vous devez m'obéir et me prêter assistance », avait-il dit lors de la *bai'a* à Damas, « mais si je ne m'y tiens pas, vous pouvez me destituer à moins que vous ne m'invitiez à me repentir et que je m'y conforme et que vous acceptiez cela de moi. Si toutefois vous connaissez quelqu'un qui soit connu comme intègre et qui vous donne de lui-même ce que moi je vous donne, et que vous vouliez lui prêter serment, je serai le premier à lui prêter serment et à me mettre sous son commandement »⁴³. Naturellement il pense autant à Walīd qu'à lui-même ; il continue : « On ne doit pas obéir à un être créé dans l'insubordination envers Dieu ni lui rester fidèle dans la violation du contrat. Obéissance n'est due qu'à Dieu. Obéissez | donc à un (homme), en restant dans l'obéissance envers Dieu, tant que celui-là y reste ; s'il s'oppose à Dieu et fait appel à insubordination, il mérite qu'on s'oppose à lui et qu'on le tue »⁴⁴. Mais, même après la mort de Walīd, il ne renia pas ses paroles : dans une lettre aux Irakiens, il prétendit avoir invité Walīd à un référendum « démocratique » (*šūrā*) qui aurait décidé de leurs droits⁴⁵ ; et quand ses émissaires entrèrent en négociations avec les notables de Ḥimṣ, ils les renvoyèrent à ce même projet en ajoutant que le nouveau prétendant voulait seulement s'employer pour le candidat commun du peuple (*ar-riḍā min al-umma*)⁴⁶. C'est à cause de cette attitude que Qais b. Ḥānī' al-'Absī, lors de sa *bai'a* à Damas, avait même placé Yazīd au-dessus de 'Umar II qui, tout en étant plus intègre que tous les autres Umayyades, avait

41 ²Cf. *Mizān al-i'tidāl*, nr. 4811 ; *Tahdīb at-Tahdīb*, VI, 137 ; Suyūṭī, *Tadrib ar-rāwī*, I, 329, 3 ; Ibn al-Murtaḍā, 139, 3–4. Pendant cette année, il avait gagné seulement un disciple, Mūsā b. Ya'qūb az-Zama'ī (cf. *Mizān*, nr. 8945).

42 ³Cf. Ṭabarī, II, 1791, 4–9.

43 ⁴Cf. Ṭabarī, II, 1835, 6–10 ; aussi 'Uyūn wa-ḥadā'iq, 150, 16–20 ; Ġāḥiẓ, *Bayān* (éd. 'Abdassalām Muḥ. Hārūn, Le Caire, 1380/1960), II, 142, 10–14.

44 ¹Cf. Ṭabarī, *ib.*, 10–13.

45 ²Cf. Ṭabarī, II, 1844, 20–21.

46 ³Cf. *Ta'riḥ Dāraiḡā*, 66, 10–12 ; sans ce terme, Ṭabarī, II, 1826, 19–20.

quand même assumé le pouvoir de manière autocratique; Marwān II s'en était tant scandalisé qu'il le fit assassiner l'année même⁴⁷. Et c'est à cause de cette attitude que Yazīd fut appelé *rāšid* comme les quatre premiers califes et *mahdī* comme celui duquel on attendait la restitution de leur justice disparue⁴⁸.

Avec tout cela, Yazīd semble avoir seulement repris le programme de Ġailān ad-Dimašqī. Voyons ce qu'en dit notre témoin le plus explicite, l'hérésiographe mu'tazilite 'Abdallāh b. Muḥammad an-Nāšī' al-akbar (mort en 293/906) dans son *K. Uṣūl an-niḥal*: « Quant à la Ġailānīya, les adhérents du syrien Ġailān Abū Marwān, elle disait: Il est admis que le souverain (*imām*) soit des Quraiš et des autres lignages, des Arabes et des non-Arabes (*ʿaḡam*). La seule condition pour lui est qu'il soit pieux et dévot, qu'il connaisse le Coran et la *sunna*, qu'il agisse selon les deux, et qu'il soit le meilleur candidat (*afḍal an-nās*) aux yeux de ceux qui sont chargés de l'investiture | du souverain (*ʿaqd al-imāma*). Les gens ne sont pas tenus de conférer le pouvoir au meilleur candidat aux yeux de Dieu; ils ne doivent le conférer qu'à celui qui, par son savoir et sa pratique, est le meilleur candidat selon eux. – Ils disaient: Dieu a imposé au bon candidat l'obligation d'accepter le pouvoir quand celui-ci lui est offert, et Dieu a imposé à la communauté l'obligation de ne pas le transférer de lui à un autre, car il est le meilleur candidat selon eux par son savoir et sa pratique ... Ils disaient: Quand les Quraiš se montrent arrogants, corrompent (l'état) et portent atteinte aux biens les plus sacrés, Dieu impose à la communauté l'obligation de lutter contre eux et de les destituer ... »⁴⁹.

280

On comprend maintenant pourquoi Yazīd se hâtait de désavouer, avec le libertinisme de Walīd, les mesures politiques et économiques qu'on reprochait à Hišām; « mettre pierre sur pierre », creuser des canaux, dépenser trop d'argent pour sa propre famille, transférer l'argent d'une province à une autre, retenir ses troupes trop longtemps au service militaire à la frontière⁵⁰. Il voulait unir les forces d'une opposition qui était née au temps de Hišām; et,

47 Cf. Ṭabarī, II, 1835, 15–1836, 1. On peut se demander si ce Qais b. Hānī' al-'Absī est identique à 'Umar b. Hānī' al-'Ansī: Ṭabarī mentionne seulement le premier, le *Ta'riḥ Dāraiya* et d'autres sources rapportent seulement le deuxième; tous les deux auraient été assassinés par ordre de Marwān.

48 Cf. *ʿUyūn wa-ḥadā'iq*, 136, 10.

49 Cf. §§ 107–108 de mon édition, Beyrouth 1971. Nāšī' appelle cette doctrine « murǧī'ite »; en tant que Mu'tazilite, il ne peut pas se servir ici du terme « qadarite » qui a un autre sens pour lui. Sa désignation provient de la définition de la foi chez Ġailān (cf. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, 239–240).

50 Cf. Ṭabarī, II, 1834, 15–1835, 6; Gabrieli, in *RSO*, XV (1935), 11.

281 parmi ces forces, il trouva le programme de Ġailān. Tout en étant lui-même un membre des Quraiš, il promit de prêter serment à quiconque était « connu comme intègre » si on le voulait. Ḥārīt b. Suraiġ, rebelle « murġi'ite » qui, depuis dix ans, luttait contre le califat umayyade pour les mêmes idéaux⁵¹, et dont l'insurrection avait peut-être induit Hišām à exécuter Ġailān, se vit alors accorder un sauf-conduit et la restitution de tous ses biens⁵².

De telles relations étaient clairement vues par les contemporains. On interprétait le régime de Yazīd comme le triomphe de la Ġailāniya⁵³; Maṣṣūr b. Ġumhūr (mort en 136/753–754) qu'il nomma gouverneur de l'Irak, est considéré comme un Ġailāni⁵⁴, de même que les habitants de Mizza, près de Damas, qui, au nombre de 1500, vinrent au secours de Yazīd⁵⁵. Mais on connaissait aussi le fond politique : ces mêmes habitants de Mizza sont appelés Yamāniya par le mu'tazilite Ṭumāma b. Ašras⁵⁶; Abū Zakariyā' al-Azdī, dans son *Ta'riḥ Maṣṣil*, se sert uniquement de ce nom⁵⁷ – la plupart de ceux qui soutenaient Yazīd, parmi eux Maṣṣūr b. Ġumhūr, étaient des Kalbites⁵⁸. Deux tendances semblent se combiner : parmi les *mawālī*, la nostalgie des « réformes » de 'Umar II qui avait essayé de donner les mêmes droits aux Arabes et aux néo-Musulmans et qui, par cela, avait élevé le niveau social de ces derniers⁵⁹; et parmi les Arabes eux-mêmes, l'antagonisme des Kalbites autochtones contre les Qaïsites qui, sous Hišām et Walīd II, au plus tard depuis la destitution de Ḥālid b. 'Abdallāh al-Qasrī en 120/738, étaient devenus les vrais porte-parole du pouvoir califal.

51 Cf. Kister dans *ET*², s.v. Lui aussi est fasciné par le slogan de *šūrā*; il propose un référendum semblable, entre lui et Naṣr b. Saiyār (cf. Ṭabarī, II, 1919, 17). Comme Ġailān, il est appelé Murġi'ite à cause de la définition de la foi proférée par son chef-théologien Ġahm b. Ṣafwān, mais évidemment aussi (et plus que Ġailān) à cause de son programme politique : dans les milieux irakiens du Ḥorāsān, on se souvenait très bien qu'au temps de Ḥaġġāġ, les Murġi'ites avaient seulement « ajourné » la décision entre 'Alī et 'Uṭmān pour rassembler toutes leurs forces contre l'injustice actuelle (cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 228–241, avec un excellent exposé historique). Ḥārīt n'était pas Qadarite; Ġahm b. Ṣafwān proclamait un déterminisme bien sévère.

52 Cf. Ṭabarī, II, 1867–1868; aussi Caetani, *Chronographia*, 1590.

53 Cf. *Uyūn wa-ḥadā'iq*, 130, 11–13; Ḍahabī, *Ta'riḥ*, v, 189, -4; d'autres passages, voir Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 37–38.

54 Cf. Ṭabarī, II, 1837, 6; aussi Ḍahabī, *Ta'riḥ*, v, 303, 13–17.

55 Cf. *Uyūn wa-ḥadā'iq*, 135, 10–11; Wellhausen, *Reich*, 226.

56 Cf. Čāḥiḏ, *Bayān*, I, 301, 10.

57 Cf. p. 54, 10; 55, 10; 57, 2; aussi Ya'qūbī, *Ta'riḥ* (éd. Houtsma), 400, 14.

58 Cf. Gabrieli, in *RSO*, xv (1935), 18, n. 8, et 21.

59 Cf. le rescrit fiscal traduit et commenté par H.A. Gibb dans *Arabica*, II (1955), p. 3, 8 et 16.

Cette alliance explosive était chose nouvelle : Ġailān ne semble pas encore avoir eu l'appui de base d'un parti « arabe »⁶⁰. | Il était un *kātib* d'origine copte, responsable de l'administration des finances sous 'Umar II⁶¹; et au moins quelques-uns de ces futurs coreligionnaires étaient dans le même métier : 'Umar b. Hānī' avait servi comme percepteur du *ḥarāğ* de Damas sous 'Umar II⁶², et 'Abdarrahmān b. Tābit consacra plus tard sa routine administrative et économique aux 'Abbāsides de Bagdad⁶³. Tous les membres de notre cellule qadarite semblent avoir été des *mawālī*⁶⁴, tous avaient subi la nouvelle aggravation de l'injustice sociale sous Hišām, qui leur faisait payer des impôts augmentant sans cesse pour le compte d'une classe arabe toujours privilégiée qu'ils identifiaient comme des Quraiš; et ceux d'entre eux qui travaillaient dans l'administration étaient même forcés de servir d'instruments pour cette politique. Mais, pendant longtemps, le mouvement resta impuissant; l'exécution de Ġailān est presque passée sous silence dans nos sources historiques, et personne ne semble plus avoir été capable d'en percer le voile légendaire. Il se peut que les Kalbites se soient montrés toujours un peu mieux disposés à épouser les sentiments de cette classe inférieure des *mawālī* avec laquelle ils avaient vécu en symbiose depuis longtemps. Il est certain cependant qu'ils ne les ont pas pris sérieusement en compassion jusqu'à ce qu'eux-mêmes eussent perdu l'influence politique. C'est alors qu'ils ont commencé à préconiser l'exemple de 'Umar II, qui n'avait pas permis que le calife distribuât le *ḥums* comme bon lui semblait, c'est-à-dire à sa propre famille⁶⁵. Heurtés dans leurs propres intérêts, ils cédèrent à leur vieux particularisme tribal; on devait avoir le droit de destituer un souverain du moment qu'il ne jouissait plus de la sympathie de ses sujets. Alors les deux courants confluent : les Kalbites acceptèrent le programme plébiscitaire de Ġailān, et les Ġailānites consentirent à rendre hommage à un Quraiš à condition qu'il se tînt à leurs principes.

60 ⁹Ġāhiz interprète la Ġailānīya comme un parti de la Sufyānīya : ses membres auraient proféré des arguments pour la légitimité de Mu'āwiya contre celle de 'Alī et aussi contre celle de Ṭalḥa et Zubair (*Risāla fī l-ḥakamain*, éd. Pellat dans *Mašriq*, LII (1958), 462, § 100). Mais ces remarques semblent refléter un développement tardif; au temps de Yazīd III les Sufyānides se tenaient à part : Abū Muḥammad as-Sufyānī Ziyād b. 'Abdallāh, petit-fils de l'« alchimiste » Ḥālid b. Yazīd, tenta une révolte contre le calife laquelle fut étouffée peu avant la mort de ce dernier (cf. Abū Zakariyā' al-Azdī, *Ta'riḥ Mauṣil*, 58, 11–12).

61 ¹Cf. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, 26, 9–10.

62 ²Voir plus haut, p. 648.

63 ³Voir plus haut, p. 651.

64 ⁴Pas un de leurs noms n'apparaît, p. ex., dans la *Ġamharat ansāb al-'Arab* d'Ibn Ḥazm.

65 ⁵Cf. Gibb, dans *Arabica*, II (1955), pp. 4–5, 10–11.

283 C'est | pourquoi on put dire plus tard que les Ġailānites approuvaient parmi les Marwānides 'Umar II et Yazīd III⁶⁶ seulement.

Mais est-ce que ces Ġailānites étaient aussi des Qadarites? La postérité l'a cru; on savait que Ġailān lui-même avait soutenu le libre arbitre et, à distance, les nuances s'estompaient. Aḥmad b. Ḥanbal parlait d'un village près de Damas où habitaient seulement des Qadarites qui proféraient leurs hérésies dans les mosquées et attaquaient les gens⁶⁷; on a l'impression qu'il pensait à Mizza, centre des Kalbites. On doit cependant se garder de prétendre directement que la protestation politique des Syriens se joignait toujours à ce Qadarisme moral et religieux si typique pour les Baṣriens. A Baṣra, l'évolution semble être allée dans une autre direction; la population de la ville se révolta contre Yazīd III, et Marwān II trouva le champ libre pour sa propagande⁶⁸. D'autre part, le programme politique de Ġailān pouvait se passer de la composante qadarite: Ḥārīt b. Suraiğ aura été déterministe comme Ġahm b. Ṣafwān. Et même pour ceux qui sont appelés explicitement des Qadarites dans nos sources, il y a des raisons d'être sceptique: p.e. pour ce Yazīd b. Yazīd b. Ġābir al-Azdī (mort entre 133/750 et 138/755 à l'âge de plus de 60 ans) qui, ayant fait partie de l'ambassade de Yazīd III à Ḥimş⁶⁹ après s'être fait payer cent mille dinars pour sa collaboration⁷⁰, fut compté parmi les Qadarites par Ibn al-Murtaḏā⁷¹, tandis que les autres sources ne mentionnent que sa piété et son impeccabilité comme traditionaliste⁷². Ou avec 'Abdal'azīz b. al-Ḥağğāğ, petit-fils du calife 'Abdalmalik (comme Yazīd lui-même) et frère du premier 'abbāside as-Saffāḥ (du côté maternel), qui, ayant rallié des gens autour de lui à Damas pour aider Yazīd, fut tué par la | population de la ville l'année suivante⁷³; Ḍahabī l'appelait Qadarite, peut-être seulement à cause de cette activité politique⁷⁴. Et souvenons-nous que même un membre de notre cercle, 'Abdarrahmān b. Ṭābit, n'est plus appelé Qadarite par l'auteur du *Ta'riḥ Bağdād* qui décrit sa vie

284

66 ¹Cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 240. Je me suis inspiré dans ce dernier paragraphe de H.A.R. Gibb, dans *Studia Islamica*, IV (1955), 6 et E.A. Belyaev, *Arabs, Islam and the Arab Caliphate*, London 1969, p. 155 suiv. et 183.

67 ²Cf. *Ta'riḥ Dimašq*, I, 310, 1–2.

68 ³Cf. Caetani, *Chronographia*, 1591.

69 ⁴Cf. *Ta'riḥ Dāraiḡā*, 66, 4 et 72, ult.–74, 5.

70 ⁵Cf. *Tahdīb*, XI, 370 et l'histoire dans *Uyūn wa-ḥadā'iq*, 138, 6–10.

71 ⁶*Ṭabaqāt*, 136, 7.

72 ⁷Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VII² 170; *Tahdīb*, XI, 370; *Mizān*, nr. 9767.

73 ¹Cf. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta'riḥ*, 548–549; *Chronographia*, 1625; Gabrieli, in *RSO*, XV (1935), 21; *ET*², s. v. Ibrāhīm b. al-Walid.

74 ²*Ta'riḥ*, V, 102, 17–20.

en dehors de la Syrie⁷⁵. Ibn Ḥauqal définit la Ġailānīya comme étant une secte šī'ite⁷⁶; l'équation entre Ġailānīya et Qadarīya lui est donc restée inconnue.

Mais voyons aussi l'autre côté. Plusieurs de nos Ġailānites s'enfuirent justement à Bašra; Muḥammad b. Rāšid entra en relation avec 'Amr b. 'Ubaid⁷⁷. Il se peut même que les tensions syriennes se soient poursuivies dans le milieu bašrien: 'Amr b. 'Ubaid aurait appuyé l'assassinat de Walīd II⁷⁸; son adversaire « orthodoxe » Aiyūb as-Saḥṭiyānī (mort en 131/748–749) le désapprouva⁷⁹. L'opposition anti-umaiyade n'était pas nécessairement qadarite; mais le Qadarisme, toujours conscient de la responsabilité de l'homme pour ses péchés, jouissait d'une certaine prédisposition à se changer en idéologie politique⁸⁰.

Ceci semble être vrai du moins pour la Syrie. A Bašra, le mouvement en général s'était montré plus paisible, dès son commencement dont on pouvait encore se souvenir: Ḥasan al-Bašrī s'était refusé à prendre les armes contre Ḥaġġāġ lors de l'insurrection d'Ibn al-Aš'aṭ. La tendance s'affermi|tive-
ment avec l'avènement des 'Abbāsides; 'Amr b. 'Ubaid visita la cour de
Manšūr⁸¹, et les réfugiés syriens même semblaient y avoir été intégrés: 'Abdar-
rahmān b. Ṭābit par exemple et, peut-être, Ṭaur b. Yazīd dont nous retrouvons le
nom dans l'*isnād* d'un célèbre *ḥadīṭ* pro-'abbāsīde⁸². La lutte autour du *qadar*
se poursuivit sur le plan religieux, parmi les disciples d'al-Ḥasan al-Bašrī qui

285

75 Voir plus haut, p. 651.

76 Cf. *Šūrat al-arḍ* (éd. Kramers), 161, 16–17.

77 Voir plus haut, p. 651.

78 Cf. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, 120, 12–15; Šahrastānī, *Milal*, 17, 15.

79 Cf. *Uyūn wa-ḥadā'iq*, 144, ult.–145, 2 = *Aġānī*, VII, 82, 10–11. Mais il ne faut pas négliger des rapports différents: Qatāda b. Dī'āma, Qadarite modéré et mort sous le califat de Hišām (en 117/735), semble avoir été en bons termes avec les Umayyades (cf. Yāqūt, *Iršād*, VI, 202, 10–12); et Yazīd III aurait entendu du *ḥadīṭ* chez Aiyūb as-Saḥṭiyānī quand celui-ci passait par la Syrie lors de son pèlerinage en 126/744 (*Uyūn wa-ḥadā'iq*, 149, 6–7).

80 Il m'est impossible de décider si le passé chrétien des Kalbites les avait déjà adaptés au libre arbitre. En tout cas, une influence chrétienne se limite toujours au côté moral du problème; la doctrine politique semble en être dérivée par une évolution autonome.

81 Cf., p.ex., Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī*, I, 169, ult.–162, 11.

82 Transmis par le Qadarite Abū Naṣr 'Abdalwahhāb b. 'Aṭā' b. Muslim al-Ḥaffāf al-'Iġlī (mort fin 204/820 ou 206/822; cf. *Tahḍīb at-Tahḍīb*, VI, 450–453). Le texte même du *ḥadīṭ* se trouve dans le *Ta'riḥ Baġdād* (XI, 24, 4–6) et plus succinctement chez Ḍahabī (*Mizān*, II, 682, 7–13); il s'agit d'une réplique de la tradition šī'ite des *ahl al-kisā'* (cf. Tritton in EI², s.v. *Ahl al-kisā'* et Massignon, *Opera minora*, I, 504 et 557). L'attribution à Ṭaur b. Yazīd (qui le transmet du Qadarite Makḥūl) ne semble pas être hors de doute; il se peut qu'en Irak on rattachait le *ḥadīṭ* à ce traditionaliste dont on connaissait les tendances anti-umaiyades – sans plus se souvenir que Ṭaur avait lutté pour Yazīd III et non pas pour les 'Abbāsides. Mais n'oublions pas qu'il avait été élevé par Manšūr (voir plus haut, p. 647) et que les 'Abbāsides,

se disputaient la vraie interprétation de la doctrine de leur maître. Et plus la querelle s'intensifiait, plus les « orthodoxes » déterministes cherchaient à innover Hasan du fait qu'il avait été le « premier » Qadarite. Mais c'est justement ici que, pour une dernière fois, la tradition syrienne semble être intervenue. On sait que les « orthodoxes » ont réussi à trouver un nouveau protagoniste du mouvement détesté, plus vieux que Hasan et donc plus responsable : Ma'bad al-Ğuhani⁸³. Nous pouvons être sûrs que lui non plus n'était pas le premier Qadarite ni le seul en son temps, pas plus qu'al-Hasan al-Baṣrī. La postérité l'a donc choisi d'après un certain critère. Or, si l'on compare les notices biographiques que l'on conservait sur lui, on est frappé par le fait qu'on ne savait rien de détaillé sur sa doctrine. D'autre part, on rapporte toujours un événement particulier de sa vie : il avait participé à la révolte d'Ibn al-Aṣ'at, où il avait
286 lutté dans toutes les batailles (du moins en Irak), | et enfin il avait été exécuté par Ḥağğāğ⁸⁴. Le parallèle avec Ğailān saute aux yeux : en vif contraste avec al-Hasan al-Baṣrī, Ma'bad fut le représentant du Qadarisme militant. Et il semble significatif que parmi les *isnāds* de cette tradition, tous plus ou moins exposés au doute⁸⁵, il y en ait un qui introduit Auzā'ī⁸⁶ ; celui-ci, le protagoniste d'une attitude quiétiste parmi les *muḥaddiṭūn* syriens⁸⁷, semblait le mieux rendre authentique la relation dangereuse de Ma'bad avec Ğailān et en exclure, avec la plus grande véracité, le célèbre al-Hasan al-Baṣrī. L'activisme politique de la Ğailāniya d'autrefois avait aidé à rendre au maître de l'école baṣrienne l'innocence « orthodoxe » qu'on lui souhaitait.

au commencement, répétaient les clichés des proclamations révolutionnaires : ne pas bâtir de châteaux, ne pas construire de canaux, prévenir de toute atteinte les « biens les plus sacrés » (*intihāk al-maḥārim* ; dans l'allocution du « Qadarite » parmi les premiers 'Abbāsides, Dāwūd b. 'Alī, lors de l'avènement de Saffāḥ ; cf. Ṭabarī, III, 31, 6–8 ; pour Dāwūd b. 'Alī, cf. *Tahqīb Ta'riḥ Dimašq*, v, 203–206 et Ṭabarī, III, 534, 18).

83 ³Je ne veux pas m'étendre ici sur les nombreux problèmes de son identité et de sa biographie ; c'est pour cette raison que j'ai choisi le nom abrégé qu'on retrouve presque toujours dans nos sources.

84 ¹Cf. Buḥārī, *Ta'riḥ kabīr*, IV, 399, nr. 1745 ; *Mizān*, nr. 8646, etc.

85 ²Cf. Buḥārī, *Ta'riḥ kabīr*, IV, 399, nr. 1745, remontant à Yaḥyā b. Ya'mar al-Laiṭī qui mourut dès 83/702 (Marzubānī, *Muqtabas*, éd. Sellheim, 22, 7–8 ; Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta'riḥ*, 401, 8) et Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VII², 27, 1–4 : témoignage oculaire de 'Abdallāh b. 'Aun qui mourut presque 80 ans après Ma'bad (en 151/768).

86 ³Cf. Dahabī, *Ta'riḥ*, III, 305, 14–16.

87 ⁴Voir plus haut, p. 649.

‘Umar II and His Epistle against the Qadariya*

In his *Ḥilyat al-auliya*’ Abū Nu‘aim finishes his chapter dedicated to ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz with a letter (*kitāb*) addressed by the caliph to a group of people who “had written”, as he says, “unseemly things”; they had “rejected (certain statements of) the Holy Scripture, they had denied the efficiency of (God’s) Decrees (founded) in His prescience ..., and they had criticized the Religion of God and the *sunna* of the Prophet valid in his community” (v 346 ff.). The people meant are Qadarites, although the term itself is not yet used. The treatise is not very well attested; Ibn Sa’d does not mention it in his biography of the caliph (*Ṭabaqāt* 242 ff.) nor do Ṭabarī or Balāḍurī. Some excerpts are found in the *Manāqib ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz* by Ibn al-Ğauzī (37, 6 ff. Becker), but they are apparently taken from Abū Nu‘aim. The early *Sīrat ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz* written by ‘Abdallāh b. ‘Abdalḥakam (died 214/825) and preserved in the redaction of the latter’s son Muḥammad b. ‘Abdallāh (died in 268/882) does not, in its printed version, refer to the letter; but the Istanbul manuscript of the work contains the complete text in loose connection with the book itself (Ahmet III 2906, fol. 99^b–105^a). Once again this might be taken from Abū Nu‘aim, because the preceding *isnād* corresponds precisely to the one he mentions and this goes far beyond the time of Ibn ‘Abdalḥakam. The *isnād* contains some rather famous *muḥaddiṭūn*; but unfortunately the first two transmitters are completely untraceable in our biographical sources.

On the other hand, there are testimonies which seem to speak in favor of a wider circulation of the document. ‘Abdalqāhir al-Baġdādī mentions in his *Uṣūl ad-dīn* ‘Umar’s efficient refutation of the Qadariya, and calls him therefore the first theologian of the *ahl-as-sunna* (307, 11 f.); the Ḥaṭīb al-Baġdādī had got the *iğāza* for such a book in Damascus (cf. GAS 1/594). Ğāḥiẓ notes the fact that ‘Umar wrote | books about the *qadar* “in the way of the Ğahmīya”, which means when said by a Mu‘tazilite, “with deterministic tendency” (*Rasā’il* [Cairo 1933] 90 and 106; cf. Abbott, *Arabic Papyri* I 19); we may assume that Ğāḥiẓ, because of his contrary theological view, would not have turned down an opportunity to point to their inauthenticity. There is, however, no decisive proof that these

* This is the unchanged text of a paper read during the XXVIIIth International Congress at Canberra. I hope to treat the subject in more detail in connection with a new edition of the text.

latter references really mean the text preserved in Abū Nu‘aim; the question of its authenticity will have to be solved by a comparison of its contents.

As proved by the introductory sentence, the discussion turns around the question whether God’s prescience possesses predetermining power. This was rejected by the theologians attacked by ‘Umar. Their doctrine may be reconstructed to a certain degree from the quotations and allusions given at several places in the epistle. According to their view, “the divine prescience neither forces man into the sins he does” nor “detains him from the work of obedience he omits”; God rather “knows as well that they will sin as that they can omit to do so” (*Hilya* v 347, 4 ff.). Their final decision “does not belong to His knowledge until it has proceeded from man as his action” (346, -7). In other words: God’s knowledge has only a commemorative function; it is *ḥāfiẓ* “retentive”, not *nāfiḍ* “operative” (350, 1f. and 350, 3). God neither affects man through His guidance (*hudā*) nor through His leading astray (*ḍalāla*; 351, 1 and 348, 14); he does not distinguish anybody by His mercy: “by one’s own potency (*qudra*) one does one’s good works, and by one’s own potency one omits the sins” (348, 10 ff.). “By His own will God wanted to leave good and bad deeds to your discretion” (*tafwīḍ* 352, 2 f.); he “does not lead anybody astray until this one goes himself astray” (350, 11). There is something like predestination; but the human deeds are exempted from this. It only comprises “wealth, plenitude, and luck” (348, 13 f.); terrestrial riches may fall to man’s share without his activity, but not his salvation in the world to come. Death, too, is predestined, but only if it is not caused by the voluntary interference of man; “murder is not identical with the term (*aḡal*; 352, 18)”. If, concerning one’s own salvation, one had to submit to God’s prescience, this would be compulsion (*ḡabr*), but compulsion is injustice (*ḥaif*; 351, 8).

21 The authenticity of the letter presupposed, there is only one document of qadarite provenance earlier than these quotations: Ḥasan al-Baṣrī’s *Risāla* to the caliph ‘Abdalmalik. It is obviously written | between the years 75 and 80 H.,¹ thus one quarter of a century earlier. The difference of doctrine is quite distinct: the theses proffered by the opponents of ‘Umar II are more radical. According to Ḥasan al-Baṣrī, only the evil is put at the disposal of man (cf. Schwarz in: *Oriens* 20/1967/23); according to them, however, the good, too. While Ḥasan considers divine guidance (*hudā*) as self-evident (*ib.* 22), they avoid the term as they avoid its contrary, *ḍalāla*, or interpret both of them as subsequent reaction of God towards a corresponding challenging action of man. Ḥasan combined divine prescience and human free will (*ib.* 29); in our treatise both gape apart.

1 After the arrival of Ḥaḡḡaḡ in Irak and before the revolt of Ibn al-Aṣ‘at.

Here God does no longer know beforehand that certain people will vote for unbelief through their own choosing, he only knows that they have the choice between good and evil; the result of their decision, however, is known to him only a posteriori. The problem of murder was not yet touched by Ḥasan. Certain new terms have emerged: *qūwa*, the “power to act” and *tafwīḍ*, the “conveying” of this power to man. It is this last word that seems to have been considered as characteristic: Malaṭī, or rather his source, the heresiographer Ḥuṣaiš b. Aṣram (died 253/867), knows among the Qadarites a group whom he calls *mufawwiḍa* and differentiates from other circles, among them also the adherents of Ḥasan al-Baṣrī (*Tanbīh* 133, 1ff.).

ʿUmar had the impression that their doctrine was something new; he begins his letter with the remark that they had written him something which before this moment (*qabla l-yaum*) had never been uttered (346, 8). It is all the more interesting then that they dared to address him at all and that they even blamed him for his own view (*ankartum dālika ʿalaiya*, he says; 346, 16); the authors of the new doctrine seem to have considered their ideas as self-evident, in no way extreme or heretical. This might have something to do with the fact that their main thesis, the inefficiency of God’s prescience, seems to have been proffered at an earlier date: by the Ḥārīḡite Šabīb b. Yazīd an-Naḡrānī, who was drowned in the river Tigris when fleeing from al-Ḥaḡḡāḡ in the year 77, that means in the time when Ḥasan al-Baṣrī wrote his *Risāla*; this is at least what Ḥuṣaiš says in a rather isolated passage (cf. Malaṭī, *Tanbīh* 133, 22f.). But we should expect then that ʿUmar knew something about this relationship – which he did not; he would not have lost the opportunity to point out the revolutionary past of the doctrine. For the moment, then, this amazing ingenuousness remains unexplained. ʿUmar stigmatizes it as “novelty” (*bidʿa*) and “exaggeration” (*ḡulūw*), whereas he sees himself as following | the “*sunna* of the Prophet valid in his community” (348, 7 and 16; 349, 7; 346, 7). 22

But what does he mean by this word: *sunna*? Evidently not the Ḥadīṭ: he quotes explicitly only one tradition (353, 6ff.), and he alludes to a second one (346, 9f.); a third one which was to become rather famous afterward, is mentioned in a more rudimentary form as an anonymous *ḥabar* (351, 9f.). Besides that we encounter four sayings of Companions; two by Ibn ʿAbbās, one by ʿUmar I and one by Sahl b. Ḥunaiṣ (347, 10ff.; 350, -8ff.; 346, 10ff.). In first line, *sunna* seems to be something else: the right interpretation of the Koran, corresponding to that of the two earlier generations. ʿUmar quotes the Scripture thirty times, and with reason he can pretend here to follow a certain usage: deterministic exegesis was already aimed at by the polemics of Ḥasan al-Baṣrī. It seems all the more astonishing then that the verses quoted in ʿUmar’s epistle are – with one exception – altogether different. But we must not forget

that the aim of the treatise is different too: concerning the problem of the Divine prescience, 'Umar has to look for new arguments which he takes from the Koran; concerning the old alternative, whether divine omnipotence or human free will, he restricts himself to some general speculations which are based on the Koran, but do not quote it explicitly.

In the fashion of all polemicists, he stresses the bad consequences of the doctrine he refutes: if man decides according to his will, this means for him that God would have to share His power with a partner (*šarik*; 348, -9 f.). 'Umar tries to drive his opponents into the avowal that there may be something God does *not* know; we are not quite sure whether they really believed this or whether it is mere consequence-making. But he also brings forward a positive argument: as everything which is mentioned in the Koran belongs to the prescience of God, it must have been unchangeable from the beginning, because otherwise the Holy Text would be subject to alteration. There are, for instance, the names: when God evokes Abraham, Isaac, and Jacob in Sura 38/45, this means that also in their historical existence they could not have had other names. Or the deeds of man: when it is said in Sura 59/10 that certain *muhāğirūn* will come later to Medina and will ask for God's mercy, they could never have behaved differently (349, 7 ff.); even their asking for God's mercy – and this means: precatory prayer which was frequently used by the Qadarites as an argument for the possibility
 23 of human impact on | divine Decree – is comprised here in the prediction. In the same way, Pharaoh and Satan are predestined by the wording of God's revelation (349, 14 ff. and -5 ff.). And last but not least, violent death: if God talks about the death of John Baptist in Sura 19/15 this death must have formed part of his world plan, although John Baptist was murdered (352, -8 ff.).

All this remains comprehensible only under one condition which is never explicitly uttered: that the Koran is eternal. If 'Umar II had thought it to be a temporal entity which came into existence only with the revelation to Muḥammad, he would not have been able to formulate his argument of the predestination of the names Abraham, Isaac and Jacob; these personalities belong to the time before Muḥammad, and if their names are predestined by the Koran, then by a Koran existing before Muḥammad. The idea seems to have been rather recent; we can prove that Ḥasan al-Baṣrī did not yet know it. The Qadarites had only one possibility to escape it: the *ḥalq al-Qur'ān*, the doctrine of the createdness of the Koran. It is not yet developed here; otherwise 'Umar would have mentioned it in his attack. But 'Amr b. 'Ubaid who dies nearly half a century later, in 144, has it; and we know that for him only those verses remained problematic which predicted the destiny of somebody who still lived *after* the historical revelation: Abū Lahab for instance who was execrated in Sura 111 (cf. my *Traditionistische Polemik*, Beirut 1967, 16 f.).

All of a sudden thus our ventilations have changed into a certain proof for the authenticity of the treatise. It reflects a stage of dogmatic development which could not easily be forged in later time. But there are other ones. I mentioned the rather discreet role played by Ḥadīṭ in our text. This is in contrast to the importance of tradition in later deterministic literature; it somehow corresponds, however, to the situation found in the treatise of Ḥasan al-Baṣrī and in other contemporary documents which do not quote Ḥadīṭ at all. Our document distinctly belongs to a period of transition: in order to evoke *sunna*, the authority of the *ṣaḥāba* is sufficient; the prophet is only slowly replacing them. No *ḥadīṭ* is quoted with an *isnād*, and the Qadarites can still declare one of them as a forgery, obviously without giving any special reason (350, 3ff.). ʿUmar does not share their view, but his reaction is void of that kind of prolific indignation we would have met with later *muḥaddithūn*. We are still in the midst of that well-known process described by Schacht for juridical literature: | the text still contains sayings of the *ṣaḥāba* which were later on developed into words of the Prophet. Let me give you one very instructive example: ʿUmar quotes ʿAbdallāh b. ʿAbbās as having said “when the doctrine of qadar (*al-qawl bil-qadar*) arose: That is the beginning of polytheism in this community. By God, their ill-consulted subjectivity (*sūʾu raʾyihim*) will end up with their excluding God from the predetermination of good, just as they excluded Him from the predetermination of evil” (351, -8ff.). This is found in the *Musnad* of Ibn Ḥanbal in the following, much broader version: “They said to Ibn ʿAbbās: There is a man who came to us denying the divine Decree. He said: Guide me to him! for at that time he was already blind. They asked him: What do you want to do with him, O Ibn ʿAbbās? He answered: By the one who holds my soul in his hand, if I come to get hold of him I will bite his nose off ... For I heard the Prophet say: ... That is the beginning of polytheism in this community. By the one who holds my soul in His hand, their ill-consulted subjectivity will end up with their excluding God from the predetermination of good, just as they excluded Him from the predetermination of evil” (I 330, 4ff.). What in our text are still the words of Ibn ʿAbbās, are here the words of Muḥammad; in compensation, Ibn ʿAbbās is conceded some nice aggressive remarks.

24

In both versions the saying shows a clear and outspoken tendency, a tendency against those who believed that God preordains the good, but does not preordain the evil. Ibn ʿAbbās, and afterward the Prophet, are depicted as foreseeing the bad consequences of such a concession. Now this is exactly the doctrine of Ḥasan al-Baṣrī; ʿUmar does not seem to have much sympathy for it. Another passage, however, makes us modify this judgment in a characteristic way: “Your venerated predecessors (*aʾimma*)”, ʿUmar addressed his adversaries, “Your *aʾimma*, *ahl as-sunna* as they were, said: The good deed comes from God

in virtue of preceding knowledge, and the bad deed comes from ourselves in virtue of preceding (divine) knowledge" (351, 15 ff.). Once again Ḥasan al-Baṣrī's doctrine is quoted, but with the explicit acknowledgement that this was still the dogma of *ahl as-sunna*, the development of the saying of Ibn 'Abbās into a *ḥadīṭ* thus did not only mean a change of wording, but also a change of spirit; whereas the later *ḥadīṭ* simply attacks all Qadarites, the word of Ibn 'Abbās was understood as to attack only one extremist group of them. And whereas in later deterministic sources Ḥasan al-Baṣrī is either passed over in silence or submitted to serious re|touches of his ideas, he is here still regarded as orthodox. The cloak of the *sunna* is still very wide; the opinions are not yet polarized. Again this seems to be a proof of authenticity. It explains the ingenuousness with which the Qadarites proffered their doctrine. And it gives us the reason why there are so few quotations of the Koran common to 'Umar and the predestinarian adversaries of Ḥasan; like Ḥasan, 'Umar wanted to preserve that state of suspense between human responsibility and divine omnipotence which could so perfectly be lived, but could only very imperfectly be put into theological terms. And it might also be the reason why later on, when Ḥasan's doctrine came to be considered heretical, 'Umar's epistle fell into oblivion; it was – at least as long as the problem held some actuality – not radical enough.

This smoothness was felt all the more strongly, as especially 'Umar II became connected, in the pietistic tradition, with more rigorous measures against the Qadarites. It was reported that he had summoned the Qadarites to repentance, in default whereof they should be beheaded or exiled (cf. Ibn al-Ğauzī, *Manāqib* 35, 16 ff.); and there was his famous controversy with Ġailān ad-Dimašqī who lived at his court and who is depicted as having recanted in his presence (cf. my *Traditionistische Polemik* 35 ff.). But this story also gives us the key by which to explain all these later assertions. Ġailān was sentenced to death under Hišām; the shock of this first execution for religious motives in Islam stirred up a wave of self-justification. All these stories are nothing else but later projections. In default of a detailed analysis let me prove this by a hasty comparison with the reports about 'Umar's attitude towards other sects given in the same sources. These are said to have been treated most leniently: the caliph receives a delegation of the 'Irāqian Murğī'ites (cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 233), and even the Hāriġites are supposed to have corresponded or discussed with him (cf. Ibn 'Abdalḥakam, *Sīra* 75, 5 und Ibn al-Ğauzī, *Manāqib* 31, ult.; also Ibn 'Abdalḥakam 108, 3 ff.). Here the historians preserve their image of 'Umar as the pious sovereign who tries to restore the original unity of Islam, an image derived from the belief of his generation that he was to be the Mahdī of the year 100 who would introduce justice all over the earth. Only in that one special respect this ideal picture loses its preestablished harmony: through the

influence of the political clash with the Qadarites in the time of Hišām, ‘Umar here ceases to be, in later tradition, the moderator of diverging religious passions (*ahwā’*) one wanted to discover in him. His epistle proves both pictures to be | wrong: living in a particular and unrepeated historical situation he had drawn a limit between *sunna* and novelty which was soon displaced in the generation to come. 26

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

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

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

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

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

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

5 ¹¹Sowohl Maimūn als auch Dīnār sind typische Sklavennamen.

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

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

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

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

133

8 ¹⁴*Ta’rīḥ Bağdād* x 437, 10 ff.

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

10 ¹⁶*Ta’rīḥ Bağdād* x 437, 14 ff.

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

12 ¹⁸Qāḍī ‘Iyāḍ I 284, 6 ff.

13 ¹⁹Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 661, 2.

14 ²⁰Fasawī I 685, 3 f.

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

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

223/838), den Sekretär des Juristen Laiṭ b. Saʿd¹⁷, zurück. Das könnte für Medina sprechen; die Beziehungen zwischen Ägypten und dem Ḥiǧāz waren, vor allem unter Juristen, sehr eng. Andererseits wissen wir, daß Abū Ṣāliḥ mit seinem Brotgeber in Baǧdād gewesen ist; sie sind i.J. 161/778 dorthin aufgebrochen¹⁸. Damit hätten sie Ibn al-Māǧašūn im Irak noch auf der Höhe seines Einflusses antreffen können.

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

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

17 ²³Zu ihm GAS 1/104.

18 ²⁴*Taʿrīḥ Baǧdād* XIII 4, 8 ff.; auch IX 478 ff. nr. 5110.

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

20 ²⁶*ḥalaqahū ʿalā ṭ-ṭalab bil-ḥīla*. Vgl. den Gebrauch von *ḥīla* in Sure 4/98.

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

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

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

135

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

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

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

23 ²⁹Ib., 117, auch 140 und 167.

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

Review of Miklos Murányi: *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz. Aus dem Kitāb al-Ḥağğ des ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Abī Salama al-Māğišūn (st. 164/780–781). Stuttgart 1985*

195

Daß die Handschriftensammlung der Großen Moschee in Qairawān wertvolle Aufschlüsse für die frühe mālikitische Rechtsliteratur erwarten lasse, wußte man seit dem Aufsatz von J. Schacht in *Arabica* 14, 1967, 225 ff. Jedoch war sie jahrelang kaum zugänglich: man hatte i.J. 1968 die Bibliothek aufgelöst und ihre Bestände nach Tunis verlagert. Erst 1983 wurde diese Maßnahme rückgängig gemacht: seitdem befinden sich die Handschriften wieder in der Nähe ihres alten Platzes, in einem Forschungsinstitut in Raqqāda bei Qairawān (Markaz Dirāsāt al-ḥaḍāra wal-funūn al-islāmīya), das, vor allem dank der Initiative des Historikers und Archäologen Ibrāhīm Šabbūḥ, eine sehr liberale Haltung gegenüber ausländischen Besuchern vertritt. M. Murányi hat in seinen 1984 erschienenen *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur* manche dieser Texte bekannt gemacht. Jetzt aber berichtet er über einen besonders ungewöhnlichen Fund, ein Doppelblatt einer Handschrift aus dem späteren 3. Jh. n., welches in seiner ersten Hälfte den Anfang eines *K. al-Ḥağğ* von ‘Abdal‘azīz b. ‘Abdallāh b. Abī Salama (Ibn) al-Māğāšūn (gest. 164/780–781) enthält. Der Autor war ein – vermutlich älterer – Zeitgenosse des Mālik b. Anas, Medinenser wie dieser; der Text gehört zu den ältesten Zeugnissen islamischer Jurisprudenz überhaupt.

Schon Ignaz Goldziher hatte auf die Rolle Ibn al-Māğāšūn's, die Rivalität zu Mālik aufmerksam gemacht (*Muh. Stud.* 11 219). Wie bedeutend dieser aber war, kommt erst allmählich ans Tageslicht. Er hat ein längeres Fatwā zur Lehre der Ġahmīya verfaßt, das noch Ibn Taimīya bekannt war (er zitiert es in seinem eigenen *Fatwā al-Ḥamawīya al-kubrā*)¹; zweimal hat er auch in ausführlichen Sendschreiben zum *qadar*-Problem Stellung genommen (vgl. meine Inhaltsangabe in *WO* 16 [1985] 131 ff.). Daß Mālik sich ihm gegenüber durchsetzen konnte und ihn auf die Dauer ganz aus dem Bewußtsein der Nachwelt verdrängte, erklärt sich daraus, daß Ibn al-Māğāšūn freiwillig das Feld | räumte; er wurde

196

1 Bereits ediert von M. Schreiner, in: *ZDMG* 53 (1899) 74 ff.

von dem Kalifen al-Mahdī – oder vielleicht schon von al-Manšūr – nach Baġdād berufen. Das war eine Ehre, die Mālik nicht zuteil wurde; aber sie veränderte die Machtverhältnisse in Medina. Ibn al-Māġašūn's Sohn 'Abdalmalik, gleichfalls ein bedeutender Jurist, konnte nicht mehr umhin, sich der Mālikischeule anzuschließen.

Das hier vorgelegte Fragment wirft an sich inhaltlich kaum etwas ab; aber da es so kurz ist und so weit in die Frühzeit zurückreicht, lag nahe, es nach allen Regeln der Kunst zu behandeln. So haben wir nun statt einer Miszelle oder eines Zeitschriftenaufsatzes eine selbständige Studie vor uns, in der wir neben der Edition des Textes, die auf eine einzige Seite paßt, alles über Autor und Werk, über die *riwāya* und die auf der zweiten Hälfte des Doppelblattes (dem ursprünglichen Ende des Heftes) eingetragenen Hörerzertifikate erfahren und in der die einzelnen Traditionen, die in dem Text aneinandergereiht sind, durch Vergleich der Parallelen auf ihre Besonderheit abgefragt werden. Das ist alles sehr sorgfältig gemacht, auch dort, wo es, wie etwa bei den Isnādanalysen, im einzelnen spekulativ bleibt. Eine Synthese ist nach Lage der Dinge nicht zu erwarten.

Stärkere Differenzierung hätte man sich allenfalls bei der Rekonstruktion der Biographie gewünscht (s. 30 ff.). Die Angaben der Quellen sind kaum ganz miteinander in Einklang zu bringen; jedoch scheint klar, daß die mālikitische Tradition später versucht hat, die Rivalität zwischen den beiden Lokalmatadoren herunterzuspielen. Ich würde es deswegen für ratsam halten, die Angaben im *Tartīb al-madārik* des Qādī 'Iyāḍ mit Zurückhaltung zu verwerten. Als Gegengewicht läßt sich, neben dem *Ta'riḥ Baġdād*, den der Verfasser herangezogen hat, vor allem das *K. al-Ma'rifa wal-ta'riḥ* des Fasawī benutzen, das im übrigen ja im *Ta'riḥ Baġdād* häufig als Quelle zugrundeliegt. Wesentlich ist dabei vor allem die Frage, wann Ibn al-Māġašūn nach Baġdād gegangen ist. Ich neige dazu, die Übersiedlung wesentlich später anzusetzen, als der Autor dies tut, nämlich erst nach dem Regierungsantritt al-Mahdis i.J. 158/775. Das läßt mehr Zeit für die Entstehung des *K. al-Ḥaġġ*, welches ja, da es im Gefolge mālikitischer Schriften nach Qairawān gelangt ist, mit einiger Sicherheit in Medina verfaßt sein dürfte; zugleich wäre dann erneut darüber nachzudenken, ob der erste Überlieferer, Abū Šāliḥ 'Abdallāh b. Šāliḥ, ein Ägypter und 137/754 geboren, den Text wirklich erst in Baġdād von Ibn al-Māġašūn übernommen hat (so s. 14). Er hat im übrigen auch die beiden antiqadaritischen Sendschreiben weitergegeben.

Nur einige Kleinigkeiten sind noch nachzutragen. s. 5 ist, wie dies bei den heutigen Druckverfahren mehr und mehr begegnet, ein durch 000 gekennzeichneter Seitenverweis nicht nachgetragen. s. 8f. würde ich es vorziehen, entsprechend deutschem Sprachgebrauch von einer „Handschrift“ statt von

einem „Manuskript“ zu reden. s. 31ff. ist in den Anmerkungen 61–62, 64, 66 und 68 jeweils Bd. 11 des *Taʿrīḥ Baǧdād* durch Bd. 10 zu ersetzen. s. 42 lies Aʿyan statt Aʿyun. Im übrigen ist die dort (s. 40ff.) behandelte Exegese von Sure 3/97 nicht nur juristisch interessant. Die *istitāʿa*, um die es in ihr geht, hatte auch die Aufmerksamkeit der Theologen auf sich gezogen; der Begriff wurde bekanntlich von den Verfechtern des freien Willens und ihren Gegnern verschieden gefaßt. Der Kufier Zurāra b. Aʿyan, ein Zeitgenosse Ibn al-Māǧšašūn's, hat aus der Stelle geschlossen, daß das Handlungsvermögen schon vor dem Handeln existiere und mit der Gesundheit gleichzusetzen sei (vgl. Ašʿarī, *Maqālāt* 43, 5 ff. mit Kaššī, *Riǧāl* 145 nr. 229 und 147 nr. 234; auch Muḥammad aṭ-Ṭūsī, *Tibyān* 11 538, 2 ff. und Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* 11 479, 7 f.). Wenn Ibn al-Māǧšašūn demgegenüber ebenso wie Mālik b. Anas das „Imstande-Sein“ zur Pilgerfahrt rein materiell auf das Vorhandensein von Reittier und Reiseproviant bezog, so war einer qadaritischen Interpretation damit nur noch wenig Raum gelassen. – Über die Namensform müßte man sich noch einigen. Der Verfasser schreibt immer *al-Māǧišūn*. Dabei läßt sich gewiß | darüber streiten, welchen Vokal man bei dem ġ wählt; das Wort ist persischen Ursprungs. Aber *Ibn* sollte man wohl doch davorsetzen; denn Māǧšašūn hieß der Ahn der Familie, der im 1. Jh., vermutlich als Sklave, von Iṣfahān nach Medina gekommen war. Die Quellen ziehen häufig den Namensbestandteil Ibn Abī Salama als *šuhra* vor.

Maʿbad al-Ġuhanī

49 „Der erste, der über (das) *qadar* (-Problem) redete, war Maʿbad al-Ġuhanī ...“, so sagt Ibn Qutaiba in seinem *K. al-Maʿārif*¹, und nicht wenige nach ihm haben sich in derselben lapidaren Form geäußert². Aber apodiktische Äußerungen haben häufig nur die Tradition auf ihrer Seite. Auch jenes Urteil wurde wohl nur deswegen so häufig wiederholt, weil es der beliebten Suche nach den *awāʾil* aufs bequemste entgegenkam³; sobald man genauer nachfragt, stellt sich heraus, über wie wenig Information man verfügte.

Schon der Name war unsicher: Maʿbad b. Ḥālid, so sagte Ḥalīfa b. Ḥaiyāt in seinen *Ṭabaqāt*⁴; Maʿbad b. ʿAbdallāh b. ʿUkaim, so Ibn Ḥazm in seiner *Ġamharat ansāb al-ʿArab*⁵; Maʿbad b. ʿAbdallāh b. ʿUlaim, so Ibn Taġribirdī in den *Nuġūm az-zāhira*⁶; Maʿbad b. Ḥālid oder Maʿbad b. ʿAbdallāh b. ʿUwaimir, so Buḥārī in seinem *Taʾrīḥ kabūr*⁷ und Samʿānī in seinen *Ansāb*⁸; Maʿbad b. ʿAbdallāh b. ʿUkaim oder Maʿbad b. ʿAbdallāh b. ʿUwaim, so Ibn Ḥaġar in seinem *Tahdīb at-Tahdīb*⁹. Das scheint auf zwei Grundvarianten zusammenzuschumpfen, die sich durch den Namen des Vaters unterscheiden. In der ersten (Maʿbad b. Ḥālid) wird dabei der Großvater nie erwähnt; in der zweiten (Maʿbad b. ʿAbdallāh) ist auch dessen Name, sei es durch Unsicherheit der Autoren selber, sei es durch mangelhafte spätere Überlieferung, kontrovers.

Die Entscheidung zwischen ihnen wird durch einige einheimische Quellen vorgezeichnet. Zwar vermag noch Buḥārī (gest. 250/870) an der herangezogene Stelle keiner von ihnen den Vorzug zu geben, und auch Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gest. 327/930) zeigt sich ratlos¹⁰. Aber immerhin unterscheidet letzterer doch den Qadariten deutlich von einem Prophetengenossen namens Maʿbad

1 s. 484, 7 ʿUkkāša.

2 Ibn al-Aʿtīr, *Kāmil* IV 367, 11 Tornberg/²IV 456, 11 f. (Beirut 1385/1965); Dahabī, *Mizān* nr. 8646; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb at-Tahdīb* x 225, pu.

3 Vgl. zu diesem literarischen Genus F. Rosenthal in EI² s. v. *Awāʾil*.

4 Nr. 1732 (s. 503 Zakkār).

5 s. 445, 4 f. Hārūn.

6 S. u. s. 675.

7 IV 399, ult. f.

8 III 441, 5 ff. Muʿallimī.

9 x 225, 9 f.

10 *al-Ġarḥ wat-taʾdīl* IV, 28 nr. 1282.

b. Ḥālid der i. J. 72/691 im Alter von über 80 Jahren starb¹¹. Ibn ‘Abdalbarr¹² und Ibn al-Aṭīr¹³ haben sich diesem Urteil angeschlossen; auch Ibn Ḥaġar vertritt die | gleiche Meinung¹⁴. Das ist zwar, als bloßes Ergebnis einheimischer „Sekundärliteratur“, nicht von vornherein verbindlich; aber es bestätigt sich, wenn wir die Überlegungen unserer mittelalterlichen Zunftgenossen aufgrund von deren eigener Materialbasis nachzuvollziehen versuchen. Der Prophetengenosse wird mehrfach bei Wāqidi genannt: er soll als einer der vier Fahnen-träger der Ġuhaina an der Eroberung Mekkas i. J. 8/630 teilgenommen haben¹⁵. Von dem Qadariten dagegen heißt es bei Buḥārī, sein baṣrischer Schüler Mālik b. Dīnār (gest. 127/744) habe ihn nach dem Aufstand des Ibn al-Aṣ‘at in Mekka getroffen; er sei, da er überall an den Kämpfen gegen Ḥaġġāġ teilgenommen habe, verwundet gewesen¹⁶. Das ist mit dem, was wir über den Prophetengenossen wissen, nicht zu vereinbaren. Der Aufstand des Ibn al-Aṣ‘at fällt in die Jahre 81–83 H.¹⁷; Ma‘bad b. Ḥālid war damals bereits seit einem Jahrzehnt tot.

Die Vermutung liegt nahe, daß damit nicht nur die Identität mit dem Prophetengenossen Ma‘bad b. Ḥālid ausgeschlossen ist, sondern die Namensform Ma‘bad b. Ḥālid überhaupt; sie dürfte nur deswegen ins Spiel gekommen sein, weil man die Personen nicht zu trennen verstand. Das wird durch die Angaben einer sehr späten Quelle, Ibn Taġribirdī’s *Nuġūm az-zāhira*, zur Gewißheit erhoben. Dort nämlich wird in der Totenliste des Jahres 80 ein Sa‘īd b. ‘Abdallāh b. ‘Ulaim al-Ġuhani genannt, der wegen seiner qadaritischen Anschauungen von ‘Abdalmalik gekreuzigt wurde¹⁸. Es handelt sich um Ma‘bad’s Bruder, über den wir sonst gar nichts wissen¹⁹. Die Identität ist dadurch gesichert, daß

11 *Ib.* IV₁ 279 nr. 1276.

12 *Istī‘āb* nr. 2442 (= s. 1426 Baġāwī).

13 *Usd al-ġāba* IV 390, 15 f.

14 *Tahdīb at-Tahdīb* X 223. 1.

15 Vgl. *Maġāzī* 800, ult.; 820, 5 und 896, -5 Jones. Sein Lebensalter ist vermutlich aus einem Vergleich zwischen dieser Angabe und seinem Todesdatum erschlossen. Übrigens stellt sich in derselben Quelle auch heraus, daß seine *kunya* Abū Rau‘a lautete und nicht etwa Abū Raġwa, wie der Druck des *K. al-Ġarḥ wat-ta‘dīl* angibt (vgl. *Maġāzī* 571, 11). Andere Nachrichten über ihn vgl. *ib.* 940, 11 ff. und 1038, 12 ff.

16 Buḥārī, *Ta’rīḥ kabīr* nr. 1745 (= IV₁ 399, 14 ff.).

17 Vgl. EI² s.n. Ibn al-Ash‘ath.

18 Vgl. *Nuġūm* (Kairo) I 200, 14 f.

19 Die biographischen Sammelwerke nennen ihn nicht; er war wohl kein Traditionarier. Der bei Ibn Ḥaġar (*Tahdīb at-T.* IV 52) genannte Sa‘īd b. ‘Abdallāh al-Ġuhani kann nicht mit ihm identisch sein, da ‘Abdallāh b. Wahb, der von ihm überliefert haben soll, erst i. J. 125/743 geboren wird (vgl. GAS I/466).

auch Maʿbad unter dem gleichen Jahr genannt wird, als Maʿbad b. ʿAbdallāh b. ʿUlaim, also mit einer völlig entsprechenden Namensform und zudem mit einer parallelen Todesursache: er sei, so heißt es, von Ḥaḡḡāḡ – oder nach anderer Quelle von ʿAbdalmalik in Damaskus – hingerichtet worden²⁰. Allerdings begegnet er, mit gleichen Namen, noch einmal, nun aber s.a. 83, wo nur sein „Tod“, ohne nähere Begleitumstände, vermerkt wird²¹. Zwei Quellen sind somit, ohne daß ihre Widersprüchlichkeit bemerkt wäre, ausgeschrieben; für das Jahr 80 ist es Saʿīd b. Kaṭīr b. ʿUfair (146/763–226/840), älterer Zeitgenosse des Ḥalifa 51 b. Ḥaiyāt also, mit seiner Geschichte Ägyptens²², für das | Jahr 83 vermutlich Ḍahabī²³. Nur das letztere Datum kann, wenn die „qadaritischen Anschauungen“ tatsächlich die Teilnahme am Aufstand des Ibn al-Ašʿat meinen, richtig sein. Zwar findet sich auch sonst häufig das Jahr 80 bezeugt²⁴; aber das erklärt sich aus flüchtiger Übernahme der Angaben alter *Taʿrīḥ*-werke wie etwa dem des Ḥalifa b. Ḥaiyāt, wo Maʿbad unter die zwischen 80 und 90 H. Verstorbenen eingeordnet wird²⁵.

Sowohl für den Namen als auch für das Todesdatum ist somit einige Sicherheit gewonnen. Zu beidem läßt sich noch einiges Weitere sagen. Neben dem Prophetengenossen Maʿbad b. Ḥālid ist auch der Ḥārīḡit Maʿbad b. ʿAbdaraḥmān ausgeschlossen, den W.M. Watt mit dem „ersten“ Qadariten gleichsetzen wollte²⁶. Der Vater der beiden rebellischen Brüder aber hat, wie Ibn Ḥazm notiert, den Propheten noch erlebt²⁷. Damit läßt sich die vierfache Verschreibung im Namen des Großvaters mit einiger Wahrscheinlichkeit zugunsten der Form ʿUkaim auflösen; denn nur ein ʿAbdallāh b. ʿUkaim läßt sich in den einschlägigen Werken belegen²⁸. Ein direkter Hinweis auf seine „ungeratenen“ Söhne findet sich in den Nachrichten über ihn nicht; jedoch ist dies auch kaum zu erwarten. Immerhin wird er mit der *kunya* Abū Maʿbad vorgestellt. Er war in Kūfa ansässig; seine Söhne scheinen sich mehr in Baṣra und im Ḥiḡāz aufge-

20 *Ib.* I 201, 9 f.

21 *Ib.* I 20, 16 ff.

22 *Ib.* I 200, 16; vgl. zu ihm GAS I/361.

23 Ibn Taḡribirdī bringt einen Verweis auf die von Ḍahabī bewahrte Dūmat al-Ġandal-Geschichte (s. u. s. 678 f.).

24 Etwa bei Yāfiʿi, *Mirʾāt al-ġanān* I 126, 1 f.; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt ad-ḍahab* I 88, 7 f. nach der gleichen Quelle.

25 Vgl. Ḥalifa, *Taʿrīḥ* 401, 1.

26 Vgl. *Free Will and Predestination* 53 f.

27 Vgl. *Ġamharat ansāb al-ʿArab* 445, 4 f.

28 Vgl. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* VI 77 f.; Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʾāb* nr. 1610; Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ḡāba* III 226, -8 ff.; Ibn Ḥaḡar, *Iṣāba* nr. 4822 (allerdings nr. 6331 dann ʿUlaim).

halten zu haben. Ibn al-Murtaḏā zählt Ma‘bad unter die Medinenser²⁹; spätere prädestinationistische Polemik meinte zu wissen, daß er auch dort seine Ansichten verbreitet habe³⁰.

Sie sind bekanntlich nicht die einzigen prominenten Opfer Ḥağğāğ’s nach dem Fehlschlag des Aufstandes gewesen; viele haben dabei wie sie im Ḥiğāz Schutz zu finden gesucht. Als Ort der Hinrichtung wird, wie wir sahen, im Geschichtswerk des Sa‘īd b. Kaṭīr b. ‘Ufair Damaskus genannt³¹; Muḥammad b. Ziyād al-Alhānī aus Ḥimş³² wollte von der Moschee aus gesehen haben, wie man Ma‘bad zum Kalifen führte³³. Dies würde bedeuten, daß ‘Abdalmalik für die Hinrichtung verantwortlich wäre; die Damaszener Lokaltradition ging ebenfalls von dieser Annahme aus³⁴. In der Tat mußte ‘Abdalmalik eingreifen, wenn Ma‘bad im Ḥiğāz festgenommen werden sollte; und es ist nicht einzu-
sehen, warum dieser dann nach Baṣra hätte gebracht werden sollen. Dennoch wird die Exekution im allgemeinen Ḥağğāğ angelastet³⁵; „auf verschiedene Art“ soll er Ma‘bad bestraft haben³⁶. Darin äußert sich vermutlich nur ein voreiliger Schluß; Ḥağğāğ hatte ja den Aufstand des Ibn al-Aṣ‘aṭ niedergeschlagen. Und die Nachricht, daß er „auf verschiedene Art“ bestraft habe, ist mit Bestandteil einer umfangreicheren Tradition, in der es heißt, daß Ma‘bad all dies klaglos ertragen habe und erst zusammengebrochen sei, als sich die Fliegen in Scharen auf ihn stürzten; da nämlich habe er erkannt, daß nicht nur die irdische Obrigkeit ihn verworfen habe, sondern auch Gott. Zweifellos ist da spätere Legende im Spiel; sie wird bezeichnenderweise auf den Ḥorāsānier Ṣadaqa b. Yazīd zurückgeführt, der in Ramla in Palästina ansässig war und vermutlich das Geschehen selber gar nicht erlebt hatte³⁷. Gelegentlich heißt es, Ma‘bad

52

29 *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 133, 9 Diwald-Wilzer.

30 Vgl. die Nachricht im *K. aṣ-Šarī‘a* des Abū Bakr al-Āğurrī (ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, Kairo 1369/1950, s. 243, 3 ff.). Sie wird von dem Medinenser Anas b. ‘Iyād (104/722–200/815) auf den medinensischen Juristen ‘Abdallāh b. Yazīd b. Hurmuz zurückgeführt, der als Experte für dogmatische Abweichungen (*ahwā’*) galt (vgl. Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā’* 66, 8 ff. ‘Abbās). Trotz dieser Qualifikation ist mehr als fraglich, ob er sich schon so geäußert hat (s. u. Anm. 175).

31 So auch, nach der gleichen Quelle, Ibn ‘Asākir in der noch unedierten Biographie Ma‘bad’s im *Ta’rīḥ Dimašq*. Vgl. weiterhin Ibn Ḥağar, *Tahḏīb at-T.* 226, -5 ff.

32 Vgl. zu ihm Ḍahabī, *Mizān* nr. 7544; Ibn Ḥağar, *Tahḏīb at-T.* IX 170.

33 Vgl. die Biographie Ma‘bad’s im *Ta’rīḥ Dimašq*.

34 Vgl. die Biographie im *Ta’rīḥ Dimašq*. Zugrunde lag ein Bericht des Yaḥyā b. Yaḥyā al-Ğassānī (gest. 135/753; zu ihm s. u. s. 687).

35 Vgl. etwa Sam‘ānī, *Ansāb* (Haidarabad) III 441, 8 f.; Ḍahabī, *Ta’rīḥ al-Islām* III 306, 4 ff.

36 Ḍahabī, *ib.*, wohl nach einem gleichlautenden Bericht im *Ta’rīḥ Dimašq*.

37 Vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 3882. Es handelt sich zudem wohl um einen Topos. Auch Ġailān

sei gekreuzigt worden³⁸; auch von seinem Bruder Sa'īd wird dies ja berichtet³⁹. In der Tat wurde Aufruhr, wohl unter Berufung auf Sure 5/33, häufig in dieser Weise geahndet⁴⁰.

Über Ma'bad's Rolle während des Aufstandes erfahren wir nicht viel. Daß er ihn – und zwar offenbar vom Anfang bis zum Ende – aktiv unterstützt hat, daran besteht kein Zweifel. Er stand in Verbindung mit Ḥasan al-Baṣrī und dem Asketen 'Aṭā' b. Yasār al-Hilālī al-Madanī (gest. 103/721–722 oder 104/722–723 im Alter von 84 Jahren); beide waren sich, einer berühmten Anekdote zufolge, mit ihm in ihrem Unmut über das umayyadische Régime und die Härte Ḥaḡḡāḡ's einig⁴¹. Ḥasan hat im Gegensatz zu ihm den bewaffneten Aufstand gegen die Obrigkeit nicht gebilligt⁴²; aber daß er Ma'bad anfänglich für einen | Häretiker gehalten habe, wie Dahabī berichtet⁴³, ist sicherlich spätere Erfindung. Ma'bad hatte in Baṣra wegen seiner Frömmigkeit einen guten Ruf; offenbar hat er sich also auch vor der Revolte schon längere Zeit in der Stadt aufgehalten.⁴⁴

Er war zu diesem Zeitpunkt wohl schon älter. Man meinte von ihm zu wissen, daß er nach der Schlacht von Šiffin, als die beiden Schiedsrichter sich in Dūmat al-Ğandal berieten (i. J. 38/658⁴⁵), sich dort aufgehalten habe. Schon damals hätte er Beziehung zu den *qurrā'* gehabt: sie sollen ihn gebeten haben, beiden Schiedsmännern ins Gewissen zu reden. Er weigert sich anfänglich, die Mission zu übernehmen, da die Herzen der Quraiš „mit eisernen Riegeln verschlossen“ seien. Als er sie dennoch ausführt, erkennt er, daß Abū Mūsā al-

ad-Dimašqī soll bei seiner Hinrichtung hämisch gefragt worden sein, ob denn die Fliegen, die ihn quälten, nicht vorherbestimmt seien – nur daß man von ihm zu wissen meinte, er sei selbst da verstockt geblieben (vgl. seine Biographie im *Ta'riḥ Dimašq*, Hs. Zāhirīya 3380, XIV fol. 93b, -5f.). Ein Standardargument der Prädestinatianer scheint hier aufgenommen: selbst die Fliegen, so unbedeutend sie sind, schwirren nicht umher ohne Wissen und Willen Gottes; 'Umar II. soll dies in seiner Diskussion mit Ġailān behauptet haben (vgl. *Ta'riḥ Dimašq*, ib. 93a, 19, dazu Āḡurrī, *K. aš-Šarī'a* 232, 5 ff.). Zu abweichenden Ausgestaltungen dieses Klischees vgl. etwa die Geschichten bei Āḡurrī, *Šarī'a* 202, 3 ff. und 212, ult. ff.

38 So bei Sa'īd b. Kaṭīr b. 'Ufair; vgl. Dahabī, *Ta'riḥ* III 306, 9 f. und Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* IV, 181, -8 ff.

39 S. o. Anm. 18 f.

40 Vgl. die Beispiele bei Spies, *Über die Kreuzigung im Islam*, in: *Religion und Religionen*, Festschrift für G. Mensching, Bonn 1967, S. 150 ff. und vorher.

41 Vgl. Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 441, 7 ff. 'Ukkāša.

42 So jedenfalls nach der üblichen Überlieferung. Wenn wir Ibn an-Nadīm glauben können, hat er allerdings Ibn al-Aš'at zumindest die *ba'ī'a* geleistet (vgl. *Fihrist*, übers. Dodge 382).

43 *Ta'riḥ al-Islām* III 305, -5 ff.; auch schon Āḡurrī, *Šarī'a* 243, 12 ff. und 241, 12 ff. (nach Firyābī, gest. 301/913, wohl dessen *K. al-Qadar*; vgl. GAS I/166).

44 *Ib.* III 305, 11 ff.; s. auch u. S. 681 f.

45 Vgl. EI² II 625b (s. v. Dūmat al-Djandal) und I 384 f. (s. n. 'Alī b. Abī Ṭālib).

Aš‘arī seinen Herrn, ‘Alī, bereits hat fallen lassen; ‘Amr b. al-‘Āṣ dagegen weist ihn hochmütig ab. Die Nachricht wurde von dem Kūfier ‘Abdalmalik b. ‘Umair al-Laḥmī (gest. 136/753–754 in sehr hohem Alter⁴⁶) aufgebracht; auch wenn wir dies nicht wüßten, unterläge ihr irakischer Ursprung kaum einem Zweifel. Sie ist antiumaiyadisch und pro‘alidisch: die Quraiš – zu denen doch einer beiden Schiedsrichter, Abū Mūsā al-Aš‘arī, gar nicht gehörte – werden dämonisiert; ‘Amr b. al-‘Āṣ, der Vertreter des Syrsers Mu‘āwiya, wird als hochmütig geschildert; ‘Alī wird von seinem eigenen Vertrauensmann verraten. Bewahrt ist sie im *Ta’rīḥ Dimašq* des Ibn ‘Asākir; von dort hat sie anscheinend Ḍahabī übernommen⁴⁷. Sie ist vermutlich gestellt; jedoch spielt das für uns keine Rolle. Sie zeigt, daß noch in der ersten Hälfte des 2. Jh.s Ma‘bad in Kūfa – wo ja sein Vater sich niedergelassen hatte – einen guten Namen hatte, und weiterhin, daß man sein Alter so einschätzte, daß er in Dūmat al-Ğandal bereits hätte dabei sein können; sie setzt als bekannt voraus, daß die beiden Verhandlungspartner bei dieser ersten Begegnung, wo es – vor der entscheidenden „Sitzung“ in Aḍruḥ – nur um eine vorläufige Einigung ging⁴⁸, Stillschweigen vereinbart hatten⁴⁹. Ma‘bad mußte danach spätestens um 20/640 geboren sein; das bietet, da sein Vater noch in der Ġāhiliya geboren wurde⁵⁰, keine Schwierigkeiten. Auch die Tatsache, daß er von ‘Uṭmān (gest. 35/656) noch direkt Ḥadīṯ überlieferte⁵¹, von ‘Umar (gest. 13/634) dagegen nur ohne persönlichen Kontakt (*mursal*⁵²), spricht dafür. Er wäre bei seinem Tode dann bereits über 60 gewesen; sein | vorgerücktes Alter würde seinen Einfluß in Baṣra erklären. Ḥasan al-Baṣrī war dann wesentlich jünger.

54

Nicht ausschließen läßt sich natürlich die Möglichkeit, daß ‘Abdalmalik b. ‘Umair in Wirklichkeit den anderen Ma‘bad, den Prophetengenossen, meinte oder selber bereits die beiden Personen verwechselte. Jedoch verliert dies dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß Ma‘bad’s frühe Berühmtheit durch weitere Zeugnisse belegt wird, die sich nun nicht mehr auf seinen Namensgenossen abschieben lassen. Mit Mu‘āwiya hatte er offenbar engeren Kontakt⁵³. ‘Abdalmalik soll ihn nach Damaskus zitiert haben, um ihn als Gesandten an den byzantinischen Hof zu schicken; damals habe er ihn auch zum Erzieher

46 Vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 5235.

47 *Ta’rīḥ al-Islām* III 304, -7 ff.

48 Vgl. EI² ib.

49 Vgl. Naṣr b. Muzāḥim, *Waq‘at Šifīn* 619, 2 Hārūn.

50 Vgl. Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* VI 77, 11 f.

51 S. u. s. 683.

52 So nach dem *Ta’rīḥ Dimašq*.

53 S. u. s. 683.

seines Sohnes Sa'īd bestellt⁵⁴. Das dürfte in die Zeit zwischen 69/688–689 und 73/692–693 fallen: i. J. 69/688–689 hatte der Kalif einen zehnjährigen Friedensvertrag mit dem Basileus geschlossen: 73/692–693 kam es erneut zum Bruch⁵⁵. Andererseits gewinnt 'Abdalmalik erst i. J. 72/691 durch den Zusammenbruch der zubairidischen Herrschaft wieder Einfluß im Irak; wir können also wohl weiter auf die Zeit zwischen 72/691 und 73/692–693 einschränken. Zwar heißt es in einer Parallele⁵⁶, 'Abdalmalik habe sich wegen des rechten Kandidaten an Ḥaḡḡāḡ gewandt; jedoch setzt dies nicht voraus, daß Ḥaḡḡāḡ bereits Statthalter im Irak war (was uns bis in das Jahr 75/694 bringen würde), und mag zudem ein Irrtum sein. In jedem Fall können wir hier kaum an den Prophetengenossen Ma'bad b. Ḥālid denken: er stirbt ja schon i. J. 72/691 in hohem Alter. Zudem findet sich in der letzten Version ein Hinweis auf eine juristische Streitfrage, deren Lösung sich auch sonst mit dem Namen des Qadariten Ma'bad verband⁵⁷.

Die Prinzenenerzieherschaft ist auch anderwärts bezeugt: bei Balāḍurī⁵⁸, bei Ḡāḥiz⁵⁹, wieder immer nur unter verkürztem Namen; Ibn 'Asākīr erwähnt sie ebenfalls noch einmal, nun nach dem *K. ad-Daulatain* des Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Ahmad b. Rabī'a Ibn Zabīr (gest. 329/940), eines Damaszener Qāḍī's, der sich längere Zeit in Baḡdād aufhielt⁶⁰. Sie kann nicht allzu lange gewährt haben; wir werden einige Zeit für Ma'bad's Aktivität in Baṣra ansetzen müssen, bevor der Aufstand des Ibn al-Aš'at auf die Stadt übergriff. Wenn Ma'bad sich während seines Aufenthaltes am Umayyadenhof bereits als Qadarit | zu erkennen gab, so kann dies seinem Ansehen noch nicht geschadet haben. Zwar soll sein Kollege Ismā'il b. 'Ubaidallāh b. Abī l-Muhāḡir, der die übrigen Prinzen erzog, die Qadariten kritisiert haben⁶¹; aber wir wissen nicht, ob er dies damals schon tat, und selbst wenn er es tat, so hatte dies nur den Charakter einer

54 Vgl. *Ta'riḥ Dimašq*. Auch der Historiker Ša'bī (gest. 103/721) wurde von 'Abdalmalik in einer solchen Mission nach Byzanz geschickt (vgl. GAS 1/277).

55 Nach Gibb (in EI² s. n. 'Abdalmalik) wegen der neuen Goldwährung, die von Byzanz nicht anerkannt wurde. Jedoch macht mich G. Rotter darauf aufmerksam, daß nach den Belegen bei J. Walker, *Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins* (London 1956), S. liv f. der Münzbeleg nicht ganz so eindeutig ist.

56 Wiederum im *Ta'riḥ Dimašq*.

57 Über den *mukātab* (s. u. S. 681).

58 *Ansāb al-ašraf* (vgl. *Anonyme arabische Chronik* 190, 12 f. Ahlwardt).

59 *al-Bayān wat-tabyīn* I 251, 5 f. Hārūn.

60 Vgl. *Ta'riḥ Baḡdād* I x 386 f.; dazu Rosenthal, *History of Muslim Historiography* 512. Das Buch lag Ibn 'Asākīr in der Rezension von dessen Sohn Abū Sulaimān Muḥammad b. 'Abdallāh Ibn Zabīr vor (gest. 369/989; vgl. GAL S 1/280).

61 Vgl. Ibn Badrān, *Tahḏīb Ta'riḥ Dimašq* III 20, 5 f.

privaten Meinungsäußerung. Das Problem war noch nicht brisant; 'Abdalmalik's Kalifat ist damals gekennzeichnet durch den Versuch, religiöse Gegensätze möglichst herunterzuspielen⁶². Der Kalife richtete angeblich an eben diesen Ismā'īl b. 'Ubaidallāh die Ermahnung, seine Söhne moralisches Empfinden zu lehren⁶³, und genau dies hätte er auch von dem späteren militanten Qadariten erwarten können. Auffälligerweise war Sa'īd b. 'Abdalmalik, den Ma'bad erzog, der einzige unter den Söhnen des Kalifen, der später einen deutlichen Hang zur Askese zeigte; er wurde unter den Namen Sa'īd al-Ḥair bekannt⁶⁴.

Ma'bad's Ansehen scheint auf unbestrittener Gelehrsamkeit beruht zu haben. Wir erfuhren bereits aus einer Nachricht im *Ta'riḥ Dimašq*, daß 'Abdalmalik ihn in einer juristischen Streitfrage, den Status des *mukātab* betreffend⁶⁵, um Rat fragte. Sein *fatwā* dazu wird an anderer Stelle, bei Ṭahāwī in dessen *Šarḥ ma'ānī al-āṭār*⁶⁶, noch einmal überliefert, nun allerdings in abweichender Form: dort beruft er sich auf einen Entscheid des Kalifen 'Umar, der mit dem späteren Konsens übereinstimmt; im *Ta'riḥ Dimašq* dagegen verwirft er diesen explizit zugunsten eines abweichenden Urteils des Mu'āwiya. Darin spiegelt sich, wie meist, der Streit späterer juristischer Lehrmeinungen; es ist vorläufig nicht leicht, die Entwicklung der Überlieferung schlüssig nachzuzeichnen. Manches spricht dafür, daß die letztere Version, welche die erstere, sie widerlegend, sozusagen umgreift, bewußt gegen diese lanciert, also später ist. Jedoch könnte auch umgekehrt in dem Bericht bei Ṭahāwī bewußt die zweite Hälfte, in der 'Umar's Entscheid durch ein Urteil Mu'āwiya's aufgehoben wurde, weggelassen sein. Die Einbeziehung Mu'āwiya's ist gewiß alt, setzt sie doch ein *sunna*-Verständnis voraus, das – entgegen allen späteren Vorstellungen – „mit der Zeit ging“; gewiß hat man schon recht bald es als unge-

62 Vgl. seine Beziehungen zu den gemäßigten Ḥārīğiten (dazu Rubinacci in: *AIUON* 5/1954/99 ff.), sein Arrangement mit dem 'Aliden Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya (dazu Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 229) usw. Auch Ḥağğāğ ist den Qadariten nicht von Anfang an feindlich gesonnen gewesen. Für Ḥasan al-Baṣrī hegte er lange Zeit gewisse Hochachtung, und sogar Ma'bad soll, als er ihm das Motiv seiner qadaritischen Einstellung nannte, bei ihm Zustimmung gefunden haben (s. u. s. 684).

63 *Anonyme Chronik* (Balāḍurī) 190, 8 ff.

64 Vgl. *Tahdīb Ta'riḥ Dimašq* VI 153 f.; Zubairī, *Nasab Qurais* 165, 5 f. Zur Lesung al-Ḥair (nicht al-Ḥaiyir) vgl. Ḍahabī, *Muštabiḥ* 275, -4 Bağāwī. Sa'īd fiel im Kampf gegen die 'Abbāsiden i. J. 132/750, also sieben Jahre nach dem Tode Hišām's, der als jüngster unter seinen Brüdern noch Kalif wurde; unter Walid ließ er bei Raqqa den Nahr Sa'īd anlegen (vgl. Yāqūt, *Muğam al-buldān* s. n.). Als Sohn einer Sklavin kam er für das Kalifat nicht in Betracht.

65 Vgl. zum Problem mein *K. an-Nakṭ des Nazzām* 60 f.

66 III 111, -8 f. Ġadalḥaqq (Kairo 1387/1968).

56 wöhnlich empfunden, daß da | Mu‘āwiya über ‘Umar gesetzt wurde. Bezeichnenderweise schließt die Geschichte im *Ta’rīḥ Dimašq* mit der Bemerkung, daß selbst ‘Abdalmalik über Ma‘bad’s Ansicht – und seine Rangordnung – erstaunt gewesen sei. Mit ‘Umar hatte Ma‘bad ja zudem schon keinen direkten Kontakt mehr gehabt; daß er dagegen über Mu‘āwiya unterrichtet war und vielleicht sogar ihm nahestand, wäre nach dem, was wir sonst über ihn wissen, nicht erstaunlich. Die Überlieferung wurde in Bašra bewahrt; bei Ṭaḥāwī läuft sie über einen qadaritischen Isnad⁶⁷. Wie auch immer es sich verhalten mag, in jedem Fall beweist der Dissens über Ma‘bad’s wirkliche Einstellung, wie hoch man seine Autorität in juristischen Dingen auch später noch einschätzte.

Sehr viel hielt man auch von seinen Ḥadīṭkenntnissen. Yaḥyā b. Ma‘īn (158/775–233/847), berühmter Kenner der Traditionarierbiographien und kaum ein Freund der Qadariten, nannte ihn absolut vertrauenswürdig⁶⁸, ebenso der Damaszener Ibrāhīm b. Ya‘qūb as-Sa‘dī al-Ġūzaġānī (gest. 259/873?⁶⁹). Ḥasan al-Bašrī (gest. 110/729) und sein Schüler Qatāda (gest. 117/735 oder 118/736) überlieferten von ihm, ebenso Sa‘d b. Ibrāhīm, Enkel des ‘Abdarrahmān b. ‘Auf und Qāḍī von Medina (gest. 125/743 oder später), weiterhin Zaid⁷⁰ b. Rufai‘⁷¹, Mu‘āwiya b. Qurra (al-Bašrī; gest. 113/731⁷²), ‘Abdallāh b. Fērōz ad-Dānāġ⁷³ und ‘Auf b. Abī Ġamīla al-A‘rābī (gest. 146/763 oder 147/764⁷⁴), schließlich der Grammatiker Yaḥyā b. Ya‘mar al-Laiṭī⁷⁵; Mālik b. Dīnār (gest. 127/744) scheint seine Traditionen gesammelt zu haben⁷⁶. Nur dreie von ihnen, die beiden ersteren und ‘Auf al-A‘rābī, vielleicht auch noch Sa‘d b. Ibrāhīm⁷⁷ und Yaḥyā b. Ya‘mar, gelten unseren Quellen als Qadariten; in dieser Generation, unter den Zeitgenossen des ‘Amr b. ‘Ubaid, dachte man noch viel weniger daran, die Qadariya zu

67 Qatāda (gest. 117/735 oder 118/736) > Sa‘īd b. Abī ‘Arūba Mihrān al-‘Adawī (gest. 156/776). Vgl. dazu meine Studie *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* (Berlin 1974), Kap. 11 b.

68 Vgl. Ibn Ḥaġar, *Tahqīb at-T.* x 225, apu. f.

69 Vgl. GAS 1/135. Zu diesem Urteil vgl. Ḍahabī, *Ta’rīḥ al-Islām* III 305, 11 ff. (nach dem *Ta’rīḥ Dimašq*).

70 Der Druck hat falsch: *Yazīd*.

71 Vgl. Ibn Abī Ḥātim, *al-Ġarḥ wat-ta’dīl* I₂ 563; Ibn Ḥaġar, *Lisān al-Mizān* II 506 f.

72 Vgl. Ibn Ḥaġar, *Tahqīb at-T.* x 216 f.

73 Vgl. Ibn Ḥaġar, *ib.* v 359.

74 Vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 6530; zur Liste der Überlieferer vgl. Ibn Ḥaġar, *Tahqīb at-T.* x 225, 13 ff.

75 S. u. s. 703 f.

76 Vgl. Ḍahabī, *Ta’rīḥ al-Islām* III 304, 11 ff.; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu’tazila* 137, 7 f. Diwald-Wilzer.

77 Vgl. *Tahqīb at-T.* III 465, 9 f.

boycottieren, als Yahyā b. Ma‘īn. Sogar Sulaimān b. Ṭarḥān at-Taimī, einer der „orthodoxen“ Gegner des ‘Amr b. ‘Ubaid⁷⁸, berief sich über einen Anonymus auf Ma‘bad⁷⁹.

Später hat sich die Stimmung geändert. Sicher ist unter dem Eindruck steigender Verketzerung vieles von diesem Material aufgegeben worden. Bei | keinem von denen, die wir als *ruwāt* Ma‘bad’s kennenlernten, wird diese Beziehung in dessen eigener Biographie noch vermerkt. Dennoch ist manches auch jetzt noch zu fassen. Aus der Sammlung des Mālik b. Dīnār etwa stammt ein Ḥadīṭ, das Ma‘bad auf ‘Uṭmān zurückführte und in dem das Fieber (*ḥummā*) als Anteil des Gläubigen am Höllenfeuer, also als zeitliche Sündenstrafe, bezeichnet wird⁸⁰. Dieses Motiv taucht auch sonst auf⁸¹; aber der Musnad des ‘Uṭmān bei Ibn Ḥanbal⁸² enthält die Tradition nicht. Sie fehlt auch in den übrigen kanonischen Sammlungen⁸³. Mālik b. Dīnār überliefert weiterhin zwei Isrā‘īliyāt-Anekdoten, die Ma‘bad über einen gewissen Abū l-‘Auwām, Wächter am Heiligtum in Jerusalem, von Ka‘b al-Aḥbār erhalten haben wollte⁸⁴. Sa‘d b. Ibrāhīm erinnerte sich eines Prophetenausspruchs, den Ma‘bad von Mu‘āwiya erhielt⁸⁵; in einer ausführlicheren Version betont Ma‘bad einleitend, wie selten der Kalife sich bereitfand, Ḥadīṭ zu tradieren, und weist damit diskret auf seine Vertrauensstellung hin⁸⁶. Über Zaid b. Rufai‘ blieb ein Fatwā zu einem Problem der rituellen Reinheit erhalten⁸⁷. Und mit ritueller Reinheit hat auch ein Ḥadīṭ zu tun, das ‘Auf al-A‘rābī von Ma‘bad tradierte und das dieser über Ḥumrān b. Abān⁸⁸ auf dessen Herrn ‘Uṭmān zurückführte: wer auf rechte Weise seine Waschung vollzieht und nachher betet, der wird von allen Sünden frei⁸⁹. Ma‘bad stand mit dieser Überlieferung nicht allein; sie wird in zahlreichen Varianten bewahrt, meistens in Verbindung mit Ḥumrān⁹⁰, manchmal aber auch

57

78 Vgl. meine *Traditionistische Polemik* 39 ff.

79 Vgl. Baihaqī, *Sunan* x 332, 9 f. (nach Raddatz in: WI 13/1971/55).

80 Vgl. die Biographie Ma‘bad’s im *Ta’rīḥ Dimašq*.

81 Vgl. *Concordance* I 507b–508a.

82 *Musnad Ibn Ḥanbal* I 1 57 ff./²1 329 ff.

83 Vgl. aber, sehr ähnlich, Suyūṭī, *Ġāmi‘ ṣaḡīr* I 152, 11 s.v. *al-ḥummā*.

84 Vgl. Ibn Qudāma, *K. at-Tauwābīn* 76, 10 ff. Makdisi.

85 Vgl. Ibn Māğa, *Adab* 36 nr. 3743 ‘Abdalbāqī.

86 Vgl. Ibn Ḥanbal. *Musnad* I 1v 92, -7 ff. und 93, 17 ff.

87 Vgl. Ṭabarī, *Taḥṣīr* (ed. Muḥammad und Aḥmad Muḥammad Šākir) IV 505, pu. f. nr. 4696.

88 Zu ihm vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 2291; Ibn Ḥağar, *Tahḏīb at-T.* III 24 f. Er war der Mu‘aḏḏin ‘Uṭmān’s (vgl. Ḍahabī, *Ta’rīḥ* III 246, 1 f.).

89 Vgl. *Musnad Ibn Ḥanbal* I 1 61, 3 ff./²1 345 nr. 430.

90 Vgl. im Musnad des ‘Uṭmān bei Ibn Ḥanbal die folgenden Stellen: I 1 57, 13 ff./²1 331 nr. 400; I 57, 29 ff./I 333 nr. 406; I 58, 26 ff./I 337 nr. 415; I 59, 11 ff./I 339 nr. 418 f.; I 59, 26 ff./I 341 nr. 421;

mit anderen Gewährsleuten⁹¹. Für uns ist interessant, daß Maʿbad sich hier schon zum zweitenmal auf ʿUtmān beruft, der doch sonst als Ḥadīṭautorität gar nicht so häufig begegnet. Ebenso wie in seinen Überlieferungen von Muʿāwīya äußert sich hierin seine privilegierte Stellung, daneben wahrscheinlich aber auch politisches Engagement; Ḥaġġāġ gegenüber soll er sein Qadaritentum damit motiviert haben, daß im Irak die Gottlosen (*fussāq ahl al-ʿIrāq*) behaupteten, ʿUtmān's Ermordung sei vorherbestimmt gewesen⁹². Auch sein Vater
 58 ʿAbdallāh | b. ʿUkaim hatte für ʿUtmān große Sympathien gehegt⁹³. Das fiel in Kūfa auf; Baṣra dagegen, wo Maʿbad sich aufhielt, galt ohnehin als ʿutmānistisch⁹⁴.

Bei Ibn ʿAsākir, bei Ibn al-Aṭīr⁹⁵ und bei Ibn Taġrībīrdī⁹⁶ wird Maʿbad als Überlieferer eines gewissen *Ḥadīṭ ad-dibāġ* registriert. Gemeint ist wohl die juristische Maxime, daß Häute durch den Vorgang des Gerbens rituell rein werden, auch wenn sie von Tieren stammen, die ohne rituelle Schlachtung verendet sind (*dibāġuhā ṭuhūruhā*)⁹⁷. Das wird zwar in den klassischen Sammlungen nirgendwo mehr mit Maʿbad zusammengebracht; jedoch begegnet es gelegentlich mit einem typisch baṣrischen Isnad: Salama b. Muḥabbiq⁹⁸ > Ğaun b. Qatāda⁹⁹ > Ḥasan al-Baṣrī > Qatāda b. Diʿāma ...¹⁰⁰. Ğaun b. Qatāda, der Gewährsmann des Ḥasan al-Baṣrī, war dabei der Nachwelt nicht mehr weiter bekannt; man assoziierte ihn nur mit diesem einen Ḥadīṭ¹⁰¹. Man kann sich des Verdachtes nicht ganz erwehren, daß er nachträglich an die Stelle Maʿbads gesetzt oder zumindest stärker in den Vordergrund geschoben wurde, als Maʿbad's problematische Reputation das Wort selber in Mißkredit zu bringen drohte. Die Nachricht bei Ibn ʿAsākir und bei Ibn Taġrībīrdī macht zumin-

1 60, 27 ff./1 344 nr. 428; 1 66, 4 ff./1 365 nr. 473; 1 66, 13 ff./1 366 nr. 476; 1 66, 20 ff./1 367 nr. 478; 1 67, 12 ff./1 370 nr. 483 f.; 1 68, 2 ff./1 372 nr. 489; 1 68, 23 ff./1 374 nr. 493; 1 71, 22 ff./1 383 nr. 516.

91 Vgl. z. B. *ib.* 1 71, 30 ff./1 385 nr. 518.

92 Vgl. Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, Hs. Istanbul, Reisülküttab 538, II 256, 22 nach Madāʿinī.

93 Vgl. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* VI, 78, 9 f.

94 Vgl. Ibn Qutaiba, *ʿUyūn al-aḥbār* I 204, 13 ff. nach einer Bemerkung des Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās.

95 Vgl. *Kāmil* IV 367, II Tornberg/²IV 450, II.

96 *an-Nuġūm az-zāhira* I 201, 9 f.

97 Vgl. *Concordance* II 110. Dazu Juynboll, *Handbuch* 173.

98 Vgl. Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* nr. 1026.

99 Vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 1592.

100 Vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad* I III 476, 12 ff.; I V 6, 17 ff.; I V 7, 2 ff.; Nasāʿī, *Faraʿ* 22; Abū Dāwūd, *Libās* 38 nr. 6.

101 Vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 1592.

dest deutlich, daß für das Bewußtsein ihrer Quelle¹⁰² dieses Ḥadīṭ durch den Namen Ma‘bad’s gekennzeichnet war; es war offenbar damals nur spärlich beglaubigt¹⁰³. Sein Inhalt paßt zu den übrigen Überlieferungen, die wir noch | aufzufinden vermochten; Ma‘bad ist vornehmlich Jurist gewesen. Erst all- 59 mählich ist er aus dem Gedächtnis der Nachwelt getilgt worden, keineswegs schon zu seinen Lebzeiten oder in der Generation nach ihm. Der Wandel vollzieht sich in eben dem Maße, wie die Qadariya in Baṣra geächtet wird; dieser Prozeß aber hat erst in der zweiten Hälfte des 2. Jh’s eingesetzt. Diese an anderer Stelle gewonnene Chronologie¹⁰⁴ läßt sich nunmehr kontrollieren mit der Frage, wann Ma‘bad zum Ahnherrn der Qadariya erklärt worden ist.



102 Für Ibn Taġribirdī vermutlich Sa‘īd b. Kaṭīr b. ‘Ufair (s. o.).

103 Die Quellen bringen es noch in zwei anderen, leicht abweichenden Varianten: a) ohne die „Rahmenerzählung“ der baṣrischen Fassung, mit einem kufischen Isnad: ‘Ā’iṣa > Aswad (b. Yazīd an-Naḥa‘ī, gest. 74/693; vgl. *Tahdīb at-T.* I 342 f.) > ‘Umāra b. ‘Umar al-Kūfī (gest. 98/717?; vgl. *Tahdīb at-T.* VII 421 f.) bzw. Ibrāhīm (b. Yazīd an-Naḥa‘ī al-Kūfī, gest. 96/715; vgl. *Tahdīb at-T.* I 177 ff.) > A‘maš (Sulaimān b. Mihrān al-Asadī, gest. 147/765 oder 148/765; vgl. *Tahdīb at-T.* IV 222 f.) und b) mit einer abweichenden, im Maġrib spielenden „Rahmenerzählung“ und einem ägyptischen Isnad: Ibn ‘Abbās > ‘Abdarraḥmān b. Wa‘la al-Miṣrī (vgl. *Tahdīb at-T.* VI 293 f.) > Abū l-Ḥair al-Yazanī (Marṭad b. ‘Abdallāh al-Miṣrī, Muftī von Ägypten „zu seiner Zeit“; vgl. *Tahdīb at-T.* x 82) > Yazīd b. Abī Ḥabīb al-Miṣrī (gest. 128/746; vgl. *Tahdīb at-T.* XI 318 f.). Für die erste Spielart wäre Nasā’ī, *Fara’* 23–26 und Ibn Ḥanbal ¹VI 154, pu. ff. zu vergleichen, für die letztere Muslim, *Ḥaiḍ* 106 f., daneben auch Nasā’ī, *Fara’* 20 und Abū Dāwūd, *Libās* 38 nr. 4, wo der Isnad hinter ‘Abdarraḥmān b. Wa‘la gleich nach Medina, zu Zaid b. Aslam al-‘Adawī al-Madanī (gest. 136/754; vgl. *Tahdīb at-T.* III 395 ff.) abbiegt. Wieweit diese Varianten zurückreichen, läßt sich ohne eingehende Untersuchung des gesamten juristischen Problems nicht entscheiden. Festzuhalten wäre vorläufig nur, daß Ibn Ḥanbal gerade inbezug auf das *Ḥadīṭ ad-dibāġ* den Kronzeugen des ägyptisch-medinensischen Zweigs, ‘Abdarraḥmān b. Wa‘la, für schwach hielt (vgl. *Tahdīb at-T.* VI 294, 4 f.). Zudem läßt eine Parallele (Nasā’ī, *Fara’* 21) Ibn Wa‘la ausdrücklich Ibn ‘Abbās fragen, ob die vorgebrachte Lösung nur seine persönliche Meinung (*ra’y*) sei oder tatsächlich ein Dictum des Propheten; man hat also eine Zeitlang an der Verbindlichkeit der Aussage gezweifelt. Es scheint, daß eine prägnante juristische Maxime an mehreren Stellen durch die Autorität des Propheten sanktioniert worden ist. – Zu der Auswechselbarkeit von „Rahmenerzählungen“ vgl. meine Arbeit *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. I 3 und VIII.

104 Vgl. vorläufig meine *Traditionistische Polemik* 39 ff.; weiteres Material ist zusammengestellt in *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. II b.

Dies ist nämlich nicht einhellig geschehen. De facto ist zweifellos nicht er der theologische Wortführer der baʿsrīschen Qadarīya gewesen, sondern Ḥasan al-Baʿsrī. Das Sendschreiben, das dieser an den Kalifen ʿAbdalmalik richtet, ist das erste Dokument der Bewegung; ihre Argumente sind dort mit aller Klarheit dargestellt¹⁰⁵. Die muʿtazilitische Tradition hat dies auch immer so gesehen: Ibn al-Murtaḍā zitiert ausführlich aus Ḥasan's *Risāla*¹⁰⁶, während diese in prädestinationistischen Quellen totgeschwiegen wird. Der Šarīf al-Murtaḍā nennt, wenn er in seiner *Risālat Inqāḍ al-bašar min al-ğabr wal-qadar* auf die historische Entwicklung der Lehre von der Willensfreiheit zu sprechen kommt, Ḥasan al-Baʿsrī an erster Stelle: er habe sich gegen die gewandt, welche ihre Sünden Gott zuschreiben wollten, und mit ihm hätten viele andere, namentlich Genannte übereingestimmt¹⁰⁷. Und wenn man tatsächlich weiter in die Vergangenheit zurückgehen wollte, so verfiel man nie auf Maʿbad, sondern allenfalls auf Abū l-Aswad ad-Duʿalī (gest. 69/688), der bei Ibn al-Murtaḍā als „erster Qadarit“ bezeichnet wird¹⁰⁸; die andere Seite hat ihm, um ihn für sich zu gewinnen, eine *Risāla fī damm al-Qadarīya* zugeschrieben¹⁰⁹.

Das aber zeigt uns, worum es hier geht: man versuchte, bedeutende Persönlichkeiten der Frühzeit für den eigenen Standpunkt in Anspruch zu nehmen und sie von falscher Parteizugehörigkeit zu exkulpieren. Erst als man nicht mehr hören wollte, daß Ḥasan al-Baʿsrī Qadarit gewesen war, ist Maʿbad in den Vordergrund getreten – darum aber auch nur in der prädestinationistisch-
 60 „ortho|doxen“ Tradition. Jetzt kommen Dicta auf, in denen Ḥasan vor Maʿbad warnt¹¹⁰ oder in denen man zumindest darauf bestand, er habe sich erst nach anfänglicher Abneigung von ihm einfangen lassen¹¹¹. Von Mālik b. Dīnār wollte man wissen, daß Maʿbad damals, als er ihn in Mekka traf, seine Bewunderung für – den wesentlich jüngeren – Ḥasan al-Baʿsrī geäußert und bedauert habe, seinem Rat nicht gefolgt zu sein. Dieser Rat hatte darin bestanden, der Revolte des Ibn al-Ašʿaṭ fernzubleiben¹¹², so wie Ḥasan dies im Gegensatz zu

105 Vgl. dazu zuletzt M. Schwarz in *Oriens* 20/1967/15 ff.

106 *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* 19, 3 ff.

107 Ed. ʿAlī al-Ḥāqanāʾī an-Nağafī, Nağaf 1935, S. 25, ult. ff. / ²*Rasʿūl*, ed. Aḥmad al-Ḥusainī (Bağdād 1386/1967), S. 54, apu. ff.

108 *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* 134, 4 f.

109 Vgl. ʿAbdalqādir al-Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 316, 12. Zur Echtheit vgl. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. I d.

110 Vgl. *Tahḍīb at-T.* x 226, 4.

111 Vgl. Ḍahabī, *Taʾrīḥ al-Islām* III 305, apu. f. (nach dem *Taʾrīḥ Dimašq*): *talatṭafa laḥū Maʿbad*.

112 Vgl. *Taʾrīḥ Dimašq*; auch *Tahḍīb at-T.* x 220, 9 ff.: über Ġaʿfar b. Sulaimān aḍ-Ḍubaʿī (Šīʿit, gest. 178/794; vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 1505) weitergegeben zu Mūsā b. Ismāʿīl at-Tabūḍakī,

Ma‘bad getan hatte. Und hier verrät sich dann auch das Motiv, warum man Ma‘bad in den Vordergrund schob: an seinem Schicksal wurden die bösen Folgen militanter qadaritischer Einstellung sichtbar. Man hat ihn nicht etwa seines Alters wegen gewählt; das hat nur sekundär mitgespielt, insofern es dem *awā’il*-Charakter der Aussage entgegenkam. Ebenso wenig wählte man ihn wegen seiner Lehre; von seiner Lehre her bleibt Ma‘bad ein Schemen – hätten die Quellen sie für wichtig gehalten, so hätten sie sie auch bewahrt. Was man von ihm im Gedächtnis behielt, war seine politische Aktivität; die Umschichtung von Ḥasan auf Ma‘bad hat, da Ma‘bad hierbei immer negativ beurteilt wird, quietistische – oder eher: antirevolutionäre – Tendenz.

Eine solche quietistische Tendenz wirkt sinnvoll nur dann, wenn eine reale Möglichkeit zu aktivistischem Engagement besteht oder vor noch nicht allzu langer Zeit verpaßt worden ist. Das führt uns in die Zeit Yazīd’s III. (126/744), unter dem die Qadariya in Syrien auf kurze Zeit politische Macht erhielt¹¹³, und in die Jahre des Übergangs zur Herrschaft der ‘Abbāsiden; Baṣra hat sich damals den Bestrebungen Yazīd’s offenbar nicht angeschlossen¹¹⁴. Jedoch bliebe dies näher zu belegen. Eine Möglichkeit dazu bietet sich durch einen Vergleich der Isnade, durch die sich die Nachricht von Ma‘bad als dem ersten Qadariten legitimiert. Einer von ihnen, bei Ibn Ḥağar bewahrt¹¹⁵, führt von Ibrāhīm b. Hišām al-Ğassānī, der wegen seiner laxen Überlieferungspraktiken von den Fachleuten des *ğarḥ wa-ta’dīl* nicht übermäßig geschätzt wurde und entweder 238/852–853 oder um 245/859 starb¹¹⁶, über dessen Vater zu seinem Großvater Yaḥyā b. Yaḥyā al-Ğassānī zurück; dieser hatte – im gleichen Zusammenhang? – auch auf Ma‘bad’s Hinrichtung durch ‘Abdalmalik hingewiesen¹¹⁷. Eng liiert mit der angesehenen vorislamischen Herrscherfamilie, galt er in Damaskus als angesehener Jurist und starb i. J. 135/753¹¹⁸. ‘Umar II. | setzte ihn zum Qāḍī 61 von Mōṣul ein; sein Vater war Polizeipräfekt unter Marwān gewesen¹¹⁹. Seine bedeutende Stellung läßt uns vermuten, daß er in den Wirren um Yazīd III. mit Partei ergriffen hat; und wenn er von seinem Vater eine Bindung an die

(gest. 223/838), welcher u. a. Material gegen ‘Amr b. ‘Ubaid verbreitete (vgl. meine *Traditionistische Polemik* 18 f., 21).

113 Vgl. meinen Aufsatz in: Stud. Isl. 31/1970/270 ff. [s. o. S. 644 ff.]

114 Vgl. *ib.* 283.

115 *Tahdīb at-T.* x 226, -5 f.

116 Vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 244; Ibn Ḥağar, *Lisān al-Mizān* nr. 372.

117 S. o. S. 677, Anm. 34.

118 Vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* nr. 2989; Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* VII₂ 169, 14 f.; Ḍahabī, *Mizān* nr. 9649.

119 Vgl. *Tahdīb at-T.* XI 299.

Marwāniden übernahm, so hätte er dem qadaritischen Kalifen, der auf die Kritik Marwān's II. stieß, feindlich begegnen müssen.

In dieselbe Richtung weist, daß auch Auzā'ī sich so geäußert haben soll. Er ist jüngerer Zeitgenosse des Ġassāniden; er stirbt i. J. 157/774. Von ihm wissen wir etwas genauer, wie er zu der politischen Entwicklung dieser Zeit stand: er hat sich von denen, die Yazīd III. unterstützten, distanziert¹²⁰; seine pro-umaiyadische Haltung verrät sich darin, daß er dem ersten Statthalter der 'Abbāsiden in Syrien, 'Abdallāh b. 'Alī b. 'Abdallāh b. 'Abbās, wegen des Massakers an der besiegten Dynastie Vorhaltungen machte und sich deswegen dessen Ungnade zuzog¹²¹. Seine Vorstellung von der Genese der Qadarīya allerdings ist differenzierter; er konstruiert eine ganze Genealogie. Ein Christ namens Sūsān (bzw. Sausan in der arabischen Form) sei zum Islam konvertiert und habe seine Vorstellungen von der Willensfreiheit in die neue Religion eingebracht; später sei er wieder abgefallen. Von ihm habe dann Ma'bad übernommen und von diesem wiederum Ġailān ad-Dimašqī¹²². Ma'bad ist da also nur Mittelsmann; direkt angegriffen ist eher Ġailān ad-Dimašqī, der ja auch für Syrien und die dortigen politischen Wirren die größere Bedeutung besaß. Die Partei Yazīd's III. trug den Namen Ġailānīya¹²³. Ġailān aber war Kopte und als solcher christlicher Herkunft; auf diese Weise erhielt der Christ Sūsān, der schon durch seine Wankelmütigkeit und durch seine Apostasie sich als negative Figur erweist, gewissermaßen paradigmatische Bedeutung.

Wenn wir diese syrischen Traditionen, vor allem die letztere, ernstnehmen wollen, dann müssen sie auf bašrische Information zurückgehen. In der Tat stoßen wir dort auf ähnliches Material. Seit jeher hat man auf zwei hierher gehörige Notizen bei Ibn Sa'd bzw. Maqrīzī aufmerksam gemacht¹²⁴. 'Abdallāh b. 'Aun, gest. 151/768 und Schüler des Ḥasan al-Bašrī, habe sich, so heißt es bei Ibn Sa'd, noch der Zeit zu entsinnen vermocht, wo nur Ma'bad und S.nhōya, der Mann der Umm Mūsā, das Problem des *qadar* diskutierten¹²⁵. Bei Maqrīzī wird Ma'bad gleichfalls mit einem *maulā* persischer Herkunft zusammengebracht; nur wird Umm Mūsā nicht erwähnt, und er heißt auch nicht S.nhōya, sondern

120 Vgl. Stud. Isl. 31/1970/274.

121 Vgl. Ya'qūb b. Šaiba, *Musnad 'Umar* (Beirut 1909) 58, 2 ff.; kürzer auch Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* 180, -4 ff.; Barthold in: Der Islam 18/1929/244.

122 Vgl. *Tahḍīb at-T.* x 226, 2 ff.; Ḍahabī, *Ta'riḥ al-Islām* III 305, 14 ff.; beide vielleicht von Ibn 'Asākir übernehmend. Älterer Beleg bei Āğurrī, *Šarī'a* 243, 1 ff. (nach Firyābī, gest. 301/913, wohl nach dessen *K. al-Qadar*; vgl. GAS 1/106).

123 Vgl. Stud. Isl. 31/1970/281.

124 Vgl. etwa Tritton, *Muslim Theology* 18 f.

125 Vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* VII₂ 27, 1 ff.

Abū Yūnus S.nsōya al-Uswārī, als Angehöriger jener *asāwira*, die, unter den Sasaniden Elitetruppe der persischen Reiterei, sich unter dem Islam mit den Tamīm in Bašra liiert hatten¹²⁶.

Das stand bisher etwas unvermittelt nebeneinander, ähnlich und doch verschieden, kaum in eindeutiger Weise auf eine gemeinsame Grundform zurückzuführen. Mittlerweile besitzen wir jedoch etwas mehr Material. Maqrīzī schöpft wahrscheinlich aus dem *Fihrist*; dort stammt die Nachricht von Abū l-Qāsim al-Balḥī, wahrscheinlich aus dessen *K. al-Maqālāt*¹²⁷. Zu dessen Zeit, um die Wende zum 4. Jh., hatten also auch die Mu‘taziliten nichts mehr gegen sie einzuwenden. Ebenso wie die Notiz bei Ibn Sa‘d stammt sie aus bašrischem Milieu. Dies wird klar, sobald wir vier weitere Versionen heranziehen, die sich bei Ibn ‘Asākir finden und alle, obgleich z. T. recht stark divergierend, doch in dem uns hier interessierenden charakteristischen Detail übereinstimmen: daß sie nämlich nicht von der Umm Mūsā, sondern von den *asāwira* reden und zudem die *kunya* Abū Yūnus verzeichnen. Wie bei Ibn Sa‘d werden die Isnade mitgegeben, und wie bei ihm gehen sie alle auf Ibn ‘Aun zurück. Außerdem ist überall der nächste Tradent gleichfalls noch Bašrier: Bakkār b. Muḥammad b. ‘Abdallāh as-Sīrīnī (gest. 214/829), offenbar ein Ururenkel des frühen bašrischen Asketen Muḥammad b. Sīrīn (gest. 110/729)¹²⁸, bei Ibn Sa‘d; Ḥumaid b. al-Aswad¹²⁹, Ḥammād b. Zaid (gest. 179/795¹³⁰) und ‘Abdallāh b. Muslim¹³¹ bei Ibn ‘Asākir¹³². Allerdings verzeichnet Ibn ‘Asākir daneben, daß auch Yūnus b. ‘Ubaid al-‘Abdī, gest. 139/756 oder 140/757 und damit Zeitgenosse des Ibn ‘Aun, sich ähnlich geäußert habe; dieser fügt den beiden Bösewichtern einen dritten hinzu, dessen Namen er bloß nicht nennt: ein „anderer Verfluchter von den Banū ‘Awāna“. Und im *K. aš-Šarī’a* des Āğurrī wird eine verwandte Notiz, wiederum mit Bezug auf die *asāwira*, von Marḥūm b. ‘Abdal‘azīz al-‘Aṭṭār al-Bašrī (117/735–187/803¹³³) nach seinem Vater ‘Abdal‘azīz b. Mihrān al-Bašrī und seinem Onkel ‘Abdalḥamīd b. Mihrān¹³⁴ berichtet¹³⁵.

62

126 Vgl. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* (Kairo 1324–1326) IV 181, -6 f.: zu den *asāwira* Pellat, *Milieu bašrien* 35. Zu der Lesung Uswārī und der Ableitung dieser Nisbe von den *asāwira* vgl. Ḍahabī, *Muštabih* 23, 4 Bağāwī.

127 Vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, übs. Dodge 381.

128 Vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 1263.

129 Vgl. *Mizān* nr. 2319.

130 Vgl. Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* 228 f. nr. 213.

131 Vgl. *Mizān* nr. 4607.

132 Bei Āğurrī (*Šarī’a* 243, 9 ff.) tritt noch sein Schüler Mu‘ād b. Mu‘ād al-Bašrī hinzu (119/737–196/812; vgl. zu ihm meine *Traditionistische Polemik* 16 und 40).

133 Vgl. *Tahḍīb at-Tahḍīb* x 85.

134 Zu beiden vgl. *Tahḍīb at-T*. VI 361.

135 Āğurrī 241, 12 ff.

63 Das sieht so aus, als ob man sich tatsächlich an eine Äußerung des Ibn ‘Aun erinnerte, die er allerdings in verschiedener Form getan hätte¹³⁶. Und wenn die | Dicta des Ibn ‘Ubaid und des Maḥmūd b. ‘Abd al-‘azīz nicht bloße nachträgliche Doublette sind, so besteht sogar die Wahrscheinlichkeit, daß sich gewisse Realität hinter diesen Aussagen versteckt. Allerdings müssen wir sogleich in mehrfacher Weise einschränken. Zuerst einmal besteht kein Zweifel, daß weder Ibn ‘Aun noch Yūnus b. ‘Ubaid objektiv sind; beide sind erbitterte Gegner des ‘Amr b. ‘Ubaid¹³⁷ und überzeugte Prädestinatianer. Sie versuchen die Lehre des Ḥasan al-Baṣrī in ihrem Sinne zu interpretieren und gehen darum stillschweigend über Ḥasan’s qadaritisches Engagement, das doch kaum später eingesetzt haben wird als das des Ma‘bad, hinweg. Zudem sind sie beide schon weit von der Zeit Ma‘bad’s entfernt; wenn sie sich auf persönliche Erfahrung berufen, so ist das *cum grano salis* zu nehmen. Ibn ‘Aun stirbt knapp 70 Jahre nach Ma‘bad’s Hinrichtung; allerdings soll er bereits drei Jahre vor der Pest von Baṣra (*aṭ-ṭā‘ūn al-ġārif*) geboren sein¹³⁸, d. h. zwischen 62 und 66¹³⁹. Yūnus b. ‘Ubaid zwar stirbt etwas früher: jedoch war er nur ein Jahr älter als Ibn ‘Aun¹⁴⁰. Und schließlich kommen wir nicht ohne die Annahme gewisser Schwankungen in der späteren Überlieferung aus; wir werden uns bei ihnen etwas länger aufhalten müssen.

Sie betreffen zwar weniger die Differenz zwischen „Mann der Umm Mūsā“ einerseits und „Angehöriger der *asāwira*“ andererseits; das schließt sich gegen-

136 Ihre Echtheit wird dadurch erhärtet, daß die einzelnen Berichterstatter nicht alle in gleicher Weise dazu Stellung nehmen; ‘Abdallāh b. Muslim wirkt etwas skeptisch (*za‘ama Ibn ‘Aun*), Ḥammād b. Zaid fügt eine mißbilligende Bemerkung hinzu. Von Ibn ‘Aun wird im übrigen auch andere Propaganda gegen Ma‘bad überliefert: er wollte gehört haben, wie Abū s-Sauwār (Ḥassān b. Ḥurayṭ al-‘Adawī al-Baṣrī, gest. nach 80/699; vgl. Ḥalīfa, *Ṭabaqāt* 482 nr. 1632; Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* VII₁ 110), zu seiner Zeit offenbar ein bekannter Mann, sich von Ma‘bad distanzierte (vgl. *Ta’rīḥ Dimašq*). Hätte man fälschen wollen, so hätte man wohl jemanden gewählt, der Ma‘bad zeitlich näher stand (s. u.).

137 Vgl. meine *Traditionistische Polemik* 39 ff. und die dort genannten Stellen.

138 Vgl. Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* VII₂ 25, 3 f.

139 Eine Pestepidemie dieses Namens wird nämlich unter verschiedenen Jahren verzeichnet: 65, 67 und 69 (vgl. Caetani, *Chronographia* 753, 784 und 809). Tabarī (II 579, 18 ff.) und, wohl ihm folgend, ein Teil der späteren Tradition (vgl. etwa Ibn Taġrībī II 199, 11) entscheiden sich für das früheste Datum; hierfür treten auch die nichtislamischen Quellen ein. Jedoch verzeichnet ein so früher Autor wie Ḥalīfa b. Ḥaiyāt das Ereignis erst für 69/689 (vgl. *Ta’rīḥ* I 336, 12), ebenso auch Abū l-Yaqẓān (gest. 190/806; vgl. GAS I/266 f.) bei Ḍahabī, *Ta’rīḥ al-Islām* III 343. Wahrscheinlich ist die Seuche in mehreren Wellen aufgetreten, und man hat sie dann entweder mit ihrem Einsetzen oder mit ihrem Abklingen chronologisch fixiert.

140 Vgl. *Tahdīb at-T.* XI 445, 1.

seitig nicht aus. Mehrere Frauen namens Umm Mūsā werden bei Ibn Sa‘d genannt; jedoch kommt allenfalls eine von ihnen in Frage¹⁴¹, von der es heißt¹⁴², daß sie von ‘Alī überlieferte und daß von ihr wiederum Muğīra b. Miqsam ad-Ḍabbī (al-Kūfī, gest. 133/751 oder etwas später) übernahm. Sie war, wie wir an anderer Stelle erfahren¹⁴³, eine Nebenfrau ‘Alī’s, hätte also nach seinem Tod (i. J. 40/660) wieder geheiratet und zwar eben jenen Abū Yūnus, der, ehemals vornehmen persischen Kreisen entstammend, sich in Baṣra den Tamīm angeschlossen hatte¹⁴⁴. In dieselbe Umgebung würde jener „Verfluchte von den | Banū ‘Awāna“ gehören, den Yūnus b. ‘Ubaid als Dritten im Bunde nannte; die ‘Awāna sind gleichfalls ein Stamm der Tamīm¹⁴⁵. Schwieriger dagegen liegt die Frage des Namens: S.nhōya bei Ibn Sa‘d, S.nsōya bei Balḥī/Maqrīzī. Sie

64

141 Die anderen leben alle im Ḥiğāz (vgl. Ibn Sa‘d v 40, 10; 52, 23; 238, 24).

142 Ibn Sa‘d VIII 356, 20.

143 Ḍahabī, *Mizān* nr. 11036.

144 Die Beziehung ist auch in der einheimischen Sekundärliteratur schon hergestellt worden: bei Ḍahabī (*Mizān* nr. 3634) und – in seinem Gefolge – bei Ibn Ḥağar (*Lisān al-Mizān* III 131) wird ein gewisser Sīsōya (so bei Ibn Ḥağar und in einer Handschrift des *Mizān*) oder Sussōya (so in einer anderen Handschrift des *Mizān*, die von Sibṭ b. al-‘Ağamī, gest. 841/1438, also einem Zeitgenossen des Ibn Ḥağar, stammt) als „Mann der Mutter (*wālida*) des Mūsā al-Uswārī“ bezeichnet. Die beiden Namen gehören dabei in die Umgebung der Balḥī/Maqrīzī-Tradition; die „Mutter des Mūsā al-Uswārī“ dagegen ist aus der Umm Mūsā bei Ibn Sa‘d herausinterpretiert. Ob diese letztere Interpretation allerdings stimmt, scheint sehr fraglich. Sie lag an sich nahe: Mūsā al-Uswārī war Qadarit und auch in der Mu‘tazila bekannt (vgl. *Mizān* nr. 8874 und 8943; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 60, 13 ff.). Aber er stirbt wohl erst in der Mitte des 2. Jh’s oder noch später: er überliefert von Qatāda (gest. 117/735 oder 118/736), ist Zeitgenosse des ‘Auf al-A‘rābī (gest. 146/763 oder 147/764) und wird von Ibn al-Murtaḍā sogar in die *ṭabaqa* des Abū l-Ḥudail, des Biṣr b. al-Mu‘tamir und des Naẓẓām eingeordnet, die alle erst im 3. Jh. sterben. Der Abstand zur Zeit des Ma‘bad ist damit schon recht groß. Zudem aber sollte man doch annehmen, daß, wenn jemand als *zauğ Umm Mūsā* bezeichnet wird, dies nicht geschieht, weil seine Frau ihm einen Sohn namens Mūsā geboren hat – und das müßte nach Ḍahabī der Fall sein, da Mūsā al-Uswārī’s Nisbe ja von seinem Vater Abū Yūnus al-Uswārī käme –, sondern weil sie aus anderen Gründen als Umm Mūsā bekannt war; das paßt zu der ehemaligen Frau des ‘Alī viel besser. – Daß wir in diesem späten Stadium der Überlieferung mit Fehlern rechnen müssen, geht auch daraus hervor, daß Ibn Ḥağar an anderer Stelle (*Lisān al-Mizān* VI 335) Abū Yūnus al-Uswārī bloß als Yūnus al-Uswārī aufführt; die alphabetische Einordnung zeigt, daß schon er selber sich geirrt hat und nicht etwa ein späterer Abschreiber oder der Setzer. Derselbe Lapsus ist im übrigen auch Šahrastānī unterlaufen (vgl. *Milāl* 35, –5 Cureton). Bei Ibn Ḥağar ist a. a. O. dieser Yūnus wiederum mit Sīsōya/Sussōya gleichgesetzt; nur ist der Name jetzt als Sibōya verschrieben.

145 Vgl. Kaḥḥāla, *Muğam qabā’il al-‘Arab* 853.

wird durch die neuen Belege nicht erleichtert: Ibn ‘Asākir hat, soweit die nicht immer ganz – oder zumindest nicht eindeutig – punktierte Handschrift dies erkennen läßt, stattdessen S.snōya, vermerkt jedoch, daß Abū Dāwūd (gest. 275/888), der Verfasser der bekannten Ḥadīṣsammlung, dies *bit-tā*, also wohl Sustōya lesen wollte. Maqrīzī’s Form findet sich noch einmal im *K. Ḥalq al-af‘āl* des Buḥārī¹⁴⁶. Dahabī und Ibn Ḥaḡar bringen, wie wir sahen¹⁴⁷, die Varianten Sīsōya, Sussōya und Sībōya. Der Druck von Āḡurrī’s *K. aš-Šarī’a* hat die vollends hybride Form Saisafauh, eine Handschrift stattdessen, schon etwas wahrscheinlicher, Saisafōya¹⁴⁸.

Man wird zu einer Lösung davon ausgehen müssen, welches dieser Hypokoristika sich sprachlich am besten erklären läßt oder sich außerhalb dieser Tradition noch einmal findet. Da hat nun Abū Dāwūd’s Lesung einiges für sich. Sie gibt Sinn: Sustōya wäre etwa der „kleine Schwächling“; als gebürtiger Siḡistāner war Abū Dāwūd mit dem Persischen gewiß vertraut. Jedoch steht dagegen das Zeugnis des Dahabī in seinem *Muštabiḥ*: er kennt nur die Namen Sasnōya und Sussoya¹⁴⁹; Ibn Ḥaḡar hat in seinem *Tabṣīr al-muntabiḥ* dem nichts hinzuzufügen¹⁵⁰. Auch die Angaben im *Qāmūs*¹⁵¹ und im *Tāǧ al-‘arūs*¹⁵² be-
 65 schränken sich auf dieses Material. Nöldeke, der in einer immer noch maßgeblichen Studie¹⁵³ diese Formen behandelt hat, ist sich der Deutung beider Namen nicht ganz sicher. Bei dem ersten erwägt er Ableitung von Sasanfrüh oder Sasanḥurra; Beziehung zu Sāsān verwirft er, da man dort eher Sāsōya erwarten sollte¹⁵⁴. Sussōya dagegen möchte er mit *sust* „schlaff“ zusammenbringen¹⁵⁵; es wäre also nur eine Variante zu Sustōya bei Abū Dāwūd. Die anderen Formen kennt auch er nicht, obwohl er zahlreiche literarische Quellen für seine Materialsammlung ausgewertet hat. Justi geht in seinem *Iranischen Namenbuch* nicht über ihn hinaus.

Damit ergeben sich Kriterien für eine erste Sichtung des Materials. Der Konsonanten-*rasm* des Namens ist ja ungemein vieldeutig; zudem wird man

146 Vgl. Naššār-Ṭālibī, *Aqā’id as-salaf* 167, 8.

147 S. o. Anm. 144.

148 Vgl. s. 241, -6 und Anm.

149 *Muštabiḥ* 358, 11 ff. Baḡāwī; hier mit ausdrücklicher Vokalisation.

150 *Tabṣīr* 681, 1 ff. Baḡāwī-Naḡḡār.

151 IV 234, 10 f. und II 221, apu. f.

152 IX 234, 22 f. und IV 167, 8 ff.

153 *Persische Studien* I, in: Sitz. Ber. Wiener Akad. 116/1888/388 ff. Vgl. jetzt auch W. Eilers in AO 24/1956/207 f. und 211 f.

154 *Ib.* s. 403 f.

155 *Ib.* s. 404.

davon ausgehen können, daß die Abschreiber der jeweiligen Texte sich in den persischen Namensformen nicht immer gut auskannten. Verschreibungen lagen also nahe. Als solche wird man gewiß die hybriden Formen Saisafōya und Saisafauh ansehen können, ebenso sicher auch die späte Variante Sīsōya und erst recht Sībōya, das bei Ibn Ḥağar nur aus dieser letzteren Form verlesen (oder verdrukt) war. Dasselbe scheint aber auch für S.snōya zu gelten, obgleich es bei Balhī und Buḥārī früh belegt ist. Die Handschriften dieser Werke sind ja durchaus nicht ebenso alt; außerdem wird man damit rechnen müssen, daß der jeweilige Herausgeber (bzw. Übersetzer), dem ja nur die Parallele bei Maqrīzī geläufig sein konnte, seinen Befund bewußt oder unbewußt danach deutete. Sanhōya bei Ibn Sa‘d bleibt isoliert. Die Wahl zwischen S.snōya und Sustōya/ Sussōya aber wird uns erleichtert, wenn wir wieder auf die Aussage des Auzā‘ī zurückgreifen. S.snōya scheint vom Verfasser des *Qāmūs* als Hypokoristikon zu Sūsān/Sausan verstanden worden zu sein¹⁵⁶; im *Tāğ al-‘arūs* findet sich dazu die Glosse, daß der Name nicht nur Sasnōya, sondern auch Susnōya gelesen werde¹⁵⁷. Das ist rein linguistisch durchaus möglich. Verkürzungen der Grundform sind bei diesen Hypokoristika nicht selten. Zwar handelt es sich bei den bis jetzt bekannten Beispielen mehr um Verstümmelungen am Anfang als um Kontraktionen¹⁵⁸; aber immerhin ist ‘Abbōya belegt als Koseform für ‘Abdallāh¹⁵⁹ und Ḥammōya (als Nebenform zu Ḥamdōya) für Muḥammad¹⁶⁰. Auzā‘ī hätte danach die gleiche „Information“ weitergegeben wie die Iraker. Er hat Ibn ‘Aun sehr geschätzt¹⁶¹; vermutlich hat er also auch in der einen oder andern | Form mit ihm Kontakt gehabt. Da er jünger war als dieser – und jünger als Yūnus b. ‘Ubaid¹⁶² –, zudem auch nicht aus dem Irak stammte, ist seine Aussage wahrscheinlich sekundär; er übernahm den Namen, aber in dessen Grundform, die ihm von seiner aramäischen Umgebung her¹⁶³ näherlag als das persische Hypokoristikon.

66

156 IV 234, 10f.

157 IX 234, 22 s. v. *sausan*.

158 Vgl. Nöldeke, *ib.* 408f.

159 Vgl. Šanaubarī, *Dōwān* nr. 351 = 394, pu. ‘Abbās. Ich würde nicht ‘Abwaihi lesen wie der Herausgeber; das ist eine Grammatikerkonstruktion, und ‘Abbōya hat metrisch das gleiche Gewicht. Zur Ableitung von ‘Abdallāh vgl. kurd. ‘Ab(b)ū bei Nöldeke 407.

160 Vgl. Nöldeke 409. Zum Tašdīd vgl. Dahabī, *Muštabiḥ* 250, 9 Bağāwī. Vgl. auch Sammōya zu Ismā‘īl bei Nöldeke 408.

161 Vgl. Ya‘qūb b. Šaiba, *Musnad ‘Umar* (Beirut 1389/1969) 56, 4.

162 Er stirbt i. J. 157/774 im Alter von etwa 70 Jahren (vgl. EI² s. n.).

163 Vgl. syr. *šaušantā*, „Lilie“. Das ist hier doch wohl die Bedeutung des Namens, wenngleich er im allgemeinen für Frauen gebraucht wurde.

Susnōya also wäre dessen korrekte Form; Sustōya bleibt trotz Abū Dāwūd's Autorität nur intelligente Konjektur.

Auzā'ī ergänzt die irakischen Berichte in einem Punkt: er kennt den religiösen Hintergrund des ketzerischen Persers. Jedoch sahen wir, daß, wenn er ihn zum Christen erklärte, er eine Absicht damit verbinden mochte; er zielte ja weniger auf Ma'bad als auf Ġailān ad-Dimašqī. Da ist dann nicht mehr so erstaunlich, daß Buḥārī ihm widerspricht; er bezeichnet in dem genannten Passus seines *K. Ḥalq al-af'āl*¹⁶⁴ S.snōya/S.nsōya als einen Magier, der zum Islam übertrat; die Baṣrier hätten sich ihm angeschlossen, Ḥasan al-Baṣrī dagegen habe sich distanziert. Dieselbe Intention also wie zuvor: Ketzerei im Islam geht auf außerislamischen Einfluß zurück¹⁶⁵. Wer recht hat, ist schwer zu entscheiden; auch Buḥārī's Bericht ist sekundär. Die Religion mag bei ihm aus dem Namen herausinterpretiert sein; sie lag nahe bei einem Angehörigen der *asāwira*. Aber die Tamīm, denen jene sich anschlossen, waren mit einigen ihrer Gruppen Christen¹⁶⁶. Und in der religiösen Propaganda mußten beide Religionen zur Abschreckung herhalten; ein weitverbreitetes Ḥadīṭ nannte die Qadariiten die „Magier dieser Gemeinde“¹⁶⁷; ein anderes, weniger bekanntes, mahnte dagegen: „Hütet euch vor dem *qadar*; denn es ist ein Zweig des Christentums“¹⁶⁸. Daß auch ein Iraker an zoroastrischen Einfluß keinesfalls eher dachte als an christlichen, zeigt eine Bemerkung, die man von dem baṣrischen Asketen und Juristen Muslim b. Yasār (gest. 100/719¹⁶⁹) gehört haben wollte: Ma'bad rede wie die Christen¹⁷⁰. Vielleicht werden wir also doch Auzā'ī's Behauptung den Vorzug geben dürfen.

Für Ibn 'Aun und Yūnus b. 'Ubaid kam es auf die Religion noch nicht an. Ihnen lag daran, Ma'bad durch seine Beziehungen zu Nichtarabern und Neumuslimen zu diskreditieren: die Wortwahl von Ibn 'Aun's Äußerungen zeigt

164 S. o. Anm. 146.

165 Das ist bekanntlich ein Topos; auch nach Ansicht des Ġāḥiẓ bringen die Konvertiten die Häresien im Islam auf (vgl. *Radd 'alā n-Naṣārā* 17 Finkel). Allerdings mag dieser an andere Ketzereien gedacht haben; nach mu'tazilitischer Überlieferung übernahm Yūsuf as-Samṭī das *taklīf mā lā yuṭāq* von einem *zindīq* aus Wāsiṭ namens Ḍarīr (vgl. Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Muġnī* VIII 4, 8f.).

166 Vgl. EI¹ s. v.

167 Vgl. dazu meine Arbeit *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. VI g.

168 Vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 9021; dazu *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. VI d. Weiteres Material *ib.* VI g, Anm. 31; auch bei Tritton, *Muslim Theology* 18 ff.

169 Vgl. *Mizān* nr. 8510.

170 Vgl. Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* (Ankara 1963) 175 nr. 1084, und *Ta'riḥ Dimašq*, auch *Tahḏīb at-T.* x 226, 6 ff.: Rabi'a b. Kulṭūm b. Ġabr al-Baṣrī nach seinem Vater (gest. 130/748; vgl. *Mizān* nr. 6967, *Tahḏīb at-T.* VIII 442).

dies genau. | Unmöglich sind diese Beziehungen keineswegs; die *asāwira* nahmen zusammen mit den Tamīm am Aufstand gegen Ḥaġġāġ teil¹⁷¹; sie galten als besonders intelligente und gefährliche Diskussionspartner¹⁷². Nur waren diese Beziehungen damals in Baṣra auch nicht ungewöhnlich; zur Zeit Ma‘bad’s, ungefähr 60 Jahre nach der Gründung der Stadt, waren dort die Neophyten gewiß noch in der Überzahl. Der Diffamierungsversuch Ibn ‘Aun’s und seines Kollegen hat sich darum zu ihren Lebzeiten auch kaum durchgesetzt; die Stadt war damals in der Mehrheit ihrer Bevölkerung noch qadaritisch¹⁷³, und Ma‘bad’s Ansehen war noch verhältnismäßig ungebrochen. Als in der ersten Hälfte des 2. Jh’s der Ibādīt Ḥamza al-Kūfī von der baṣrischen Gemeinde der Sekte wegen qadaritischer Neigungen ausgeschlossen wurde, bezeichnete man ihn dort als Anhänger des Ġailān ad-Dimašqi¹⁷⁴; von Ma‘bad oder gar von Susnōya ist gar nicht die Rede¹⁷⁵.

67



Das wird durch ein weiteres Indiz gestützt. Wir können in Baṣra offenbar noch das Stadium fassen, in dem zwar schon Ma‘bad an seine spätere Stelle getreten, sein persischer Verführer aber noch nicht ins Spiel gebracht war. Ein gewisser Yaḥyā b. Ya‘mar berichtet in einem bekannten Ḥadīṭ:

Der erste, der in Baṣra über den *qadar* redete (*qāla*), war Ma‘bad al-Ğuhanī. Ich zog mit Ḥumaid b. ‘Abdarraḥmān al-Ḥimyarī aus, um den Ḥaġġ – bzw. (nach einer Variante:) die ‘*umra* – zu vollziehen. Da sagten wir: ‚Wenn wir doch einen von den Prophetengenossen träfen! Dann könnten wir ihn fragen, was sie über das *qadar*-(Problem) sagen‘. Nun hatten wir das Glück, ‘Abdallāh b. ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb zu treffen, wie er gerade in die Moschee ging. Wir machten uns, mein Gefährte und ich, von bei-

171 Vgl. A. Abd Dixon, *The Umayyad Caliphate* (London 1971) 167.

172 Vgl. Wakī, *Aḥbār al-quḍāt* 1 345, 1ff.

173 Vgl. dazu *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. 11 b.

174 Vgl. Šammāḥī, *Sīyar* (Kairo 1886) 84, pu. ff. und EI² s. v. Ibādīya.

175 Eine medinensische Nachricht, auf die oben schon einmal kurz angespielt wurde (vgl. Anm. 30) und in der Ma‘bad als frühester Qadarit in Medina dargestellt ist, ist hier unberücksichtigt geblieben; sie ist in ihrem Wortlaut anscheinend von dem Dictum des Ibn ‘Aun beeinflusst und damit sekundär. Verantwortlich für sie wäre, nach seiner Zeitstellung im Isnad, der Medinenser Abū Ḍamra Anas b. ‘Iyād (104/722–200/815); er hat auch sonst bei der Verbreitung antiqadaritischer Tradition in seiner Heimatstadt eine gewisse Rolle gespielt (vgl. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Index s. n.).

den Seiten an ihn heran, einer von rechts und der andere von links. Ich hatte den Eindruck, daß mein Gefährte das Reden mir überlasse. So sagte ich: ‚Abū ‘Abdarraḥmān! Bei uns sind Leute aufgetaucht, die den Koran lesen und auf religiöses Wissen aus sind ...‘ – und er verbreitete sich weiter über sie, daß sie behaupten, es gebe keine Vorherbestimmung, und die Sache sei noch unentschieden¹⁷⁶ –. Da sagte er (Ibn ‘Umar): ‚Wenn du diese (Leute) triffst, dann teile ihnen mit, daß ich nichts mit ihnen zu schaffen habe und sie nichts mit mir. Bei dem, in dessen (Namen) ‘Abdallāh b. ‘Umar (zu) schwören (pflegt)! Besäße einer von ihnen Gold soviel wie der Uḥud-Berg und gäbe er es (zu wohltätigen Zwecken) aus, Gott würde es nicht von ihm annehmen, solange er nicht an die Vorherbestimmung glaubt‘¹⁷⁷. Dann sagte er (weiter): ‚Mir berichtete mein Vater ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb: | Als wir seinerzeit einmal beim Propheten waren, da tauchte plötzlich ein Mann auf mit hellweißen Kleidern und tiefschwarzem Bart, an dem keine Spuren der Reise sichtbar waren und den (dennoch) niemand von uns kannte. Schließlich setzte er sich zum Propheten, lehnte die Knie gegen die seinigen, legte die Hände auf seine Oberschenkel‘¹⁷⁸ und sagte: ‚Muḥammad, berichte mir über den Islam! ...‘

Wir können hier abbrechen: der Prophet antwortet mit einer ausführlichen Glaubensbelehrung, in der die Begriffe *islām*, *īmān* und *iḥsān* erläutert und gegeneinander abgegrenzt werden und in der u.a. auch der Glaube an die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen¹⁷⁹ zum Dogma erklärt wird. In dem rätselhaften Gast behauptet Muḥammad hernach Gabriel erkannt zu haben¹⁸⁰.

Das Ḥadīṭ besteht aus einem Hauptteil und der (hier in erster Linie übersetzten) Vorgeschichte, in welcher letztere der erste und der zweite Tradent, ‘Abdallāh b. ‘Umar und Yaḥyā b. Ya‘mar, hineinverwoben sind. Der Isnad führt weiter zu ‘Abdallāh b. Buraida, einem Qāḍī in Marw, der i. J. 115/733 starb¹⁸¹;

176 Bemerkung eines späteren Überlieferers. Zu der hier gegebenen Inhaltsbestimmung der qadaritischen Lehre vgl. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. I d.

177 Dieser Satz ist ein Klischee, das auch sonst nicht selten gegen die Qadariten gewandt wird (vgl. etwa Āğurī, *Šarī‘a* 187, -4f.; 203, 7 und pu.). Man fühlte sich durch ihre Frömmigkeit offenbar in Verlegenheit gesetzt.

178 Ein Gestus des Zuhörens und Lernens.

179 *an tu‘mina bil-qadar ḥairihī wa-šarrihī*; zur Formel vgl. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. VI a.

180 Vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. al-īmān 1.

181 Vgl. Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* 102 nr. 95; Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* III 306 Marāğī.

danach mündet er in Bašra, und zwar gleich zweimal, ohne wesentliche Differenz im *matn*: mit dem Asketen Kahmas b. al-Ḥasan (gest. 149/766¹⁸²) und mit Maṭar al-Warrāq (gest. vor 130/737), einem Gegner des ‘Amr b. ‘Ubaid¹⁸³. Das Todesdatum des letzteren gibt, so dürfen wir vielleicht vorläufig einmal annehmen, einen *terminus ante quem*: vor 130/747 ist diese Version von Ma‘bad als dem Begründer der Qadariya in Bašra lanciert worden, lange nach dem Aufstand des Ibn al-Aš‘at und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch noch nach dem Tode des Ḥasan al-Bašrī (110/728). Wieder kämen wir der Zeit Yazīd’s III. nahe; jedoch werden wir hier weiter in die Vergangenheit zurückgeführt als bei der Geschichte von dem Apostaten Susnōya. Was wir von der Form her vermuteten, wird durch den Isnad bestätigt. Jedoch läßt sich dies noch etwas weiter präzisieren.

Denn es ist ja damit nicht gesagt, daß die gesamte Tradition um diese Zeit in Bašra gefälscht worden sei; die Entwicklung von Ḥadīten vollzieht sich im allgemeinen viel komplizierter¹⁸⁴. Die „Vorgeschichte“ nämlich, in der Ma‘bad erwähnt wird, ist allem Anschein nach später hinzugefügt. Dies wird schon durch eine inhaltliche Analyse nahegelegt. Das eigentliche Ḥadīṭ nämlich |
intendiert durchaus nicht in erster Linie eine Bekräftigung der Lehre von der Vorherbestimmung; es nennt sie zwar, aber zusammen mit anderen Dogmen, und keineswegs an besonders auffälliger Stelle. Man hat es also nicht im Hinblick auf dieses Theologoumenon erfunden, sondern erst nachträglich seinen Nutzen für diese Fragestellung entdeckt. Bestätigt wird dies, wenn wir die Parallelen heranziehen. Das Dictum ist, wohl wegen seines katechismusartigen Charakters, ungemein häufig belegt. Jedoch fehlt in den meisten Versionen die Vorgeschichte, oder aber sie nennt, wenn sie schon auftaucht, Ma‘bad nicht. Das Material sei hier in geraffter Form zur Übersicht zusammengestellt.

69

Da sind zuerst die Fassungen ohne jede Vorgeschichte. Eine von ihnen¹⁸⁵ führt ebenso wie die bis jetzt behandelten über Kahmas, war also gleichfalls in Bašra bekannt. Übernommen wurde sie von Muḥammad b. Ğa‘far al-Bašrī, bekannt unter dem Namen Ğundar (gest. 192/808 oder 194/810¹⁸⁶) und von

182 So bei Muslim, *Īmān* 1. Zu Kahmas vgl. Dahabī, *Mizān* nr. 6981.

183 So Muslim, *Īmān* 2 mit leicht abweichendem Vorspann, vgl. auch Āğurrī, *Šarī’a* 204, 5. Zu Maṭar vgl. *Tahdīb at-T.* x 167 ff.

184 Ich greife hier auf einiges zurück, das ich in anderem Zusammenhang in meiner Arbeit *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* ausgeführt habe (Kap. 1 d). Zu der hier angewandten Methode, die vorläufig etwas axiomatisch wirken mag und durch viele Beispiele erhärtet werden muß, bitte ich das dort Gesagte zu vergleichen.

185 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I 51, -9 ff./²1 311 f. nr. 367 f.; Ibn Māğa, *Muqaddima* 9 nr. 63.

186 Vgl. *Tahdīb at-T.* ix 96 ff.

Yazīd b. Hārūn al-Wāsiṭī (117/735 oder 118/736 – um 206/821¹⁸⁷) aber auch von Wakī‘ b. al-Ğarrāḥ (129/746–197/812¹⁸⁸), der bei Muslim als Gewährsmann der erweiterten Fassung auftaucht. Daneben finden sich nun charakteristischerweise auch völlig abweichende Isnade, die nicht in Baṣra wurzeln, so etwa der folgende bei Buḥārī¹⁸⁹, bei Ibn Māǧa¹⁹⁰ und bei Nasā’ī¹⁹¹: Abū Huraira (gest. 59/679) > Abū Zur’a (b. ‘Amr b. Ğarīr al-Kūfī¹⁹²) > Abū Ḥaiyān at-Taimī (Yaḥyā b. Sa’īd al-Kūfī, gest. 145/762¹⁹³) bzw. Abū Farwa (‘Urwa b. al-Ḥarīṭ al-Kūfī¹⁹⁴) > Ismā’īl b. ‘Ulaiya (= Ismā’īl b. Ibrāhīm b. Miqsam al-Baṣrī, 116/734–193/809¹⁹⁵) bzw. Ğarīr (b. ‘Abdalḥamīd ar-Rāzī, aus Kūfa stammend, gest. 188/804¹⁹⁶). Ein anderer dann bei Ibn Ḥanbal¹⁹⁷: Ibn ‘Abbās (gest. 68/687) > Šahr b. Ḥaušab (aš-Šāmī, gest. 111/729 oder 112/730, nach anderen – aufgrund verstümmelter Überlieferung? – auch schon 100/718¹⁹⁸) > ‘Abdalḥamīd (b. Bahrām al-Fazārī al-Madā’ini¹⁹⁹) > Abū n-Naḍr (Hāšim b. al-Qāsim al-Ḥorāsānī, 134/752–207/823²⁰⁰). Über Šahr b. Ḥaušab, der vor allem bei den Baṣriern geschätzt wurde, sonst aber für schwach galt²⁰¹, läuft noch ein weiterer Isnad bei Ibn Ḥanbal²⁰²; er war zu Anfang korrupt: ‘Āmir oder Abū ‘Āmir oder Abū Mālik > Šahr b. Ḥaušab > ‘Abdallāh b. (‘Abdarraḥmān b.) Abī Ḥusain (al-Makkī²⁰³) > Šu’aib (b. Abī Ḥamza al-Ḥimšī, gest. 162/779 oder 163/780²⁰⁴). Und schließlich findet sich bei Ibn Ḥanbal²⁰⁵ ein Bruchstück, in dem nur der Begriff | *īmān* exemplifiziert wird, wiederum mit dem Kahmas-Isnad, von dem wir ausgingen.

187 Vgl. *Tahḍīb at-T.* XI 368.

188 Vgl. Sezgin, GAS 1/96 f.

189 *Īmān* 37 und *Tafsīr Sūrat Luqmān* 2.

190 *Muqaddima* 9 nr. 64.

191 *Īmān* 3 (= II 266, 3 ff.).

192 Vgl. *Tahḍīb at-T.* XII 99 f.

193 Vgl. *Tahḍīb at-T.* XI 214 f.

194 Vgl. *Tahḍīb at-T.* VII 178 f.

195 Vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 227, 14 ff. Flügel.

196 Vgl. *Tahḍīb at-T.* II 75 ff.

197 *Musnad* ¹I 318, -4 ff./²IV 333 f. nr. 2926 m.

198 Vgl. *Tahḍīb at-T.* IV 369 ff.; *Mizān* nr. 3756.

199 Vgl. *Tahḍīb at-T.* VI 109 f.

200 Vgl. Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāẓ* 359 nr. 350.

201 Vgl. *Tahḍīb at-T.* VI 110, -6 f.

202 *Musnad* ¹IV 129, 15 ff. bzw. ¹IV 104, 5 ff.

203 Vgl. *Tahḍīb at-T.* V 293.

204 Vgl. *Tahḍīb at-T.* IV 351 f.

205 *Musnad* ¹I 28, -9 f./²I 238 nr. 191.

Daneben steht ein Text, der sich gleichfalls auf die *īmān*-Definition beschränkt, jedoch abweichend formuliert und auch in eine ganz andere Rahmenerzählung verpackt ist. Die Isnade weichen wiederum ab: Ibn ‘Abbās > Abū Ġamra (Naṣr b. ‘Imrān aḍ-Ḍuba‘ī al-Baṣrī, gest. 128/746²⁰⁶) > Šu‘ba b. al-Ḥağğāğ (aus Baṣra, gest. 160/776²⁰⁷) bzw., an anderer Stelle, Ġarīr b. ‘Abdallāh (al-Bağalī, in Kūfa ansässig, gest. 54/674²⁰⁸) > Zādān (Abū ‘Abdallāh al-Kūfī, gest. 82/701²⁰⁹) > Abū Ġanāb (Yaḥyā b. Abī Ḥaiya al-Kūfī, gest. 150/767²¹⁰). Entfernt verwandt ist schließlich ein Ḥadīṭ, das der Definition von *īmān* und *islām* noch jeweils eine Bemerkung über ihre höchste Verwirklichung hinzufügt (*aīyu l-īmān aḡḍal?*). Es erscheint in einer kürzeren und einer längeren Gestalt; die Isnade, mit denen es sich verbindet, haben nur den Ausgangspunkt gemeinsam: ‘Amr b. ‘Absa (as-Sulamī, Syrer²¹¹) > Abū Qilāba (‘Abdallāh b. Zaid al-Ġarmi, gest. 104/722²¹²) > Aiyūb (b. Abī Tamīma as-Saḥṭiyānī al-Baṣrī, gest. 131/748²¹³) > Ma‘mar (b. Rāšid, gest. 154/770²¹⁴) bzw. ‘Amr b. ‘Absa > Šahr b. Ḥauṣab²¹⁵ > Muḥammad b. Ḍakwān (al-Baṣrī²¹⁶) > Ḥağğāğ b. Dīnār (al-Wāsiṭ²¹⁷). Wir haben es also mit vorwiegend irakischem Gut zu tun; die Isnade laufen, trotz aller Verschiedenheit, meist in Baṣra oder Kūfa zusammen. Einer von ihnen allerdings, zu Anfang in der Überlieferung hoffnungslos verderbt, weicht nach Mekka und von dort nach Ḥimṣ ab. Man spürt, wie mit dem Material experimentiert worden ist; die endgültige Formulierung lag längere Zeit nicht fest.

Das ist anders bei den Versionen, die mit einem antiqadaritischen Vorspann beginnen. Hier ist der Hauptteil schon festgelegt, auf jene Form, von der wir ausgingen; auch taucht nun Yaḥyā b. Ya‘mar immer im Isnad auf. Was jetzt variiert, ist nur noch der Vorspann selber. In zwei Fassungen wurde, wie wir sahen, Ma‘bad genannt. In anderen dagegen wird er gar nicht erwähnt; es ist

206 Vgl. *Tahdīb at-T.* x 431f.

207 Vgl. GAS 1/92. Der behandelte Isnad steht bei Ibn Ḥanbal ¹i 228, -10 ff./²III 318 f. nr. 2020 und bei Abū Dāwūd, *Sunna* 15 (= II 269, 12 ff.).

208 Vgl. Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* nr. 322.

209 Vgl. *Tahdīb at-T.* III 302 f.

210 Vgl. *Tahdīb at-T.* XI 201 ff. Der behandelte Isnad steht bei Ibn Ḥanbal ¹iv 359, 10 ff.

211 Vgl. Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* nr. 1937.

212 Vgl. *Tahdīb at-T.* v 224 ff.

213 Vgl. GAS 1/87 f.

214 Vgl. GAS 1/290 f. Der behandelte Isnad steht bei Ibn Ḥanbal ¹iv 114, 8 ff.

215 S. o. s. 698, Anm. 198 und 201.

216 Vgl. *Tahdīb at-T.* IX 156 f.

217 Vgl. *Tahdīb at-T.* II 200 f. Der behandelte Isnad steht bei Ibn Ḥanbal ¹iv 385, 19 ff.

nur in der einen oder andern Form allgemein von den Qadariten die Rede. Ganz lakonisch heißt es an einer Stelle, man habe mit ‘Abdallāh b. ‘Umar vom *qadar* 71 gesprochen; Yaḥyā b. Ya‘mar und sein Gefährte fassen zusammen, so wie auch | in der von uns übersetzten Textform²¹⁸ einer der *ruwāt* zusammenfaßte²¹⁹. Der Isnad führt wie oben von Yaḥyā weiter zu ‘Abdallāh b. Buraida, dann aber nicht zu Kahmas, sondern zu einem Landsgenossen, dem Murğīten ‘Uṭmān b. Ġiyāṭ ar-Rāsibī²²⁰. Anderswo berichtet Yaḥyā dem Prophetengenossen, sein Gefährte und er seien auf der Reise mit Qadariten zusammengekommen²²¹. Hier ist nicht ‘Abdallāh b. Buraida der Gewährsmann, sondern sein Zwillingsbruder Sulaimān (gest. 105/723–724), der als der verlässlichere von beiden galt²²²; er gibt weiter an ‘Alqama b. Martād, den Lehrer Abū Ḥanīfa’s (gest. kurz vor 120/738²²³). Wir sind darum nicht erstaunt, die Geschichte auch im *Musnad* des Abū Ḥanīfa zu finden²²⁴. Sie greift dort in ihrer Darstellung noch etwas weiter aus; zudem gibt Yaḥyā b. Ya‘mar hier gleich an ‘Alqama b. Martād weiter.

Und schließlich begegnet ein Text, in dem zwar schon auf Baṣra angespielt wird, aber statt Ma‘bad’s eine Lehre genannt wird, die wahrscheinlich nicht die seine war: „Bei uns gibt es Leute“, so sagt Yaḥyā b. Ya‘mar dort, „die behaupten, die Sache läge in ihren Händen; wenn sie wollten, so handelten sie, wenn aber nicht, so nicht“²²⁵.“ Das ist eine Position, die uns erst aus der Zeit ‘Umar’s II. bekannt ist²²⁶ und die von der Mu‘tazila übernommen wurde; Ḥasan al-Baṣrī – und mit ihm vermutlich Ma‘bad al-Ġuḥanī – hat so noch nicht gedacht²²⁷. Der Isnad verläuft von Yaḥyā zu ‘Alī b. Zaid (al-Baṣrī, gest. 129/747 oder 131/749²²⁸) und von diesem zu Ḥammād b. Salama (gest. 169/786), einem Exponenten der baṣrischen „Orthodoxie“²²⁹. ‘Alī b. Zaid war als Traditionarier recht umstritten; er soll Ḥadīṭe vertauscht haben, zudem war er ein prononcierter Šī‘it. Er überliefert sonst direkt von Ibn ‘Umar, paßte also ganz gut hierher. Ebenso weit geht

218 S. o. s. 696, Anm. 176.

219 Vgl. Ibn Ḥanbal I 27, 5 ff./²¹ 233 f. nr. 184; Abū Dāwūd, *Sunna*, Bāb fi l-qadar nr. 6 (= II 271, -8 ff.); wohl = Muslim, *Īmān* 3.

220 Vgl. *Tahdīb at-T.* VII 146 f. und *Mizān* nr. 5551.

221 Vgl. Ibn Ḥanbal I 52, -8 ff./²¹ 314 nr. 374; etwas erweitert *ib.* I 53, 6 ff./²¹ 315 nr. 375.

222 Vgl. *Tahdīb at-T.* IV 174.

223 Gegen Ende der Herrschaft des Ḥālid al-Qasrī; vgl. *Tahdīb at-T.* VII 278 f.

224 Ed. Ṣafwat as-Saqqā’, Aleppo 1382/1962, nr. 1; übernommen im *K. al-Ātār* des Šaibānī (Lith. Lucknow 1883), s. 67, 5 ff.

225 Vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I II 107, 14 ff./² VII 166 nr. 5856.

226 Vgl. vorläufig meinen Aufsatz in: *Abr Nahrain* 12/1971/19 ff.

227 Vgl. dazu Schwarz in: *Oriens* 20/1967/23.

228 Vgl. *Tahdīb at-T.* VII 322 ff.

229 Vgl. zu seiner Rolle im *qadar*-Streit *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. v b.

die Fassung, die Ibn ‘Asākir als einzige in seinen *Ta’rīḥ Dimašq* übernommen hat, nur daß hier jene Ansicht sogar direkt Ma‘bad zugeschrieben wird: „... er behauptet, das Handeln sei noch unentschieden²³⁰; wer wolle, handle gut, und wer wolle, handle böse“. Dafür war Sulaimān b. Ṭarḥān at-Taimī verantwortlich, wiederum ein bekannter Gegner des ‘Amr b. ‘Ubaid²³¹; er gab an seinen Sohn Mu‘tamir b. Sulaimān (gest. 187/803) weiter, der auch sonst zu antiqadaritischem Ḥadīṭ in Beziehung tritt²³². Die Vorge|schichte hat, so erkennen wir, nie eine feste Form erhalten; man fühlte sich offenbar frei, nach Art einer *riwāya bil-ma’nā* je nach Anlaß und Intention zu variieren oder aber, wie in der Fassung des ‘Utmān b. Ġiyāt, zusammenzufassen.

72

Gleichgültig aber, wie sie im Einzelnen aussah, sie wurde immer von Yaḥyā b. Ya‘mar überliefert; er berichtet von einem eigenen Erlebnis. Wir werden fragen müssen, wieweit sich dahinter historische Wirklichkeit versteckt. Yaḥyā b. Ya‘mar soll, wie Baġdādī behauptet²³³, eine *Risāla fi ḍamm al-Qadarīya* verfaßt haben: sollten wir also in dem hier behandelten „Vorspann“ – natürlich in einer seiner weniger spezifischen Fassungen – die Einleitung zu dieser Schrift vor uns haben? Das ist nicht unmöglich; jedoch ist damit nicht gesagt, daß diese Schrift auch echt war. Um dies zu entscheiden, müssen wir uns die Mitspieler der Anekdote etwas genauer ansehen. Allerdings wird damit eine Kette neuer Probleme heraufbeschworen.

‘Abdallāh b. ‘Umar, mit dem Yaḥyā b. Ya‘mar geredet haben will, stirbt i. J. 73/692, zehn Jahre vor der Hinrichtung des Ma‘bad al-Ğuhani. Er wird auch sonst mit antiqadaritischen Äußerungen in Verbindung gebracht²³⁴; jedoch besteht der Verdacht, daß wir es mit Rückdatierungen zu tun haben. Zwar gab es gewiß schon Qadariten zu dieser Zeit, um die Mitte des Kalifats von ‘Abdalmalik; unklar ist nur, ob man sich bereits der Neuartigkeit ihrer Lehre bewußt war. Ma‘bad’s angesehene Stellung bei Hofe, die gerade in diese Zeit

230 Zur Formulierung s. o. s. 696.

231 Vgl. meine *Traditionistische Polemik* 39 ff.

232 Vgl. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Index s. n.

233 *Uṣūl ad-dīn* 310, 12 f.

234 Vgl. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Index s. n. Auch Ma‘bad soll von ihm ermahnt worden sein, sich nicht zu sehr in theologischen Finessen zu verlieren. Als er ihn fragt, was mit einem Menschen geschehen werde, der alles erdenkliche Böse tue, aber die *ṣahāda* ausspricht, rät ihm Ibn ‘Umar, sich nicht aufs Glatteis zu begeben (mit einem Sprichwort: *‘aṣṣi wa-lā taġtarr*; vgl. Maidānī, *Amṭāl* II 92 Freytag; Zamaḥṣarī, *Mustaqṣā* II 162 nr. 550). Die Konsequenz, die für einen Qadariten – oder zumindest für einen Mu‘taziliten – auf der Hand gelegen hätte: daß ein solcher Mensch zur Höllenstrafe verdammt wird, ist also bewußt nicht gezogen; hierin liegt die Tendenz der Geschichte (vgl. *Ta’rīḥ Dimašq*).

fällt, spricht dagegen; und die Qadariten selber behaupteten auch später noch, nichts Umwälzendes vorzubringen: Ḥasan al-Baṣrī sagt in seiner – erst nach dem Tode des Ibn ʿUmar verfaßten²³⁵ – *Risāla* an ʿAbdalmalik, er formuliere nur altvertraute Grundsätze²³⁶. Jedoch mag sich hierin nur das Faktum spiegeln, daß der Kampf um das Zeugnis der Alten bereits eingesetzt hatte; nichts Neues zu sagen, war ja damals ein Ideal. Zu einem schlüssigen Beweis kommen wir also von hier aus noch nicht.

Auch der Gefährte Yaḥyā's, Ḥumaid b. ʿAbdarraḥmān al-Ḥimyarī, hilft uns nicht weiter. Er bleibt in einigen Fassungen anonym oder fehlt ganz. Dennoch ist er keine bloße Fiktion; das wäre selbst, wenn man die Geschichte fälschte, unwahrscheinlich. Bei Ṭabarī begegnet er an einer Stelle mit einem Bericht über die Ereignisse beim Tode des Propheten²³⁷; Naẓẓām nennt ihn im Zusammen-
 73 hang einer Geschichte, die im Kalifat des ʿAlī gespielt haben soll²³⁸; im *Taʾrīḥ* des Ḥalīfa b. Ḥaiyāt wird er als Gesprächspartner eines Prophetengenossen bei der Thronbesteigung Yazīd's I. i. J. 60/680 eingeführt²³⁹. Selber ist er allerdings kein *ṣaḥābī* gewesen. Ibn Sa'd rechnet ihn unter die baṣrischen *tābiʿūn*²⁴⁰; er starb ungefähr zur gleichen Zeit wie Maʿbad, nach 80/699²⁴¹. Seine Erzählung bei Ṭabarī beruht also nicht auf Augenzeugenschaft. Daß er in der Umgebung des Ḥasan al-Baṣrī auftaucht, ist danach nicht mehr verwunderlich²⁴². Er war in erster Linie Jurist; im letzten Jahrzehnt seines Lebens soll es in Baṣra keinen besseren gegeben haben²⁴³. Wakiʿ bewahrt in seinen *Aḥbār al-quḍāt* eine Rechtsentscheidung von ihm²⁴⁴. Seine Tochter war die Mutter des baṣrischen Philologen Abū Bakr al-Ḥudālī²⁴⁵. Bei Mubarrad wird einer seiner späteren Nachfahren ausdrücklich von ihm hergeleitet²⁴⁶; er war also auch später anscheinend noch recht bekannt. Über seine theologische Einstellung jedoch erfahren wir nichts.

235 Sie ist auf Veranlassung Ḥaǧǧāǧ's geschrieben; dieser aber wird erst i. J. 75/694 Statthalter des Irak.

236 Vgl. *Der Islam* 21/1933/68, 9 ff.

237 *Taʾrīḥ* I 1818, 9 ff.

238 Vgl. mein *K. an-Nakl des Naẓẓām* 78.

239 *Taʾrīḥ* 257, 5 Zakkār.

240 *Ṭabaqāt* VIII 107, 1 ff.

241 Vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Taʾrīḥ* 401, 2; *Ṭabaqāt* 487 nr. 1662.

242 Vgl. die Anekdote bei Ḥamza al-Iṣfahānī, *Tanbih ʿalā ḥudūt at-taṣḥīf* 123, 3 Ṭalas.

243 Vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* VII 107, 4; Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* 88, -5 f. ʿAbbās (nach dem Urteil des Ibn Širīn, gest. 110/729).

244 *Aḥbār al-quḍāt* I 307, 10 ff.

245 Vgl. Marzubānī, *Nūr al-qabas* 40, 2 f. Sellheim.

246 *Kāmil* 881, 5 f. Mubārak.

Bleibt somit nur noch Yaḥyā b. Ya‘mar selber. Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit dem Todesdatum. Marzubānī setzt es in das Jahr 83/702²⁴⁷, Ḥalīfa b. Ḥaiyāt etwas vager in die Dekade zwischen 80/699 und 90/708²⁴⁸, ebenso wie das des Ma‘bad und des Ḥumaid b. ‘Abdarraḥmān. Dagegen legen die Grammatiker-*ṭabaqāt* sich, abgesehen von Marzubānī, auf das Jahr 129/747 fest²⁴⁹. Das ist anscheinend ein fortgeerbter Fehler; denn alle Nachfolger Yaḥyā’s in den Isnaden, die wir bis jetzt kennenlernten, sterben bereits vor diesem Datum oder nur unmerklich später: ‘Abdallāh b. Buraida i. J. 115/733, sein Bruder Sulaimān i. J. 105/723–724, ‘Alqama b. Maṭṭad um 120/738, ‘Alī b. Zaid, der Überlieferer der „modernsten“ Fassung, i. J. 129/747 oder 131/749, i. J. 131/749 auch sein Konkurrent Ishāq b. Suwaid. An anderer Stelle ist es Qatāda, der sich auf Yaḥyā beruft²⁵⁰; er stirbt 117/735 oder 118/736. Nach Ṭabarī soll Yaḥyā i. J. 61/681 mit Salm b. Ziyād nach Ḥorāsān gekommen sein²⁵¹. Vollends unmöglich wird der spätere Ansatz, wenn Yaḥyā tatsächlich, wie Ḍahabī behauptet²⁵², von Abū Ḍarr (gest. 32/652), ‘Ammār b. Yāsir (gest. 37/657) und | ‘Ā’iša (gest. 58/678) überlieferte. Allerdings wird das Datum des Marzubānī dadurch geschwächt, daß Ibn al-Ğauzī zufolge Ḥağğāğ ihn i. J. 84/703 erneut nach Ḥorāsān verbannte²⁵³; und wenn er dazu an Qutaiba b. Muslim schrieb²⁵⁴, der doch erst Ende 85/704 in Marw eintraf²⁵⁵, so muß man noch weiter hinaufgehen. Zwar sind all diese Angaben nicht restlos verlässlich; aber man wird doch besser bei der allgemeinen Angabe des Ḥalīfa b. Ḥaiyāt bleiben.

74

Der Grund allerdings, weswegen Ḥağğāğ ihn angeblich verbannt hat, ist kaum mehr als ein Klischee: Yaḥyā b. Ya‘mar soll den Statthalter auf seine mangelnden Kenntnisse der Hochsprache aufmerksam gemacht haben²⁵⁶. Man mag sich fragen, ob nicht sowohl das Todesdatum bei Marzubānī – das ja genau mit dem des Ma‘bad übereinstimmt – als auch die Verbannung eher auf eine gewisse Sympathie Yaḥyā’s für Ibn al-Aš‘aṭ hinweisen. Ḍahabī referiert ein Urteil, wonach er seine häretische Einstellung durch den Ausspruch verraten

247 *Nūr al-qabas* 22, ult.

248 *Ta’rīḥ* 401.

249 Vgl. Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 23, ult. Abū l-Faḍl; Yāqūt, *Iršād* VII 297, 3 Margoliouth; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* v 224, 12 ‘Abdalḥamīd.

250 Vgl. Muḥāsibī, *Fahm al-Qur’ān* 439, apu. Quwatlī.

251 *Ta’rīḥ* II 393, 3; dazu Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* 21.

252 *Taḍkirat al-ḥuffāz* 75, -6.

253 Vgl. Ibn Ḥallikān v 223, 16 ff.

254 Vgl. Marzubānī 22, 7 f.

255 Vgl. Gibb, *Arab Conquests* 28.

256 Vgl. auch Marzubānī 21, 15 ff.; dort allerdings auch (19 ff.) eine abweichende Begründung.

habe: „Wir sind mächtiger (*aqdaru*) als Gott“²⁵⁷. Das ist gewiß polemisch überspitzt, hat jedoch nur Sinn, wenn man ihn für einen Qadariten hielt; immerhin hat er von Maʿbad al-Ġuhanī Ḥadīṭ überliefert²⁵⁸. Sonst wird er gelegentlich als Šrīt bezeichnet²⁵⁹, vielleicht weil er von Abū Darr und ʿAmmār b. Yāsir tradierte – aber auch von ʿĀiṣa! –, eher wohl aufgrund einer Anekdote, die bereits bei Marzubānī erzählt wird²⁶⁰. Er war Grammatiker und Koranleser²⁶¹. Seine Heimat war Baṣra; aber er hat sich lange in Ḥorāsān aufgehalten. Dort war er Qāḍī von Marw²⁶². Yazīd b. al-Muhallab soll ihn aus diesem Amt abgesetzt haben²⁶³ – wohl zu Beginn seiner Regierungszeit (82/702 – Anfang 85/704²⁶⁴), wenn Yahyā wirklich schon 84/703 wieder von Ḥaġġāġ zurückgeschickt worden ist. Ebenso wie Maʿbad war er von reiner arabischer Abstammung; man bezeichnete ihn als *ḥākim al-ʿArab*²⁶⁵.

Die Nachrichten sind vage; über Yahyā’s theologische Position hat man nicht mehr viel gewußt. Das aber paßt sehr schlecht zu jemandem, der eine *Risāla fī ḍamm al-Qadarīya* verfaßt haben soll; er müßte unseren Quellen als Prädestinationer bekannt sein. Wenn dies nicht der Fall ist, wenn im Gegenteil man ihn gelegentlich als extremen Qadariten angreifen konnte, so bedeutet dies, daß die Angabe bei Baġdādī auf einer Verwechslung beruht oder aber – was wahrscheinlicher ist – daß man diese Schrift für eine Fälschung hielt; immerhin nennt Ibn an-Nadīm, der als Muʿtazilit für Apokrypha dieser Art wohl einen scharfen Blick hatte, sie nicht. Andererseits aber paßt das von uns behandelte Ḥadīṭ mit seiner Vorgeschichte vorzüglich in einen solchen Traktat, in der Tat vielleicht als dessen Einleitung, der weitere antiqadaritische – oder antiqadaritisch verstandene – Traditionen des Ibn ʿUmar folgten. Die Vorgeschichte würde somit nicht von Yahyā b. Yaʿmar selber stammen. Dagegen ist nicht auszuschließen, daß der Hauptteil des Ḥadīṭes wirklich von ihm überliefert wurde; dieser Abschnitt tritt ja auch mit anderen Isnaden noch auf. Das Apokryphon hätte dann nicht nur im *matn*, sondern auch im Isnad einen älteren Kern ver-

257 *Mizān* nr. 9660.

258 Vgl. Samʿānī, *Ansāb* III 441, ult.

259 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* v 222, 11 ff.

260 *Nūr al-qabas* 21, 19 ff.

261 Vgl. Ibn al-Ġazarī, *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* nr. 3873 Bergsträsser.

262 Vgl. *Tahḍīb at-T.* XI 305, 2.

263 Vgl. Marzubānī 22, 9 ff.

264 Vgl. Gibb, *Arab Conquests* 25 ff.

265 Vgl. Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 243, -5; es erinnert an die Bezeichnung *failasūf al-ʿArab* für Kindī. – Zu ihm weiter Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt* III 305 f.; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* VII₂ 101; Ibn al-Abbār, *Iʿtāb al-kuttāb* 53 ff. Aštār; Ziriklī, *Aʿlām* IX 225.

wertet. Wahrscheinlich empfand man es dabei als besondere Pikanterie, daß in ihm zwei Zeitgenossen des Ma‘bad, von denen der eine, Yaḥyā nämlich, mit ihm in der Lehre eins gewesen zu sein schien, der andere aber zumindest Jurist war wie er, sich von einem prominenten Prophetengenossen bekehren lassen mußten; wenn man also in einigen Versionen Yaḥyā b. Ya‘mar die baṣrische Lehre durchaus positiv referieren ließ²⁶⁶, so vielleicht, um diesen Effekt noch zu verstärken.

Entstanden ist das Apokryphon zweifellos in Baṣra. Es kursierte in mehreren „Ausgaben“, die jeweils den neuesten Stand der *qadar*-Diskussion wiedergaben. Die älteste Fassung geht dabei gewiß auf die Zeit vor 120/738 zurück; damals stirbt ja bereits ‘Alqama b. Maṭṭā, der den Text in Kūfa an Abū Ḥanīfa weitergab. Vielleicht ist sie in dem Jahrzehnt entstanden, das dieses Datum von dem Todesjahr Ḥasan al-Baṣrī’s trennt. Die Version, in der Ma‘bad eine Rolle spielt, verbindet sich mit ‘Abdallāh b. Buraida. Jedoch ist das vermutlich eine Fiktion; er war Qāḍī in Marw gewesen, und so eng auch Ḥorāsān damals von Baṣra abhing, ist es doch recht unwahrscheinlich, daß das Apokryphon diesen Umweg machte. Vielmehr wird man sich damit die Einführung Ma‘bad’s, die damals bei all denen, welche sich der wirklichen Situation erinnerten, auf Kritik stoßen konnte, erleichtert haben: ‘Abdallāh b. Buraida war als Amtsnachfolger Yaḥyā’s in Marw der gegebene Zwischenträger; jedoch ließ sich sein Überlieferungsgut wegen der großen räumlichen Distanz nur schwer kontrollieren. Mitgespielt hat gewiß auch, daß man eine vagere Fassung bereits auf seinen Bruder Sulaimān bezog; in ihr mag ursprünglich im Isnad nur allgemein auf einen Ibn Buraida Bezug genommen worden sein. Wer das Apokryphon letzten Endes aufgebracht und ausgestaltet hat, läßt sich nicht mehr feststellen; man wird es als eine Kollektiväußerung der prädestinationistischen Minorität in Baṣra ansehen dürfen. Bereits Maṭar al-Warrāq (gest. vor 130/747) hat dann anscheinend eine Textfassung, in der explizit auf Ma‘bad verwiesen wurde, in Umlauf gebracht.



Wir können zusammenfassen. Vor dem Aufstand des Ibn al-Aṣ‘at gilt die qadaristische Lehre allem Anschein nach noch nicht als staatsgefährdend. Ma‘bad ist nicht seiner Lehre wegen hingerichtet worden – die ja auch Ḥasan al-Baṣrī vertrat –, sondern, ebenso wie sein Bruder, wegen seiner politischen Aktivität. Erst später, und zwar mit einiger Sicherheit erst nach dem Tode des Ḥasan al-

76

²⁶⁶ Vgl. den oben s. 695 übersetzten Text.

Baṣrī (110/728), hat man mit diesem Ereignis auch die Lehre zu diskreditieren versucht; darum begann man Maʿbad als den „ersten Qadariten“ darzustellen. Das hat sich an zwei Stellen vollzogen: in Baṣra und, z. T. davon abhängig, in Syrien. In Baṣra konnte sich dies an eine antiqadaritische Tradition anschließen, die vermutlich zwischen 110/728 und 120/738 einem bereits im Umlauf befindlichen Ḥadīṭ als Vorspann hinzugegeben worden war; man brauchte – in dem darauffolgenden Jahrzehnt, jedenfalls vor 130/748 – nur noch den Namen einzusetzen. In Syrien hatte man eine solche Möglichkeit nicht; jedoch hatte man dort die Hinrichtung selber erlebt – und Hinrichtungen, deren politischer Charakter sich mit einem religiösen Aspekt verband, wirkten gewiß spektakulär und in gewisser Hinsicht wohl auch bedrückend. Hinzu kam, daß Maʿbad nicht irgendwer gewesen war, sondern eine hochangesehene Persönlichkeit, der auch ʿAbdalmalik Achtung entgegengebracht hatte. Auslösendes Moment für diesen Rückgriff auf Maʿbad's Geschick war wohl die erneute politische Aktivität der Qadariya z. Z. Yazīd's III. (i. J. 126/744). Das bietet sich besonders für Syrien an; dort wurde bezeichnenderweise auch Ḡailān ad-Dimašqī ins Gespräch gebracht, bei dem sich die Hinrichtung in exemplarischer Weise wiederholt hatte. Aber man mag es auch für Baṣra annehmen: Maṭar al-Warrāq ist bekannt als Gegner des ʿAmr b. ʿUbaid, und dieser hat sich bekanntlich für Yazīd III. eingesetzt²⁶⁷.

In einer zweiten Überlieferungsschicht tritt dann das Motiv hinzu, daß Maʿbad von einem Neumuslim verführt worden sein soll. Das ist eindeutig baṣrischen Ursprungs, nach 130/748 aufgebracht, offenbar vor allem von ʿAbdallāh b. ʿAun; von ihm scheint Auzāʿī übernommen und die Information in Syrien weitergegeben zu haben. Ketzerei, so mochte man sich beruhigen, war letzten Endes doch nicht von jemandem aufgebracht worden, dessen genuin muslimische und arabische Herkunft sich nicht leugnen ließ; und mochte ein Baṣrier, der sich nicht mit dem – damals noch beträchtlichen – qadaritischen Teil der Bevölkerung seiner Stadt identifizierte, auch nicht abstreiten können, daß das Unheil in eben dieser seiner Stadt entstanden war, so ließ sich doch zumindest sagen, daß es nicht von deren Adel ausgegangen war, sondern von minderwertigem Volk, von dem ohnehin nichts anderes zu erwarten war²⁶⁸. Maßgeblich

267 Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* 120, 12 ff. Diwald-Wilzer; Šahrastānī, *Milāl* 17, 15 Cureton.

268 S. o. s. 694 f.; Abū Yūnus al-Uswārī wird in einer Tradition bei Ibn ʿAsākir ausdrücklich als *ḥaqīr* „minderwertig“ apostrophiert. Wenn man ihn an der gleichen Stelle mit den *lawāḥiq* zusammenbrachte, so war wohl Ähnliches gemeint; in Kūfa bezeichnete man zur Zeit ʿUṭmān's mit *lawāḥiq* bzw. *rawādif* das Proletariat, den „Anhang“ rebellischer Stammeshäuptlinge (vgl. Ṭabarī I 2852 f.). Allerdings handelt es sich da um Araber bzw. Beduinen.

beteiligt an dieser Geschichtsfälschung und wohl auch verantwortlich für sie waren jene Schüler Ḥasan al-Baṣrī's, die in jener Zeit, als beim *qadar*-Problem die Meinungen sich zu polarisieren begannen und die Mu‘tazila auf den Plan trat, sich für eine prädestinationistische Interpretation seines Erbes entschieden. Maṭar al-Warrāq übernahm die *ḥalqa* des Qatāda nach dessen Tode i. J. 117/735 oder 118/736²⁶⁹, so wie dieser sie von Ḥasan al-Baṣrī übernommen hatte; ihm lag wahrscheinlich in besonderer Weise daran, der Schule in seinem Sinne Profil zu verleihen. Anders als in Syrien kam hier also zweierlei zusammen: zu dem antiqadaritischen Engagement trat der Versuch, Ḥasan al-Baṣrī vor Angriffen zu schützen und für sich in Anspruch zu nehmen. Man wußte in diesen Kreisen, daß je dunkler Ma‘bad's Gestalt gezeichnet wurde, Ḥasan's Person in desto hellerem Lichte stand; ihnen ist darum zu danken, daß Ḥasan trotz seines qadaritischen Engagements – von dem wir allerdings nicht wissen, ob er es bis zu seinem Tode durchgehalten hat – nicht nur der Mu‘tazila, sondern auch der „Orthodoxie“ als Vorbild gedient hat.

77

269 Vgl. Abū Zur‘a ad-Dimašqī, *Ta’rīḥ* (Hs. Fatih 4210) fol. 32^b, 13 f.

368 **Ḳadariyya**

[.] a name commonly used by Islamists to denote a group of theologians, not in itself homogeneous, who represented in one form or another the principle of *liberum arbitrium* (free will) in the early period of Islam, from about 70/690 to the definitive consolidation of the Muʿtazila [q.v.] at the beginning of the 3rd/9th century. In Islamic sources the notion is ambivalent; only authors of a determinist standpoint use it in the above sense (in later works the term can also refer to the Muʿtazila). Authors of a non-determinist standpoint, on the other hand, apply it (apparently synonymously with *mudjbira*) to defenders of divine omnipotence (the earliest examples at present are the title *Kitāb al-radd ʿala ʿl-Ḳadariyya* of ʿAmr b. ʿUbayd [q.v.] d. 143/760 or 144/761, cf. *GAS*, i, 597; and a passage in Ibn al-Muḳaffaʿ's ([q.v.] d. (after?) 139/756) translation of the Middle Persian Letter of Tansar, cf. the New Persian version in Ibn Isfandiyyār, *Tārīkh-i Ṭabaristān*, ed. Iqbāl, Tehran 1954, i, 40, 4). The word was always derogatory, never applied to oneself. Even sources fundamentally of the same tendency may therefore differ as to the scope of the notion, according to the rigour of their polemical intention. Conversely it may happen that one and the same phenomenon may be described with differing terminologies in different sources (for example Ḳadarites are often called “Murdjīʿites” in Muʿtazilī texts, and also elsewhere). Regional differences of meaning also seem to have played a part. The term apparently arose in ʿIrāq; previously such locutions as *al-mukadhhibūna bi ʿl-ḳadar* (*bi-maḳādīr Allāh*) or *alladhīna yaḳūlūna lā ḳadar* were used. Cf. C. Nallino, *Sul nome di « Qadariti »*, in *RSO*, vii (1916–1918), 461 ff. (= *Scritti*, ii, 176 ff.); W.M. Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, London 1948, 48 ff.; J. van Ess in *Oriens*, xviii–xix (1965–1966), 127 ff.

Sources: 1) Ḥasan al-Baṣrī's “Ḳadarite” *Risāla* to the caliph ʿAbd al-Malik (ed. H. Ritter, in *Isl.*, xxi (1933), 67 ff.; for the content cf. J. Obermann in *JAOS*, lv (1935), 138 ff., and M. Schwarz in *Oriens*, xx (1967), 15 ff.). 2) Several references in the anti-Ḳadarite composition (genuine?) of al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥanafīyya (d. c. 100/718), which we know through its refutation by the Zaydī *imām* al-Ḥādī Yaḥyā b. al-Ḥusayn (d. 298/910; cf. *GAS*, i, 595). 3) The *Risāla* of the caliph ʿUmar II against a more extreme faction of the contemporary Ḳadariyya, preserved in Abū Nuʿaym, *Ḥilya*, v, 346 ff. (cf. *GAS*, i, 594; for its genuineness, *Abr Nahrain*, xii (1971), 19 ff.). 4) The heresiographical report of *Khushaysh* (d. 253/867), preserved in Malaṭī, *Tanbīh*, ed. Dederling, 126 ff.

(cf. Watt, *Free Will*, 51ff.). 5) Lists of Ẹadarites, mainly traditionists, in Ibn Ẹutayba (*Ma'ārif*, ed. 'Ukāsha, Cairo 1960, 625, 8 ff.; repeated with several corrections and supplements, by Ibn Rusta, *al-A'lāḳ al-naḑīsa* ², BGA, vii, 220, 7 ff.), in Ibn Ḥadjar (*Hady al-sārī*, Cairo 1347/1928, ii, 112 ff.), in Suyūṭī (*Tadrib al-rāwī*, Cairo 1385/1966, i, 328 f.), in Ibn al-Murtaḑā (*Ṭabaḳāt al-Mu'tazila*, ed. Diwald-Wilzer, 133 ff.) etc.; in addition the corresponding biographical details in *Dhahabī*, *Mīzān al-i'tidāl*, Ibn Ḥadjar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, etc. 6) Scattered historical data, especially in Ṭabarī. 7) Counter-polemic in the standard collections of *Ḥadīth* (e.g., the *Kitāb al-Ẹadar* in the *Ṣaḥīḥ* of Muslim), in the works dealing with *mawḑū'āt* (Ibn al-Djawzī, *Kitāb al-mawḑū'āt*; Suyūṭī, *al-Lā'ālī al-maṣnū'a* etc.), in other books of traditionist outlook (cf., e.g., the *Kitāb al-Sharī'a* by Abū Bakr al-Ādjurī, Cairo 1369/1950, 149 ft.; the material of the relevant chapter is obviously mainly taken from the *Kitāb al-Ẹadar* by Firyābī, cf. GAS, i, 166), and finally also in works of *adab* (e.g., Ibn 'Abd Rabbih, *Ṭḳd* ii, 376 ff.).

Historical development: The sources mentioned | under 5) list 40 certain names for Baṣra, about fifteen for Syria, six for Mecca, five to seven for Medina, about five for Kūfa, three for Yemen, and not a single one for Egypt and the whole of the East. These figures, however, express only part of the reality; they mirror above all the variable state of our information. The interest in a biographical listing of the Ẹadariyya apparently arose in Baṣra, where the pupils of Ḥasan al-Baṣrī, and their pupils in turn, began to quarrel over the correct interpretation of his doctrine; here, therefore, contemporaries were classified in accordance with a particular understanding of the idea, and for the past relevant material was most systematically collected. Elsewhere fuller information existed only for Syria, where, in the last twenty years of Umayyad rule, Ẹadarites played a part in history through their revolutionary activity. It is possible that in many other areas, for example in Egypt, the doctrine never became a problem. According to the nature of the information, the Ẹadariyya is seen in Syria primarily as a political movement; in Baṣra on the other hand it is viewed as a school of theology. The political argument developed from the principle that a ruler is answerable for his actions, and in the case of unrighteousness should therefore be deposed or should abdicate; the theological stance arises from the idea that one must not "ascribe evil to God". In the consequences which were drawn from this latter interpretation, a moderate and an extreme wing can be discerned.

The earliest document of the movement is the *Risāla* of Ḥasan al-Baṣrī; it was certainly composed between 75/694, the arrival of Ḥadjdjād in 'Irāḳ, and 80/699, the beginning of the revolt of Ibn al-Ash'ath. From it the moderate wing of the Ẹadariyya drew its argument: God creates only good; evil stems from

men or from Satan. Man chooses freely between the two; but God knows from all eternity what man will choose. He only “leads him into error” (*idlāl*) if man has first given him occasion for this through his sin. Ḥasan viewed this thesis, which he supports with subtle *ḥurʿānīc* exegesis, as “orthodox” (p. 68, 9 ff.). In fact this was certainly no “innovation”, but it was only now systematically formulated for the first time. This is confirmed by the fact that among Ḥasan’s contemporaries are found other *Ḥadarites*, all of whom could hardly have been his followers: in the Yemen Wahb b. Munabbih (c. 34/655–114/732 [q.v.]), whose non-deterministic sayings (in his *Ḥikma* and in his *Kitāb al-Ḥadar*) could not be disregarded, even in later times; in Syria the ascetic Khālīd b. Maʿdān b. Abī Kurayb al-Kalāʿī (d. between 103/722 and 108/727; a *Ḥadarite* according to Ibn ʿUṭayba, *Maʿārif*, 625, 14) and the famous jurist Maḥmūd b. Abī Muslim (d. perhaps 113/731; at any rate he first came to Damascus as a prisoner of war from the region of Kābul); in Baṣra itself, amongst others, the ascetic ʿAṭāʾ b. Yāsār al-Hilālī (d. 103/722 or 104/723). In its moderate form the *Ḥadarite* doctrine was a rule of practical piety.

The absence of earlier theoretical formulations prevents our going back beyond Ḥasan’s treatise. We are given to understand that the purport of divine predestination had been “first” discussed when, at the siege of Mecca by the troops of Yazīd I in 64/683, the Kaʿba caught fire (cf. *Sīra Ḥalabiyya*, Cairo 1382/1962, i, 185, 15), or, conversely, that Muʿāwiya was the first to justify his use of force by divine “compulsion” (*djabr*) (Kāḍī ʿAbd al-Djabbār, *Mughnī*, viii, 4, 3 ff., after Djubbāʿī; cf. in addition the speech of ʿAmr b. Saʿīd, the rebel against ʿAbd al-Malik, in Ṭabarī, ii, 784, 18 ff.). But these are only answers to the wrong question. There was never a point in time when *Ḥadar* was spoken of “for the first time”; there are only particular moments at which theological solutions emerge for the first time, or become generally significant or controversial. The alleged *Ḥadarite* beliefs of the last Sufyānid, Muʿāwiya II (reigned 64/684; cf. Maḥdisī, *al-Baḍʿ waʾl-taʾrīkh*, vi, 16, 13 ff. and Lammens, *Études sur le siècle des Omayyades*, 181 ff.) probably derive from the belief that he abdicated of his own accord, before his early death, which was perceived to be in accordance with the political programme of the *Ḥadariyya* (cf. Lammens, *Études*, 183, 192 ff.; Wellhausen, *Arabisches Reich*, 106). The letter from Ḥasan b. ʿAlī (d. probably 49/669–670) to Ḥasan al-Baṣrī on the question is manifestly a forgery (cf. the determinist version in Ḥarrānī, *Tuḥaf al-ʿuḳūl*, Nadjaf 1385/1965, 162, 10 ff., and, shorter, in ʿAlī b. Muḥammad al-Walīd, *Tādij al-ʿAḳāʾid*, ed. Tāmīr, Beirut 1967, 180, 1 ff.; a *Ḥadarite* version in Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaḳāt al-Muʿtazila* 15, 3 ff.).

Probably two decades after Ḥasan’s *Risāla*, *Ḥadarite* doctrine is again encountered in ʿIrāq in a group called by *Khushaysh* (in Malaṭī, *Tanbīh*, 133,

22 ff.) Shabībīyya, the adherents of the Khāridjīte Shabīb al-Nadīrānī who lived about 100/718 (cf. Ash‘arī, *Maḳālāt*, 116, 2 f.; contrary to a conjecture made by H. Ritter in his indices to Ash‘arī’s *Maḳālāt*, 637, and by W.M. Watt, *Free Will*, 53, he must be differentiated from the earlier Khāridjīte Shabīb b. Yazīd al-Shaybānī who was drowned in the Tigris in the year 77/697 when fleeing the forces of Ḥadīdjādī). There is no direct connection with Ḥasan’s theology; the doctrinal outlook is considerably different. The Shabībīyya believed that the deeds of men and their destinies in the hereafter are not foreknown by God; God has no will concerning their actions, leaving them to their own discretion (*tafwīd*; cf. Malaṭī, *ib.*, and Shahraṣṭānī, *Milāl*, ed. Cureton, 94, 5 f.; also Ash‘arī, *Maḳālāt* 93, 7 ff. concerning the Maymūniyya who seem to have borrowed from them).

This comes very close to – and is perhaps identical with – the Ẹadarite “innovations” attacked by ‘Umar II (reigned 99/717–101/720) in his treatise preserved in Abū Nu‘aym. God knows that one will sin, but also that one could abstain from sin (*Hilya*, v, 347, 3 ff.); His knowledge has only the function of recording, not of effecting (*ḥāfiẓ*, not *nāfiḍh*; 350, 3 and 351, 1 f.). A murder is not the same thing as the preordained destiny of death (*adḡal*), since it originates in the autonomous will of a man (352, 18). There is neither *hudā* nor *idḡāl* (351, 1; 348, 10 ff.); it is “left to man’s own discretion” (*tafwīd*) whether he decides for good or for evil (351, 4; 352, 2 f.). ‘Umar II sees that this is more extreme than Ḥasan’s doctrine; he accepts expressly the Ẹadarites of the old school as *ahl al-Sunna* (351, 15). He, however, makes no explicit mention of a possible Khāridjīte background. We have some reason to assume that these ideas went beyond the small sectarian circles of the Khāridjītes; Khushaysh mentions, besides the Shabībīyya, a so-called *mufawwiḡa* (cf. Malaṭī, *Tanbīh*, 133, 1 ff., and 134, 14 ff.).

Politically the doctrine was not yet considered dangerous or subversive. ‘Umar’s predecessor, Sulaymān b. ‘Abd al-Malik (reigned 96/715–99/717), is said to have “talked about Ẹadar” (cf. Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, trans. B. Dodge, 381) and ‘Umar II himself took no action against the “deviationists” he attacked. Ẹadarites who later came into conflict with the government were entrusted with offices of state under | him: ‘Umar b. Hānī’ al-‘Ansī, who in 127/744–745 was put to death on the orders of Marwān II on account of his participation in Yazīd II’s revolt against Walīd II, was governor of Batanaea and Ḥawrān under ‘Umar (cf. Bukhārī, *Ta’rikh kabīr*, iii/2, 535), and Ghaylān al-Dimashkī [q.v.], whose critical opinions he knew throughout (cf. Ghaylān’s *Risāla* to him in Ibn al-Murṭaḡā, *Ṭabaḡāt al-Mu’tazila*, 25, 9 ff.), was in his time apparently active in the financial administration (cf. I. ‘Abbās in *al-Abḡāth*, ix (1956), 329 after Balādhurī, and Ibn al-Murṭaḡā, *Ṭabaḡāt*, 26, 9). It was known that the Ẹadarites

were not conformists; several of them had taken part in the revolt of Ibn al-Ash'ath, and Ma'bad al-Djuhanī, a friend of Ḥasan al-Baṣrī, was executed for this reason under 'Abd al-Malik.

But Ghaylān was the first to develop a political programme, not indeed under 'Umar II, but first under Hishām, when 'Umar's measures to give the same rights to *mawālī* as to Arabs were once more negated; significantly Ghaylān himself was a Copt. He denied the exclusive claim of Quraysh to the Caliphate; anyone may be chosen who lives by the Qur'ān and the *Sunna*. If the ruler disregards these principles he may be deposed (cf. the passage in al-Nāshī' al-akbar, *Uṣūl al-niḥāl*, ed. van Ess, Beirut 1971, paras. 107–108; tr. in van Ess, *La Qadarīya et la Ġailānīya de Yazīd III* in *Stud. Isl.*, xxxi, 1970, 269 ff.) At first Ghaylān had been on good terms with Hishām; in 106/725 he made the pilgrimage with him (cf. Dhahabī, *Ta'rikh*, iv, 290, 2 ff. and Bukhārī, *Ta'rikh kabīr*, iv/1, 102 no. 457); it was only later, obviously during a mission to Armenia after the defeat of the Muslim troops in 112/730 and perhaps through the enmity of Marwān b. Muḥammad, later Marwān II, who was at that time the commander-in-chief in the war against the Khazars, that he clashed with the authorities (cf. Balādhurī in 'Abbās, *loc. cit.*, and Ibn al-Murtaḍā, 26, 16 f.). In principle, Ghaylān's propaganda was unrelated to Qadarite teaching; at about the same time it was represented in Transoxiana by Ḥārith b. Suraydj [q.v.], who apparently was himself a determinist. On his return from Armenia Ghaylān was arrested in Ḳaryatayn on the edge of the Syrian desert, and executed in Damascus together with an adherent of whom we know little, Abū 'Abd al-Salām Ṣāliḥ b. Suwayd al-Dimashkī (cf. Ibn Badrān, *Tahdhīb Ta'rikh Dimashk*, vi, 369 f.). Other Qadarites were banished to the island of Dahlak [q.v.] in the Red Sea (cf. Ṭabarī, ii, 1777, 14), among them Abu 'l-Mughira 'Amr b. Sharahīl al-'Ansī, whose subversive *ḥadīths* are preserved in the *Ta'rikh Dārayyā* of 'Abd al-Djabbār al-Khawlānī, Damascus 1369/1956, 93 ff. About this time in Medina, under the governorship of Ibrāhīm b. Hishām al-Makhzūmī (executed 125/743), Ibn Ishāk ([q.v.], 85/704–150/767 or 151/768) was flogged on account of his Qadarite leanings (cf. Dhahabī, *Mizān*, iii, 472, 15 ff.; also *Ta'rikh Baghdād*, i, 225, 5 ff.). The execution of Ghaylān was manifestly felt to be harsh; numerous legends attempted to justify it, and above all to obliterate his good relations with 'Umar II (cf. S. Diwald, *Der Bericht des Ibn 'Asākir über Ġailān ad-Dimaṣqī*, in *Festgabe für Hans Wehr*, Wiesbaden 1969, 40 ff., especially 53 ff.). We learn characteristically little about the theological basis of Ghaylān's Qadarite beliefs. Nevertheless, contrary to Ḥasan al-Baṣrī's purely exegetic judgements, a stronger theoretical theological motivation can be perceived: God's will has no determining influence on the actions of men (Ash'ārī, *Maḳālāt*, 513, 5 ff.; Watt, *Free Will*, 41); men are determined above all by their reason ('*akl*') in

the direction of freedom of action (cf. *Tahdhīb Ta'rikh Dimashq*, iii, 177, 11 ff.; and Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāẓ*, Hyderabad 1375/1955, i, 147, 3 f.).

Walid II kept up Hishām's anti-Ẹadarite policy (cf. Ṭabarī, ii, 1777, 15 ff.). Yazīd III, on the other hand, took over Ghaylān's political programme in his declaration from Damascus when he proclaimed the revolt against Walid (cf. Ṭabarī, ii, 1835, 6 ff., etc.). Therefore his supporters are called Ghaylāniyya, and often also simply Ẹadarites. The latter is perhaps precipitate; it is not always easy to decide whether those who took up this position because of the political programme were also Ẹadarite in the theological sense. Many of them were Kalbites, particularly from Mizza near Damascus; thanks to the political development by which the Kalb saw themselves increasingly neglected in favour of the Ẹays, the former *mawālī* party now received support from the indigenous Arabs. After Yazīd's premature death, the hopes of the Ẹadarites were transferred to his brother Ibrāhīm; when the latter capitulated before Marwān II they were again persecuted (cf. Marwān's letter in Ṭabarī, ii, 1851, 7 ff.). The names of several traditionists who took up a position in favour of Yazīd III are known to us; with the assumption of power by Marwān, they had to flee from Syria, one of them being killed at the instigation of the caliph (cf. in detail van Ess in *Stud. Isl.*, xxxi, 1970, 277 f.). With that the political role of the Ẹadariyya was played out; it remained confined to Syria.

In Baṣra, apparently, the movement remained confined to personal statements: 'Amr b. 'Ubayd approved of Yazīd III's revolt (cf. Ibn al-Murṭaḍā's *Ṭabaḥāt*, 120, 12 ff., and Shahrastānī, *Milal*, 17, 15); his "orthodox" opponent Ayyūb al-Sakhtiyānī censured it (cf. *Aghānī*³, viii, 82, 10 f.). The political development in the town proceeded differently (cf. Caetani, *Chronographia*, 1591). The quietistic Ẹadariyya in the style of Ḥasan al-Baṣrī was continued by his pupil Ẹatāda b. Di'āma (d. 117/735) and henceforth predominated. Militant characters, especially refugees from Syria, were finally integrated with the arrival of the 'Abbāsids. Instead, theological antagonisms intensified. For a long time there survived a moderate wing, which, following Ḥasan and Ẹatāda, exempted sin from predestination, and obviously derived its argumentation from ḵur'ānic exegesis; it was represented among the *muḥaddithūn* and others by Sa'īd b. Abī 'Arūba al-'Adawī (d. 156/773) and his school, Hishām b. Abī 'Abd Allāh al-Dastuwā'ī (d. 153/770 or 154/771) with his son Mu'adh (d. 200/815–816), Sallām b. Miskīn al-Namarī (d. 164/781), Abū Hilāl Muḥammad b. Sulaym al-Rāsibī (d. 167/784), 'Abd al-Wahhāb b. 'Atā' al-Khaffāf (d. 204/820 or 206/821–822), and, furthermore, by numerous ascetics and *kuṣṣāṣ*, whose names we learn particularly from Ibn al-Murṭaḍā, and certainly by many others in whose deeds the authors of lists of Ẹadarites have no interest (cf., e.g., for the grammarians of Baṣra, Tawḥidī, *Baṣā'ir*, ed. Kaylānī, iii, 592, 8 ff.; Ẹiḥṭī, *Inbāh al-ruwāt*, ed. Abū

371 'l-Faḍl Ibrāhīm, ii, 38, 4 etc.). At the same time there developed a stronger theologically aligned group around 'Amr b. 'Ubayd, which later merged with the Mu'tazila; apparently of their number were Abū Salāma Ḥasan b. Dhakwān, 'Amr b. Fā'id al-Uswārī, Ḥamza b. Nadjīh, Bashīr al-Raḥḥāl, 'Abd al-Wārith b. Sa'id al-Tannūrī (d. 180/796), perhaps also the Ḳāḍī 'Abbād b. Manṣūr al-Nādjī (d. 152/769). They took as their starting point divine justice instead of human "freedom to do evil": God must keep His word (cf. the anecdote in van Ess, *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubayd*, Beirut 1967, 31ff.: *wa'd* here still covers the later Mu'tazilī *wa'd wa-wa'id*); a *taklīf mā lā yuṭāq* is impossible (cf. Tawḥīdī, *Baṣā'ir*, iii, 223, 1ff.). Here, too, the consequences for Ḳur'ānic exegesis are for the moment in the foreground: verses of the Ḳur'ān in which someone is explicitly given over to damnation (cf. Sūra CXI, 1 for Abū Lahab; as a further example Sūra LXXIV, 11) cannot have been in this form in the original text in Heaven, because otherwise they would have had preordaining power (cf. *Traditionalistische Polemik*, 16f.; Tirmidhī, *Ṣaḥīḥ*, Ḳadar 16, no. 2244).

This accentuation of the teaching aroused opposition. In 'Irāq it came mainly from Kūfa. In Baṣra it was at first still weak; until the middle of the 2nd/8th century the boycott of the Ḳadarites there remained confined to small circles, to which greater significance was only ascribed in later accounts projecting their own attitudes back to an earlier period. But gradually the opinions polarised; the more the Mu'tazila itself became conscious of itself, the more the belief in a strict determinism was strengthened on the other side. It was expressed in the form of *ḥadīth*, and because of this in the course of time gained stronger and stronger authoritative force. Pro-Ḳadarite *ḥadīths* are rare (cf. Dhahabī, *Mīzān* no. 2441 = i, 634, 5f.; Ibn Ḥadjar, *Tahdhīb*, x, 129, 5); the Ḳadarites obviously placed much more reliance on the persuasive power of their Ḳur'ānic exegesis. However, it can be proven that a large number of the anti-Ḳadarite *ḥadīths* are also late, or were first raised to the rank of sayings of the Prophet as time went on; those respected traditionists who at that time were still Ḳadarite cannot have thought them authentic. Some of them are obviously in direct reference to the arguments Ḥasan al-Baṣrī developed in the course of his *Risāla*; particularly effective was the reproach that the Ḳadarites were "the Magians of this community" (cf. Wensinck, *Concordance*, v, 318a), insofar as they attributed evil to any other than God, or even to Satan himself. The mediating position of Ḥasan became increasingly untenable under the influence of these centrifugal tendencies; in the first decade of the 3rd/9th century the moderate Ḳadariyya in the old style apparently became extinct in Baṣra. After that Ḥasan al-Baṣrī was claimed by both sides; the determinists sought to rescue his "orthodoxy" by increasingly emphasising the role of his contemporary Ma'bad b. 'Abd Allāh b. 'Ukaym al-Djuhanī (this is the correct

form of his name) as “founder” of the Ẹadariyya. Nothing more was known about the latter’s doctrine; but it was known that together with his brother he took part in Ibn al-Ash’ath’s revolt, and that both were executed on the orders of Ḥadjdjādġ (cf., e.g. Ibn Taghribirdī, *al-Nudjūm al-zāhira*, Cairo 1930 ff., i, 201, 9f., and 200, 14f.; also 206, 16ff.). Obviously one wanted to discredit the whole movement by pointing to the military origins of such a “Syrian” type.

Little can be said about the other centres of the movement. In Mecca it focused on the traditionist and exegete Abū Yasār ‘Abd Allāh b. Abī Nadġġh al-Thaġafī (d. 131/748 or 132/749), who adhered to Ḥasan’s doctrine, and also attended ‘Amr b. ‘Ubayd’s lectures (cf. on his circle Dhahabī, *Mizān*, ii, 515, 10f.); one of his adherents, Zakariyyā’ b. Ishāk al-Makkī, was banned from lecturing on account of his doctrine (at the time of Hishām or Marwān II? cf. Ibn Ḥadġar, *Tahdhīb*, iii, 329, 7f.). In Medina several Ẹadarites obviously supported the revolt of Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya (145/762; cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 72f.); that there were still Ẹadarites in the town at the time of the Caliph al-Mahdī, to be precise during the governorship of Dġa’far b. Sulaymān b. ‘Alī (160/777–166/783), is testified by an account in Ṭabarī (iii, 534, 11ff.). In the Shī’ite circles of Medina and Kūfa opinions about the problem were divided: Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (d. c. 100/718) had been a supporter of predestination, and so too were the immediate disciples of Zayd b. ‘Alī (fell 122/740) as he himself was probably a supporter of predestination (cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 55ff.); otherwise they frequently steered a middle course, which while coming near to that of the moderate Ẹadariyya did not give anyone occasion to call them Ẹadarites (the formula: *lā dġabr walā tafwīd*). The term *tafwīd* was almost always rejected or at least avoided (cf. the otherwise rather contradictory sayings of the *imāms* in Kūlinī, *Kāfi*, Tehran 1334/1955, i, 150ff.). Here there was no necessity for a political Ẹadariyya, since the Shī’īs had their own political motivations to offer.

Occasionally in polemic the Ẹadarite doctrine was attributed to Christian influence (in fact much more rarely than one would expect; the Ḥadīths quoted above speak of the “Magians” instead of the “Christians” of this community). This was expressed in the anecdote that Ma’bad al-Dġuhanī, the “first” Ẹadarite, had taken over from an (erstwhile) Christian: Sanhōya, the husband of Umm Mūsā (cf. Ibn Sa’d, *Ṭabaġāt*, vii/2, 27, 1ff.), perhaps a former concubine of ‘Alī (cf. Dhahabī, *Mizān*, no. 11036), or from Abū Yūnus Sansōya al-Uswārī, who is perhaps the same person (cf. Maġrīzī, *Khīṭaṭ*, iv, 181–186f.), or a certain Sūsān (cf. Dhahabī, *Ta’rīkh*, iii, 305, 14f. etc.). The theological relationship is in fact unmistakable: for John of Damascus sin arises ἐκ τῆς ἡμετέρας ῥαθυμίας καὶ τῆς διαβόλου πανουργίας (Migne, *PG*, 94, 1589), and in that respect he takes his place in a tradition for which we already find models in Ephrem Syrus and Theodore

of Mopsuestia (cf., e.g., references in A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, 258f.). Ghaylān al-Dimashkī, as a *mawla* of Coptic origin, built upon Christian ideas (cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 239, and M.S. Seale, *Muslim Theology*, 18ff.). The Khāridjite founder of the Shabībiyya came from Nadjrān, the Christian centre of the Arabian peninsula. But it must not be concluded from that that the Qadariyya had been engendered by Christian polemic against Muslim predestination (as in the thesis of C.H. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in ZA, xxvi (1911), 175ff. = *Islamstudien*, i, 432ff., especially p. 441; cf. against it the argument of W.M. Watt, *Free Will*, 58, n. 27, and the counterargument of W. Thomson in MW, xl (1950), 209). Predestination is “earlier” only in the sense that it is strongly connected with certain “*djāhili*” ideas (cf. H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala 1951, *passim*, especially 116ff.); in the Qur’ān deterministic and non-deterministic sayings stand side by side, on the basis of the idea of a personal God (cf. Watt, *Free Will*, 12ff.). There was nothing to prevent Muslim neophytes, at least after the conquest of Syria (cf. Subkī, *Ṭabaḳāt al-Shāfi’iyya*, i, 50, 4ff.), from naively solving the theological problem posed by the ambiguity of the Scriptures with categories familiar to themselves; we have no evidence to show that at the time this was thought strange or un-Islamic. How far | the interdependence of the two religions could go is best shown by the well-known argument based on the child born of adultery. Christian theologians have from the earliest times cited adultery as an example of the sins that man may not ascribe to God (cf. the Nestorian Bābai in Vööbus, *School of Nisibis*, 260), and the Qadarites said the same thing later (cf. Laoust, *La profession de foi d’Ibn Baṭṭa*, 92, n. 1). Muslim determinists counter with the question, inspired by the Qur’ān, who then created the foetus engendered by adultery in the mother’s womb? (cf. Sūra xcvi, 2; xxii, 5 etc.). To that question Ḥasan al-Baṣrī (cf. Schwarz in *Oriens*, xx (1967), 19) and, diverging somewhat, John of Damascus a generation later (cf. Becker in *Islamstudien*, i, 440, and G.C. Anawati in *L’Orient cristiano nella storia della civiltà*, Rome 1964, 542f.) provide an answer; the latter’s argument agrees with the Qadarite position reported in Khushaysh (in Malaṭī, *Tanbīh*, 134, 8f.). John of Damascus was active in Damascus at the time of Hishām; when he as a Christian assailed the predominant Islamic belief of his time, it was natural for him to use the same arguments as the Qadarites. Only later, when, as a result of the internal development of Islam, the Qadariyya was forced from a moderate to an extreme position, did this plausible but accidental “alliance” cause offence.

Bibliography

(apart from the works mentioned in the article):

- A. Guillaume, *Some remarks on Free Will and Predestination in Islam*, in *JRAS* (1924), 43 ff.
- A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, 52 ff. and 145 ff.
- J.W. Sweetman, *Islam and Christian theology*, London 1945 ff., i/2, 157 ff. and 240 ff.
- A.S. Tritton, *Muslim theology*, London 1947, 52 ff.
- W. Thomson, *The conception of Human Destiny in Islam*, in *MW*, xxxv (1945), 281 ff.
- W. Thomson, *The sects and Islam*, in *MW*, xxxix (1949), 208 ff., especially 212 ff.
- W. Thomson, *Free Will and Predestination in early Islam*, in *MW*, xl (1950), 207 ff. and 276 ff.
- W.M. Watt, *Islamic philosophy and theology*, Edinburgh 1962, xv and 31 f.
- M.S. Seale, *Muslim theology*, London 1964, 5 ff.
- H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965, 48 f.
- J. van Ess, *ʔumar II and his Epistle against the Qadarīya*, in *Abr Nahrain*, xii (1971), 19 ff.
- J. van Ess, *Maʔbad al-Ġuhanī*, in *Festschrift F. Meier*, 49 ff.
- J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanaʔiya (gest. um 100/719) und des Kalifen ʔumar b. ʔbdalʔazīz (gest. 101/720)*, Beirut 1974.
- J. van Ess, *Zwischen Ḥadīṡ und Theologie. Studien zur Entstehung antiqadaritischer Überlieferung*, in *Beihefte zur Zeitschrift "Der Islam"*, Berlin 1974.

Das *Kitāb Al-Irğā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya

Vor kurzem bin ich im Rahmen einer Veröffentlichung über die Anfänge muslimischer Theologie auf Leben und schriftstellerische Tätigkeit des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (gest. ca. 100/719 oder früher), eines Enkels 'Alī's, näher eingegangen¹. Ich habe dabei auch sein *K. al-Irğā'* kurz behandelt. Es gilt als das erste „Buch“ zu diesem Thema und scheint damit den Beginn der Murğī'a zu markieren. In den biographischen Notizen über den Autor wird es meist erwähnt, manchmal auch mit seinem Inhalt kurz referiert; darauf hatte ich mich bisher gestützt. Jedoch ist es vollständig erhalten, wenn auch nicht separat, sondern im Zusammenhang eines späteren Werkes. Ibn Ḥaḡar bringt uns auf die Spur (*Tahdīb al-Tahdīb*, 11, 321, 1ff.): er zitiert nach dem *K. al-Īmān* des Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā Ibn Abī 'Umar al-'Adanī (gest. 243/858). Dieses Werk nun ist erhalten, in einer Damaszener Handschrift (Zāhiriyya, *mağmū'* 104, fol. 233^a–250^b; vgl. *GAS*, 1/111), und in der Tat wird dort auf insgesamt knapp drei Folia der Text in extenso wiedergegeben. Er sei hier nach dieser Quelle ediert und kurz kommentiert.²

∴

¹ *Anfänge muslimischer Theologie*, Beirut 1974 (Beiruter Texte und Studien, Bd. 14), zitiert als „Anfänge“.

² Ich verweise auf meine Übersetzung in TG V, S. 6–12. Dort auch weitere Bemerkungen zur Textkritik.

حدثنا إبراهيم بن عينة قال : حدثنا عبد الواحد بن أيمن قال : كان الحسن بن محمد بن الحنفية يأمر أن أقرأ هذا الكتاب على الناس :

١ - أما بعد فإننا نوصيكم [fol. 248a] بتقوى الله ونحثكم على أمره ونرضي لكم طاعته ونسخط لكم معصيته، وإن الله أنزل الكتاب بعلمه فأحكمه وفصله وأعزّه وحفظه أن يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه وضرب أمثاله وبين عبده وجعله فرقاناً من الشرّ² ونوراً من الظلمة وبصراً من العمى 5 وهدى من الضلالة، ثم تمت النعمة وأكملت العبادة وحفظت الوصية وجرت السنة ومضت الموعدة واعتقد الميثاق واستوجبت الطاعة، فهو حبل الله المتين و«العروة الوثقى لانفصام لها» [2/256]، بها سبق الأولون وبها أدرك الآخرون، كتاباً تولى³ حكمه وارتضاه لنفسه واقترضه على عباده، من حفظه بلغه ما سواه⁴ ومن ضيعه لا يقبل منه غيره.

٢ - أما بعد، فإن الله تبارك وتعالى أنزل على محمد النبوة وابتعته بالرسالة رحمةً للناس كافة والناس حينئذ في ظلمة الجاهلية وضلالها⁵ يعبدون أوثانها ويستقسمون بأزلامها، عنها يأتمرون أمرهم وبها يحلّون حلالهم ويحرمون حرامهم، دينهم بدعة ودعوتهم فرية. فبعث الله عزّ وجلّ بالحق محمدا صلعم 10 رحمةً منه لكم ومنه من بها عليكم وبشركم وأنذركم ذكر من كان قبلكم من الأمم وقص في الكتاب قصة إبراهيم [fol. 248b] كيف نصحت لهم رسلهم وكيف كذبوهم وتولّوا عنهم وكيف كانت عقوبة الله إياهم، فوعظكم الله بنكال من قبلكم وأمركم أن تقتدوا بصالح فعالهم. 15

٣ - فيبلغ محمد الرسالة ونصح الأمة وعمل بالطاعة وجاهد العدو، فأعزّ الله به أمره وأظهر به نوره وتمت به كلمته، وانتجب له أقواما عرفوا حق الله واعترفوا به وبذلوا له دماءهم وأموالهم، منهم من هجر داره وعشيرته إلى الله عز وجل ومنهم من آوى⁶ ونصر، تأسوا بأنفسهم وأتسوا به⁷ ولم يرغبوا بأنفسهم عن نفسه⁸. فأيد الله بهم الدين ودمغ الحق الباطل وأبطلت دعوة الطواغيت وكسرت 20 الأزام وترك عبادة الأوثان وأجيب داعي الله وظهر دين الله وعرف الناس أمر الله عز وجل واعترفوا بقضاء الله وشهدوا بالحق وقالوا «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وأدّوا فرائض الله عز وجل وأعقب الله نبيه محمدا صلعم ومن استخار⁹ له أجرا ونصرا ووعدا وسلطانا ومكّن لهم دينهم الذي ارتضى وأبدلهم من بعد خوفهم أمناً.

⁽¹⁾² البشر: الأصل. ⁽²⁾³ تولى: بولا، الأصل. ⁽³⁾⁴ ما سواه، كذا في الأصل وراجع شرحنا ص 722 f. ⁽⁴⁾⁵ ضلالتها: ضالّتها، الأصل. ⁽⁵⁾⁶ آوى: اوا، الأصل. ⁽¹⁾⁷ تأسوا بأنفسهم وأتسوا به: ناسوا بأنفسهم واسواه، الأصل. ⁽²⁾⁸ نفسه، غير واضح في الأصل. ⁽³⁾⁹ استخار: اسحار، الأصل.

٤- فلما أحكم الله النبي عن معصيته وخلصت الدعوة وإيتى الإسلام لأهله شرع للدين¹⁰ شرائعه وفرض فرائضه وأعلم للدين¹¹ علامة يعلمها أهل الإسلام وحدّ الحدود وعلم المناسك، ومضت السنة واستتاب المذنب ودعا [fol. 249a] الى الهجرة وفتح باب التوبة حجة له ونصيحة لعباده. فالإسلام عند أهله عظيم شأنه معروف سبله، لحقوقه متفقّون وله متعاهدون، يعرفونه ويعترفون به. فالاجتهاد بالله والاقتصاد في السنة لا يُنظرهم عنه رخاء من الدنيا أصابهم ولا يضيّعونه لشدة بلاء نزل بهم،⁵ ذلك بأنهم جاءهم أمر من أمر الله أيقنت (به) نفوسهم واطمأنت به قلوبهم يسبّرون منه على أعلام بيّنة¹² وسبل واضحة، حكم فرغ¹³ الله منه لا تلتبس به الأهواء ولا تزيع به¹⁴ القلوب، عهد عهد الله الى عباده. وإنما كانت هذه الأمة كبعض الأمم التي مضت قبلها، جاءها نذير منها ودعاها بما يحياها ويصح لها وجهه وأدى الذي عليه من الحق فاستجاب له مستجيبون وكذب به مكذبون فقاتل من كذبه بمن استجاب له حتى أحلّ حلال الله وحرم حرامه وعمل بطاعته.¹⁰

٥- ثم نزل بهذه الأمة موعود الله الذي وعد من وقوع الفتنة يفارق رجال عليه رجالاً ويوالي رجال عليه رجالاً، فمن أراد أن يسألنا عن أمرنا ورأينا فإننا قوم الله ربنا والإسلام ديننا والقرآن إمامنا ومحمد نبينا، إليه نسند ونضيف أمرنا¹⁵ الى الله ورسوله، ونرضى من أتمتنا بأبي بكر وعمر ونرضى أن يطاعا ونسخط أن يعصيا ونعادي لهما من عاداهما، ونرجى منهم أهل [fol. 249b] الفرقة الأول. ونجاهر في أبي بكر وعمر الولاية¹⁶، فإن أبا بكر وعمر لم تقتتل فيهما الأمة ولم تختلف فيهما¹⁷ ولم تشك¹⁸ في أمرهما، وإنما الإرجاء فيما غاب عن الرجال ولم يشهدوه¹⁹.

٦- ثم عاب علينا الإرجاء بعض (٤) الأمة وقال: متى كان الإرجاء؟ - كان²⁰ على عهد موسى نبي الله إذ قال له فرعون: «ما بال القرون الأولى» [٥١/٢٠]. قال موسى وهو ينزل عليه الوحي حتى قال «عليها عند ربّي في كتاب لا يضلّ ربّي ولا ينسى» [٥٢/٢٠]. فلم يعنّف بمثل حجة موسى.

10 (4) للدين: الدين، الأصل. 11 (5) للدين: الدين، الأصل. 12 (7) بيّنة: نبيه، الأصل. 13 (8) فرغ: فرغ، الأصل. 14 (9) تزيع به: تزيع بهم، الأصل. 15 (10) أمرنا، الأصل: ولا يتنا، تأريخ الإسلام للذهبي، ٣٥٩/٣، ٢. 16 (2) بالولاية: الولاية، الأصل. 17 (3) فيهما، الأصل: فيهم الدعوة، تأريخ الإسلام للذهبي، ٣٥٩/٣، ٤. 18 (4) تشك، تهذيب التهذيب لابن حجر، ٣٢١/٢، ٨: يشك، الأصل. 19 (5) فيما غاب عن الرجال ولم يشهدوه: فيمن غاب عن الرجال ولم يشهدوه، تأريخ الإسلام: فيمن غاب الرجال ولم يشهدوه، الأصل. 20 (6) ثم عاب ... كان: ثم عاب علينا الإرجاء من الأمة وقال متى كان الإرجاء كان، الأصل: فمن أنكر علينا الإرجاء وقال متى كان الإرجاء قلنا كان، تأريخ الإسلام، ٣٥٩/٣، ٥-٤.

٧ - وَمَنْ نَعَادِي فِيهِمْ سَبْئِيَّةٌ²¹ مَتَمْنِيَّةٌ ظَهَرُوا²² بَكَّابِ اللَّهِ وَأَعْلَنُوا الْفَرِيَّةَ عَلَى بَنِي أُمِيَّةٍ وَعَلَى اللَّهِ لَا يَفَارِقُونَ النَّاسَ بَبَصْرٍ²³ نَافِذٍ وَلَا عَقْلٍ بَالِغٍ فِي الْإِسْلَامِ يَنْقُمُونَ الْمَعْصِيَةَ عَلَى مَنْ عَمَلَهَا وَيَعْمَلُونَ بِهَا إِذَا ظَهَرُوا بِهَا، يَبْصِرُونَ²⁴ فَتْنَتَهَا وَمَا يَعْرِفُونَ الْمَخْرَجَ مِنْهَا، اتَّخَذُوا أَهْلَ بَيْتٍ مِنَ الْعَرَبِ إِمَامًا وَقَلَّدَوْهُمْ دِينَهُمْ يَتَلَوْنَ²⁵ عَلَى حَبِّهِمْ وَيَفَارِقُونَ²⁶ عَلَى بَغْضِهِمْ، جَفَاةً عَلَى الْقُرْآنِ أَتْبَاعَ لِلْكُهَّانِ²⁷، يَرْجُونَ دَوْلَةً تَكُونُ²⁸ فِي بَعْثٍ يَكُونُ قَبْلَ السَّاعَةِ - أَوْ قَبْلَ قِيَامِ السَّاعَةِ - ، حَرَّفُوا كِتَابَ اللَّهِ وَارْتَشَوْا فِي الْحُكْمِ 5 و«سَعَوْا فِي الْأَرْضِ فُسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» [٦٤/٥]، وَفَتَحُوا أَبْوَابًا كَانَ اللَّهُ سَدَّهَا وَسَدَّوْا أَبْوَابًا كَانَ اللَّهُ فَتَحَهَا.

٨ - وَمِنْ خُصُومَةِ هَذِهِ السَّبْئِيَّةِ²⁹ الَّتِي أَدْرَكْنَا أَنْ يَقُولُوا: «هَدَيْنَا لَوْحِي»³⁰ ضَلَّ عَنْهُ النَّاسُ وَعَلِمَ خَفِيٍّ» وَيَزْعُمُونَ [fol.255a] أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ كَتَمَ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الْقُرْآنِ. وَلَوْ كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ كَاتِمًا شَيْئًا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُتِمَ شَأْنُ امْرَأَةٍ زَيْدٍ «إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ» الْآيَةُ [٢٧/٢٣] وَقَوْلُهُ «لَمْ تَحْرَمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» الْآيَةُ [١/٦٦] وَقَوْلُهُ «لَقَدْ كَدَتِ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» [٧٤/١٧]. 10

٩ - فَهَذَا أَمْرُنَا وَرَأَيْنَا، وَنَدْعُو إِلَى اللَّهِ مِنْ أَجَابِنَا وَنُجِيبُ إِلَيْهِ مِنْ دَعَانَا، لَا نَأْلُو³¹ فِيهِ مِنْ طَاعَةِ رَبِّنَا³² وَأَدَاءِ الْحَقِّ الَّذِي عَلَيْنَا وَنَذْكُرُ بِهِ قَوْمَنَا وَمَنْ سَأَلْنَا مِنْ أَعْمَتِنَا فَيَسْتَحْلُوا³³ بَعْدَهُ دِمَاءَنَا، أَوْ يَعْرِضُوا دِمَاءَهُمْ لَنَا؛ فَالْأَناسُ مَجْمُوعُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ فِي مَوْطِنٍ صَدَقَ. وَيَوْمَ يَكُونُ الْحَقُّ لِلَّهِ يَبْرَأُ فِيهِ الْبَائِعُ مِنَ الْمَبِيعِ وَيَدْعُو³⁴ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْثُبُورِ فَادْخَرُوا مِنْ صَالِحِ الْحُجْبِ عِنْدَ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ لَا يَكُونُ يَظْفَرُ بِحُجَّتِهِ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَظْفَرُ بِهَا فِي الْآخِرَةِ. 15

كُتِبَ كِتَابُهُ نَصِيحَةً لِمَنْ قَبْلَهُ وَحُجَّةً عَلَى مَنْ تَرَكَهُ وَالسَّلَامُ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

²¹ سَبْئِيَّةٌ: سِسَه، الأَصْلُ: شَيْعَةُ، تَارِيخُ الْإِسْلَامِ ٣/٣٥٩، ٧. ²² (٨) ظَهَرُوا: طَهَرُوا، الْأَصْلُ. ²³ (١) بَبَصْرٍ: بَصْرٍ، الْأَصْلُ. ²⁴ (٢) يَبْصِرُونَ: نَبْصِرُونَ، الْأَصْلُ. ²⁵ (٣) يَتَلَوْنَ، الْأَصْلُ: يَوَالُونَ، تَارِيخُ الْإِسْلَامِ ٣/٣٥٩، ٨. ²⁶ (٤) يَفَارِقُونَ، الْأَصْلُ: يَعَادُونَ، تَارِيخُ الْإِسْلَامِ. ²⁷ (٥) لِّلْكُهَّانِ، تَارِيخُ الْإِسْلَامِ، ٣/٣٥٩، ٩: الْكُهَّانُ، الْأَصْلُ. ²⁸ (٦) دَوْلَةٌ تَكُونُ، الْأَصْلُ: الدَّوْلَةُ، تَارِيخُ الْإِسْلَامِ. ²⁹ (٧) السَّبْئِيَّةُ: السَّبْيِيَّةُ، الْأَصْلُ. ³⁰ (٨) لَوْحِي، شَرْحُ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ لِابْنِ أَبِي الْحَدِيدِ، ١٢٠/٨، ١٥: بُوْحِي، الْأَصْلُ. ³¹ (٩) نَدْعُو... نَأْلُو: نَدْعُوا... نَأْلُوا، الْأَصْلُ. ³² (١٠) مَنْ طَاعَةَ رَبَّنَا: عَنْ طَاعَةِ رَبَّنَا، الْأَصْلُ. ³³ (١١) فَيَسْتَحْلُوا: فَيَسْتَحْلُونَ، الْأَصْلُ. ³⁴ (١) يَبْرَأُ... يَدْعُو: يَبْرُوا... يَدْعُوا، الْأَصْلُ.

Wie der Vorspann zu erkennen gibt, handelt es sich nicht um ein Buch, sondern um einen Brief. Nach einem Bericht des Ibrāhīm b. ‘Uyayna (gest. 199/814–815; vgl. Ḍahabī, *Mizān al-ʿitidāl*, nr. 164), Bruders des bekannteren Sufyān, hat Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya seinen *mawlā* ‘Abd al-Wāḥid b. Ayman, der in Mekka lebte und mit dem er anscheinend näher befreundet war (vgl. *Anfänge*, Einl.), beauftragt, dieses Schreiben öffentlich zu verlesen. Dieser Akt hatte in einer Zeit, in der Papier noch nicht so geduldig war wie heute – und Papier schon gar nicht, sondern Papyrus oder Pergament –, ausgesprochen spektakulären Charakter; hinzu kam, daß Ḥasan mit der ganzen Autorität eines Angehörigen der Prophetenfamilie sprach.

Der Brief nimmt einen langen Anlauf. Er resümiert die Heilsgeschichte, bevor er zu den aktuellen Problemen Stellung nimmt. Da ist zuerst die Offenbarung des Korans (§ 1) und, mit ihr verbunden, das Auftreten Muḥammad’s, mit dem die Zeit der Ġāhiliyya ein Ende nahm (§ 2). Die vorislamische Epoche war gekennzeichnet durch Götzenanbetung und Lospfeilwerfen, zwei Dinge, die für den Autor offenbar recht eng zusammenhingen; das Lospfeilwerfen stand ja im Bannkreis der Religion oder besser Magie, da man mit ihm die Zukunft zu erkennen hoffte (vgl. Fahd, *Divination arabe*, 181 f.). Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya sieht darin nur „Neuerung“ (*bid’a*; vgl. § 2), Widerspruch zu dem „Brauch“, der *sunna*, die er zuvor als positiven Wert, allerdings noch ohne jede besondere Betonung, erwähnte (§ 1). „Neuerung“ ist, so erkennen wir, nicht unbedingt etwas, das nach der Verkündigung des Islams „neu“ hinzukommt; hier geht sie diesem vielmehr voraus. Ḥasan versteht den Begriff nicht von seiner zeitlichen Komponente her, sondern rein wertend: *bid’a* ist etwas, das der Norm widerspricht, „Neuerung“ als der immer wiederkehrende Versuch, das von jeher feststehende Gute durch Falsches zu ersetzen.

Zum Gegensatz *sunna* – *bid’a* (bzw. *iḥdāt*) vgl. etwa Mālik b. Anas, *Muwattaʿ*, *K. al-ʿItikāf* 3 (= s. 314, 11 ff. ‘Abd al-Bāqī); dazu Z.I. Ansari in: *Arabica*, xix (1972), 274. *Sunna* hat in unserem Text noch nichts mit Ḥadīṭ zu tun; schon in der nächsten Zeile (s. 719, 7) ist mit *ḥabl Allāh al-matīn* (vgl. Sure 3/103) wiederum der Koran gemeint. *Sunna* ist die religiöse Norm, die durch den Koran gesetzt wurde (vgl. auch Ansari, *ib.* 273).

Der Anfang von § 1 wird zitiert bei Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb al-Tahdīb*, 11, 321, 5 ff. (bis § 1, 1: *taqwā llāh*) und bei Ḍahabī, *Taʾrīḥ al-Islām*, 111, 359, 1 f. (bis 1: *alā amriḥi*). Sprachlich ist kaum etwas anzumerken. *Ḥafīzahū* in § 1, 2 ist natürlich nicht „auswendig lernen“, sondern „(den Koran) davor bewahren, daß Nichtiges (= Falsches) an ihn kommt“. s. 719, 9 ist *mā* in *ballaḡahū mā siwāhu* nur zu halten, wenn man es im Sinne von *man* versteht; das ist in frühen Texten möglich (vgl. Reckendorf, *Arabische Syntax*, § 210. 4). Zu

übersetzen wäre dann: „wer ihn (den Koran) im Gedächtnis bewahrt, der gibt ihn weiter an andere“. *Mā* in seiner normalen neutrischen Bedeutung ergäbe den Sinn: „demjenigen, der ihn (den Koran) im Gedächtnis bewahrt, teilt Gott auch anderes mit“; jedoch ist unwahrscheinlich, daß Ḥasan eine über den Koran hinausgehende Offenbarung für möglich hält, zumal er gerade dies weiter unten (vgl. s. 732) bei seinen Gegnern ablehnt.

Abschnitt 3 geht kurz auf das Wirken des Propheten ein: er wirbt Anhänger, die sich für ihn einsetzen (§ 3, 1–2), Muhāğirūn und Anşār (§ 3, 2–4 mit Anspielung auf Sure 8/72 und 74); sie haben dem Treiben der Ġāhiliyya abgeschworen. Nachdem so einmal ein Anfang gemacht ist, kann (§ 4) das Gebäude des Islam im einzelnen errichtet werden: Gebote werden erlassen, Strafen festgesetzt und die Ḥağğzeremonien (*manāsik*) bekanntgemacht (§ 4, 1–2). Als dies sich einbürgert, vermag man weitere, noch nicht Bekehrte zu veranlassen, in Reue die Auswanderung nach Medina zu vollziehen (§ 4, 2f.) Es folgen Betrachtungen darüber, wie der Islam auf die junge Gemeinde gewirkt hat (§ 4, 3–7). Dieses ganze Geschehen hatte seine Parallelen in der Vergangenheit: schon in früheren Generationen sind Warner und Mahner aufgetreten, denen die einen Folge leisteten, die anderen dagegen nicht; und auch damals haben die Frommen sich mit Gewalt durchsetzen müssen (§ 4, 8–10).

Sure 8/72 mit ihrer Differenzierung von Muhāğirūn und Anşār war damals mehr als später Inhalt des allgemeinen Bewußtseins; noch spielte ja die Zugehörigkeit zu diesen Gruppen bzw. zu ihren Nachkommen eine große Rolle. Aḥṭal läßt den Text in seiner bekannten Lobqaşide auf die Umayyaden anklingen, hier allerdings, um den Gegensatz der Anşār zu der herrschenden Dynastie zu konstatieren.

Dīwān, 105, 4 ṢĀLḤĀNĪ

Es ist kein Wunder, daß Ibn Ḥağar über diese Abschnitte kurz hinweggeht; er spricht von einem „langen sermo (*kalām*) paränetischen und ermahnenden Inhalts“ (*Tahḍīb al-Tahḍīb*, II, 321, 6). Danach allerdings wird Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya konkreter; er wendet sich der „Anfechtung“ (*fitna*) zu, die im Anschluß an jene ideale Frühzeit über die Gemeinde gekommen ist. Gott hat sie, so sagt er, seiner Gemeinde „versprochen“, also vorhergesagt (§ 5, 1); „Versprechen“ impliziert hier etwas Übles, bezieht die „Drohung“ mit ein – ein Wortgebrauch, wie er sich gelegentlich im Koran findet (vgl. Sure 9/68), in der Theologie aber schon im zweiten Jh., etwa mit dem muʿtazilitischen *waʿd wa-waʿd*, aufgegeben wird. Der Übergang ist in einer Anekdote um ʿAmr b. ʿUbayd deutlich zu beobachten (vgl. meine *Traditionistische Polemik* 31f.). Gemeint ist

mit dieser Anfechtung, wie sich aus dem Folgenden ergibt und wie es auch dem späteren Sprachgebrauch entspricht, die Entzweiung der Gemeinde im Bürgerkrieg; in ihm haben sich „Leute von anderen losgesagt (*yufāriqu*) bzw. mit anderen solidarisch erklärt (*yuwālī*)“ (§ 5, 1–2). Diese Parteienbildung hat man auch später immer wieder als für diese Zeit charakteristisch angesehen; man benutzt dabei die gleichen Umschreibungen, „sich lossagen“ von einem der Kontrahenten oder sich mit ihm „solidarisch erklären“ – nur daß statt *fāraqa* meist *tabarraʿa* gewählt wird und statt *wālā* meist *tawālā* (vgl. z. B. Nāšīʿ [= Ġaʿfar b. Harb], *Uṣūl al-niḥal*, § 88, 90, 91 etc.; auch ib. s. 45).

Wie aber hat Gott dies „versprochen“? Die Vokabel *fitna* wird zwar im Koran verhältnismäßig häufig benutzt; jedoch hat es nicht den Anschein, als ob eine der Stellen als Vorhersage verstanden worden sei (vgl. dazu Vadet in: *REI*, XXXVII (1969), 81 ff., vor allem s. 95 und 98 ff.). Nahe gelegen hätte dies vielleicht bei Sure 8/73: „Wenn ihr es nicht tut, wird es (überall) im Land Versuchung (*fitna*) und großes Unheil geben“; aber auch hier sagen die Kommentare nichts darüber. Vielmehr zeigt ein einschlägiges Ḥadīṭ, daß man den Passus eher im Sinne einer liberalen Heiratspolitik, als Appell gegen allzu starke Betonung der *kafāʿa* verstand (vgl. Ibn Māḡa, *Nikāḥ*, 46; Tirmidī, *Nikāḥ*, 3). Dagegen sind Prophezeiungen der Bürgerkriege im Ḥadīṭ sehr zahlreich (vgl. *Conc.*, v, 60 ff.; Attema, *Opvattingen omtrent den Jongsten Dag* 61 ff.); dort auch begegnet in diesem Zusammenhang die Vokabel *fāraqa* (vgl. *Conc.*, v, 130 b mit Bezug auf die Schlacht bei Nahrawān). Ebenso ist *wālā* in diesem Umkreis heimisch; man denke nur an das bekannte, auf ʿAlī bezogene Prophetenwort *Allāhumma wālī man wālāhu*, das die Šīʿa gerne für ihre Zwecke |
28 heranzog (*Conc.*, VII, 327 a). Natürlich haben wir es, wenn ganz deutlich auf die Ereignisse der Bürgerkriege Bezug genommen ist, mit vaticinationes ex eventu zu tun; aber es ist doch anzunehmen, daß sie gerade wegen dieses Bezuges noch während der Auseinandersetzungen oder kurz nachher lanciert wurden. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya kann also durchaus von ihnen gewußt haben.

Zu einem Beispiel dieser Ḥadīṭpropaganda vgl. mein *K. an-Nakṭ des Naẓẓām*, 83 ff. Die Vokabel *fāraqa* wird sonst bei der Scheidung häufig gebraucht (vgl. *Conc.*, v, 130 a). Von daher erklärt sich wohl, warum Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbayd in ihrem (unentschiedenen) Urteil über die Kontrahenten der Kamelschlacht gerade den Vergleich mit dem *liʿān* heranzogen (vgl. Nāšīʿ, *Uṣūl al-niḥal*, § 90, dazu s. 45 f.; auch unten s. 728).

Hier nun fühlt sich der Autor veranlaßt, seinen eigenen Standpunkt klarzulegen (§ 5, 2–4): für Abū Bakr und ʿUmar setzt er sich rückhaltlos ein; bei den

„ersten Protagonisten der Spaltung“ (*ahl al-furqa al-uwal*) dagegen will er seine Entscheidung vertagen. Mit Abū Bakr und 'Umar übt er Solidarität, weil ihretwegen die Gemeinde sich nicht zerstritten und bekämpft hat, niemand also an ihrer Autorität zweifelte; „Vertagung“ aber ist angebracht, wenn an jemandem Kritik geübt wird und man selber nicht durch Augenzeugenschaft sich ein eigenes Urteil bilden kann (§ 5, 4–6). Die Vokabel, die er hierfür wählt, ist *irġā'* (§ 5, 6); die Art, wie er sie als finites Verb benutzt (§ 5, 4), legt nahe, daß er an den Koran, an Sure 33/51 anknüpft (vgl. dort *turġī* man *tašā'u* min-*hunna* mit *nurġī* min-*hum ahlā l-furqati l-uwal* in § 5, 4). Man wird darum annehmen können, daß er in Analogie zu dieser Koranstelle den Infinitiv von einem Verb *arġā* ableitete und nicht von *arġa'a*; vermutlich haben wir es bei letzterem mit einer sekundären Differenzierung aus dem Infinitiv zu *tun*³⁵.

Die Bedeutung allerdings schloß sich weniger an Sure 33/51 an, wo von dem Verhalten des Propheten zu seinen Frauen die Rede war, sondern an Sure 9/106 „Und mit anderen wird zugewartet, bis Gott über sie entscheidet (*murġawna li-amri llāh*)“ (vgl. auch Sure 7/111 und 26/36). Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya will, hierin schon ganz die Lehre der Murġī'a vorausnehmend, sagen, daß man sein Urteil über die „ersten Protagonisten der Spaltung“ bis zum Jüngsten Gericht vertagen soll; nur Gott kann entscheiden, wer von ihnen | recht handelte und wer nicht. Die Reihe dieser ersten Protagonisten aber 29
beginnt mit 'Uṭmān und 'Alī; mit ihnen erklärt sich der Autor schon nicht mehr solidarisch. Die „Spaltung“ beginnt also spätestens mit der Ermordung 'Uṭmāns; die Begleiterscheinungen dieser ersten blutigen Auseinandersetzung zwischen zwei prominenten Prophetengenossen sind so gravierend und die Entscheidungskriterien so gering, daß Ḥasan sich eines Urteils enthält.

Die Beziehung zwischen dem Namen Murġī'a und der Wurzel *raġā* „hoffen“ ist vorausgesetzt auch in einem Ausspruch des Ša'bī (gest. 103/721; vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VI, 173, 11f.), ebenso später bei dem Zaiditen Qāsim b. Ibrāhīm (gest. 246/860; vgl. Strothmann in: *Der Islam*, II (1911), 59f.). Noch Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (gest. 414/1023) hat diese Etymologie gehört und sie abgelehnt (vgl. *Baṣā'ir* III, 341, 4ff. KAYLĀNĪ). Auch wenn man sie für richtig hält und sekundäre Differenzierung der beiden Wurzeln annimmt, ist es natürlich abwegig, von „Sperantianismus“ zu sprechen, wie Strothmann dies tut; es handelt sich ja nicht um den I., sondern um den IV. Stamm, und der

35 ¹Zur Wurzel *r-ġ-* existiert bezeichnenderweise nur der IV. Stamm. Der Koran ist natürlich ein schlechter Beleg, da Hamza im mekkanischen Dialekt ohnehin nicht gesprochen wurde.

Übergang von „hoffen lassen“ zu „vertagen“ ist so minimal, daß er von vornherein mitgegeben gewesen sein mag. Die Entwicklung bliebe anhand von Belegen näher zu untersuchen.

Von *ahl al-furqa* ist auch bei Ibn al-Muqaffa' die Rede (vgl. seine *Risāla fī l-ṣaḥāba* in: *Maǧmū'a kāmila*, Beirut 1964, S. 222, 4); Qatāda benutzt den Gegensatz *ahl ǧamā'a* und *ahl furqa* (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, ³xv, 533, -5 f.). Zu *furqa* „Spaltung“ im Unterschied zu *firqa* „Sekte“ vgl. die Stelle bei Aṣ'arī, *Maqālāt*, 94, 9 RITTER, wo von dem *sabab furqat al-Šu'aybiyya wa-l-Maymūniyya* die Rede ist. „Sekte“, *firqa*, kann hier nicht gemeint sein; denn abgesehen davon, daß die Bedeutung an dieser Stelle nicht recht passen würde, handelt der Passus ja von zwei Sekten (es müßte also *firqatay al-Šu'aybiyya wa-l-Maymūniyya* heißen). Jedoch wird von hierher klar, warum gerade dieses Wort – neben *ṭā'ifa*, *ṣinf* etc. – sich so sehr durchgesetzt hat; die Beziehung zur Spaltung (*furqa*) war nicht zu übersehen.

Sowohl Ḍahabī als auch Ibn Ḥaǧar haben den Passus für so zentral angesehen, daß sie ihn mit einem genaueren Zitat in ihr Referat aufnahmen (vgl. *Ta'rīḥ al-Islām*, III, 359, 1 ff.; *Tahdīb al-Tahdīb*, II, 321, 4 ff.); Ḍahabī exzerpiert dabei weiter bis § 7, 5. Er ist von beiden auch derjenige, der genauer vorgeht: zwar läßt er immer wieder einmal ein Stück aus; aber ansonsten bleibt er ziemlich eng beim Wortlaut. Ibn Ḥaǧar dagegen läßt nicht nur aus, er formuliert auch um. Der Vergleich mit Ḍahabī zeigt, daß er kaum einen abweichenden Text vor sich gehabt haben dürfte³⁶; vielmehr hat er den Wortlaut seiner Vorlage der eigenen Diktion angepaßt. Auch Ḍahabī tut dergleichen, wenn er an anderer Stelle den Inhalt der Schrift frei wiedergibt (vgl. *Ta'rīḥ al-Islām*, III, 358, -8 ff.), und sogar hier scheint er den letzten Satz vereinfacht zu haben: statt *wa-innamā l-irǧā' fī man 'āba l-riǧālu wa-lam našhadhu* liest er ... *fī man ǧāba 'an al-riǧāl wa-lam yašhadūhu*. Es fällt schwer, anzunehmen, daß der Text der Handschrift gleich an zwei Stellen | verderbt sein sollte; zudem ist die Lesung *'āba* durch ein untergeschriebenes *'Ayn* zumindest für die Handschrift – und wohl auch für ihre Vorlage – gesichert. Jedoch ist die Formulierung, obwohl in sich konsequent und richtig, so ungewöhnlich (etwa durch den Ausfall des *ḍamīr* bei *'āba*), daß ein Leser sich sehr schnell zu einer „Verbesserung“ versucht sehen konnte.

Ḥasan ist, wie der nächste Abschnitt erkennen läßt (§ 6), mit seiner Anwendung des *irǧā'*-Begriffs auf Zweifel gestoßen. Man wollte von ihm wissen, wann

36 ¹Das ließe sich viel eher für Ḍahabī annehmen; er hat ja im Gegensatz zu Ibn Ḥaǧar gar nicht von Ibn Abī 'Umar al-'Adanī übernommen (s. u. S. 737 f.).

es denn eine solche „Vertagung“ schon einmal gegeben habe. Er verteidigt sich mit dem Koran, interessanterweise aber nicht mit einer jener Stellen, wo die Vokabel selber genannt war, sondern mit einem Passus, wo eine ähnliche Situation geschildert war: Sure 20/51. Dort fragt Pharao Mose nach dem Heilsgeschick der früheren Generationen, und Mose antwortet, daß das Wissen um sie bei Gott stehe; er „vertagt“ also sein Urteil bis zum Jüngsten Gericht, ebenso wie Ḥasan es in Bezug auf 'Utmān und 'Alī, auf die Kontrahenten der Kamelschlacht und des Treffens von Šiffin empfahl. Niemals wurde, so heißt es zum Schluß, Pharao so getadelt wie durch dieses Argument des Mose. Ob hiermit in aller Vorsicht darauf angespielt ist, daß auch Ḥasan mit seinem *irġā'* dem Willen der Machthaber seiner Zeit, der unmittelbar darauf namentlich genannten Umayyaden (s. u. § 7), zugleich entgegenkommt und doch auch wieder ausweicht? Abū Hanīfa jedenfalls (gest. 150/767), der zwei Generationen später in seinem ganz aus murġī'tischem Geist verfaßten *K. al-Ālim wa-l-muta'allim* die gleiche Frage beantwortet, verweist auf einen anderen Koranbeleg: Sure 2/31f. (vgl. Schacht in: *Oriens* XVII (1964), 110f.). Man hat Ḥasan's Beweis, aus welchem Grunde auch immer, als nicht mehr brauchbar empfunden.

Der Abschnitt bietet philologisch einige Schwierigkeiten. Ḍahabī schiebt in seinem Zitat vor *kāna 'alā 'ahdi Mūsā* (§ 6, 1) ein *qulnā* ein und macht damit deutlich, daß nach seinem Verständnis des Textes hier die Antwort Ḥasan's beginnt. Das stimmt wohl auch; mit *matā* dürfte eine Frage beginnen, nicht etwa ein temporaler Nebensatz. Jedoch scheint Ḍahabī im übrigen den Satz nach seinem Sprachgebrauch zurechtgemodelt zu haben: *fa-man ankara 'alaynā l-irġā'a wa-qāla: Matā kāna l-irġā'?* *qulnā: kāna 'alā 'ahdi Mūsā ...* Das ist zu weit von dem handschriftlichen Befund in unserer Vorlage entfernt, um ursprünglich zu sein. Wir haben darum versucht, diesen Befund, der zwar in sich so nicht akzeptabel ist, durch möglichst geringe Korrektur verständlich zu machen. *Ba'ḍu l-umma* „einer aus der Gemeinde“ als Verlesung für *min al-umma* wird durch die Handschrift in keiner Weise gestützt; dort steht ganz deutlich *min*. Vielleicht ist auch vor *min* etwas zu ergänzen (allerdings nicht etwa ein Plural wie *nās*, da *qāla* im Singular folgt). Die Antwort kann dabei durchaus ohne *qulnā* anschließen.

qāla Mūsā ... ḥattā qāla in § 6, 2f. wirkt pleonastisch; auch im Koran ist die Antwort | Moses nicht ausführlicher. Wahrscheinlich schließt *ḥattā* nicht, im Sinne von „bis“, an das vorausgehende *qāla* an, sondern im Sinne von „so daß“ an den eingeschobenen *ḥāl*-Satz: „Mose sprach – und dabei überkam ihn die Offenbarung, so daß er sprach ...“. Ungewöhnlich ist dabei *huwa* vor *yanzilu*; man ist in Versuchung zu konjizieren: *wa-huwa < mim-man >*

tanazzala ‘alayhi l-wahyu. Dann ergäbe sich, daß Mose aufgrund der ihm zuteilgewordenen Offenbarung zwar über das Geschick der früheren Generationen sehr wohl Bescheid wußte, es aber dem Pharao bewußt verschwieg. Die Aussage, daß Pharao nie so sehr getadelt wurde wie durch diese ausweichende Antwort des Propheten, schlosse dann umso besser an. Das Beispiel allerdings wäre umso schlechter gewählt; denn *irġā’* bedeutet ja nicht, daß man wider besseres Wissen sein Urteil zurückhält. Wir bleiben also vorläufig wohl besser bei der überlieferten Lesart; *yanzilu* ist zudem in der Handschrift eindeutig punktiert.

Dies gilt übrigens auch für die Form *yu’annaf*. Man wird auch hier darum von Konjekturen besser Abstand nehmen. Es ließe sich sonst erwägen, ob man in *tu’annaf* ändern und das Wort auf die *qurūn al-ūlā* beziehen soll. Dies ergäbe gleichfalls einen guten Sinn: die früheren Generationen wurden durch Moses *irġā’* nicht getadelt, so wie auch ‘Uṭmān und ‘Alī durch Ḥasan’s *irġā’* nicht getadelt werden. Das etwas ungewöhnliche Verb *‘annafa* wird übrigens auch in einem andern Werke Ḥasan’s, seiner Widerlegung der Qadariten, gebraucht (vgl. meine Edition in *Anfänge*, § 17 s. ۲۲, 20).

Nach dieser Verteidigung seiner These zieht der Autor nun die Konsequenzen: er geht zum Angriff gegen diejenigen über, derentwegen er sie entwickelt hat. Gemeint ist, wie sich herausstellt, die Saba’iyya; sie erhält das Epitheton *mutamanniya* „machtlüstern“. Ihre Anhänger sind, so heißt es, „mit dem Koran aufgetreten“, haben ihn m.a.W. zum Vorwand genommen, und sie haben „Verleumdungen gegen die Umayyaden und gegen Gott vorgebracht“ – im Munde eines ‘Aliden ein erstaunlicher Vorwurf. Wenn sie sich von der übrigen Gemeinde „trennen“ (*fāraqa*), so nicht aufgrund besonderer Einsicht in das, was Islam bedeutet; vielmehr haben sie gewissen Sündern ihre Sünde übelgenommen, diese aber selber begangen, wenn sich Gelegenheit dazu ergab. Zwar haben sie die Versuchung, die in der Sünde steckt, gesehen, aber doch selber keinen Ausweg daraus gefunden (§ 7, 1–3).

Die Lesung Saba’iyya wird von der Handschrift nur bedingt gestützt; das Wort ist unpunktiert und darum, gerade bei seiner spezifischen Konsonanzensammensetzung, ausgesprochen vieldeutig. Ḍahabī hat statt dessen *šī’a* gelesen (*Ta’rīḥ al-Islām*, III, 321, 7). Jedoch ist ein ‘Ayn in unserer Handschrift nicht zu erkennen; zudem wird in dem Text kurz darauf auf die Saba’iyya zurückverwiesen, auch dort zugegebenermaßen wieder mit einer Verschreibung, die aber wesentlich eindeutiger ist (*hādihī l-Saba’iyya* in § 8, 1). Weiterhin ist leichter einzusehen, daß Ḥasan die Gruppe, von der er sich distanziert, mit einem Namen belegt, der selbst innerhalb der Šī’a Erinne-

runge an Extremismus auslöste (s.u.), als daß er sie als Šī'a schlechthin bezeichnet; man müßte denn schon annehmen, daß er šī'a einfach als „Partei“ | versteht und das Wort noch gar nicht speziell auf seine eigene Umgebung angewandt wurde.

„Machtlüstern“ für *mutamanniya* scheint die nächstliegende Interpretation. Erwägen ließe sich auch „Illusionen nachhängend“, von *tamannā* „sich falsche Hoffnungen machen“. Jedoch findet sich dieser Wortgebrauch eher in der späteren Askese und Mystik, meint im übrigen auch wieder das irdische Macht- und Besitzstreben, nur daß dies dort, dem Charakter des literarischen Genus entsprechend, von vornherein als illusionär abgetan wird (vgl. ein Beispiel in meiner *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 54; auch 121). – *ẓaharū bi-kitābi llāh* ist hier als „den Koran zum Vorwand nehmen“ aufgefaßt (s.o.). Denkbar wäre auch „den Koran verachten“ (vgl. Lane, *Lexicon* 1927 a); jedoch wird die erstere Interpretation durch die Parallele *ẓāharat* in *Āḡānī*, XX, 107, 12 und *Ġāḥiẓ*, *Bayān*, II, 124, 10 bestätigt.

Bruchstücke dieses Passus finden sich, z. T. durch größere Einschübe voneinander getrennt, in dem Text einer Rede des Ḥārīḡiten Abū Ḥamza, die dieser i.J. 130 in Medina hielt (vgl. *Āḡānī*, XX, 107, 12 ff.); zum Problem s. u. s. 738.

Wer ist mit dieser Saba'iyya gemeint? Friedländer's Aufsatz hat gezeigt, wie wenig Verlässliches wir über 'Abd Allāh b. Saba' und seine Anhänger wissen (vgl. ZA, XXI (1909), 296 ff. und XXIV (1910), 1 ff.³⁷). Eines allerdings wird immer mit ihm in Verbindung gebracht: daß er 'Alī nach dessen Tode und vielleicht auch schon zu dessen Lebzeiten über das Maß des Menschlichen hinaushob. Hier aber wird jetzt viel vager formuliert: die Saba'iyya „betrachtet Angehörige einer vornehmen Familie unter den Arabern als ihr Oberhaupt“ (§ 7, 3); wäre nur 'Alī gemeint gewesen, so hätte sich das, gerade im Hinblick auf die vorher aufgestellte *irḡā'*-Theorie, deutlicher sagen lassen. Natürlich läßt diese merkwürdig unscharfe Ausdrucksweise, *ahl bayt min al-'Arab*, mehr anklingen, als der äußere Wortsinn enthält; man brauchte bloß den Artikel hinzuzufügen, *ahl al-bayt*, um zu wissen, daß es um die Prophetenfamilie ging. Aber es ist eben kein Name genannt, und dies doch offenbar deswegen, weil Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya neben 'Alī – und vielleicht vor ihm – noch an andere Personen denkt, Mitglieder seiner eigenen engsten Familie. Der Aufstand des Muḥtār war noch unmittelbar aktuell, und Muḥtār hatte in der Tat einen Ange-

37 ¹Vgl. auch ĠAWĀD 'ALĪ in: MM 'I, VI (1959), 66 ff.; zum Problem weiterhin mein *K. an-Nakt des Naẓẓām*, 50 ff.

33 horigen der Prophetenfamilie unter den Arabern zum Imām gemacht: Ḥasan's Vater Muḥammad b. al-Ḥanafīyya; nach dessen Tode hielten sich seine Anhänger bekanntlich an Ḥasan's Halbbruder Abū Hāšim. Von Muḥtār nun konnte man sehr wohl sagen, daß er „den Sündern ihre Sünde übelgenommen“ hatte und dann „selber in sie verfallen“ war: er gab vor, Ḥusayn's Tod zu rächen | (auch das heißt ja das Verb *naqama*, das der Autor hier benutzt), und hatte dann selbst zahlreiche *ašrāf* in Kufa töten lassen. Er hatte „die Versuchung zur Sünde gesehen, aber keinen Ausweg aus ihr gefunden“.

Dazu paßt, daß der Begriff Saba'iyya damals offenbar auch das erfaßte, was die Häresiographen später als Kaisāniyya bezeichneten. Abū Hāšim hat Ḥadīṭe zur Unterstützung der „Saba'iyya“, d. h. wohl seiner eigenen politischen Aspirationen, zusammengestellt (vgl. *Anfänge*, Einl.); als die Anhänger Muḥtār's während dessen Aufstand den Stuhl 'Alī's verehrten, belegte A'sā Hamdān (hingerrichtet 83/702) sie mit diesem Namen (vgl. Ṭabarī, II, 704, 11; Geyer, *The Dīwān of al-A'shā*, 334 = Nr. 31, Vers 1³⁸). Saba'ī bedeutet kaum mehr als „šī'itischer Extremist“ (so jedenfalls bei Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, II, 149, 1 mit Bezug auf Muḡīra b. Sa'īd); Ibrāhīm al-Naḥa'ī (gest. 96/715) sagte in charakteristischer Weise von sich selber: „Ich bin weder Saba'it noch Murḡī'it“ (vgl. Ibn Sa'd, *Ṭab.*, VI, 192, 16 f.).

Ḥasan läßt damit anklingen, daß er für seinen Teil es für eine böswillige Täuschung hält, wenn Muḥtār sich auf seinen Vater berief; die Saba'iyya hat den Angehörigen der Prophetenfamilie die Verantwortung für ihre religiösen Ansichten sozusagen an den Hals gehängt (*qalladūhum dīnahum*; § 7, 3–4), sie also für ihre eigenen Ideen und Ziele in Anspruch genommen. Sie tat dies, indem sie nur mit denen sich solidarisch erklärte, welche den *ahl al-bayt* Liebe entgegenbringen, und sich von denen trennte, die sie hassten – das, was die Šī'a später, als sie stärker ihrer selbst sich bewußt geworden war, immer wieder als die ideale Haltung empfohlen hat (vgl. Kulīnī, *Kāfī*, II, 127, 4 ff.). Hier ist es in seinem Kontext negativ verstanden; denn die, welche sich so verhalten, „vergewaltigen den Koran und folgen den Wahrsagern“ (*ḡufāt 'alā l-Qur'ān atbā' li-l-kuhḥān*; § 7, 4). Das ist nicht nur um des saġ' willen gesagt; man hatte Muḥtār vorgeworfen, er verhalte sich wie ein vorislamischer *kāhin* (vgl. Balādūrī, *Ansāb*, V, 236, 3 Goitein).

38 ¹Dort allerdings steht im Text die mir unverständliche und durch die Seitenüberlieferung in keiner Weise gestützte Variante *Sabaliyya* (verlesen aus *Saba'iyya* mit Alif als Träger der Hamze?).

Statt *yattalūna* in § 7, 4 hat Ḍahabī *yuwālūna*. Das ist die übliche Vokabel, die auch in unserem Text an anderer Stelle (§ 5, 1) vorkommt. Gerade deswegen aber scheint *yattalūna* hier die *lectio difficilior*. Der VIII. Stamm der Wurzel ist zu belegen, auch wenn die einheimischen Wörterbücher sich zurückhaltend zeigen (vgl. Dozy, *Supplément* 851 b); und wenn die Bedeutung „nahe sein, angrenzen“ sich stärker | sichern läßt (vgl. BGA, IV, 380 mit Bezug auf I, 43, 12 f.: interessanterweise wieder die Form *yattalūna*), so wären wir von dem Gegensatz zu *yufāriqūna*, der hier vorausgesetzt ist, nicht mehr weit entfernt.

34

Weiteres kommt hinzu: die Saba'iyya gibt sich unberechtigten eschatologischen Erwartungen hin; sie „hofft auf eine Wende (*dawla*), die sich in einer Auferstehung vor dem Jüngsten Tag verwirklichen wird“ (§ 7, 5). Ihre Anhänger fälschen – in dieser Hinsicht? – den Koran, sie nehmen Bestechungsgelder bei der Rechtsprechung und „sind (überall) im Lande auf Unheil bedacht“ (Sure 5/64). Sie halten sich nicht an Gesetz und Gebot, „öffnen Tore, die Gott verschlossen hat, und verschließen Tore, die er geöffnet hat“ (§ 7, 6 f.). Der Passus zerfließt gegen Ende mehr und mehr in unkonkreter Rhetorik; jedoch dürfte er im Ganzen von den Zeitgenossen besser verstanden worden sein als von uns. Vielleicht wußten sie, welche Tore da geöffnet worden waren, und wahrscheinlich sagte ihnen auch die Anspielung auf die Bestechung bei Rechtsverfahren mehr³⁹. Die Furcht vor dem *tahrīf* war damals weit verbreitet (vgl. mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, VII, b); nichts lag näher als der Gedanke, daß es der Gemeinde Muḥammad's ebenso ergehen könne wie der seiner Vorgänger Jesus und Mose, und nichts lag näher, als diese Furcht vor „Verfälschung“ in einen Vorwurf gegenüber Andersdenkenden zu verwandeln.

Der Anfang des Passus ist überaus interessant: von Muḥtār wußten wir nur, daß er auf Muḥammad b. al-Ḥanafīyya als den Mahdī verwies; daß er von einer nahen „Auferstehung“ redete, hören wir in den Quellen nicht. Vermutlich hat er das auch gar nicht getan, sondern erst nach seinem Tode jene Anhänger, die er zurückließ, „Kaysāniten“ also, auf die Ḥasan in dem Augenblick, wo er seinen Brief schreibt, Bezug nehmen kann. Sie hätten dann von einer „Wende“ geredet und damit zum erstenmal für uns nachweisbar eine Vokabel gebraucht, die später im Zusammenhang mit der 'abbāsiden Revolution in aller Munde sein sollte. Im Koran findet sich das Wort bekanntlich nicht (vgl. *Er*², s. v.

39 ¹ Sollte einfach gemeint sein, daß die Richter im Herrschaftsbereich des Muḥtār von ihren Klienten bezahlt wurden? Sonst bezogen sie ja ein Staatsgehalt oder hielten es für besonders lobenswert, überhaupt kein Geld anzunehmen (vgl. zum Letzteren WAKĪ', *Aḥbār al-quḍāt*, III, 7, 3).

35 *Dawla*); jedoch ist es für die kufische Šī'a etwas später auch an anderer Stelle belegt, charakteristischerweise in einem Ausspruch, den man Muḥammad b. al-Ḥanafīyya in den Mund legte (vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, v, 71, 5f. und dazu T. Nagel, *Untersuchungen | zur Entstehung des abbasidischen Kalifates* 9f.). Noch nicht entwickelt dagegen scheint die Vorstellung, daß Muḥammad b. al-Ḥanafīyya auf dem Berge Raḍwā auf das Ende der Zeiten warte; sie ist in der Tat erst für Sayyid al-Ḥimyarī (gest. 173/789) mit Sicherheit zu belegen (vgl. meine *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* 32 ff.).

Zur Textgestalt ist anzumerken, daß im Exzerpt des Ḍahabī *takūnu* hinter *dawla* fehlt; es wirkt in der Tat etwas pleonastisch und könnte vom Schreiber durch einen Vorgriff auf das folgende *yakūnu* hinter *ba'ṭ* hineingebracht worden sein. *aw qabla qiyām al-sā'a* hinter *qabla l-sā'a* ist vermutlich eine Glosse, Hinweis auf eine Variante in den Vorlagen; daß der Autor sich selber hier korrigiert hätte, wirkt, da ein Bedeutungsunterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen nicht erkennbar ist, unwahrscheinlich.

Im Folgenden begründet nun der Autor, warum die „Saba'iyya“ den Koran fälscht und neue „Tore öffnet“: sie erhebt den Anspruch, durch göttliche Gnadenwahl zu einer speziellen Offenbarung und zu geheimem Wissen ausersehen zu sein, und sie stützt dies damit, daß der Koran, so wie er vorliegt, nicht vollständig sei, der Prophet vielmehr neun Zehntel von ihm verschwiegen habe (§ 8, 1f.). Das ist sensationell; eine Lehre, die man bisher in ihrem Extremismus kaum recht einzuordnen wußte, die von einem šī'itischen Sonderkoran nämlich, ist hier für die früheste Zeit des Islams belegt. Natürlich ist nicht gesagt, daß die Angegriffenen über mehr Suren verfügten als ihre Zeitgenossen; das ist äußerst unwahrscheinlich. Vielmehr nahmen sie sich heraus, in gewissen Dingen über den Wortlaut des Korans hinauszugehen, und begründeten dies damit, daß im Koran schließlich nicht alles stehe, der Prophet vielmehr manche Offenbarungen – neun Zehntel in der polemischen Diktion Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya's – nur im geheimen weitergegeben habe, vermutlich an 'Alī, und daß die Mehrheit davon „abgeirrt“ sei (*ḍalla 'anhu l-nās*). Auch die spätere Unterscheidung von *ẓāhir* und *bāṭin* ist hier nicht gemeint; sie geht ja davon aus, daß der Text an sich vollständig sei, nur eben einen inneren Sinn habe, der den Uneingeweihten verschlossen sei. Der Zuwachs vollzieht sich noch nicht in der Tiefendimension, sondern in der Breite; die Geheimlehre ist nicht „hinter“ dem Text, sondern neben ihm. Sie ist mit ihm gleichwertig und sollte eigentlich in ihm aufgegangen sein; hierauf gründet sich Ḥasan's Vorwurf des *tahrīf* – umso mehr, wenn man tatsächlich versuchte, sie in Form von Zusätzen an bestimmte Passagen der Schrift anzugliedern. Jedoch wissen wir davon nichts.

Hasan hat diese Lehre noch einmal erwähnt, in seiner Widerlegung | der Qadariten, von der uns Fragmente bei dem Zayditenimām al-Hādī ilā l-ḥaqq (gest. 298/911) erhalten sind. Dort allerdings nennt er ihren Urheber nicht; vielmehr benutzt er sie dialektisch, um seine qadaritischen Gegner damit in unliebsame Nachbarschaft zu versetzen (vgl. *Anfänge* I § 2). Die Verwandtschaft des Bezuges wird dadurch klar, daß an beiden Stellen das Verb *katama* gebraucht ist: der Prophet hat einen Teil des Korans „verschwiegen“. Dieses Kennwort begegnet dann noch ein drittesmal, auch diesmal in Verknüpfung mit der Lehre von der „Geheimen Offenbarung“, in einem – anscheinend zeitgenössischen – Ḥadīṭ, das sich kritisch damit auseinandersetzt; es verwirft daneben auch die Ansicht, daß der Prophet Gott geschaut und Zukünftiges prophezeit habe (vgl. Muslim, *Īmān*, nr. 287, und Buḥārī, *Tafsīr Sūrat al-Nağm*, I; dazu *Anfänge*, ib.). Der Isnād führt von ʿĀʾiša über den Asketen Masrūq b. al-Ağdaʿ (gest. 63/683; vgl. Ibn Saʿd, *Ṭab.*, VI, 50 ff.) zu dem Kūfier Šaʿbī (gest. 103/721; vgl. *GAS*, I/277); er mündet also dort, wo diese Lehre tatsächlich vertreten worden ist. ʿĀʾiša ist als Ausgangspunkt wohl bewußt gewählt; sie hätte am besten über die Geheimnisse des Propheten Bescheid wissen müssen. Worin die Geheimlehre im einzelnen bestand, wird nirgendwo deutlich gesagt, vermutlich aber doch in den eschatologischen Erwartungen, auf die in unserem Text vorher angespielt ist. 36

Das Ḥadīṭ begegnet auch in einer Kurzfassung, in der die übrigen kritisierten Ansichten weggelassen sind (vgl. Buḥārī, *Tafsīr Sūrat al-Māʾida*, 7); der Isnād ist wiederum gleich. Wahrscheinlich blieb die Lehre von der „Geheimen Offenbarung“ als einziger Stein des Anstoßes übrig; die Gottesschau beim *miʿrāğ* wurde ebenso Allgemeingut „orthodoxen“ Glaubens wie Muḥammad's Zukunftswissen. Widerlegt wurde dies übrigens alles mit Koranzitaten; für den von uns behandelten Punkt zog man Sure 5/67 heran: „Du (mein) Gesandter! Richte (den Menschen) aus, was von deinem Herrn (als Offenbarung) zu dir herabgesandt worden ist! Wenn du es nicht tust, richtest du seine Botschaft nicht aus“. Wir können also mit Sicherheit sagen, daß Šaʿbī so argumentiert hat. Daß er mit den Šīʿiten seiner Heimatstadt auf Kriegsfuß stand, wissen wir aus anderen Zeugnissen (vgl. Ibn Taimiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 14 ff. SĀLIM). Er hatte ursprünglich selber zu ihnen gehört (vgl. ib., 18, 4) und sich dann den Umayyaden angeschlossen; er behandelt sie mit der intimen Feindschaft des Konvertiten. Man überlieferte von ihm einen ausführlichen – allerdings vielleicht später überarbeiteten – Text, in dem er sie mit den Juden vergleicht; hier hat bei ihm auch der Vorwurf des *taḥrīf* seinen Platz (ib. 16, 2 und 19, pu.). Sein Zeitgenosse Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya denkt ähnlich, wenngleich er es nicht so explizit sagt: daß Teile

der Offenbarung „verschwiegen“ worden seien, wird mit der gleichen Vokabel (*katama*) im Koran den Juden zum Tadel gemacht (vgl. etwa Sure 2/42; Parallelen bei Paret, *Kommentar* 18).

37 Auch die „neun Zehntel“ sind, wie bereits gesagt, polemische Überspitzung. Allerdings sollte man nicht übersehen, daß dieselbe Zahl in vergleichbarem Zusammen|hang, nun aber keineswegs in polemischem Kontext, bei den Zwölferšīʿiten auftaucht: man legte Ġaʿfar al-Šādiq den Ausspruch in den Mund, daß neun Zehntel der Religion unter die *taqīyya* fielen; in allem dürfe man sich verstellen, nur nicht in Bezug auf den Genuß des Dattelweins und auf das *mashʿ alā l-ḥuffayn* (vgl. Kulīnī, *Kāfī*, II, 217, 6 ff.). Auch hier geht es um „Verschweigen“, allerdings nicht so sehr um Esoterik als um Verstellung in einer Verfolgungssituation. In der Tat wird in šīʿitischen Texten nicht selten gesagt, daß der Koran unvollständig überliefert sei, wenngleich offenbar nie in dieser Übertreibung; erst mit dem 4. Jh., dem Aufkommen der Būyiden und dem damit verbundenen Nachlassen šīʿitischer Frustration, greifen gemäßigte Ansichten weiter um sich. Das Material hierzu ist mit begrüßenswerter Differenziertheit zusammengestellt von E. Kohlberg in seinem Aufsatz *Some Notes on the Imamite Attitude to the Qurʾān* (in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Essays presented to R. Walzer, Oxford 1973, S. 209 ff.); die Ausführungen von J. Eliash in: *Arabica*, XVI (1969), 15 ff. sind dadurch erheblich ergänzt. Außerislamische Parallelen, etwa in der christlichen Gnosis, sind natürlich Legion. Die Karpokratianer etwa behaupteten, im Besitz einer Geheimfassung des Markusevangeliums zu sein; diese Fassung sei angeblich von der Kirche zurückgehalten worden und für die wenigen reserviert, die sie lesen dürfen (vgl. W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, S. 42).

Der Passus § 8, 1f. ist zitiert bei Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahğ al-balāğā*, VIII, 120, -4 ff. nach einem Werk des Aḥmad b. ʿUbayd Allāh b. ʿAmmār al-Ṭaqafī, auch bekannt unter dem Spitznamen Ḥimār al-ʿUzayr⁴⁰ (gest. 319/931; vgl. *Taʾrīḥ Bağdād*, IV, 252 f.; Kaḥḥāla, *Muʿğam al-muʿallifīn*, I, 308 f. und Ziriklī, *Aʿlām*, I, 160 mit weiteren Quellenangaben)⁴¹. Von daher läßt sich unsere Konjektur *al-Sabaʿīyya* für *al-S.b.y.ba* der Handschrift bestätigen. Auch die Lesung *li-waḥy* statt *bi-waḥy* (so deutlich in der Handschrift, allerdings ohne Punktation) ist von dorthier übernommen. Beide Varianten ergeben verschiedenen Sinn: *li-waḥy* besagt, daß die kūfischen Šīʿiten (von Gott)

40 Nicht Ḥimār al-ʿazīr, wie ich in meinem *K. an-Nakṭ des Naẓẓām* irrtümlich gelesen habe (S. 55).

41 Die Kenntnis dieser Parallele verdanke ich Frl. Dr. Wadād al-Qāḍī, Beirut.

zu einer speziellen Offenbarung, eben jenen im Koran verschwiegenen neun Zehnteln, rechtgeleitet wurden; *bi-waḥy* würde bedeuten, daß sie durch eben jene Sonderoffenbarung rechtgeleitet wurden.

Ḥasan formuliert dann einen Gegenbeweis (§ 8, 2–4): Hätte der Prophet etwas im Koran verschwiegen, so sollte man annehmen, daß er dies besonders mit Dingen getan hätte, die ihn selber kompromittieren. Derartiges aber findet sich durchaus noch im Koran: seine Heirat mit der früheren Frau seines Adoptivsohnes Zayd (vgl. dazu Buhl, *Leben Muḥammads*, 360f.; Paret, *Mohammed und der Koran*, 144f.; Watt, *Muḥammad at Medina*, 329ff.; hier belegt mit Sure 33/37), der häusliche Skandal um seine koptische Sklavin Māriya (vgl. Buhl 297, Anm. 93; Watt, 286; dazu hier Sure 66/1) und schließlich seine gelegentlichen Konzessionen an heidnische Vorstellungen (vgl. Paret, 60f.; Watt, *Muhammad at Mecca*, 104ff.; dazu hier Sure 17/74).

Dieses Argument hat sehr eingeleuchtet: Ṭabarī zitiert es in seinem Kommentar zu Sure 33/37 nahezu wörtlich nach einem gewissen Ḥasan (2XXII, 13, 5f.). Der Isnād läuft über Qatāda; gemeint ist also wohl Ḥasan al-Baṣrī. Man mag mit dem Gedanken spielen, daß die Tradition hier Ḥasan al-Baṣrī und Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya verwechselt hat. Jedoch wird der gleiche Gedanke im Korankommentar des Šayḥ al-ṭā'ifa Muḥammad al-Ṭūsī auf 'Ā'īša zurückgeführt (*Tibyān*, VIII, 344, 12f.); es scheint also, daß er weit bekannt war und darum durchaus von mehreren benutzt bzw. mehreren zugeschrieben werden konnte. Möglich ist, daß unser Autor ihn zum erstenmal aufbrachte und ihm durch seinen Brief im Irak Publizität verlieh; jedoch läßt sich auch dies nicht beweisen.

38

In den genannten Parallelen wird immer nur das erste Beispiel herangezogen, die Heirat mit der Frau des Zayd. Dies scheint in der Tat am zugkräftigsten gewesen zu sein; es wird nämlich auch von der christlichen Polemik aufgegriffen. Wir finden es in dem einschlägigen Kapitel des Buches *De haeresibus* aus *De fide orthodoxa* von Johannes Damascenus (PG, XCIV, 769 C; vgl. Sahas, *John of Damascus on Islam*, 139 und 91). Allerdings ist dessen Echtheit ja umstritten (vgl. Abel, in *Stud. Isl.*, XIX (1963), 5ff.; dazu Sahas, 60ff.). In jedem Fall ist der Beleg später als unser Text; die theologischen Werke des Johannes Damascenus fallen in die Zeit, als er sich in das Sabaskloster bei Jerusalem zurückgezogen hatte (wohl nach 726; vgl. Sahas, 44f.).

Der konkrete Teil seines Schreibens ist damit abgeschlossen. Ḥasan legt nunmehr nur noch Wert darauf, daß er mit dieser Meinungsäußerung es nicht am schuldigen Gehorsam gegenüber Gott fehlen lasse, also kein göttliches Gebot

übertrete, noch auch jene Pflichten vernachlässige, die ihm oblägen und an die er hiermit die Muslime (oder seine Anhänger? *qawmanā*) und denjenigen unter seinen Imāmen, der ihn gefragt habe, erinnere. Es bestehe also kein Grund, ihn deswegen hernach für des Todes schuldig zu halten oder sich umgekehrt mit seinem Leben für ihn einzusetzen. Wenn die Menschen sich dereinst beim Jüngsten Gericht zu Gott versammeln (vgl. zur Ausdrucksweise Sure 11/103, 56/50 etc.), dann werde Ehrlichkeit walten; jeder sei dann auf sich selbst gestellt: der Käufer werde sich trennen von dem, was er kaufte, und der Mensch werde über sich selber ein Wehgeschrei anstimmen. Darum müsse man schon jetzt sich dementsprechend verhalten: gute Argumente sammeln für das Verhör, dem man vor Gott unterworfen wird; wenn man es nicht auf Erden tue, sei es hernach zu spät (§ 9).

39 Der Grundtenor ist deutlich: Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya weiß, daß sein Brief wie jede politische Stellungnahme Widerspruch | auslösen wird, in diesem Falle gewiß auch Verwunderung, weil man von ihm als einem prominenten Angehörigen der Prophetenfamilie anderes erwartet, und er rechtfertigt sich mit der Pflicht, die Wahrheit zu sagen und sich für sie auch einzusetzen. Er erhofft sich von seinem Appell eine Beruhigung der Parteiengegensätze; seine Stellungnahme ist deswegen so zurückhaltend, damit keiner seiner Parteigänger mehr für šīʿitische Belange Blut zu vergießen braucht und niemand auch ihm als einem „Šīʿiten“ nach dem Leben trachtet. Im einzelnen aber bleibt gerade hier manches unklar. Wer ist der „Imām“, der ihn gefragt hat, oder sind es gar mehrere? Ist dieser Imām identisch mit dem, von dem es zuvor (§ 9, 1) heißt: „wir entsprechen damit (mit dieser unserer Meinungsäußerung) dem Wunsche dessen, der uns aufgefordert hat“? Dann läge nahe, daß ein Kalif gemeint ist, einer jener Umayyaden, für die sich Ḥasan vorher einsetzte (s. o.). Innerhalb der Šīʿa – soweit es sie damals schon gab – hatte er kaum einen Imām außer seinem Vater Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (gest. 81/701); sein Zeitgenosse Zayn al-ʿābidīn, den die Zwölfer später als den Imām zu seiner Zeit herausstellten, dürfte damals kaum eine Rolle gespielt haben. Hätte er seinen Vater gemeint, so sollte man annehmen, daß er eher im Singular gesprochen hätte, nicht von einem „unter unseren Imāmen“. Und was ist das für eine Pflicht, die ihm obliegt? Wahrscheinlich einfach die, sich für die Wahrheit einzusetzen und keinen politischen Gegner ohne ausreichenden Grund abzuurteilen. Wieder ist ein Punkt erreicht, wo seine Zeitgenossen sicherlich besser wußten, was er meinte.

Auch im Philologischen bestehen Schwierigkeiten. Gerade dieses *nudak-kiru bihī*, bei dem wir soeben innehielten, ist, obgleich völlig eindeutig im Schriftbild, problematisch. Wir haben angenommen, daß es an *alladī ʿalaynā*

anschließt und das Pronomen in *biḥi* auf *allaḍi* zurückweist. Das ist etwas hart; jedoch ergibt sich damit die Möglichkeit, mit *fa-yastaḥillū* (aus *fa-yastaḥillūna* in Analogie zu dem folgenden *yu'arriḍū* verbessert) einen Konsekutivsatz beginnen zu lassen, der auf *lā na'lū* zurückgreift und die Konsequenz im Falle des Gegenteils ausdrückt. Sonst läßt sich wohl ohne eine Textänderung (entweder bei *wa-nuḍakkiru* oder durch Einschieben einer Negation bei *fa-yastaḥillū*) nicht auskommen. – *lā na'lū* ist in der Handschrift mit *'an* verbunden. Das läßt sich sonst nicht belegen; wir haben entsprechend Lane 84a in *min* geändert. Statt *man sa'alanā* wäre natürlich auch *man sa'alnā* möglich; nur ist dann der Sinn des Textes noch weniger klar. *mabyū'* statt *mabī'* ist möglich (vgl. Lane, *Lexicon* s.v.). *man lā yakūnu yazfaru* statt *man lam yazfar* oder *man lam yakun yazfaru* ist etwas ungewöhnlich.



Auf die meisten mit dieser Schrift zusammenhängenden Fragen bin ich bereits an anderer Stelle näher eingegangen (*Anfänge*, Einl.). Über die Person des Autors wissen wir nicht viel, aber doch genug, um den Text in seine Biographie eingliedern zu können. Dieser ist verfaßt vermutlich zwischen 72/692 und ca. 75/695, als 'Abd al-Malik nach dem Zusammenbruch des zubairidischen Kalifats sich um Ausgleich der religiösen Spannungen in seinem Herrschaftsgebiet bemühte und auch Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, der zuvor noch deutliche Sympathien für die Sache des Muḥtār gezeigt hatte, auf diese Linie einschwenkte – anscheinend nicht nur mit seinem Sendschreiben an die kūfischen Šī'iten, sondern auch mit einem wesentlich umfangreicheren Traktat gegen die Qadariyya (ediert und übersetzt in *Anfänge*, Teil 1). Warum Ḥasan sich so verhielt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen; jedoch bietet sich aus manchen Parallelen die Vermutung an, daß er, der damals mit seinem Vater zu den Honoratioren der Prophetenfamilie gehörte und seinen Zeitgenossen Zayn al-'ābidīn weit überstrahlte, durch seine Position in finanzielle Schwierigkeiten geriet und darum von dem Kalifen unter Druck gesetzt werden konnte. Eine von ihm erhaltene Exegese zu Sure 8/41 zeigt, daß er gerade auch in finanziellen Dingen zu einem Kompromiß mit der Regierung bereit war (vgl. zu den Belegen im einzelnen *Anfänge*, Einl.).

Diese Überlegungen gehen natürlich davon aus, daß die Schrift echt ist. Jedoch scheint daran in der Tat kaum ein Zweifel zu bleiben. Die einheimische Überlieferung hat sich einhellig so entschieden. Nicht nur Ibn Abī 'Umar al-'Adanī hat das Werkchen aufgezeichnet, sondern auch sein jüngerer Zeitgenosse Ya'qūb b. Šayba (gest. 262/875) in seinem *Musnad 'Alī*, vermutlich einem

Teil seines nur noch bruchstückhaft erhaltenen *Musnad al-kabīr al-mu'allal* (vgl. GAS, 1/144); hieraus stammen die bei Ḍahabī erhaltenen Fragmente. Die Einleitung ist dort etwas umfangreicher: wir erfahren, daß Ḥasan jedesmal, wenn er nach Mekka kam, im Hause von 'Abd al-Wāḥid b. Ayman's Vater abstieg und seine Freunde und Anhänger (*iḥwān*) um sich versammelte; in dieser Runde hat er 'Abd al-Wāḥid sein Sendschreiben – zum erstenmal? – verlesen lassen (Ḍahabī, *Ta'riḥ al-Islām*, III, 358, pu. ff.). Auch hier läuft der Isnad dann wieder über den Küfier Ibrāhīm b. 'Uyayna (s. o. s. 722); 'Abd al-Wāḥid b. Ayman hat als Sendbote Ḥasan's den Brief im Irak verbreitet. Der Baṣrier 'Amr b. Dīnār (gest. 126/743) erinnerte sich, den Text bei einem gewissen Abū l-Ša'tā', d. i. dem bekannten ibāḍitischen Gelehrten Ġābir b. Zayd al-Azdī (gest. um 100/718),
 41 kennengelernt zu haben (vgl. Ḍahabī, *ib.*, | III, 359, 11 f.; zu Ġābir, vgl. EI², s.n.). Offenbar steckt in der vagen Nachricht bei Šahrastānī, daß Ḥasan „Briefe“ an die „Städte“ (*amṣār*) verschickt, also ganz gezielt Aufklärung betrieben habe, echte Erinnerung (vgl. *Milal*, 106, -5 ff. Cureton).

Wie sehr der Text in die Breite wirkte, wird auf verblüffende Weise durch eine Überlieferung im *K. al-Aġānī* bezeugt. Der Ibāḍit Abū Ḥamza Muḥtār b. 'Awf soll, als er sich im Jahr 129/747 in seinem Kampf gegen Marwān II. der Stadt Medina bemächtigte⁴², an den beiden politischen Gruppen, mit deren Gegnerschaft er dort zu rechnen hatte, den Umayyaden und den Šī'iten, in einer groß angelegten Rede Kritik geübt haben (*Aġānī*, XX, 105, -5 ff.); was er dabei von den Šī'iten sagt, stimmt in vielem wörtlich mit Ḥasan's Charakteristik der Saba'iyya überein⁴³. Die Rede ist vermutlich „gestellt“: in einer anderen

42 ¹Vgl. zu ihm vorläufig die Angaben bei ZIRIKLĪ, *A'lām*, VIII, 71 und LEWICKI in *Folia Orientalia*, I (1959), 3 f. und 6.

43 ²Die Kenntnis dieses Passus verdanke ich Frl. Dr. Wadād al-Qāḍī, Beirut. Er lautet folgendermaßen (die Parallelen sind durch Überstreichung hervorgehoben): ... شيعية ظاهرت بكاب الله وأعلنت القرية على الله لا يرجعون إلى نظر نافذ في القرآن ولا عقل بالغ في الفقه ولا تفتيش عن حقيقة الصواب، قد قلدوا أمرهم أهواءهم وجعلوا دينهم عصبية لحزب لزموه وأطاعوه في جميع ما يقوله لهم غيًّا كان أو رشدًا أو ضلالة أو هدى، ينتظرون الدول في رجعة الموتى ويؤمنون بالبعث قبل الساعة ويدعون علم الغيب لخلق لا يعلم أحدهم ما في داخل بيته بل لا يعلم ما ينطوي عليه ثوبه أو يحويه جسمه، يتقمون المعاصي على أهلها ويعملون إذا ظهوروا بها ولا يعرفون المخرج منها، جفاة في الدين قليلة عقولهم قد قلدوا أهل بيت من العرب دينهم، وزعموا أن موالاتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة ... (*Aġānī*, XX, 107, 12 ff.; übernommen bei IBN ABĪ L-ḤADĪD, *Šarḥ Nahġ al-balāġa*, V, 119, 3 ff.). Vgl. dazu oben § 7, 1; auch das von uns behandelte Ḥadiṯ des Ša'bī (oben s. 733) klingt an. Vertraut klingt gleichfalls die von Abū Ḥamza an anderer Stelle benutzte Floskel الإسلام ديننا ومحمد نبينا والكعبة قبلتنا والقرآن إمامنا (*Aġānī*, XX, 98, 13 f.; vgl. dazu oben § 5, 2 f.).

Überlieferung (*Aġānī*, XX, 104, 20 ff. nach Ṭabarī, II, 2010, ult. ff.) findet sich der von uns herangezogene Abschnitt nicht⁴⁴; eine Parallele bei Ġāḥiẓ (*al-Bayān wa-l-tabyīn*, II, 124, 10 ff.) ist wesentlich kürzer und weicht auch sonst erheblich ab. Jedoch verleiht diese Unsicherheit unseren chronologischen Überlegungen nur umso größeres Gewicht. Es ergibt sich danach, daß nicht nur i.J. 129/747, sondern vermutlich auch einige Zeit später, als man Abū Ḥamza's *ḥuṭba* zu redigieren begann, Ḥasan's Charakteristik immer noch als exemplarisch angesehen wurde; vielleicht war sein Sendschreiben auch damals die einzige schriftliche Äußerung zum Thema, auf die man zurückgreifen konnte. 42

Bis ins 4. Jh. ist der Text separat erhalten geblieben. Aḥmad b. 'Ubayd Allāh al-Ṭaqafī (gest. 319/931), ein zur Šī'a neigender *adīb*, hat, wie wir sahen (oben S. 734), noch daraus zitiert. Bei ihm erhalten wir nun auch einen durchgehenden Isnād (vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahġ al-balāġa*, VIII, 120, 13 f.). Wiederum gibt 'Abd al-Wāḥid b. Ayman weiter an einen Kūfier: Abū Ḥālid 'Abd al-'Azīz b. Abān al-Umawī (gest. 207/822–823), ein Umayyade⁴⁵, der interessanterweise pro'abbāsidesches Ḥadīṭ verbreitete und – deshalb? – Qāḍī von Wāsiṭ wurde (vgl. Ḍahabī, *Mizān*, nr. 5082); er hatte Beziehung zu den Šī'iten aus Kūfa. Von ihm übernimmt ein gewisser Hayṭam b. Mu'āwiya und von diesem schließlich Abū Ayyūb Sulaymān b. Abī Šayḥ, ein Historiker, der nicht nur Quelle für Aḥmad b. 'Ubayd Allāh al-Ṭaqafī, sondern auch für Ṭabarī gewesen ist⁴⁶.

Um die Mitte des 4. Jh.s beruft sich auch Dāraquṭnī (gest. 385/995) auf Ḥasan's *irġā'*-These, allerdings mit einem Zitat, das sich in unserem Text nicht findet: „Ihr Leute von Kūfa, fürchtet Gott und sagt über Abū Bakr und 'Umar nichts, was sie nicht verdienen. Abū Bakr war mit dem Gesandten Gottes alleine zusammen in der Höhle⁴⁷, und mit 'Umar hat Gott die Religion mächtig gemacht“ (vgl. *Tahḏīb Ta'rīḥ Dimašq*, IV, 246, 9 ff.). Es mag sein, daß dies aus einer umfangreicheren – oder abweichenden – Fassung stammt; Šahrastānī rechnet ja mit mehreren Briefen. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß wir auf eine Sekundärüberlieferung stoßen; Dāraquṭnī bezieht sich nicht direkt auf das *K. al-Irġā'*. Ḥasan hat sich nämlich auch selber im Irak für seine Ideen eingesetzt. Wir hören, daß er sie im Kreise des kūfischen Genealogen Abū l-Šaq'ab Ġaḥḍab

44 ³Ebensowenig in IBN 'ABD RABBIH, *Iqd*, IV, 144 ff.; jedoch ist er dort vielleicht nachträglich ausgelassen (vgl. 146, 17 ff.).

45 ¹Nicht etwa ein Klient der Familie; vgl. die Genealogie bei ḌAHABĪ, *Mizān*, nr. 5082.

46 ²Vgl. ṬABARĪ, III, 301, 14 f. und 599, 19. An Aḥmad b. 'Ubayd Allāh al-Ṭaqafī hat er das *K. al-Ġamal* des Abū Miḥnaf weitergegeben (vgl. U. SEZGIN, *Abū Miḥnaf* 62). Zu ihm auch IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, 114, 15 ff. FLÜGEL.

47 ³Vgl. dazu BUHL, *Leben Mohammeds* 193; der Wortlaut ist von Sure 9/40 her inspiriert.

- 43 b. Ġarʿab vortrug und seine Zuhörer | zu überzeugen verstand (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq*, IV, 246, -7 ff.; zu den beteiligten Personen vgl. *Anfänge*, Einl. zu Text 1). Aus einem solchen Vortrag könnte die Notiz stammen; dafür spricht auch die explizite Anrede an die „Leute von Kūfa“.

Die Aussage fügt sich nahtlos in das Bild, das wir aus dem *K. al-İrğāʾ* erhielten: angeredet sind, unter dem Namen der Sabaʿiyya, kūfische Extremisten, die über ʿUtmān hinaus nun auch Abū Bakr und ʿUmar mit Verwünschungen bedachten und nach dem Tode des Muḥtār⁴⁸ mit chiliastischen Erwartungen ihren Fanatismus wachhielten. Durch unsere chronologische Einordnung erklärt sich nun auch, warum sie noch nicht von der Entrückung des Muḥammad b. al-Ḥanafīyya auf den Raḍwā-Berg oder von seiner Wiederkunft reden: Muḥammad b. al-Ḥanafīyya ist noch am Leben⁴⁹. Die „Auferstehung“, die sie erwarten, steht wohl im Zusammenhang mit der Wiederkehr ʿAlī's.

- Leider läßt sich nur schwer sagen, wer hier im einzelnen gemeint ist. Vielleicht jene beiden *mawālī* der Kinda, Abū ʿAmr Šādān und Abū Šālīḥ Maysara, die nach einer Angabe bei Ibn Saʿd Kritik an Ḥasan's Schreiben übten (vgl. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, V, 241, 19 ff.; zur Identifizierung, *ib.*, VI, 124, 1 ff. und 156, 1 ff.). Schon bei ihnen aber ist dies nicht sicher, und wenn wir zu weiteren Namen vorstoßen wollen, bleibt nur die Möglichkeit, das Bild mühsam aus verstreuten biographischen Notizen zusammenzustellen. ʿAbd Allāh b. Sabaʿ war längst tot, ebenso Rušayd al-Ḥaġarī, der ähnliche Ideen vertreten hatte (vgl. zu ihm meine *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*, 29). Daß sie nicht ganz allein gestanden hatten, bezeugt eine Nachricht, der zufolge der Kūfier ʿAšim b. Ḍamra (gest. 74/694) im Gespräch mit Ḥasan b. ʿAlī den Glauben an die *raġʿa* von dessen Vater als charakteristische šīʿitische Lehre seiner Umgebung erwähnte; Ḥasan soll – nicht unbedingt unglaublich – mit der ironischen Bemerkung abgewehrt haben, daß ʿAlī's Frauen nicht wieder geheiratet hätten | und man sein Erbe nicht hätte verteilen dürfen, wenn man noch weiter mit ihm rechnen müsse (vgl. Ibn Baṭṭa, *Ibāna*, 42, 3 f. Laoust). Das würde, die Echtheit einmal vorausgesetzt, in das Jahrzehnt nach dem Tode ʿAlī's fallen; Ḥasan ist wahrscheinlich schon
- 44

48 ¹Ein früherer Ansatz ist nicht möglich, da Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya selber den Aufstand des Muḥtār kurz nach dessen Zusammenbruch noch unterstützt hat und somit damals noch nicht in ideologischem Gegensatz zu dessen Anhängern stehen konnte (vgl. *Anfänge*, Einl. nach ḌAHABĪ, *Taʿrīḥ*, III, 359, 12 f.).

49 ²Er stirbt i. J. 81/700. Daß auch die einheimische Überlieferung von dieser Voraussetzung ausging, zeigt die Nachricht, daß Ḥasan mit seinem Brief bei seinem Vater auf Kritik gestoßen sei (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq*, IV, 246, ult. f.). Dieser Schluß verliert nichts von seiner Gültigkeit, wenn sich nachweisen ließe, daß die Nachricht selber unecht ist.

49/669 gestorben (vgl. *Er*² s.n.)⁵⁰. Aber selbst wenn 'Āṣim b. Ḍamra es nachträglich erfunden hätte, kämen wir weit zurück, vor 74/694, also in eine Zeit, in der Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya seinen Brief noch nicht geschrieben hatte⁵¹.

Der Glaube an die Wiederkunft 'Alī's ist nämlich in Kūfa auch durch die neue Loyalität gegenüber Muḥammad b. al-Ḥanafīyya nicht ausgelöscht, höchstens zeitweilig verdeckt worden. Zugeschrieben wird er z. B. auch dem Kūfier Aṣbaḡ b. Nubāta al-Dārimī, der erst zwischen 100/718 und 110/729 starb (vgl. Ḍahabī, *Mizān*, nr. 1014 und *Ta'riḥ*, IV, 92, 18). Vielleicht ist es kein Zufall, daß dieser vom Propheten das Wort überlieferte: „(Gott) hat uns befohlen, die Wortbrüchigen und Frevler und Abtrünnigen zu bekämpfen“. Das wurde sonst als Ausspruch 'Alī's kolportiert (vgl. mein *K. an-Nakṭ des Naẓẓām*, 82 ff.); hier dagegen antwortet, in weiterer Steigerung, der Prophet auf Befragen, daß *er mit 'Alī* diese Aufgabe erfüllen werde (vgl. *Mizān*, *ib.* = I, 271, 11 ff.). Üblicherweise bezog man es auf 'Alī's Auseinandersetzung mit seinen historischen Gegnern, vor allem den Ḥārīḡiten, und so ist es gewiß auch, als vaticinatio ex eventu, entstanden (vgl. *K. an-Nakṭ*, *ib.*); jedoch scheint nicht unmöglich, daß man es später – und gerade mit der hier herangezogenen Variante – in Richtung auf die erwartete Auferstehung verschob. Überliefert wird es nämlich auch mit einem andern šī'itischen Isnad, der über den Kūfier Ḥakīm b. Ġubayr al-Asadī zu seinem Landsgenossen Fiṭr b. Ḥalīfa al-Maḥzūmī (gest. 153/770 oder 155/772) verläuft (vgl. *Mizān*, nr. 2215 = I, 584, 10 f.), und Fiṭr wird von Ibn Ḥanbal als übler Kay|sānit (*ḥaṣābī mufriṭ*) bezeichnet (vgl. *Tahdīb al-Tahdīb*, VIII, 300 ff.). 45

Auf die Wiederkehr 'Alī's hoffte auch der bekannte Historiker und Genealoge Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī (gest. 146/763 in Kūfa); er hat in jugendlichem Alter bei Dayr al-Ġamāḡim aufseiten des Ibn al-Aṣ'at mitgekämpft (vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, IV, 310, -4 ff. 'Abbās). Besondere Aufmerksamkeit erregt hat der Kūfier Ġābir b. Yazīd al-Ġu'fī (gest. 128/746? vgl. *GAS*, I/307); er war

50 ¹Anhänger fand 'Abd Allāh b. Saba' vor allem auch in Madā'in. Zwei Namen werden genannt: 'Abd Allāh b. Ṣabra al-Hamdānī und 'Abd Allāh b. 'Amr b. Ḥarb al-Kindī; jedoch lassen sie sich nicht weiter identifizieren (vgl. IBN ABĪ L-ḤADĪD, *Šarḥ Nahġ al-balāġa*, v, 7, 6 ABŪ L-FADL IBRĀHĪM). Zwei weitere Namen bei IBN TAYMIYYA, *Minḥāġ al-sunna* I, 14, ult. und 18, ult., nach einer (angeblichen) Aussage des Ṣa'bī. Die Angaben bleiben weiter zu überprüfen; Anlaß zu Zweifel im Einzelnen bietet sich genug (vgl. mein *K. an-Nakṭ des Naẓẓām*, s. 50 ff.). Alle Genannten heißen übrigens wie Ibn Saba' selber 'Abd Allāh.

51 ²Verdächtig bleibt allerdings, daß derselbe Ausspruch auch Ibn 'Abbās in den Mund gelegt wird (vgl. *Šarḥ Nahġ al-balāġa*, v, 7, 3 f.); es ist also nicht auszuschließen, daß wir es selbst bei 'Āṣim b. Ḍamra mit einer Rückdatierung zu tun haben.

nämlich als wissenschaftliche Kapazität, als Historiker und auch als Traditionarier, so überragend, daß man seine šī‘itischen Extravaganzen in Kauf nehmen mußte. Er arbeitete sogar mit Koranbeweisen: in dem „Tier der Erde“ aus Sure 34/14, das man am Ende der Zeiten erwartete, sah er eine Anspielung auf ‘Alī. Vor allem aber insistierte er auf Sure 12/80: „Ich werde das Land nicht verlassen, solange mein Vater es mir nicht erlaubt oder Gott eine Entscheidung für mich trifft“; ‘Alī hat „das Land“ noch „nicht verlassen“, er ist nur entrückt, und sein „Vater“ Muḥammad, der offenbar bei Gott weilt und an dessen Ratschluß teilhat, hat über sein Geschick und das seiner auserwählten Anhänger noch nicht entschieden – Gedanken, die späteren Generationen und wohl auch schon vielen Zeitgenossen verwegen erscheinen mußten.

Vgl. dazu Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 11, 112 f.; Attema, *Voortee-kenen*, 140 ff.; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Muqaddima 5 = 1, 20, ult. ff. ‘Abd al-Bāqī; auch Bayhaqī, *Manāqib al-Šāfi‘ī* (ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Kairo 1391/1971), 1, 540, 6 ff.; Dahabī, *Ta’rīḥ al-Islām*, v, 52 f.; Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb al-Tahdīb*, 11, 75, -4.

Bei anderen ist nicht klar zu erkennen, ob sie an die rağ‘a ‘Alī’s glaubten oder an die des Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, so etwa bei Abū l-Ṭufayl ‘Āmir b. Wāṭila al-Kinānī (gest. ca. 100/719), der Fahnenenträger des Muḥtār gewesen war und lange in Kūfa lebte (vgl. Ibn Qutayba, *Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, 11, -4 ff. und mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Index), oder bei dem Kūfier Abū l-Yaqzān ‘Uṭmān b. ‘Umar al-Baḡalī, der noch den Aufstand des Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan i.J. 145/762 mitgemacht hatte (vgl. Dahabī, *Ta’rīḥ*, v, 108, -4 ff.; *Mizān*, nr. 5550). Anhänger Muḥtār’s, die durchaus in die von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya attackierte Gruppe gehören können, von deren Anschauungen wir aber nichts Genaueres wissen, waren etwa die Kūfier Mundir b. Ya’lā (gest. zwischen 110/728 und 120/738; vgl. Dahabī, *Ta’rīḥ*, iv, 205, pu.) und ‘Abd Allāh b. Šarīk al-‘Āmirī (gest. zwischen 120/738 und 130/748; vgl. *ib.*, v, 94, -5 ff.; *Mizān*, nr. 4379), zu Anfang auch der bekannte Historiker Ša’bī (gest. 103/721), der aber wie Ḥasan zu ‘Abd al-Malik überging (s.o. s. 733). Der von Kuṭayyir in zwei Elegien beklagte Ḥandaq b. Murra al-Asadī, der um seiner Überzeugung willen erschlagen worden war, war wohl ebenso wie Kuṭayyir selber schon Kaysānit im eigentlichen Sinne des Wortes, also Verfechter der Wiederkehr Muḥammad b. al-Ḥanafīyya’s (vgl. *Dīwān*, nr. 21 f., s. 215 ff. ‘Abbās).

- 46 Vom Inhalt her spricht somit vieles für die Echtheit der Schrift. Sie dürfte aber auch daraus erhellen, daß Ḥasan’s Ideen im Irak unmittelbar, ohne spürbare Verzögerung, aufgenommen worden sind. Das läßt sich insofern leicht kontrollieren, als diese ja nicht mit dem übereinstimmen, was man später unter

irġā' verstand: daß man nämlich sein Urteil über den Heilszustand jedes Menschen – und zwar auch zu dessen Lebzeiten – zurückstellen müsse und darum hier auf Erden niemandem das Prädikat *mu'min* vorenthalten könne, solange er nur die *šahāda* ausgesprochen habe⁵². Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya vertritt nicht so sehr eine theologische als vielmehr eine politische Doktrin. Schon Ibn Sa'd hat das gemerkt; er spricht von einer „Ur-Murġi'a“ (*al-Murġi'a al-ūlā*; *Tabaqāt*, VI, 214, 19f.). Dahabī übernimmt in seinem Referat der Situation, die Ḥasan zur Abfassung seines Briefes veranlaßte, diese Unterscheidung (*Tarīḥ*, III, 358, -8ff.). Ibn Sa'd benutzt sie in seiner Biographie des Muḥārib b. Diṭār al-Sadūsī, der Qāḍī in Kūfa war und unter der Statthalterschaft des Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī (105/724–120/738) starb. Dieser gehört in der Tat hierher: er verwarf das Zeugnis jemandes, der sich nicht zu Abū Bakr und 'Umar bekennen wollte, obgleich dieser sonst einen asketischen Lebenswandel führte (vgl. Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, 28, 14ff.); er bezeichnete eine solche Engherzigkeit gegenüber den ersten beiden Kalifen als *nifāq*, nur noch äußerlich mit dem Islam vereinbar (*ib.*, 28, pu.).

Bezeichnend ist vor allem ein Gedicht, das vollständig bei Wakī' in der Biographie Muḥārib's überliefert wird (III, 29f.) und an dem nach einer Nachricht im *K. al-Aġānī* (VII, 248f.) später Sayyid al-Ḥimyarī, er bekanntlich Kaysānit, Kritik geübt hat. Auch dort das vertraute | Raisonnement: man kann nicht wissen, was Leute getan haben, die man selber nicht mehr erlebt hat (29, -4). Das macht nichts aus, solange das Urteil über sie einhellig ist wie beim Propheten und seinen „beiden Genossen“, Abū Bakr und 'Umar (29, apu. ff.); hier kann man der Überlieferung Glauben schenken. Hernach aber stehen die Meinungen gegeneinander, und man wird beschimpft, wie auch immer man Partei nimmt (30, 3ff.). Deutlich sagt Muḥārib dies in Bezug auf 'Utmān (29,

47

52 ¹Auf die Wandlungen des Begriffs im einzelnen sei hier nicht eingegangen. Ich verweise auf die Ausführungen von W. MADELUNG, in *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, 228ff. Das *K. al-Ālim wal-muta'allim* des ABŪ ḤANĪFA, das mindestens ein halbes Jahrhundert später entstanden ist als Ḥasan's Brief, stellt in sehr charakteristischer Weise die beiden Stadien der Entwicklung hintereinander. Ich zitiere die Zusammenfassung von SCHACHT in *Oriens*, XVII (1964), III: „*Ircā'* means suspending one's judgment (*wuqūf*) and saying *Allāhu a'lam* with regard to things which one does not know or tales which one cannot verify by experience or parallels (*at-tacārib wal-maqāyīs*) ... It is also *ircā'* to suspend judgment on sinners. We hold that people fall into three classes: a) the Prophets who belong to the people of Paradise, and those of whom the Prophets have said that they belong to the people of Paradise, b) the Polytheists of whom we declare that they belong to the people of Hell, and c) the Monotheists on whom we suspend judgment and for whom we hope and fear ...“ (vgl. dazu die Edition Haidarabad 1349, S. 20, -6ff.).

12 f.), weniger explizit in Bezug auf ‘Alī, wahrscheinlich aus Rücksicht auf die politische Atmosphäre in Kūfa. Bei beiden aber betont er, daß sie schließlich keine Propheten seien, denen man folgen müsse⁵³. Sie gehen entweder an ihrer Sünde zugrunde – dann ist es gut, sich rechtzeitig von ihnen distanziert zu haben; oder sie erlangen das Heil – dann ist man salviert, weil man gegen keinen von beiden eine Verleumdung geäußert hat (30, 9 ff.). Das ist ganz im Geiste unseres Textes formuliert. Allerdings deutet sich gegenüber Ḥasan’s Brief schon eine Ausweitung des Prinzips an: bei *niemandem* weiß man, ob er ins Paradies oder in die Hölle eingeht (30, 6 ff.), und es klingt so, als ob dies schon zu dessen *Lebzeiten* unmöglich sei.

Dieses Credo ließ sich verschieden akzentuieren. In Kūfa hat man sicherlich in erster Linie die Zurückhaltung gegenüber ‘Alī herausgehört; daraus dürfte sich erklären, daß anscheinend auch zahlreiche ‘Uṭmān-Anhänger sich der Murǧi’a anschlossen (vgl. Šammāhī, *K. al-Siyar*, 89, 9). Ḥasan selber wurde getadelt, weil er sich von ‘Alī losgesagt habe (vgl. Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, III, 358, 7 ff.); bei ihm allerdings, einem Enkel ‘Alī’s, lag der Vorwurf auch ohne jede weitere Parteilichkeit schon nahe. Daß er die Umayyaden in Schutz nahm, wurde nirgendwo moniert; so deutlich wollte – oder durfte – man es wohl nicht sagen.

Mochte aber in beidem bei Ḥasan politische Rücksichtnahme mitspielen, ernstgenommen hat er die Ehrenerklärung für Abū Bakr und ‘Umar. Hier ist er auch keineswegs isoliert; wir finden diese Konzilianz recht häufig in der Šī’a – oder besser: unter den ‘Aliden – seiner Zeit. Schon sein Vater soll sich in dieser Frage von den Irakern distanziert haben, bezeichnenderweise im Gespräch mit Ġābir al-Ġu’fī (vgl. Ibn Baṭṭa, *Ibāna*, 42, 8 ff., Laoust); er überlieferte sogar von ‘Uṭmān (vgl. Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, III, 294, 14). Der gleichen Auffassung war Ḥasan’s
 48 Vetter Ḥasan b. Ḥasan b. ‘Alī (*ib.*, III, 357, 8 f.). ‘Alī selber | hatte ja noch einen Sohn namens ‘Umar gehabt; dieser war zusammen mit Muḥtār gefallen (*ib.*, III, 54, 12 f.). Die Haltung lebte weiter bei Zayd b. ‘Alī; bezeichnenderweise hat er bei seinem Aufstand i. J. 122/740 aus eben diesem Grunde die Sympathien der Küfier verloren. Selbst mit dessen Bruder Muḥammad al-Bāqir und seinem Neffen Ġa’far al-Šādiq wird sie zusammengebracht – allerdings nur in der sunnitischen Tradition (vgl. z. B. Šafadī, *Wāfi bil-wafayāt*, IV, 102, 11 ff.; für Ġa’far auch Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, V, 75, 13 ff.); die Gegenseite legte Wert darauf, daß Ġa’far sein Mißfallen geäußert habe, als ihm solche Toleranz von Kaṭīr al-Nawwā’, einem bekannten Zayditen, zu Ohren kam (vgl. Kulīnī, *Kāfī*, VIII, 101, 6 ff.). Nicht einmal in Kūfa war man überall zur Aggressivität geneigt: die beiden berühmten šī’itischen Traditionarier Manšūr b. al-Mu’tamir (gest. 132/750) und

53 ¹Vgl. oben S. 743, Anm. 53 unter a.

A'maš (gest. 148/765) sollen darauf bestanden haben, daß man sich vom *rafḍ*, der „Ablehnung“ Abū Bakr's und 'Umar's, fernhalte (vgl. Buḥārī, *Ḥalq al-af'āl* in: Naššār-Ṭālibī, *Aqā'id al-salaf*, 123, 5 ff.; zu ihnen *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Index s. nn.).

Rafḍ ist in der Tat die Vokabel, mit der die Gemäßigten innerhalb der Šī'a – und natürlich die Sunniten – sich von dem kūfischen Extremismus abgesetzt haben. Der soeben genannte Kaṭīr al-Nawwā' lancierte den angeblichen Ausspruch des Propheten: „Nach meinem Tode wird es in meiner Gemeinde Leute namens ‚Ablehner‘ (*al-Rāfiḍa*) geben, die den Islam ablehnen werden“ (vgl. Ḍahabī, *Mīzān*, nr. 6930). Diese Vokabel, die doch an sich auch Ḥasan's Haltung prägnant wiedergegeben hätte, fehlt in unserem Text noch ganz. Die spätere šī'itische Tradition dagegen wird in zunehmendem Maße von „rāfiḍitischem“ Geiste geprägt; Abū Bakr und 'Umar sind nicht mehr Gegenstand des Respekts, sondern die „beiden Kerle“ (*al-raḡulān*) oder, mit šu'ūbitischer – oder bloß städtischer? – Tendenz, die „beiden Beduinen“ (*al-a'rābiyyān*; vgl. Kulīnī, *Kāfī*, I, 353, 7 und VIII, 57,7). Der Qāḍī 'Abd al-Ġabbār sieht in dem Theologen Hišām b. al-Ḥakam (gest. 179/795–796) denjenigen, der mit der Polemik gegen die beiden ersten Kalifen begonnen habe (vgl. *Taṭbīt dalā'il al-nubūwa*, 225, 1 f.). Das ist, wie sich aus unserem Text ergibt, viel zu spät; Ḥandaq b. Murra al-Asadī, der Freund Kuṭayyir's (s. o. s. 742), war eben deswegen erschlagen worden, weil er öffentlich Abū Bakr und 'Umar geschmäht hatte – bezeichnenderweise im Ḥiğāz (vgl. *Aḡānī*³, XII, 174, 6 ff.). Aber so viel ist richtig: erst zu Lebzeiten Hišām's hat sich die harte Linie über Kūfa hinaus durchgesetzt; als der Schwerpunkt des Reiches sich in den Irak verlagerte, hat der kūfische Extremismus über die | medinensische Zurückhaltung gesiegt. Die spätere Zwölferšī'a hat sich zwar von der Kaysāniyya immer distanziert, insofern diese die falsche Imāmenreihe vertrat; aber sie hat doch manches von ihrem Geiste übernommen (s. o. s. 730).

49

Vgl. dazu auch die Nachricht bei Kulīnī, *Kāfī*, II, 223, 12 ff., in der Ga'far al-Šādiq feststellt, daß das „Geheimnis“ verborgen geblieben sei, bis es in die Hände der „Sprößlinge Kaysān's“ (*wuld Kaysān*) geriet; sie hätten dann auf der Landstraße und in den Dörfern darüber geredet. Das ist als Empfehlung der *taqīyya* gemeint; die Kaysāniyya hat nicht etwa das falsche „Bewußtsein“, sondern nur die falsche Methode. – Zum Haß gegen Abū Bakr und 'Umar vgl. auch Goldziher, in *WZKM*, XV (1901), 321 ff.; zu *al-raḡulān* dort 328, Anm. 5. Schon er hat gesehen, daß dieser Affekt sich in der gemäßigten Šī'a, selbst in späterer Zeit, nicht so stark findet (*ib.*, 325). Auffällig dagegen ist er in der Ismā'īliyya (vgl. z. B. das frühe *K. al-Kašf*, ed. R. Strothmann, Oxford/Bombay 1952, s. 11, 1 f.; 29, 3; 30, 8 etc., immer in Geheimschrift).

In außeršīʿitischen Kreisen, vor allem soweit sie der Obrigkeit nahestanden, wird der Vorstoß Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya's im allgemeinen ein positives Echo gefunden haben. Zuhri zwar (gest. 124/742), der zu ihm anscheinend ein sehr enges Verhältnis hatte (vgl. *Anfänge*, Einl.) und auch den Umaiya-den nahestand, soll das *irǧāʾ* als „Neuerung“ (*bidʿa*) verworfen haben (vgl. Āḡurrī, *K. al-Šarīʿa*, Kairo 1369/1950, S. 143, 3 ff.). Jedoch mag er schon von der späteren Entwicklung her geurteilt haben. Die, welche sich von Ḥasan überzeugen ließen, sind ja nicht bei der anempfohlenen politischen Abstinenz geblieben. Sie bezog sich ohnehin, streng genommen, nur auf die Vergangenheit; in der Gegenwart vermochte man sich ja durch Augenzeugenschaft ein Urteil zu bilden (s. o. S. 725). Die kufischen Murǧīʿiten durchbrachen darum, als sie sich in der Schlacht von Dayr al-Ġamāḡim (82/701) auf die Seite des Ibn al-Ašʿat gegen Ḥaǧǧāǧ stellten, ihr Prinzip im Grunde nicht. Dennoch wurde diese Entscheidung von manchen als Inkonsequenz empfunden; zu nahe lag jene Ausweitung des Grundsatzes auf alle Menschen, die wir in dem Gedicht des Muḥārīb b. Diṭār beobachteten. Darum verwies man darauf, daß die kufischen Koranleser vor der Schlacht noch sich darauf geeinigt hatten, weder ein positives noch ein negatives Votum („Zeugnis“, *šahāda*, bzw. „Lossagung“, *barāʾa*) abzugeben, da beides *bidʿa* sei – und unter ihnen auch jener *mawlā* Abū l-Baḥtārī, den sie zu ihrem Anführer machen wollten (vgl. dazu Ḍahabī, *Taʾrīḥ*, III, 358, apu. f.; Ibn Saʿd, *Tab.*, VI, 204, 11 ff.). Sie hätten dann eben, so wollte man sagen, auch bei der Schlacht selber sich nicht von Ḥaǧǧāǧ „lossagen“ und für Ibn al-Ašʿat „zeugen“ dürfen. Selbst innerhalb der Murǧīʿa kam es zu Kontroversen: der Küfier ʿAwn b. ʿAbd Allāh (gest. zwischen 110/728 und 120/738; vgl. *Tahdīb al-Tahdīb*, VIII, 171 ff.) trennte sich von seinen murǧīʿitischen Freunden, weil sie meinten, einen Gläubigen (nämlich Ḥaǧǧāǧ) bekämpfen zu dürfen, während er, eben weil er Ḥaǧǧāǧ bekämpfen wollte, ihn nicht mehr als Gläubigen betrachtete. Die Argumentation zeigt, daß auch er schon das *irǧāʾ*-Prinzip in weiterem Sinne verstand⁵⁴.

Die alte Einstellung war deswegen nicht tot; aber sie hat bezeichnenderweise an anderer Stelle viel stärker fortgelebt: in der frühen Muʿtazila. Wāṣil b. ʿAtāʾ hat sich bezüglich ʿUṭmān's und seiner Mörder jeglicher Stellungnahme enthalten; Ḥayyāt benutzt in diesem Zusammenhang direkt den Terminus *arǧaʾa* (vgl. *Intiṣār*, § 61 = S. 73, apu. Nader). ʿAmr b. ʿUbayd, der in Baṣra in ʿuṭmānitischer Tradition stand, hat dasselbe für ʿAlī und dessen Gegner in der Kamelschlacht getan; Ḍirār b. ʿAmr, Abū l-Ḥudayl und vielleicht auch Naẓẓām

54 ¹Vgl. das Gedicht *Āǧānī*, IX, 139, 12 ff. Die Materialien finden sich bereits bei MADELUNG, *Qāsīm*, 232, sind hier jedoch in Nuancen anders interpretiert.

behalten diese Linie im großen und ganzen, mit einzelnen persönlichen Nuancen, bei. Hier findet sich auch der Vergleich mit dem *li'ān*, der wahrscheinlich aus der alten Vokabel *fāraqa* (die dann mehr und mehr durch *tabarra'a* ersetzt wurde) sich ergab⁵⁵. Man unterschied sich von der Murġi'a alten Stils allenfalls darin, daß man nun darauf bestand, daß einer der beiden Kontrahenten jeweils Unrecht gehabt haben müsse, während Muḥārib b. Diṭār etwa noch die Möglichkeit einbezog, daß beide das Heil erlangen können (s.o. s. 743 f.); das war mit dem moralischen Rigorismus der Mu'tazila nicht zu vereinbaren⁵⁶.

Man ist versucht, diese Gemeinsamkeit weiter zurückzuverfolgen. | Die 51
Mu'tazila hatte ja ihren Namen gemeinsam mit jenen *mu'tazilūn*, die in der Kamelschlacht und bei Šiffin neutral geblieben waren (vgl. Nallino, in *RSO*, VII (1916), 426 ff. = *Raccolta*, II, 146 ff.); das *irġā'* wirkt wie eine bloße Wiederaufnahme dieser Haltung in der darauffolgenden Generation. Zudem setzt Ibn 'Asākir die Anfänge der Murġi'a in die Zeit unmittelbar nach dem Tode 'Uṭmān's (vgl. das Zitat bei Balba', *Adab al-Mu'tazila*, Kairo 1959, s. 38); danach wären beide Bewegungen sogar gleichzeitig. Jedoch wird man sich vor einer vorschnellen Gleichsetzung hüten müssen. Zwar besteht Grund zu der Annahme, daß die frühe Mu'tazila sich gelegentlich auf die *mu'tazilūn* zurückbezog, um das Lob, das diesen in einem Ḥadīṭ zuerkannt wurde, für sich beanspruchen zu können (vgl. Nallino, in *Raccolta*, II, 447 und mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. VI f.); aber die politische Einstellung war doch verschieden (vgl. Madelung, *Qāsim*, 29 und vorher). Nazzām kritisiert sogar gewisse Schulgenossen, wahrscheinlich solche pro'alidischer Einstellung wie etwa Bišr b. al-Mu'tamir, die mit den *mu'tazilūn* überhaupt nichts mehr zu tun haben wollten, sie geradezu haßten (vgl. das Zitat aus Ġāḥiṣ' *K. al-Futya*, in *K. al-Nakt*, 119 ff.). Und auch beim *irġā'* gibt es Unterschiede: *irġā'* ist, wie wir sahen, gar nicht Neutralität gegenüber Zeitgenossen wie das frühe *i'tizāl*, sondern Urteilsaufschub gegen-

55 ²S.o. s. 724. Auf Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu *Intiṣār*, ib. und NĀŠI', *Uṣūl al-niḥāl*, § 87 ff. (sowie deutsche Zusammenfassung s. 45 f.). Die Angaben der Häresiographen sind natürlich jeweils an der historischen Wirklichkeit zu prüfen; vgl. etwa für Wāṣil b. 'Aṭā' die Ausführungen von MADELUNG, *Qāsim*, 24 ff. Nazzām's Einordnung wird durch seine eindeutige Stellungnahme gegen Zubayr in seinem *K. al-Nakt* in Frage gestellt (§ IV, 23; vgl. meine Ausgabe s. 90). Wichtige Nachrichten sind vor allem auch im *K. al-Ġamal* des MUFĪD bewahrt; jedoch ist mir der seltene Druck dieses Textes im Augenblick nicht zugänglich. Zu untersuchen bleibt auch die Beziehung zwischen Wāṣil's *manzila bayna l-manzilatayn*-Prinzip und der Äußerung bei ABŪ ḤANĪFA, *K. al-Ālim wa-l-muta'allim* 20, -4 ff., in der bis in den Wortgebrauch hinein Ähnliches anklingt.

56 ³Übrigens kann sich auch Abū Ḥanīfa das schon nicht mehr vorstellen (vgl. *Ālim wa-l-muta'allim*, 20, -6).

über einer früheren Generation, über deren Verhalten sich im Einzelnen nichts Genaues mehr ausmachen läßt. Ibn ‘Asākir’s Bemerkung ist darum wohl kaum mehr als rückdatierende Interpretation: er wußte, daß das *irḡā’*-Prinzip zuerst für ‘Utmān gelten sollte, und schloß daraus, daß auch die Murḡi’a um diese Zeit entstanden sein müsse.

Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya sagt von einer Geistesverwandtschaft mit den *mu’tazilūn* nichts, und er hatte auch keinen Grund dazu. Wenn sich Beziehung zu mu’tazilitischen Gedanken zeigt, so deswegen, weil er eine Idee ins Gespräch gebracht hat, der man von da ab kaum noch ausweichen konnte: daß nämlich die Geschehnisse des ersten Bürgerkrieges zu komplex waren, um eine problemlose Stellungnahme für die eine oder die andere Partei zu gestatten. Ḥasan’s historische Bedeutung liegt darin, daß er diesen Gedanken anscheinend zum erstenmal vorgebracht hat; es besteht vorläufig kein Grund, nach „Einflüssen“ zu suchen. Auch die einheimische Tradition hat dies im allgemeinen nicht getan; der Baṣrier Ayyūb al-Saḥṭiyānī, eine Generation jünger als er (gest. 131/748–749), hat ihn als den ersten Murḡi’iten bezeichnet (vgl. Dahabī, 52 *Ta’rīḥ*, III, 358, 3 f.). Das gibt seinem Sendschreiben in besonderer Weise | dokumentarischen Charakter. Allerdings nicht nur dies: es ist vorläufig – nach dem Koran – der älteste geschlossene theologische Text von einigermaßen gesicherter Authentizität, den wir für den Islam besitzen. Als solcher gewinnt Ḥasan’s Brief auch für weiter gespannte Fragestellung an Interesse, etwa für das Problem der frühen Schriftlichkeit religiöser Überlieferung. Aber darauf ist an anderer Stelle näher eingegangen⁵⁷.

57 ¹Vgl. *Anfänge*, Einl. zu Text 1. Korrekturen und weiteres Vergleichsmaterial in meinen *Nachträgen und Verbesserungen* zu dem vorliegenden Aufsatz in: *Arabica* 22/1975/48–51. Zu Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya jetzt S.W. Anthony, *The Caliph and the Heretic* (Leiden 2012), s. 294–299 und kurz auch in: Fs. W. Kadi (Leiden 2016), s. 20–23.

Kritisches zum *Fiqh akbar*

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

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

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

1 Dort S. 102 ff.

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

3 *Muslim Creed*, 122.

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

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

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

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

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

7 S. 123.

8 S. 102.

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

329

Wir müssen bei diesem Punkt einen Augenblick innehalten. Denn nicht nur gibt es zwei weitere Texte, die als *Fiqh akbar* bezeichnet werden und mit großer Wahrscheinlichkeit nicht von Abū Ḥanīfa stammen bzw. ihm erst gar nicht zugeschrieben werden (*Fiqh akbar II* und *Fiqh akbar III* nach Wensincks Nomenklatur)¹⁰; sondern es gibt umgekehrt auch einen Traktat, den Wensinck für eine echte Schrift des Abū Ḥanīfa hielt, der aber einen etwas abweichenden Titel trägt: den sog. *Fiqh absaṭ*.¹¹ Bei ihm handelt es sich nicht um ein Glaubensbekenntnis, sondern um einen Lehrdialog, den ein gewisser Abū Muṭṭīʿ al-Ḥakam b. ʿAbdallāh b. Maslama, der 16 Jahre lang in Balḥ das Richteramt bekleidete und dort am 12. Ġumādā 1 199/30. Dezember 814 starb, mit Abū Ḥanīfa geführt haben will¹². Trotz der abweichenden Form wird auch dieses Werk manchmal als *Fiqh akbar* zitiert¹³ oder Abū Muṭṭīʿ zum Verfasser eines *Fiqh akbar* gemacht¹⁴.

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

9 S. 103.

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

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

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

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

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

sich daraus, daß wahrscheinlich „Editor und Kommentator des *Fiqh akbar* 1 den zu kommentierenden Text aus dem *Fiqh absaṭ* entnommen haben“¹⁵. Jedoch bleibt diese Hypothese im Rahmen seiner Rekonstruktion des Sachverhaltes etwas isoliert; sie wirft mehr Fragen auf als sie löst. Denn wer soll nun der Editor jenes Textes sein, der uns nur im Gewebe eines Kommentars überliefert ist? Und wie kommt jener Artikel in den *Fiqh akbar* hinein, der im *Fiqh absaṭ* fehlt? Vor allem aber: Abū Muṭīʿ lebte in Balḥ und repräsentiert damit jene Art frühḥanafitischen Denkens, die für Ostiran charakteristisch ist, als der *madḥab* des Abū Ḥanīfa | sich dort ausbreitete. Er mag in seiner Jugend Abū Ḥanīfa in Kūfa aufgesucht haben, und er mag sich auch nach Kräften bemühen, die Ideen seines Lehrers zu bewahren; aber daß die ganze Schrift – bzw. alles, was Abū Ḥanīfa in ihr sagt – authentische Rede des Meisters sei, wird man doch nicht so leichten Herzens behaupten wollen, wie Wensinck dies tat.

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

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

15 S. 123.

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

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

Das ist zugleich der wichtigste Beleg für einen Schluß, der sich auch sonst 331 bei der Lektüre des Kommentars nahelegt: der Grundtext, der hier interpretiert wird, ist nicht ein weiter nicht belegbarer *Fiqh akbar* (I), sondern der *Fiqh absaṭ*. Das hat bereits F. Sezgin gesehen; er unterscheidet neben dem *Fiqh absaṭ*, der auch als *Fiqh akbar* bezeichnet wird und zu dem unser Kommentar gehört, nur einen weiteren *Fiqh akbar*, nämlich den, der bei Wensinck als *Fiqh akbar II* gezählt wird und den wir hier unberücksichtigt lassen²⁰. Nur hat er, da er sich jeden Verweises auf Wensinck enthält, nicht jene Konsequenz ausgesprochen, die er implizit damit gezogen hat: daß es nämlich den *Fiqh akbar I* als separates Glaubensdokument in der von Wensinck rekonstruierten Form nie gegeben hat. Der Kommentar verrät uns nur etwas über die Textgestalt des *Fiqh absaṭ*. Das ist allerdings wichtig genug; denn der Titel des Kommentars zeigt ja, daß der Verfasser den *Fiqh absaṭ* zu einer Zeit oder in einer Form benutzte, als dieser noch *Fiqh akbar* hieß. Dieser Sachverhalt wird dadurch bestätigt, daß beträchtliche Passagen des *Fiqh absaṭ*, so wie dieser uns vorläufig in einem ägyptischen Druck vorliegt, vor allem die späteren Kapitel, in dem Kommentar gänzlich unberücksichtigt bleiben. Man wird also von ihm her vermutlich auf eine frühere Gestalt des *Fiqh absaṭ* zurückschließen können.

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

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

19 *Fiqh absaṭ*, 40, -4 f.

20 GAS 1/412 ff.

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

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

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

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

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

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

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

333

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

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

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

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

... Ich hörte, wie Abū Muṭīʿ al-Ḥakam b. ʿAbdallāh al-Balḥī sagte: Ich fragte Abū Ḥanīfa an-Nuʿmān b. Tābit nach der größten Einsicht (*al-fiqh al-akbar*). Da antwortete er:

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

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

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

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

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

334

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

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

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

25 s. 40, 7 ff.

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

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

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

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

27 s. 40, ult. f.

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

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

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

Diese Skepsis hindert uns nicht daran, für diesen ersten Abschnitt des *Fiqh absaʿ* nach irakischen Parallelen zu suchen; sie betrifft ja nur die formale Seite. In der Tat lassen sich hier manche Beziehungen aufweisen. Man bemerkt sofort die Verwandtschaft zwischen „Artikel“ 5 und dem Programm des sogenannten *K. al-irǧāʿ*; gleichgültig ob man dieses als echtes Sendschreiben des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya anerkennt oder | nicht, lag es beim Tode des Abū Ḥanīfa doch gewiß schon vor³⁰. Die Zuspitzung auf ʿUṭmān und ʿAlī ist irakisch: Baṣra gegen Kūfa. Der Gedanke war allerdings in der Zwischenzeit verallgemeinert worden; so trat Satz 4 hinzu, der inhaltlich kaum ein separater „Artikel“ hätte sein können. Man notiert, daß das Stichwort *irǧāʿ* nicht fällt. Aber das ist nicht erstaunlich; Abū Ḥanīfa wollte nicht Murǧiʿit genannt werden. *Irǧāʿ* klang mittlerweile nach Sektierertum; er aber verstand sich als Vertreter der *ahl al-ʿadl* oder *ahl as-sunna*³¹. Dies steht so in jener Schrift, die noch am ehesten unverfälscht auf ihn zurückgehen dürfte: seinem Brief an den baṣrischen Juristen ʿUṭmān b. Sulaimān al-Battī (gest. 143/760)³². 336

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

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

31 Mit *ahl al-ʿadl* sind hier natürlich nicht die Muʿtaziliten gemeint, sondern „diejenigen, die im Recht sind“, die Verteidiger der gerechten Sache im Gegensatz zu der *fiʾa al-bāǧiyya* aus Sure 49/9 (vgl. Zaid b. ʿAlī, *Corpus Iuris*, ed. Griffini, 246, 2). Dazu auch Schacht, in: *Oriens* 17/1964/102.

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

33 *Ib.* 37, 1 f.

34 *Ib.* 37, 3 ff.

35 *Ib.* 36, 5.

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

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

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

36 *Ib.* 35, 14 ff.

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

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

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

40 *Fiqh absaṭ* 42, ult. ff.

Anleitung, wie man mit einem solchen diskutieren solle⁴¹. Aber er verschiebt die Aussage in Richtung jenes Mittelweges zwischen Determinismus und freier Verantwortung, den er bei Abū Ḥanīfa vertreten sah.

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

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

41 *Ib.* 43, 7 ff.

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

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

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

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

Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften

Rudi Paret zum 75. Geburtstag



Im März 1974 hatte ich dank der Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft Gelegenheit, einige ibāḍitische Bibliotheken auf der Insel Djerba und im Mzāb zu besuchen. Leider waren meine Aufenthalte nur verhältnismäßig kurz und die Arbeitsbedingungen nicht immer günstig; man ist in Privatbibliotheken trotz allem Entgegenkommen der Besitzer gewissen Beschränkungen unterworfen, die sich wohl nur bei längerem Kontakt wirklich ausräumen lassen¹. Dennoch scheinen mir einige Ergebnisse meiner Untersuchungen bei aller Vorläufigkeit und bei aller Gefahr, daß sich in der Hast des Notierens Fehler eingeschlichen haben, der Veröffentlichung wert. Die Ibāḍīya ist ja seit den Tagen MOTYLINSKI'S von der abendländischen Forschung nicht gerade mit Vorzug behandelt worden; auch heute gibt es außer T. LEWICKI² niemanden, der sich intensiv und vorrangig mit ihr befaßt. Selbst Werke, die seit knapp 100 Jahren im Druck, bzw. in einer Lithographie, vorliegen, sind kaum bekannt oder ausgewertet. So sind z. B. die *Ġawāhir al-muntaqāt* des Historikers Barrādī (1. Hälfte 15. Jh.), obgleich für die Geschichte des 1. Jh.s H. nicht ganz unwichtig, von der gesamten jüngeren deutschen und englischen Umayyadenforschung unbeachtet geblieben; auch die Artikel von L. VECCIA VAGLIERI³ und R. RUBI-

25

- 1 Die wichtigste Bibliothek im Mzāb, die des šaiḥ Aṭfaiyīš in Beni Izguen (*maktabat al-Quṭb*), ist z. B., da der augenblickliche Verwalter Lehrer an einer Oberschule ist, nur Mo – Do sowie Sa von 7⁰⁰–8³⁰ und So von 10–12 geöffnet. Die Privatbibliotheken auf Djerba sind in den Landhäusern der Familien untergebracht und damit – zumindest für einen flüchtigen Besucher – nur am Wochenende zugänglich, wenn die Besitzer, die meist in Houmt Souq ihren Geschäften nachgehen, sich dorthin zurückziehen.
- 2 Vgl. die Bibliographie seiner Schriften bis 1969 in: *Folia Orientalia* 11 (1969) 7 ff., zuvor auch die beiden Artikel von M. CANARD in *Revue Africaine* 103 (1959) 356 ff. und (1961) 186 ff.
- 3 *Il conflitto 'Alī – Mu'awiya e la secessione Khariġita riesaminati alla luce di fonti ibāḍite*. In: *AIUON* 4 (1952) 1 ff.; vgl. auch 5 (1954) 1 ff.

- 26 NACCI⁴, in denen der Quellenwert dieses Buches deutlich hervorgehoben | wurde, haben es nicht vermocht, das Interesse der Spezialisten von den üblichen Quellen weg hin auf diesen Außenseiter zu richten. Ebenso ärgerlich steht es um die theologische Literatur der Gemeinde; hier scheinen die Texte bisher eher noch weniger ausgewertet⁵. Es ist freilich einzuräumen, daß die Drucke in Europa nur schwer auffindbar sind; auch um mit ihnen zu arbeiten, bleibt manchmal kaum etwas anderes übrig, als in den Mzāb zu reisen.

Die Handschriftenbestände ibāḍitischer Privatbibliotheken sind kaum erfaßt. Nach den Inhaltsangaben von A. DE C. MOTYLINSKI (in: *Bulletin de Correspondance Africaine* 3 [1885] 30 ff.), die z. T. durch spätere Drucke überholt sind, hat erst R. RUBINACCI wieder auf ibāḍitische Handschriften aufmerksam gemacht und sie ausführlich beschrieben (in: *AIUON* 3 [1949] 431 ff.). Jedoch behandelt er nur einige wenige Stücke, die – wohl aus Libyen – in den Besitz des Istituto Universitario Orientale in Neapel gelangt waren. An Ort und Stelle hat dann nach ihm, und nun in wesentlich größerer Breite, J. SCHACHT Nachforschungen angestellt; er macht in einem Artikel in der *Revue Africaine* (100 [1958] 375 ff.) auf etwa 200 Titel aufmerksam (151 Grundwerke mit Kommentaren und Glossen), die er anlässlich eines Besuches im Mzāb Dezember 1952 – Januar 1953 aufgenommen hat. Allerdings hat er sie nur z. T. gesehen; er scheint im wesentlichen von dem handschriftlichen Katalog der Bibliothek des šaiḥ Aṭfaiyīš in Beni Izguen, der ihm im Auszug zur Verfügung gestellt wurde, ausgegangen zu sein. Handschriftenbeschreibungen oder Inhaltsangaben finden sich darum bei ihm nicht. Jüngst hat schließlich der libysche Gelehrte A.K. ENNAMI, selber Ibāḍit und in Cambridge promoviert, in *JSS* 15 (1971) 63 ff. einige Handschriftenfunde publiziert; sie gewinnen dadurch besonders an Interesse, daß sie u. a. auch Werke der irakischen Frühphase betreffen und damit bis ins 2. Jh. H., in wenigen Fällen sogar bis ins 1. Jh. zurückführen. ENNAMI hat dabei als erster die Bedeutung der Bibliotheken auf Djerba herausgestellt; SCHACHT hatte zu der wichtigsten, der *ḥizāna al-Bārūnīya*, in der auch wir kurz arbeiten konnten⁶, noch keinen Zugang erhalten (vgl. seinen Auf-

4 *Il „Kitāb al-Ġawāhir“ di al-Barrādī*. In: *AIUON* 4 (1952) 95 ff.

5 Vgl. vorläufig die Arbeiten von C.A. NALLINO: *Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli ibāditi dell'Africa settentrionale*. In: *RSO* 7 (1916–1918) 455 ff. (auch *Raccolta di scritti editi e inediti*. Roma 1939–1948, II 170 ff.); M.M. MORENO: *Note di teologia ibādita*. In: *AIUON* 3 (1949) 299 ff.; R. RUBINACCI: *La professione di fede di al-Ġannāwunī*. In: *AIUON* 14 (1964) 553 ff.; V. CREMONESI: *Un antico documento ibādita sul Corano creato*. In: *Studi Magrebini* 1 (Neapel 1966), S. 133 ff.

6 Sie enthält über 400 Hss., darunter als älteste (datierte) ein Exemplar von Maidānī's *Mağma' al-amṭāl* aus dem Jahre 585/1189.

satz, s. 376, Anm. 2). Alle diese Angaben geben jedoch nur über einen Bruchteil der wirklichen Be|stände Aufschluß; eine jüngst abgeschlossene Dissertation an der Sorbonne (IBRĀHĪM FAḤḤĀR: *Les communautés Ibādites en Afrique du Nord, Libye, Tunisie, Algérie, depuis les Fāṭimides*, 1971 Sorbonne W 1971, Thèse 30, unter C. CAHEN) zählt insgesamt 100 Bibliotheken auf: 87 in Algerien, 5 auf Djerba, 1 in Tunis (die Bibliothek der Familie Tamīnī, jetzt geschlossen) und 7 in Libyen.

27

Mir kam es vor allem darauf an, frühe Texte, auf die ich durch SCHACHT und ENNAMI aufmerksam geworden war, hinsichtlich ihrer Echtheit und ihrer Bedeutung für die Geistesgeschichte des frühen Islams zu untersuchen. Erst in zweiter Linie – und besonders dadurch, daß ich wegen der kurzen Öffnungszeiten der Bibliotheken mich nach anderer Beschäftigung umsehen mußte – fühlte ich mich veranlaßt, nach neuen Handschriften zu suchen. Hier ist mir vor allem *ṣaiḥ* ŠĀLIḤ BA‘MĀRA in Malika (Mzāb) sehr behilflich gewesen; er hat mir die Bibliothek seines Hauses zur Verfügung gestellt und mich mit manchem bibliographischen Rat unterstützt. Ihm wie auch allen anderen Freunden, die mir in großzügiger Weise Gastfreundschaft gewährt haben, sei auch an dieser Stelle noch einmal gedankt.



1 Ġābir b. Zaid al-Azdī (gest. zwischen 93/711 und 104/722), *Rasāʾil*

Handschrift in der *ḥizāna al-Bārūnīya* bei Houmt Souq, Djerba; beschrieben von ENNAMI in: JSS 15 (1971) 65f. Es handelt sich um 14 juristische Responsa, in denen Ġābir b. Zaid nach eigenem Ermessen (*raʾy*), ohne Rückbezug auf Koran oder *sunna*, verschiedenen Zeitgenossen zu juristischen Tagesfragen seinen Rat erteilt. Alle Texte beginnen mit einer Segensformel, die im einzelnen jeweils nur geringfügig abweicht (*salām^{un} ʿalaika, fa-innī aḥmadu ilaika llāha llaḍī lā ilāha illā huwa, wa-ūṣīka bi-taqwā llāhi was-sadād wal-iqtīṣād* in nr. 6 z. B., fol. 10^b). Ihr folgen paränetische Bemerkungen allgemeiner Art, bevor Ġābir auf das jeweilige Problem eingeht. Daten oder Anspielungen auf eindeutig identifizierbare zeitgenössische Ereignisse finden sich, soweit ich sehen konnte, nicht. Dies ist umso bedauerlicher, als sich bei einem solch frühen Text das Problem der Echtheit mit besonderer Schärfe stellt. Es läßt sich mit Sicherheit erst entscheiden, wenn der Text einmal ediert vorliegt bzw. im Film zugänglich ist und die behandelten juristischen Probleme in ihren historischen Zusammenhang gestellt werden. Vorläufig läßt sich nur auf folgende Beobachtungen verweisen:

28 a) Schon ENNAMI hat die Namen der 14 Adressaten verzeichnet. Sie sind verhältnismäßig isoliert; viele von ihnen sind weder in den üblichen | bibliographischen Nachschlagewerken (Ibn Sa'd; Dahabī: *Mizān al-i'tidāl*; Ibn Ḥağar: *Tahdīb at-Tahdīb* etc.) noch etwa im Geschichtswerk des Ṭabarī zu belegen. Das ist kaum verwunderlich. Die ibāḍitische Gemeinde in Baṣra blieb ziemlich unter sich; man beschäftigte sich dort zudem nur wenig mit dem, was die späteren Biographen am meisten interessierte: dem Ḥadīṭ. Auch viele andere prominente Figuren der Gemeinde, die uns aus ḥārīğitischen Quellen verlässlich überliefert sind, sind außerhalb ihrer nicht nachzuweisen. Daß aber in unserem Fall selbst diese ḥārīğitischen Quellen, etwa die *Sīyar* des Šammāḥī (vgl. CARL BBOCKELMANN: *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2. Aufl. 1.2. Suppl. 1–3. Leiden 1937–1949 [GAL], 2/312 S 2/339), meist nicht weiterhelfen, mag sich daraus erklären, daß manche der Anfragen nicht aus Baṣra selber kamen – wo es eines expliziten Briefes vermutlich gar nicht bedurfte –, sondern von „Außenposten“ der Gemeinde, etwa in Ḥurāsān.

Umso bedeutsamer scheint dann, daß die vorletzte Anfrage (nr. 13) von 'Abdalmalik b. al-Muhallab ausging, dem Bruder des Yazīd b. al-Muhallab, der längere Zeit unter Ḥağğāğ Anführer der irakischen Polizeitruppe (*šurṭa*) war (bis 85/704; vgl. Ṭabarī: *Annales*. Ed. M.J. DE GOEJE, Leiden 1879–1901, II 1140, 10 ff. und 1182, 1 f.), später dann sich an den Machtkämpfen seiner Familie im Irak beteiligte und schließlich i. J. 102/721 im Osten des Reiches mit anderen Verwandten den Tod fand (vgl. Ṭabarī II 1413, 7 ff.). Die Beziehung der Ibāḍiten zu den Muhallabiden ist bereits von T. LEWICKI herausgestellt worden (in EI² III 649b und in Cahiers d'histoire mondiale 13 [1971] 68 f.). Zwar hatte der Ahnherr der Familie, Muhallab b. Abī Šufra, die Azraqiten bekämpft; aber das schloß Kontakte zu den gemäßigten Ḥārīğiten nicht aus, ließ diese vielmehr zur Verstärkung der diplomatischen Position vielleicht sogar wünschenswert erscheinen. Jedoch handelte es sich wohl nicht nur um eine diplomatische Allianz. Wesentlich scheint, daß sowohl Muhallab als auch zahlreiche Ibāḍiten, unter ihnen Ġābir b. Zaid, dem Stammesverband der Azd angehörten⁷.

Wichtig ist weiterhin nr. 11 der Liste bei ENNAMI, Sālim b. Ḍakwān. Von ihm heißt es nämlich bei Šammāḥī ausdrücklich, daß er mit Ġābir b. Zaid korrespondiert habe (*Sīyar*, Kairo 1301 H. [1883], 119, 12). Er gehört in die Generation des Abū 'Ubaida at-Tamīmī (1. Hälfte 2. Jh., s. u. S. 770), ist also jünger als Ġābir gewesen. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß noch Šammāḥī (gest. 928/1622) die Briefsammlung habe einsehen können; er schreibt im allgemeinen ja nur

7 S. u. s. 769 f. zu 'Amr b. Harim und Rabī' b. Ḥabīb.

ältere Quellen | aus. Barrādī nennt das Corpus in seiner bekannten Bibliographie, die MOTYLINSKI übersetzt hat, nicht (vgl. Bull. Corr. Afr. 3 [1885] 16 ff.)⁸. 29

Nr. 7, Nāfi‘ b. ‘Abdallāh, könnte identisch sein mit dem bei Dahabī: *Mizān al-‘itidāl fi naqd ar-riḡāl*. Ed. ‘A.M. AL-BIḠĀWĪ 1–4. Kairo 1382 H. [1963], nr. 8993, und bei Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī: *Tahdīb at-Tahdīb*. 1–12. Ḥaidarābād 1325–1328 H. [1907–1910], x 406 genannten Traditionarier dieses Namens, von dem Abū Ḍamra Anas b. ‘Iyād (104/722–200/816) überlieferte. Da letzterer in Medina zu Hause war, hätten wir vielleicht einen Angehörigen der ibāḍitischen Gemeinde im Ḥiḡāz vor uns (vgl. zu ihr LEWICKI in EI² III 651 a).

Sollte man nr. 5, al-Ḥārīt b. ‘Amr, mit al-Ḥārīt b. ‘Amr at-Ṭā’ī gleichsetzen dürfen, den ‘Umar II. zum Gouverneur von Transjordanien (Balqā’) einsetzte und der i.J. 107/725–726 in Armenien kämpfte? (vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt: *Ta’rīḥ*. Ed. SUHAIL ZAKKĀR. 1.2. Damaskus 1967, 465, 15 f. und 492, 3 ff.). Es ist nicht unbedingt wahrscheinlich. Er war wohl Syrer; die Ṭaiyī lebten damals vor allem in Syrien (von wo sie z. T. nach Spanien einwanderten; vgl. W. CASKEL: *Das genealogische Werk des Hišām b. Muḥ. al-Kalbī* (Ġamharat an-nasab). 1.2. Leiden 1966, II 555).

Bei nr. 9, ‘Abdallāh b. Sa’d, könnte man an einen der beiden Traditionarier dieses Namens denken, die Dahabī verzeichnet (*Mizān* nr. 4348 und 4349). Jedoch ist ebenso wie im vorhergehenden Fall die Namensfolge zu normal, um dieser Vermutung irgendwelche Sicherheit zu geben.

Bezeichnenderweise lassen sich gerade die seltenen Namen der Liste (nr. 1: Rāšid⁹ b. Ḥuṭaim; nr. 3: Ṭarīf b. Ḥulaid; nr. 4: Ġiṭrīf b. ‘Abdassalām; nr. 6: ‘Unaifa¹⁰; nr. 12: Nu‘mān b. Salama; nr. 14: Ḥabra b. Ḍamra) nirgendwo belegen.

b) Brief nr. 6, an einen gewissen ‘Unaifa gerichtet, wendet sich u. a. folgendem Problem zu (12a, 3 ff.): „Nun zu der Frau aus Ḥurāsān, die dort verheiratet war und dann aus Ḥurāsān in das Gebiet ging, wo die Muslime (*ahl al-qibla*) Krieg führen, wobei aber (auch) sie (die Ḥurāsāner?) Muslime sind. Sie heiratete (dort von neuem), so wie das bei ihnen der Brauch (*dīn*) ist. Dann kehrte sie nach Ḥurāsān zurück, nachdem ihr erster Mann gestorben war. Darf nun ein Muslim sie heiraten, wenn sie Reue zeigt? – (Nein.) Das ist jedem Muslim

8 Vielleicht hat ENNAMĪ mit seiner Vermutung recht (s. 65), daß wir in den *Ġawābāt* des Ġābir nur einen Teil des *K. Ġawābāt al-a’imma* des Ismā’īl b. Mūsā al-Ġiṭālī (gest. 730/1329 oder 750/1349; vgl. GAL s 2/349) vor uns haben. Vgl. zu diesem Werk Šammāḥī: *Siyar* 556 f.

9 So in der Hs., nicht Nāšid, wie ENNAMĪ vorschlägt.

10 So wohl zu lesen statt ‘Anifa bei ENNAMĪ.

30 | verboten; und es gefällt mir gar nicht, daß du wegen solcher Fragen an mich | schreibst“.¹¹ Dieser Ehebruch mit einem Frontsoldaten, dort vielleicht auf *mutʿa*-Basis legalisiert, setzt eine historische Situation voraus, die der zur Zeit des Ġābir b. Zaid gut entspricht. Jenseits von Ḥurāsān kam es damals immer wieder zu Kämpfen: 86/705 im unteren Tocharistan, 87/706–96/709 um Buḥārā, 91/710–93/712 im Oxustal, 94/713–96/715 in den Jaxartesprovinzen, Sie hängen mit den Eroberungszügen des Qutaiba b. Muslim zusammen (vgl. H.A.R. GIBB: *Muslim Conquests in Central Asia*. London 1923, 31). Zuvor aber hatten in Ḥurāsān bezeichnenderweise wiederum die Muhallabiden eine besondere Rolle gespielt: Muhallab b. Abī Šufra war i.J. 78/697–698 Statthalter der Provinz geworden und hatte von Marv aus Expeditionen gegen Buḥārā unternommen, bei seinem Tode i.J. 82/702 hatte ihn sein Sohn Yazīd in diesem Amte abgelöst. 85/704 war für neun Monate Yazīd's Bruder Mufaḍḍal Statthalter gewesen. Während dieser Zeit hatte es vor allem auch innere Streitigkeiten gegeben, die in schwere Stammeskämpfe mündeten (vgl. GIBB 25). Möglichkeiten genug also, den Brief einzuordnen, zu viele aber, um eine genauere chronologische Festlegung zu wagen.

Die weiteren in diesem Brief behandelten Fragen betreffen 1) den Fall einer Kupplerin: darf man sie heiraten? 2) die Höflichkeitsformen beim Betreten von Zelten (*al-fasāṭiṭ wal-aḥbiya*): das Zelt ist wie ein Haus zu behandeln; man muß also auch dort – um die Frauen zu warnen – vor Betreten den Gruß aussprechen und um Einlaß bitten, c) den Fall einer Scheidung unter der Vereinbarung, daß die Frau das Kind zwei weitere Jahre noch stillt: Kann der Mann ihr als Bedingung auferlegen, daß sie während dieser Zeit nicht heiratet¹²?

c) Ġābir b. Zaid bezieht sich in seinen Responsa weder auf bestimmte Koranverse noch auf irgendein Ḥadīṭ, gelegentlich jedoch auf Ibn ʿAbbās. Das spiegelt die Situation, aus der heraus er urteilt, recht gut wider. Juristische Streitfragen, die bereits im Koran entschieden waren, wird man ihm nicht vorgelegt haben. Das Ḥadīṭ ist damals, zu Ende des 1. Jh.s, noch in der Entwicklung und genießt

11 *Wa-ammā llaḍi dakarta min imraʿatin kānat min arḍi Ḥurāsān lahā zauḡ, tumma ḥaraḡat min arḍi Ḥurāsān ilā arḍi ḥarbin li-ahli l-qibla wa-hum ahlu qibla, fa-tazauwaḡat wa-kāna ḍālika dīnahun, tumma raḡʿat ilā Ḥurāsān wa-qad tuwuffiya zauḡuhā l-auwal; wa-hal yaşluḥu li-raḡulin muslimin an yatazauwaḡahā idā hiya tābat? – fa-ḍālika ḥarāmun ʿalā kulli muslim, wa-miṭlu hādā min al-masʿalati lā yuḡībunī an taktuba ilaiya bih.*

12 ... allā tatazauwaḡa fihimā. So wohl in der Hs. zu lesen.

noch keine besondere Autorität¹³. Ibn ‘Abbās aber war sein Freund und Lehrer¹⁴.

Die Handschrift ist Teil einer Maǧmū‘a, die in der *ḥizāna al-Bārūnīya* unter nr. 16 geführt wird¹⁵; sie ist undatiert. Leider ist der Text sehr verderbt überliefert; die Lektüre wird durch Wurmfraß weiter erschwert.

Zu Ġābir b. Zaid vgl. vorläufig RUBINACCI in EI² s. n. und LEWICKI in EI² III 649a (Art. *Ibādīyya*). Vieles Material, allerdings ohne jede kritische Wertung, findet sich bei MUḤAMMAD ‘ALĪ DABBŪZ: *Ta’rīḥ al-Maǧrib al-kabīr*. Kairo: Ḥalabī 1384/1964, Bd. III 138 ff.; der Autor ist selber Ibādīt und lehrt am Ma’had al-Ḥayāt in Guerrara (zu letzterer Institution vgl. SCHACHT in: Al-Andalus 22 [1957] 15 ff. und DABBŪZ: *Nahḍat al-Ġazā’ir al-ḥadīṭa wa-tauratuhā al-mubāraka*, Bd. 1. Damaskus: al-Maṭba‘a at-Ta‘āwunīya 1385/1965, Bd. 2.3. Algier: al-Maṭba‘a al-‘Arabīya 1389/1969–1391/1971, III 14 ff.).

Zwei weitere Texte des Ġābir aus der *ḥizāna al-Bārūnīya* vgl. ENNAMI, nr. 1–2 und 1–3 (zu 1–3 auch unten nr. 2).

2 *Aqwāl Qatāda*

Überlieferungen und juristische Expertisen des Qatāda b. Dī‘āma (gest. 117/735 oder 118/736), Schülers und Nachfolgers des Ḥasan al-Baṣrī; in 7 Teilen. Erhalten in der Bibliothek des *ṣaiḥ* SĀLIM B. YA‘QŪB auf Djerba.

Die Sammlung ist zusammengestellt von Bišr b. Ġānim al-Ḥurāsānī, dem Autor der *Mudawwana* (s.u. nr. 4). Jedoch ist sie, entgegen den Angaben des Besitzers, nicht Teil der *Mudawwana*¹⁶. Qatāda beruft sich meistens auf einen gewissen ‘Amr b. Harim al-Azdī al-Baṣrī, der bei Dahabī und Ibn Ḥaǧar erwähnt wird (vgl. *Mizān* nr. 6464 und *Tahḍīb at-Tahḍīb* VIII 113). In der Biographie bei Ibn Ḥaǧar wird diese Beziehung bestätigt: Qatāda hat über ‘Amr b. Harim das Totengebet gesprochen, und zwar – aus weiter nicht genanntem Grunde – noch

13 Vgl. entsprechende Beobachtungen zu anderen Texten des 1. Jh.s in meinen *Anfängen muslimischer Theologie*, S. 122.

14 Vgl. EI², s.n. *Djābir b. Zaid*.

15 Zu einem weiteren in ihr enthaltenen Text vgl. ENNAMI, S. 65.

16 Leider habe ich die Handschrift nur flüchtig bei hereinbrechender Dunkelheit in einem unbeleuchteten Raum sehen können. Ich hoffte dem Text als einem Teil der *Mudawwana* bei meinem darauffolgenden Aufenthalt im Mzāb – wo die *Mudawwana* in mehreren Exemplaren vorhanden ist (s.u.) – wieder zu begegnen. Seine Originalität ist mir erst dort klar geworden.

nach dessen Begräbnis. Ebenda erfahren wir auch, daß ‘Amr b. Harim Schüler des Ġābir b. Zaid (Abū š-Ša‘tā) war; wahrscheinlich hat die Zugehörigkeit zum gleichen Stamm, den Azd, den Kontakt begünstigt.

Dieses Schülerverhältnis wird deutlich an dem *K. aṣ-Ṣalāt* des Ġābir, das ENNAMI in der *ḥizāna al-Bārūnīyā* gefunden hat (vgl. JSS 15 [1970] 67, nr. 1–3). Es ist von ‘Amr b. Harim übernommen und an den Baṣrier Ḥabīb b. Abī Ḥabīb al-Ġarmī, bekannt als *ṣāḥib al-anmāt*, der „Deckenhändler“, weitergegeben
 32 worden (vgl. zu Letzterem Ḍahabī; *Mizān* | nr. 1695). Der Kolophon macht deutlich, daß man auch diesen Text häufig – als Schlußstück – den *Aqwāl Qatāda* zurechnete. Der Sachverhalt bleibt anhand der obengenannten Hs. zu überprüfen. Auffällig wäre in diesem Fall, daß Qatāda im letzteren Text dann nicht direkt von ‘Amr b. Harim übernehme, sondern auf einem Umweg von einem Zeitgenossen, der den Text dann ebenso in Baṣra angeboten hätte wie er.

3 ar-Rabī‘ b. Ḥabīb b. ‘Amr al-Farāhīdī: *al-Musnad* oder *al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*

Vgl. dazu bisher LEWICKI in: REI 8 (1934) 70 f.; CH. PELLAT: *Le Milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*. Paris 1953, 214; GAL² 1/163 S 1/259 und 691; SCHACHT in: *Revue Africaine* 100 (1956) 379 f. nr. 6; FUAT SEZGIN: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 1 ff. Leiden 1967 ff. [GAS], 1/93.

Der Autor stammt aus Ġaḍfān in ‘Umān; ebenso wie der Grammatiker Ḥalīl b. Aḥmad gehört er zu den dort ansässigen Banū Fuhūd oder Farāhīd, einem Unterstamm der Azd ‘Umān, die in großer Zahl um das Jahr 60/679 nach Baṣra ausgewandert waren (vgl. zu ihnen CASSEL: *Ġamharat an-nasab* II 245 und STRENZIOK in: EI² I 812b)¹⁷. In seiner Jugend soll er noch Ġābir b. Zaid erlebt haben; jedoch übernimmt er nicht direkt von ihm, sondern über Ḍimām b. Yaḥyā (s. u. s. 775). Er war Schüler des Abū ‘Ubaida Muslim b. Abī Karīma at-Tamīmī (gest. während des Kalifats des Maṣṣūr, 136/754–158/775) und wurde in Baṣra dessen Nachfolger als Haupt des Hohen Rates der Gemeinde (*ġamā‘at al-muslimīn*; vgl. dazu LEWICKI in: *Cahiers d’histoire mondiale* 13 [1971] 79). Als unmittelbar nach der Wahl des Rustamidenimāms ‘Abdalwahrhāb b. ‘Abdarrahmān (168/784–208/823) die „Nukkār“ sich von diesem lossagten¹⁸, ließ der

¹⁷ Auch Ġābir b. Zaid und ‘Amr b. Harim waren ja Azditen.

¹⁸ Vgl. zu diesem frühesten Schisma innerhalb der Ibāḍīya T. LEWICKI in EI¹, Suppl. s.v. *Nukkār*, und in SI 9 (1958) 78.

Imām durch zwei Emissäre Rabīʿs Meinung einholen; dieser hielt sich damals gerade in Mekka auf (vgl. die Chronik des ABŪ ZAKARĪYĀʾ in: *Revue Africaine* 104 [1960] 136f.). Auch später wird er während dessen Imamats noch erwähnt (*ib.* 156); allerdings war er, als Ḥalaf b. as-Samḥ sein Schisma verkündete¹⁹, nicht mehr am Leben (*ib.* 162). Das geschah gegen Ende des 2./8. Jh's; wir werden seinen Tod in die Zeit zwischen 180/796 und 190/806 setzen dürfen²⁰. Vor seinem Tode hat er noch den Exodus – | bzw. die Rückkehr – der baṣrischen Gemeinde nach ʿUmān mitgemacht (vgl. EI² III 651a)²¹.

33

Auch nicht-ibādītische Quellen erwähnen ihn gelegentlich, wenngleich mit recht vagen Angaben: Buḥārī: *Taʾrīḥ al-kabīr*. 1–8. Ḥaidarābād 1941–1963, II₁ 277 nr. 945; Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī: *al-Ġarḥ wat-taʿdīl*. 1–8. Ḥaidarābād 1941–53, I₂, 457 nr. 2063; Ḍahabī: *Mizān* nr. 2734; Ibn Ḥaḡar: *Tahdīb at-Tahdīb* III 241 und ders., *Taqrīb at-Tahdīb*. al-Madīna 1380 H. [1960], I 244. Ihre Uninformiertheit verrät sich darin, daß sie immer wieder mit dem Gedanken spielen, Rabīʿ b. Ḥabīb mit einem gewissen Abū Salama al-Ḥanafī gleichzusetzen, jedoch keine Kriterien finden, diese Frage zu entscheiden. Buḥārī lehnt die Gleichung noch ab²². Ibn Abī Ḥātim (gest. 327/938) dagegen geht bereits von ihr aus; Ḍahabī vollzieht sie bewußt. Wir werden uns, nach dem was wir über den Verfasser des *Musnad* wissen, auf die Seite Buḥārī's schlagen müssen. Ein Angehöriger der Azd hat mit den Banū Ḥanīfa b. Luḡaim, also den Bakr b. Wāʾil, nichts zu tun; und Anhänger des Abū Ḥanīfa – wenn man denn in dieser frühen Zeit, zu Lebzeiten Abū Ḥanīfa's oder kurz nach seinem Tode, von dessen Namen überhaupt schon eine Nisbe ableitete – war Rabīʿ b. Ḥabīb auch nicht. Zudem wird eine *kunya* Abū Salama nirgendwo in den ibādītischen Quellen von ihm überliefert.

Noch andere Gründe sprechen für die Trennung, diesmal den *ġarḥ wat-taʿdīl*-Werken selber entnommen. Nach Buḥārī hat Rabīʿ u. a. von Ḥasan al-Baṣrī und Ibn Sīrīn überliefert. Das ist, da er selber in Baṣra lebte, sehr wahrscheinlich, wenngleich er sie persönlich ebenso wie Ġābir b. Zaid allenfalls in seiner frühen Jugend kennengelernt haben kann. Ibn Abī Ḥātim nun

19 Vgl. LEWICKI in SI 9 (1958) 79f. und EI², III 659b.

20 Das von BROCKELMANN in GAL S 2/823 gegebene Datum 170/786 ist mit einiger Sicherheit zu früh.

21 Unterrichtet hat er dort, wohl wegen seines hohen Alters, nicht mehr. Schon zuvor hatte ein gewisser Abū l-Mundīr Baṣīr b. al-Mundīr an-Nazwānī in seinem Auftrag seine Überlieferungen in ʿUmān verbreitet (vgl. *Musnad*. Ed. Kairo 1326/1908, I 4, 11f.; zu ihm LEWICKI in: EI² III 652a).

22 Der Ḥaidarābāder Druck des *Taʾrīḥ* hat *Abū Sāma* statt *Abū Salama*.

fügt ebenso wie Ḍahabī ihnen noch Muḥammad al-Bāqir hinzu. Das hat wenig für sich; mit šīʿitischen Imamen hatten die Ibāḍiten kaum etwas im Sinn. Er dürfte also aus dem Material über Abū Salama al-Ḥanafī in die Biographie hineingeraten sein. Deutlich wird der Sachverhalt dann vor allem, wenn wir ein Werk konsultieren, das früher ist als Buḥārī's *Taʾrīḥ al-kabīr* und im übrigen auch geographisch der baṣrischen Szenerie etwas näher kommt: das *K. al-ʿIlal* des Aḥmad b. Ḥanbal (I: ed. T. KOÇYİĞİT und I. CERRAHOĞLU. Ankara 1963). Dort wird unser Rabīʿ an einer Stelle als „ein Mann namens Rabīʿ b. Ḥabīb“ genannt, der über Ḍimām (s.u.) von Ġābir b. Zaid überlieferte (231, pu. f.). Das entspricht dem in ibāḍitischen Quellen üblichen Isnād. Daneben ist von einem Rabīʿ b. Ḥabīb die Rede, der einen Bruder namens ʿĀʾid hatte (s. 378 nr. 251); dieser ʿĀʾid b. Ḥabīb lebte, wie wir aus dem *Mizān* des Ḍahabī erfahren (nr. 4099), in Kūfa und war Šīʿit (vgl. auch Ardabīlī: *Ġāmiʿ ar-ruwāt*. 1.2. Teheran 1331 h.š., I 429). Wenn wir dasselbe für seinen Bruder voraussetzen dürfen, so würde dies sehr gut zu jenem Abū Salama al-Ḥanafī passen, der sich auf Muḥammad al-Bāqir bezog.

- 34 Allerdings ist damit durchaus nicht alle Verwirrung – auf die bereits der Herausgeber des Ibn Abī Ḥātim hinweist – beseitigt. Offenbar hat sich nämlich (nach Ibn Ḥanbal 212 nr. 1316) diesem Brüderpaar noch ein dritter hinzugesellt, der als Abū Hišām al-Aḥwal bekannt war. Dieser wird nun bei Ibn Ḥaḡar: *Tahḏīb at-Tahḏīb* III 240 f. gleichfalls als Rabīʿ b. Ḥabīb eingeführt. Ibn Ḥaḡar hat also die an zwei verschiedenen Stellen des *K. al-ʿIlal* genannten Brüder des ʿĀʾid b. Ḥabīb zu einer einzigen Person zusammengefaßt. Das ist, da an einer der beiden Stellen nur eine *kunya* und ein *laqab* genannt sind, durchaus möglich. Es führt nur dazu, daß Abū Salama al-Ḥanafī jetzt „übrig bleibt“; er kann kaum mit Abū Hišām al-Aḥwal identisch sein. Ihn hat Ibn Ḥaḡar darum ganz konsequent – und in der Nachfolge des Ibn Abī Ḥātim und des Ḍahabī – mit unserem Rabīʿ b. Ḥabīb gleichgesetzt (III 241). Wir müssen demgegenüber daran festhalten, daß es sich in jedem Fall um drei verschiedene Personen gehandelt hat; ob Abū Salama al-Ḥanafī dabei Bruder des ʿĀʾid b. Ḥabīb war, möge, als für unseren Zusammenhang ohnehin nicht wichtig, dahingestellt bleiben²³.

23 Auch die Tatsache, daß Ardabīlī unter den šīʿitischen Überlieferern, die er in seinem *Ġāmiʿ ar-ruwāt* gesammelt hat, einen Rabīʿ b. Ḥabīb al-ʿAbsī al-Kūfī nennt (I 316), führt nicht recht weiter; denn er bringt keine *kunya*. Für Ibn Ḥaḡar's These spricht, daß die Nisben mit den bei ihm angeführten identisch sind. Andererseits gehörte auch dieser Rabīʿ zu den Anhängern des Muḥammad al-Bāqir.

Der *Musnad* des Rabīʿ ist bis heute von der Forschung kaum beachtet worden. Das hängt damit zusammen, daß er nicht in die sunnitische Tradition aufgenommen wurde; die vagen Nachrichten der sunnitischen Biographen zeigen ja, daß ihnen sein Werk völlig unbekannt geblieben war. Dennoch gibt es immerhin 4 Drucke des Buches; sie sind allerdings nur schwer zugänglich.

- a) Lithographie aus dem Jahre 1315/1897–1898.
- b) Ausgabe Kairo 1349/1930, in 4 Teilen (mit durchgehender Zählung der Ḥadīṭe). Vgl. GAL S 1/259 und 691.
- c) Druck Sansibar 1304/1887, mit *Ḥāšiya* von Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿUmar al-Mağribī. Vgl. GAL S 1/692 und GAS 1/93. Nicht gesehen.
- d) Druck Kairo, Maṭbaʿat al-Azhār al-Bārūniya 1326/1908, mit *Ḥāšiya* des ʿAbdallāh b. Ḥumaiyid as-Sālimī (gest. 1332/1914), 2 Bände. Vgl. GAL S 2/823 und GAS 1/93²⁴.

Alle bringen sie das Werk in der Anordnung des Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warḡlānī (gest. 570/1174; vgl. GAL S 1/692); über seine ursprüngliche Gestalt, die es bis dahin noch hatte, läßt sich vorläufig nichts | aussagen²⁵. Der Redaktor hat dabei den Bestand des Werkes ergänzt, u. z. 1) um Überlieferungen, mit denen Rabīʿ gegen Andersgläubige argumentierte, und 2) um die *riwāya* seines Schülers und Nachfolgers als Haupt der *ḡamāʿat al-muslimīn* in ʿUmān, Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl, soweit deren Material sich nicht schon in dem *Musnad* selber fand. Diese beiden Ergänzungen bilden Teil 3 und 4 von Ausgabe *b*; in den Ausgaben *a* und *d* sind sie nicht enthalten.

35

Die Isnāde sind, wie zu erwarten, meist baṣrisch; jedoch sind sie alles andere als sorgfältig durchgeführt. Band IV (Ausgabe *b*, s. 10 ff. = nr. 924 ff.) bringt eine Anzahl *maqṭūʿ*-Traditionen, die ohne Isnād auf Ġābir b. Zaid zurückgehen. Das Werk spiegelt den unfertigen Zustand der Ḥadīṭwissenschaft im 2. Jh. wider; der Exodus der Gemeinde nach ʿUmān hat spätere Korrekturen verhindert. An einer Stelle greift Rabīʿ in der Polemik gegen das *tašbīḥ* sogar auf eine Überlieferung seines jüngeren Zeitgenossen Bišr al-Marīsī (gest. 218/833) zurück, der

24 ^{23a}Das Werk soll 1963 erneut in Damaskus gedruckt worden sein. Jedoch habe ich bisher diesen Druck nicht aufspüren können.

25 ²⁴Barrādī hat sie noch gekannt; er sagt es deutlich in seinen *Ġawāhir* (vgl. das Zitat in: AIUON 4 [1952] 105). In seiner Bücherliste nennt er sowohl den *Musnad* des Rabīʿ als auch den *tartīb* des Warḡlānī, letzteren dabei völlig getrennt und ohne Hinweis auf den inneren Zusammenhang beider Werke (vgl. die Übersetzung von MOTYLINSKI in: Bull. Corr. Afric. 3 [1885] 17 nr. 7 und 27 f. nr. 74). Wichtig für die Frage ist die Untersuchung von Rabīʿs *K. al-Āṭār* (s. u.).

seinerseits sich auf den kufischen Ḥanafiten Muḥammad b. Ya'lā, genannt Zunbūr, beruft²⁶. In ähnliche Umgebung kämen wir, wenn jener Muḥammad b. al-Ḥasan, von dem er in nr. 909 überliefert, mit Šaibānī (gest. 189/804) identisch sein sollte. Auch eine Beziehung zu Bišr b. Ġānim, dem Verfasser der *Mudawwana* (s. u. nr. 4), läßt sich feststellen (vgl. nr. 913); umgekehrt hat Maḥbūb b. ar-Raḥīl ein Ḥadīṭ des Rabī' einem biographischen Werk des Bišr b. Ġānim²⁷ entnommen (nr. 902). Wo es zu dem Kontakt zwischen beiden gekommen ist, läßt sich kaum sagen; die Mobilität der damaligen Gelehrten – und der Ibāditen, die ja in großem Stile Handel betrieben²⁸, im besonderen – erlaubt mehrere Möglichkeiten. Bišr b. Ġānim hat eine Reise nach Tāhart unternommen (s. u. s. 777); sein Weg hat ihn von Ḥorāsān gewiß über den Irak und über Bašra geführt. Umgekehrt mag ebenso Rabī' einmal nach Ḥorāsān gekommen sein; er hätte dort auch Bišr al-Marīsī und vielleicht sogar | Šaibānī, der in seinem Todesjahr Ma'mūn dorthin begleitete, treffen können.

MASSIGNON hat in einer kurzen Notiz in: REI 12 (1938) 410 Bedenken gegen die Echtheit des Textes angemeldet. Sie gründen sich im wesentlichen auf die Erwähnung des Bišr al-Marīsī und die Behandlung des *ḥalq al-Qur'ān*, das doch erst in der Zeit zwischen 218 und 234 akut geworden sei. Jedoch beziehen sich beide Argumente streng genommen nicht auf den *Musnad*, sondern auf die Teile 3 und 4 von Ausgabe *b*, welche der Redaktor aus anderen Quellen hinzugefügt hat. Selbst für diese aber scheinen sie mir nicht unbedingt stichhaltig. Bišr al-Marīsī war, wie oben schon bemerkt, ein Zeitgenosse, jünger zwar, aber darum sehr berühmt (vgl. Der Islam 44 [1968] 30 ff.); und das Problem des *ḥalq al-Qur'ān* ist auch schon vor der *miḥna* ausführlich diskutiert worden (vgl. MADELUNG in: *Orientalia Hispanica* [Festschrift PAREJA]. Leiden 1974, I, 504 ff.). Daß die Isnāde in Teil 1 und 2 stereotyp seien, wie MASSIGNON feststellt, läßt sich nicht leugnen; jedoch spricht dies eher für als gegen ein hohes Alter des Textes.

Neben diesem *Musnad* hat es nun weitere Werke des Rabī' gegeben. Barrādī nennt in seiner Bücherliste noch ein *K. al-Ḥuǧǧa 'alā l-ḥalq fī ma'rifat al-ḥaqq*,

26 ²⁵Zu diesem vgl. mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* 170 f.

27 ²⁶Es wurde von einem gewissen Abū Yazīd al-Ḥurāsānī zusammengestellt. Dieser ist leider nicht näher zu identifizieren. Er dürfte kaum mit jenem Hāšim b. 'Abdallāh al-Ḥurāsānī gleichzusetzen sein, der die Überlieferungen des Rabī' nach Ḥurāsān brachte (vgl. *Musnad*. Ed. Kairo 1326/1908, I 4, apu.); denn dieser war ja Zeitgenosse des Bišr b. Ġānim.

28 ²⁷Vgl. dazu LEWICKI in: RO 11 (1935) 173 ff. und *Etnografia Polska* 8 (1964) 291 ff.

das Abū Šufra ‘Abdalmalik b. Šufra von ihm überlieferte, und ein *K. fi l-furū*²⁹, das ein gewisser Haiṭam²⁹ nach verschiedenen Mittelsmännern zusammengestellt hatte (nr. 8 und 9 in der Übersetzung von MOTYLINSKI, Bull. Corr. Afr. 3 [1885] 17). Denkbar wäre, daß Warḡlānī Material aus dem ersten Werk in Teil 3 seiner Redaktion eingearbeitet hat; nach dem Titel zu urteilen, könnte es ja Überlieferungen enthalten haben, die sich gegen Nichtibāditen wenden ließen. Wichtiger – und leichter nachprüfbar – ist das Verhältnis zu der *Riwāyat Ḍimām*³⁰ (*‘an Ġābir b. Zaid*) des Rabīʿ, die ENNAMİ kürzlich wiederentdeckt hat (vgl. JSS 15 [1970] 68 nr. 3–1). Sie ist von dem obengenannten Haiṭam an ‘Abdalmalik b. Šufra weitergegeben worden. Das gilt offenbar auch für das *K. al-Āṭār* des Rabīʿ, von dem SEZGIN (GAS 1/93) eine Handschrift in Kairo verzeichnet. Beide Werke könnten also identisch sein – vielleicht auch derart, daß die *Riwāya* ein Teil des *K. al-Āṭār* ausmache.

Gleichzeitig aber wird fraglich, ob beide wiederum mit dem *Musnad* gleichzusetzen sind. SEZGIN geht von dieser Annahme aus; wenn sie stimmt, dann hätten wir in dem *K. al-Āṭār* vielleicht die unredigierte | „Urfassung“ des *Musnad* vor uns. Jedoch spricht dagegen, daß die Überlieferungen des *Musnad* nicht über ‘Abdalmalik b. Šufra laufen; Warḡlānī müßte diesen Teil der Isnāde denn weggeschnitten haben. Hinzu kommt, daß die ibādītische Tradition beide Werke deutlich voneinander trennt. Nach Šammāḥī überlieferte ‘Abdalmalik b. Šufra die *Āṭār* des Rabīʿ, die dieser über Ḍimām von Ġābir b. Zaid übernahm³¹; das spricht für jene Gleichsetzung mit der *Riwāyat Ḍimām*, die wir oben vorschlugen. Sie aber sind zu unterscheiden von dem *Musnad*, der auch einfach *Kitāb Rabīʿ* genannt wurde und vor allem Material nach Abū ‘Ubaida at-Tamīmī enthielt; er war völlig ungeordnet. Sein Überlieferer war unbekannt – offenbar, weil man nur noch mit der Redaktion des Warḡlānī arbeitete (vgl. *Sīyar* 119, 4 ff.).

Zum *tartīb* des Warḡlānī schrieb ein gewisser Abū ‘Abdallāh al-‘Umānī einen Kommentar. Er kann trotz der Namensgleichheit nicht mit dem bei SCHACHT in *Revue Africaine* 100 (1950) 382, nr. 22 aufgeführten Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sulaimān al-Kindī al-‘Umānī identisch sein, da dieser bereits gegen 508, also 60 Jahre vor Warḡlānī starb. Wahrscheinlich ist, trotz der Ver-

37

29 ²⁸So wohl zu lesen statt des unverständlichen H-y-š-m, entsprechend dem Überlieferer der *Riwāyat Ḍimām* (s. u.). Ist Haiṭam b. al-Haiṭam an-Nāḡī gemeint, der im *Fihrist* genannt wird (Ed. G. FLÜGEL, Leipzig 1871–1872, 183, 5 f.)?

30 ²⁹Wir wissen über diesen Ḍimām weiter nichts. Bei Šammāḥī taucht er an einer Stelle als Ḍimām b. Yaḥyā auf (*Sīyar* 121, -8). Zu seinen Beziehungen zu Rabīʿ vgl. ib. 86, pu. ff.

31 ³⁰Das *K. al-Āṭār* heißt in der Kairiner Hs. direkt *Musnad Abī Šufra*. Eine weitere Hs. findet sich in der Bibliothek des šaiḥ SĀLIM B. YA‘QŪB auf Djerba, in derselben *maǧmū‘a*, die auch die *Aqwāl Qatāda* enthält.

schiedenheit der Nisben, eher an Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar al-Mağribī zu denken, dessen *Hāšīya* die Sansibar Ausgabe (c) begleitet.

Zu diesem Kommentar verfaßte ein gewisser Abū Sitta al-Ġarbī eine Glosse. Sie ist in einer Handschrift aus dem Jahre 1103/1692 in der Bibliothek des *šaiḥ* ŠĀLIḤ BA‘MĀRA in Malika erhalten. Das Werk selber ist, wie wir aus dem Kolophon erfahren, i. J. 1082/1671–1672 verfaßt. Damit steht fest, daß der Autor mit jenem Abū Sitta al-Qaṣabī identisch ist, zu dem RUBINACCI eine umfangreiche bibliographische Glosse in einer ibāḍitischen Handschrift des Istituto Universitario Orientale in Neapel ans Licht gezogen hat (vgl. AIUON 3 [1949] 431 ff., kurz auch 6 [1957] 7). Die *Hāšīya* ist dort verzeichnet, zusammen übrigens mit weiteren Glossen, etwa zum *Tafsīr* des Hūd b. Muḥkim (s. u. nr. 5), zum *Muḥtaṣar al-‘Adl* des Šammāḥī (s. u. nr. 12)³² usw. Abū Sitta starb im Rabī‘ 11088/Mai 1677 (vgl. ib. s. 432). Sicherlich werden wir auch Abū Sitta as-Sidwīkī hierherziehen dürfen, dessen Glosse zum *tartīb* des Warḡlānī nach SCHACHT (nr. 6) in einem dreibändigen Druck in der Maktabat al-Quṭb vorhanden ist. Dieser Druck wäre demnach mit der obengenannten Handschrift identisch³³; allerdings ist bei SCHACHT von dem zwischengeschalteten Kommentar keine Rede.

- 38 BROCKELMANN erwähnt (GAL s 1/692) eine Glosse des Abū Sitta al-Qaṣabī zum *K. al-Waḍ‘* des Ġanāwunī (s. u. nr. 10), die in der *ḥizāna al-Bārūnīya* auf Djerba aufbewahrt wird. Nach SCHACHT (nr. 30) soll das gleiche Werk von einem Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar b. Abī Sitta stammen, der im 10./17. Jh. gelebt habe. Liegt eine Kontamination mit dem Namen des obengenannten Kommentators vor?

Der *tartīb* des Warḡlānī ist von *šaiḥ* Muḥammad b. Yūsuf Atfaiyīš, dem letzten großen ibāḍitischen Gelehrten alter Schule (gest. 1332/1914; vgl. GAL s 2/893), noch einmal umgeordnet worden; das Autograph ist in seiner Privatbibliothek, der *Maktabat al-Quṭb* in Beni Izguen, erhalten (vgl. SCHACHT nr. 6). Der Text ist in einer Lithographie Algier 1326 gedruckt.

32 ³¹Beide Werke blieben unvollendet.

33 ³²Ich habe leider versäumt, beide miteinander zu vergleichen.

4 Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḥurāsānī: *al-Mudauwana*

Vgl. Barrādī, übs. MOTYLINSKI 18, nr. 12; SCHACHT nr. 16; GAS 1/586.

Der Verfasser hat zu Rabīʿ b. Ḥabīb und anderen bašrischen Autoritäten der zweiten Hälfte des 2. Jh.s Kontakt gehabt. Jedoch repräsentiert er im wesentlichen den persischen Zweig der Gemeinde (vgl. LEWICKI in EI² III 653b). Daraus erklärt sich, daß die ibādītischen biographischen Quellen, die ja alle aus dem Mağrib stammen, über ihn keine Auskunft geben. In Persien ist wohl auch seine *Mudauwana* entstanden, in der er die juristischen Lehrmeinungen seiner Gemeinde zusammenstellte. Als er auf einer Reise in den Mağrib den Imām ʿAbdalwahrāb b. ʿAbdarrahmān b. Rustam (168/784–208/824) in Tāhart aufsuchte, hinterließ er ein Exemplar des Werkes für die dortige Bibliothek, die *maktaba al-maʿšūma*. Letzteres ging bei der Eroberung der Stadt durch den Vorboten der Fātimiden, Abū ʿAbdallāh aš-Šīʿī, i.J. 296/908 im Brande der Bibliothek zugrunde. Jedoch hatte zuvor Abū Ḥafṣ ʿAmrūs b. Faṭḥ, der z. Z. des Imāms Yūsuf b. Muḥammad b. al-Aflaḥ (abgesetzt 281/894?) Qāḍī im Ġabal Nafūsa war und in der Schlacht von Mānū (283/896) gegen die Aḡlabiden fiel, das Buch für sich abgeschrieben und auf diese Weise in den Ġabal Nafūsa gebracht³⁴. Die jetzigen Exemplare gehen angeblich alle auf diesen Kodex zurück. Das Werk wird gelegentlich auch unter dem Titel *Ġānimīyāt* oder *Dīwān Bišr b. Ġānim* genannt (vgl. LEWICKI in: EI² s.n. *Abū Ghānim* und in: RO 25 [1961] 96 f.; dazu die Chronik des Abū Zakariyāʾ, übs. LE TOURNEAU in: Revue Afr. 104 [1960] 330 und Šammāḥī: *Sīyar* 228, 3 ff.).

Allerdings sind heute zwei Fassungen des Werkes im Umlauf, eine *Mudauwana al-kubrā* (Mk) und eine *Mudauwana aš-šuğrā* (Mš). Barrādī | kennt diesen Unterschied nicht; er zählt 11 Teile auf, die ihm wahrscheinlich separat vorlagen³⁵ und jedenfalls nicht das gesamte Werk repräsentieren³⁶ (vgl. MOTYLINSKI 18, nr. 12). SCHACHT hat jeweils eine Handschrift für beide Versionen aus Privatbesitz in Beni Izguen verzeichnet (nr. 16). Es gibt deren jedoch mehr: in der *ḥizāna al-Bārūnīya* auf Djerba findet sich die Mš, in der Bibliothek des šaiḥ SĀLIM B. YAʿQŪB ebenda ein *Bāb aš-ṣalāt wat-takbīr*, wohl aus der Mk. Zwei weitere Handschriften, die ich nicht einsehen konnte und über deren Zugehörigkeit zu einer der beiden Versionen ich darum nichts aussagen kann, wurden

34 ³³Ein kontroverstheologisches Werk des ʿAmrūs b. Faṭḥ (*K. Uṣūl ad-dainūna aš-šāfiya*) ist von ENNAMI aufgefunden worden (vgl. JSS 15 [1970] 80 f.).

35 ³⁴Die Reihenfolge seiner Aufzählung entspricht nicht der in unseren Handschriften.

36 ³⁵Von einem 12. Teil, dem *K. az-Zakāt*, vermerkt er, daß dieser ihm nie zu Gesicht gekommen sei.

mir für die Bibliotheken des *šaiḥ* MAṬḤARĪ (Muṭahhar) in Malika und des *šaiḥ* BEL ḤĀĞĞ in Guerrāra gemeldet.

Im Besitz des *šaiḥ* SĀLIM B. YA'QŪB befindet sich auch eine junge Hs. mit juristischen Entscheidungen des Ġābir b. Zaid, die angeblich der Mk entnommen sind. Hier bleibt ebenso wie bei den *Aqwāl Qatāda* (s. o. nr. 2) das genauere Verhältnis der Texte zueinander noch zu untersuchen.

Ich selber habe ebenso wie SCHACHT jeweils ein Exemplar der beiden Versionen aus Privatbesitz in Beni Izguen einsehen können. Die Mk gehörte Bābānū Muḥammad b. Yūsuf; die Mṣ, nach deren Herkunft ich zu fragen vergaß, ist vielleicht mit der bei SCHACHT verzeichneten identisch. Mk enthält dabei den Text in der Anordnung des *šaiḥ* Aṭṭaiyiš (zu ihm s. u. s. 802); jedoch findet sich zu Anfang in der gleichen Handschrift separat daneben ein Fragment der ursprünglichen Fassung (bis zum *Bāb ṣalāt al-ġum'a*). Der *tartīb* des *šaiḥ* Aṭṭaiyiš ist zugleich ein Kommentar; die erklärenden Zusätze sind dabei nicht in den Text eingeschoben, sondern mit der Bemerkung *qāla l-murattib* ihm jeweils angefügt. Die ursprüngliche Anordnung läßt sich aus der Mṣ erschließen.

Diese nämlich ist im wesentlichen eine Kurzfassung. Das *Bāb ṣalāt al-ḥauf* z. B. besteht in Mk aus folgenden Teilen:

- a) Stellungnahme des Abū l-Mu'arriġ (s. u.) nach Abū 'Ubaida at-Tamīmī (*Abū l-Mu'arriġ 'an Abī 'Ubaida; idā ḥaraġa ...*)
- b) Verweis auf die Lehrmeinung des Bišr al-Marīsī (*wa-za'ama Bišr al-Marīsī ...*)
- c) erneute Stellungnahme des Abū l-Mu'arriġ nach Abū 'Ubaida, diesmal jedoch auf ausdrückliches Befragen; ergänzt um die Lehrmeinung des Ḥātim b. Maṣṣūr (s. u.) nach 'Abdallāh b. 'Abdal'azīz (*sa'altu Abā l-Mu'arriġ 'an ṣalāt al-ḥauf. Qāla: sa'altu 'an dālika Abā 'Ubaida | fa-qāla ... wa-qāla Ḥātim b. Maṣṣūr ... qāla: Qāla 'Abdallāh b. 'Abdal'azīz ...*)
- d) Stellungnahme des Abū l-Mu'arriġ nach Abū 'Ubaida, ob man auf einem Schiff in Gefahrensituationen die *ṣalāt al-ḥauf* beten solle (*Bāb. Sa'altu Abā l-Mu'arriġ ... Qāla: sa'altu 'an dālika Abā 'Ubaida, qāla: ...*).

Davon bringt Mṣ nur Abschnitt c, diesen jedoch wörtlich. Die Struktur der einzelnen Kapitel ist nicht immer gleich; das *Bāb aṭ-ṭalāq* ist ganz im Frage- und Antwort-Stil gehalten, wobei aber im Gegensatz zu oben immer nur eine Autorität befragt und meist nicht namentlich genannt wird. Mit dem *K. al-Buyū'* beginnt, nach vorhergehender Schlußfloskel, ein anderes Werk, das später in

seinem Kolophon als *K. Iḥtilāf al-futyā, riwāyat Ġānim b. Bišr b. Ġānim ‘an ar-Rabī b. Ḥabīb ‘an Abī ‘Ubaida Muslim b. Abī Karīma at-Tamīmī* bezeichnet wird. Es handelt sich also um das in Barrādī’s Bücherliste als nr. 14 genannte Werk (vgl. MOTYLINSKI 18, nr. 14), über dessen Verbleib bisher noch nichts bekannt war. Das Buch ist von dem Sohn des Bišr b. Ġānim (nach dem dieser ja auch die *kunya* Abū Ġānim trägt) tradiert worden und enthält offenbar vor allem Lehrentscheide des Abū ‘Ubaida. Es ist darum nicht erstaunlich, daß hier erneut ein Kapitel über *ṭalāq* und *nikāḥ* auftaucht. Der Dialogstil der *Mudawwana* findet sich hier nicht; vielmehr werden einzelne Kasus abgehandelt. Im Anschluß an das Kolophon dieses zweiten Teils folgt ein weiteres Werk im Dialogstil, über dessen Identität ich nichts auszumachen vermochte. Wenn die eingesehene Handschrift also die übliche Textgestalt von Mṣ repräsentiert, so haben wir in diesem Werk die Kombination zweier, wenn nicht dreier Einzelschriften des Bišr b. Ġānim vor uns, die auf eine spätere Zeit zurückgeht; die Tatsache, daß Barrādī noch nicht von ihr weiß, läßt vermuten, daß sie jünger ist als das 8./14. Jh.

Ich vermag allerdings die Möglichkeit nicht ganz auszuschließen, daß es sich bei der vorliegenden Hs. um eine Sammelhandschrift handelt und Mṣ in Wirklichkeit vor dem *K. Iḥtilāf al-futyā* endet. Laut dem Kolophon, das auf letzteres folgt, ist sie (oder letzteres) am 16. Šafar 1286/28. Mai 1869 fertig abgeschrieben worden. – Die Hs. von Mk im *tartīb* des Aṭṭaiyīš ist nicht ganz vollständig und hat infolgedessen kein Kolophon.

Bišr b. Ġānim hat in diesem Werk, wie der Titel schon sagt, die juristischen Lehrmeinungen, die von den maßgeblichen Autoritäten seiner Gemeinde vertreten wurden, zusammengestellt und schriftlich niedergelegt. Beherrschend ist dabei die Figur des Abū ‘Ubaida. Jedoch hat Bišr ihn selber offenbar nicht mehr erlebt. Gelegentlich zwar wird ein Passus ohne Isnād direkt mit *qāla Abū ‘Ubaida* eingeleitet; jedoch | heißt dies wohl nur, daß Bišr die Ansicht des baṣrischen Gelehrten referiert, u. z. wahrscheinlich nach einer schriftlichen Quelle³⁷. Viele andere Namen dagegen sind in ein Dialogschema hineingenommen und werden mit der Floskel *sa’altu* oder *qultu li- ... (aḥbirmī ‘an ...)* eingeleitet, z. B.

41

- 1) Rabī‘ b. Ḥabīb (zu ihm s. o. nr. 3)
- 2) dessen Schüler Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl (zu ihm vgl. Šammāhī 117, apu. ff. und LEWICKI in RO 11 [1935] 177 f.)

37 ³⁶Die Handschrift eines Werkes von Abū ‘Ubaida verzeichnet ENNAMI in JSS 15 (1971) 67 f.

- 3) Abū Aiyūb Waʿil (b. Aiyūb al-Ḥaḍramī), gleichfalls Schüler des Rabīʿ
- 4) Abū l-Muʿarriḡ
- 5) Abū Saʿīd ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz
- 6) Abū Ḡassān Maḥlad b. al-Muʿarrid³⁸
- 7) Abū l-Muhāḡir (wohl der Kūfier dieses Namens; vgl. LEWICKI in EI² III 651a)
- 8) Ḥātim b. Maṣṣūr.

Allerdings heißt dies nicht unbedingt, daß er mit allen unter ihnen direkten Kontakt gehabt habe; an einer Stelle folgt auf eine Aufzählung mehrerer Autoritäten, die er „gefragt“ haben will, die Bemerkung: „Einige habe ich direkt gefragt; bei anderen hat mir jemand berichtet, der sie direkt gefragt hat ...“. Das bedeutet, daß sie zwar alle seine (älteren) Zeitgenossen sind, er jedoch nicht eng mit ihnen zusammenlebte – bei der weiten geographischen Verbreitung der Gemeinde sehr verständlich. Nr. 3 unserer Liste stammt aus dem Ḥaḍramaut; nr. 7 gehört anscheinend nach Kūfa. Bezeichnenderweise werden manche von ihnen gelegentlich auch nur mit *qāla* eingeführt, also vielleicht nach schriftlicher Vorlage zitiert (so etwa nr. 5, nr. 7 und nr. 8). Mit *qāla* griff Bišr, wie wir sahen, ja auch direkt auf die diesen seinen Zeitgenossen unmittelbar voraufgehende Generation zurück, auf Abū ʿUbaida (s.o.) oder Abū Nūḥ Ṣāliḥ ad-Dahhān, der mit diesem zusammen der baṣrischen *ḡamāʿat al-muslimīn* angehörte. Mit *qāla* wird im übrigen auch einmal ein Zitat nach dem Zeitgenossen Ḥamza b. Bazīḡ eingeleitet, der seinerseits sich auf nr. 1, 2, 4 und 8 und zudem auf Ḥāḡib aṭ-Ṭāʿī, den bekannten und einflußreichen Kollegen des Abū ʿUbaida in Baṣra, bezieht. Mit Rabīʿ b. Ḥabīb scheint der Autor nur kurz – wohl in seiner Jugend – zusammengekommen zu sein; hier läuft, wie andere Stellen zeigen, die Überlieferung auch über dessen Schüler | Maḥbūb b. ar-Raḥīl. Von letzterem stammt sehr viel Material in den Responsa des *Bāb aṭ-ṭalāq* in Mṣ (s.o.). Besonders eng war offenbar die Beziehung zu nr. 4 und nr. 5; sie werden überaus häufig genannt. Von ihnen erfahren wir an anderer Stelle (Ṣammāḥī: *Sīyar* 119, 13 ff. und 153, 3 ff.), daß sie sich durchaus nicht immer der Meinung des Rabīʿ b. Ḥabīb anschlossen; er hat sich zeitweise sogar von ihnen losgesagt und sie mitsamt ihrem Anhang aus seinem Lehrzirkel verwiesen. Nr. 3 dagegen soll Rabīʿ sehr nahe gestanden haben (Ṣammāḥī 105, 10), ebenso wie vermutlich auch nr. 2. Eine genauere Analyse der *Mudawwana* dürfte näheren Aufschluß über diesen Schulstreit bringen.

38 ³⁷So zu lesen? Vgl. Ṣammāḥī III und Darḡini: *Ṭabaqāt* in der Inhaltsangabe von MOTYLINSKI in Bull. Corr. Afr. 3 (1885) 41. Die Hs. der *Mudawwana* hat an der herangezogenen Stelle die Form *al-ʿm-r* (als al-ḡumr zu lesen?).

Die „Gründergeneration“ der Ibāḍīya, unter ihnen vor allem Ġābir b. Zaid, tritt demgegenüber etwas zurück. Ġābir wird zitiert, aber nicht allzu häufig, neben ihm dann auch nicht-ibāḍitische Autoritäten wie Saʿīd b. al-Musaiyab (gest. 94/713), Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728), Ibn Sīrīn (gest. im gleichen Jahr), ʿAṭāʾ (wohl ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ, gest. 114/732), Zuhri (gest. 124/742) usw. Ḥadīṭe werden nur selten herangezogen; maßgebliche Rechtsgrundlage ist der Usus der ibāḍitischen Gemeinde, so wie er sich in den Entscheiden ihrer Juristen manifestiert. Die Form der Isnāde ist noch sehr locker; Ḥātim b. Maṣṣūr benutzt etwa an einer Stelle die Formel: *ḥaddaṭanī raḡul min ahl Ḥurāsān rafaʿa l-ḥadīṭ ilā Anas b. Mālik*. Anderswo heißt es einfach *ġāʾa ʿan an-nabī* oder *ġāʾa l-ḥadīṭ*.

Interessant ist, daß ebenso wie Rabīʿ b. Ḥabīb auch Biṣr b. Ġānim zumindest an einer Stelle, wahrscheinlich aber häufiger, Biṣr al-Marīsī zitiert. Die Vokabel *zaʿama*, mit der er das Zitat einleitet, zeigt, daß er sich von ihm distanziert. Jedoch ist Biṣr al-Marīsī der einzige Zeitgenosse außerhalb der Gemeinde, auf den er Rücksicht nimmt. Es scheint, daß dieser in Ḥurāsān z. Z. des Maʾmūn, der ja bis gegen 204/819 dort residierte, in juristischen Dingen ein überragendes Prestige besaß. Biṣr b. Ġānim ist wohl jünger gewesen als er; wir werden seinen Tod in die Zeit um 230/845 setzen dürfen.

Auf eine berberische Übersetzung bzw. Paraphrase der *Mudawwana* haben bereits MOTYLINSKI und im Anschluß daran SCHACHT (s. 381, Anm. 8) sowie SEZGIN (in GAS 1/586) aufmerksam gemacht. Ihr Verhältnis zum Grundtext bleibt zu untersuchen.

5 Hūd b. Muḥkim al-Hauwārī: *Tafsīr*

Vgl. SCHACHT, nr. 1; GAS 1/41 (wo falsch „al-Ḥauwārī“).

Der Autor gehört dem Berberstamm der Hauwāra an, welche in Tripolitanien die ibāḍitischen Imāme unterstützten und später mit Abū Yazīd, dem „Mann mit dem Esel“, gegen den Fāṭimiden Maṣṣūr kämpften (vgl. EI² s. v. *Hauwāra* und *Abū Yazīd*). Sein Vater wurde z. Z. des Rustamidenimams al-Aflaḥ b. ʿAbd-al-wahhāb (208/823–258/872?) | von den Stämmen des Ġabal Nafūsa zum Qāḍī gewählt; er weigert sich zuerst, nimmt aber dann an und wird wegen seiner Strenge und Unbestechlichkeit berühmt (vgl. die Chronik des Ibn Ṣaḡīr in: Actes XIV. Congrès Alger 1905, III₂ s. 23, pu. ff./Übs. 81 ff.; auch Šammāḥī; *Sīyar* 194). Der Sohn lebte also um die Mitte bis Ende des 3. Jh's. Die Lesung des Namens M-ḥ-k-m ist nicht unbedingt sicher; Muḥkim entspricht der heute

im Mzāb gebräuchlichen Aussprache. Jedoch wäre auch Muḥkam, Muḥakkam oder, bei einem Ḥārīḡiten besonders naheliegend, Muḥakkim denkbar.

Das Werk ist nicht sehr umfangreich; nach Barrādī's Angabe umfaßt es zwei *ǧuz'* (vgl. MOTYLINSKI 23, nr. 49). Leider habe ich nur eine der beiden bei SCHACHT genannten Handschriften, Q 24/317, einsehen können. Sie ist unvollständig und umfaßt, bis auf einige fehlende Blätter, Sure 19–37, das dritte Viertel des Werkes; sie wurde vollendet Freitag, 13. Ramaḍān 1002/2. Juni 1594 von Sulaimān b. Abī l-Qāsim b. Sulaimān an-Nafūsī³⁹. Der geringe Umfang erklärt sich daraus, daß, wie Šammāḥī formuliert, das Buch „nach Art der Alten“ geschrieben ist (*Sīyar* 381, 6 ff.); es kümmert sich nicht um grammatikalische Fragen oder um dogmatische Konsequenzen, sondern treibt rein historische Exegese mit gelegentlichen Rückgriffen auf den Schatz vorislamischer Legenden. Obgleich nicht viel älter als der *Tafsīr* des Ṭabarī, benutzt das Werk doch wesentlich weniger und nur frühe Quellen: die Kommentare des Muḡāhid (gest. 104/722), des Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) und des Kalbī (gest. 146/763), Bücher also, die zu dem Zeitpunkt, als die ibāḍitische Gemeinde Baṣra verließ, bereits vorlagen. Seitdem war die Verbindung zum Irak, in dem sich der Fortschritt der Wissenschaft im wesentlichen vollzog, abgebrochen. Auch Ḥadīṭ wird nicht allzu häufig zitiert: gelegentlich nach Ibn 'Umar, nach Ibn Mas'ūd oder nach 'Ubāda b. aṣ-Šāmit. Vielleicht läßt sich aus diesem Text vertiefte Einsicht in die Überlieferung des Muḡāhid-Kommentars gewinnen; diese hat sich ja als verhältnismäßig kompliziert erwiesen (vgl. G. STAUTH: *Die Überlieferung des Korankommentars Muḡāhid b. Čabrs*. Diss. Gießen 1969).

6 *K. al-Čahālāt*

44 Theologisches Werk im Frage- und Antwort-Stil, dessen Autor schon Barrādī unbekannt war⁴⁰ (vgl. MOTYLINSKI 26 f. nr. 65). Kommentiert | von Abū 'Ammār 'Abdalkāfi (Mitte des 6./13. Jh.s), dem Verfasser des *Mūǧiz* (s. u. nr. 12; vgl. MOTYLINSKI 27 nr. 69). Handschriften von Grundwerk and Kommentar vgl. SCHACHT nr. 75. Ich habe gearbeitet mit der Sammelhandschrift Qutb 825, die das Grundwerk in zwei Exemplaren und daneben den Kommentar sowie das *K. al-Mūǧiz* enthält.

39 ³⁸Das Kolophon bezeichnet den *Tafsīr* übrigens als dem Hūd b. Muḥkim nur zugeschrieben (*muḍāfilā*).

40 ³⁹Allerdings heißt es nicht deswegen *K. al-Čahālāt*, wie heute gelegentlich im Mzāb zu hören ist. Man kann vielmehr vom direkten Wortsinn ausgehen: in ihm werden Punkte behandelt, in denen sich die theologische Unwissenheit der Gegner erweist (vgl. die Kapitelüberschrift *Bāb āḡar min al-Čahālāt*).

Das erste Exemplar umfaßt 15 folia und ist Anfang Raġab 1275/Anfang Februar 1859 vollendet. Am Rande des Kolophons ist ein Name nachgetragen, der vermutlich dem Schreiber zugehört: Ibrāhīm b. Yūsuf b. ʿĪsā. Das zweite Exemplar ist unvollständig und bricht nach folio 14 kurz vor dem Ende ab. Der Kommentar des Abū ʿAmmār wurde von dem Schreiber Yūnus b. Muḥammad al-Barqī am 27. Dū l-Qaʿda 1093 / 27. Nov. 1682 vollendet; der Anfang fehlt. Zum *K. al-Mūġiz* s. u. nr. 12.

Das Buch besteht in der von mir benutzten Handschrift aus 5 ungezählten Kapiteln. Der Inhalt ist nicht leicht wiederzugeben, da das Thema im allgemeinen sehr schnell wechselt; Überschriften fehlen. Die folgenden Angaben sind darum keineswegs erschöpfend; andererseits ist zu berücksichtigen, daß die aufgeführten Fragen häufig nur gestreift und in katechismushafter Kürze abgehandelt werden.

Kap. I ist als Anleitung zur theologischen Diskussion konzipiert:

- 1) Die Geschöpflichkeit des Menschen als Beweis für die Existenz Gottes⁴¹.
- 2) Die Eigenschaften Gottes und ihre Verschiedenheit von denen der Menschen; inwiefern ist Gott in anderer Weise „einer“, „gut“, „gerecht“ etc. als der Mensch?
- 3) Wo ist Gott? Gott ist überall⁴².
- 4) Die Ewigkeit Gottes.
- 5) Das Wissen um die Geschöpflichkeit ist „notwendig“. Über den Inhalt dieses Wissens.
- 6) Vergleich anderer Wissensinhalte: Ist „Gott ist einer“ identisch mit „Gott ist ewig“? – Nein; sonst wäre alles Eine auch ewig. „Gott ist

45

41 ⁴⁰Vgl. zum Stil folgende kurze Textprobe aus dem Anfang des Werkes: *In saʿala sāʾilun fa-qāla: Mā daliluka ʿalā annaka maḥlūq? fa-qul: Dallanī ʿalā dālīka ḥadaṭī baʿda id lam aku šaiʿan wa-ḥāġaṭī ilā ġairī wa-taqallubu l-ašyāʾi fīya wa-fī ġairī. – Fa-in qāla: Wa-mā fī dālīka mim mā yadulluka? fa-qul: Wa-kaifa lā yakūnu dālīka li dalīlan wa-qad waġadtu nafsī tanzilu bihā l-ašyāʾu ʿalā kurhin minnī lā astaṭīʾu dafʿahā wa-lā l-imtināʾa minhā. – Fa-in qāla: Fa-hal taʾrifu llaḍi anzala bika ḥāḍihi l-ašyāʾ ʿalā kurhin minka? fa-qul: Naʿam. – Fa-in qāla: Fa-hal raʾaytahū? fa-qul: Lā. Fa-in qāla: Fa-hal lamastahū? fa-qul: Lā. – Fa-in qāla: Fa-hal samiʿtahū? fa-qul: Lā. – Fa-in qāla: Fa-hal adraktahū bi-šaiʿin min ḥāḍihi l-ḥawāss al-ḥamsa? fa-qul: Lā. – Fa-in qāla: Wa-kaifa ʾarīfta rabbaka annahū ḥākaḍā? fa-qul: Naẓartu ilā ḥāḍā l-ḥalq fa-waġadtuhū dalīlan. ...*

42 ⁴¹... *wa-laisa ka-šaiʿin fī šaiʿ wa-lā ka-šaiʿin maʿa šaiʿ wa-lā ka-šaiʿin dāḥilin fī šaiʿ wa-lā ka-šaiʿin ḥāriġin min šaiʿ wa-lā ka-šaiʿin muḥāriġin li-šaiʿ wa-lā ka-šaiʿin mulāšiqin li-šaiʿ wa-lā ka-šaiʿin muġāwirin li-šaiʿ wa-huwa bi-kulli makān wa-fī kulli makān. ...*

einer“ besagt Negation der Zahl (*naḡy al-ʿadad*, d.h. Negation einer numerischen Vielheit); „Gott ist ewig“ besagt Negation der Zeitlichkeit (*naḡy al-ḡadat*). „Gott ist etwas (*šaiʿ*)“ besagt Negation des Nichtseins.

- 7) Unterschied zwischen *kuḡr* und *širk*.
- 8) Polemik gegen das *tašbih*.
- 9) Könnte Gott auch die Guten bestrafen und die Bösen belohnen? Antwort: Das ist absurd (*muḡāl*).
- 10) Weiß Gott durch ein Wissen und ist er allmächtig durch eine (separate) Allmacht? – Die Aussage „Gott hat ein Wissen von den Dingen“ bzw. „er hat Macht“ heißt nur „er ist nicht unwissend inbezug auf sie“ bzw. „er ist nicht ohnmächtig inbezug auf sie“, nicht aber, daß er ein (separates) Wissen oder eine Allmacht besitze, durch die er von den Dingen weiß und über sie Macht hat. – Warum diese Differenzierung? – Weil „Gott hat ein Wissen“ bzw. „Gott hat Allmacht“ nur heißen kann: a) dieses Wissen bzw. diese Allmacht ist ewig; dann ist die Einzigkeit Gottes aufgehoben oder b) Gott läßt beides zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Existenz treten; dann war er vorher unwissend bzw. machtlos. Wer aber machtlos ist, kann auch kein Wissen und keine Allmacht in die Existenz treten lassen. Gott ist also seinem Wesen nach (*fi naḡsiḡiḡi*) allwissend und allmächtig. „Gott hat Wissen“ heißt nur „Gott ist (all)wissend und nicht unwissend“, nichts anderes⁴³. Die Namen Gottes haben mit irdischen Bezeichnungen nichts zu tun. Bezeichnungen irdischer Dinge sind ablösbar; bei Gott dagegen sind die Namen Ausdruck seines Wesens. Sie sind alle eine Form des Preises (*maḡḡa*) seiner Einzigkeit.

Kap. II (*Bāb āḡar min al-Ġaḡālāt*) hat zu Anfang eine andere stilistische Form. Zwar wird auch hier das Frage- und Antwort-Schema beibehalten; aber es handelt sich nun nicht um Anleitung zum Dialog, sondern um Wiedergabe eines Dialogs. Die Einleitungsfloskeln haben sich demgemäß geändert: statt *fa-in saʿala sāʿilun* – *fa-qul* heißt es jetzt *saʿaltu* – *fa-qāla* (wobei der Schreiber zu Anfang allerdings nach alter Gewohnheit noch einige Zeit lang *fa-qul* schreibt). Die Fragen und Antworten sind im allgemeinen kürzer als zuvor und überschneiden sich z. T. mit den vorherigen; das Thema wird nun wesentlich häu-

43 ⁴²Das steht in gewissem Gegensatz zu Abschnitt 6. Es handelt sich also doch nicht, wie dort schien, um reine negative Theologie. Der Hauptakzent der Beweisführung liegt auf der Ablehnung selbständiger Attribute. Sind hier zwei Entwicklungsstadien, die negative Theologie nach Art des Muʿtaziliten ʿIrār b. ʿAmr (vgl. Der Islam 43 [1967] 277) und die Attributenlehre des Abū l-Huḡail etwa miteinander vermischt?

figer gewechselt. Allerdings wird schon bald das ursprüngliche Schema wieder aufgenommen.

- 1) Über *tauḥīd* und *īmān*: Unterschied zwischen wesentlichen und verzichtbaren Glaubensinhalten. Wann ist Solidarität (*tawallī*) geboten und wann Lossagung (*tabarru'*).
- 2) Warum hat Gott den Menschen geschaffen? – Zur Bewährung (*bi-ʿillat al-ibtilā'*).
- 3) Zum Unterschied zwischen Bewegung und Ruhe; über willkürliche und unwillkürliche Bewegung (*ḥarakat al-muktasib* und *ḥarakat al-muḍṭarr*).
- 4) Über die Eigenschaften Gottes.
- 5) Zum Unterschied zwischen wahr und falsch: „Wenn man nach dem Wahren (*al-ḥaqq*) sucht, so findet sich als Basis etwas Beständiges“ (oder: „etwas, das einen beständigen Sinn hat“, *wuḡida taḥtahū maʿnan tābit*), beim Falschen nicht.
- 6) Wen muß man als Ungläubigen erkennen – und demgemäß als solchen behandeln – und wen nicht? Sehr eingehender kasuistischer Fragenkatalog. In den Antworten wird jeweils auch die Stellung dessen erörtert, der am Unglauben des Betreffenden zweifelt (mit der Formel *aš-šākk fī kufrihī kāfir* bzw. *muslim*).
- 7) Definition der „Religion“ (*dīn*); „Erkenntnis dessen, was man nicht nichtwissen darf; Tun dessen, was man nicht unterlassen darf, und Unterlassen dessen, was man nicht tun darf“.
- 8) Zahlreiche weitere Fragen aus dem gleichen Bereich: Definition von *wilāya* und *barāʿa*; Grundvoraussetzungen (*arkān*) von Glauben und Unglauben; Wesen von *tauḥīd*, *nifāq* usw.; erneute Definition von *dīn*, das hier als „Islam“ erklärt wird.
- 9) Was ist Islam? – „Rede und Handeln“ (*qaul wa-ʿamal*). Definition von *qaul* und *ʿamal*.

46

Kap. III:

- 1) Über die Bestrafung der Ungläubigen: wer Gott, seinen Propheten oder den Koran ablehnt, soll verbrannt und nicht in die Gefangenschaft geführt werden.
- 2) Definition von Wissen, Handlungsfähigkeit und Wollen.
- 3) Setzt sich das göttliche Allwissen gegenüber Gottes Gebot durch, oder umgekehrt sein Gebot, auf Kosten seines Allwissens? – Das Wissen ist übergeordnet; denn allen Menschen ist geboten, zu glauben, aber Gott weiß, daß nicht alle glauben werden.

- 4) Will Gott etwas schon vor dessen Existenz oder nachher oder im Augenblick seines In-die-Existenz-Tretens?
- 5) Müssen die Menschen dem Aufruf Gottes und der Propheten folgen, obgleich Gott doch weiß, daß manche ihm nicht folgen werden?
- 6) Was ist Islam? (s. o. II 9). – Ergebung in Gottes Gebot und Zufriedenheit mit seiner Bestimmung.
- 7) Über die Erschaffung in der Zeit.
- 8) „Gott ist wissend“ heißt „er ist nicht unwissend“ etc. (s. o. I 10).
- 9) Stehen die Engel unter der Verpflichtung des Gesetzes (*mukallafūn*)? – Ja; aber sie werden nicht für ihre Taten belohnt, da es in ihrer Natur liegt, nicht zu sündigen.
- 10) Warum müssen die Männer einen Brautpreis für die Frauen zahlen, obgleich doch beide das gleiche Vergnügen am Ehevollzug haben? – Weil die Frauen die Kinder kriegen.
- 47 11) Warum heißt Gott im Koran *mu'min*, aber nicht *muslim*?
- 12) Ist Gott barmherziger als die Eltern?

Kap. IV:

- 1) Ist der Glaube an das Einheitsbekenntnis (*at-tauḥīd*) identisch mit dem, woran man glaubt (*al-muwahḥad*) oder nicht? – Nein; *muwahḥad* ist Gott.
- 2) Weitere Fragen zum *tauḥīd*, Definition etc. (s. o. II 1 etc.).
- 3) Über Glauben und Unglauben; Definitionen (s. o. II 6).
- 4) Über den Unterschied zwischen *islām* und *īmān*.
- 5) Über *wilāya* und *barā'a* (s. o. II 8).

Kap. v hat zu Anfang Responssencharakter, mit der Formel „*sa'alta 'an ... wal-ḡawāb fī dālika an ...*“

- 1) Wenn man einen Glaubensbruder (*min ahl ad-da'wa*)⁴⁴ jahrelang für verlässlich gehalten hat und sich plötzlich herausstellt, daß er nicht weiß, wer Muḥammad war, wie sind er bzw. seine Frau und diejenigen, die ihm den *zakāt* abgeliefert haben, zu beurteilen? – Die Antwort notiert einen Dissens unter den '*ulamā'* darüber, ob seine Ehe dann automatisch geschieden ist oder nicht.

44 ⁴³*ahl ad-da'wa* bezeichnet hier wohl nicht die Missionare, sondern einfach die Angehörigen der Gemeinde. Allerdings ist im Folgenden u.a. auch an Leute höheren Ranges gedacht, die das Recht haben, den *zakāt* einzuziehen.

- 2) Was, wenn jemand einen Koran verbrennt? – Er soll 114 Monate fasten oder 10 gläubige Sklavinnen freilassen oder 300 Arme mittags und abends speisen.
- 3) Was, wenn jemand die Qibla oder ihre Bedeutung nicht kennt?
- 4) Was, wenn jemand falsche Behauptungen über Gott aufstellt?
- 5) Was, wenn jemand nicht weiß, wann Muḥammad gelebt hat und ob er etwa noch am Leben ist? Ob Gabriel ein Mensch war oder nicht? Ob Muḥammad das Siegel der Propheten war oder nicht? Ob Jesus Engel war oder Mensch?

Dann wieder Stil wie in Kap. 1:

- 6) Woraus erkennt man die Ewigkeit Gottes? Woraus die Zeitlichkeit der Schöpfung? und weitere Fragen über das Wesen Gottes.
- 7) Ist Gott im Paradies oder in der Hölle? – Gott ist nirgendwo im lokalen Sinne.
- 8) Ist Gott „etwas“ (*šaiʿ*)? – Ja.
- 9) Kennt Gott sich selber und hört oder sieht er sich selber?
- 10) Über die göttlichen Attribute, u. a.: Was heißt „Gott ist (all)wissend“? – „Er ist nicht unwissend“ (s. o. I 10 und III 8). Wie kann man beweisen, daß Gott von Ewigkeit her allwissend war? Dieselben Fragen für die Allmacht mit jeweils recht ausführlicher und subtiler Antwort. Über *bašīr* und *samīʿ*, *mutakallīm*, *qawī*, *murīd*, *qāhīr*, *ḡanī*, *ḥakīm*, *ḥalīm*, *ʿazīm*, *ʿazīz*, *šādiq*, *bāqī*, *ḥayy*, *wāhid*, | *qadīm* mit jeweils dem gleichen Dreierschema: Ist Gott x? Was bedeutet es? (mit seiner darauffolgenden negativen Definition) und: Wie läßt sich beweisen, daß er so ist?

48

Die einzelnen Kapitel behandeln also, bei jeweils leicht abweichender Akzentsetzung, im wesentlichen die gleichen Fragen; auch die Antworten sind manchmal wörtlich dieselben. Die Struktur dagegen ist uneinheitlich. Zwar wird der Frage- und Antwort-Stil im großen und ganzen – gegenüber einer rein darstellenden Form – durchgehalten; jedoch hat er verschiedene Intention und benutzt dementsprechend auch verschiedene Einleitungsfloskeln. Dieser Befund paßt sehr gut dazu, daß in einer einleitenden Bemerkung in der ersten der beiden eingesehenen Handschriften das Buch als *taʿlīf as-sādāt min ahl ad-daʿwa* bezeichnet wird; es wäre also in einer Art Gemeinschaftsarbeit von den maßgeblichen Missionaren der Gemeinde verfaßt. Man hat sich dies wohl so vorzustellen, daß jedes Kapitel von jemandem anders stammt; dies ist vielleicht auch der Grund, warum die Kapitel nicht durchnummeriert werden. Vielleicht hat die presbyterianische Struktur der ibāditischen Gemeinde der

Entstehung von „team-work“ Vorschub geleistet. Jedoch hat sich diese presbyterianische Struktur, wie sie in der Institution der *ḥalqa* und in dem Rat der *‘azzāba* sich heute verwirklicht, ja erst später, nach dem Ende des Imamats von Tāhart (296/908) voll entfaltet⁴⁵; und unser Text scheint verhältnismäßig alt. Man sollte eher wohl an ein zufälliges Zusammenwachsen mehrerer Einzelwerke gleicher Intention denken; daß – etwa im Sinne unserer heutigen „Symposien“ – ein Autorengremium sich bewußt die Aufgabe gestellt habe, ein Handbuch zu verfassen, wird durch die zahlreichen Überschneidungen unwahrscheinlich gemacht. Auch chronologische Verschiedenheit mag hinzukommen, obwohl eine flüchtige Durchsicht mir keine Kriterien dazu gab. Das Phänomen ist ja nicht ganz ohne Parallele: auch das frühismāʿilitische *K. al-Kašf* besteht aus mehreren Kapiteln, die jeweils einer bestimmten Phase der vorfaṭimidischen ismāʿilitischen *daʿwa* zuzuordnen sind und darum von verschiedenen Autoren stammen (vgl. MADELUNG in: *Der Islam* 37 [1961] 53 ff.; näher dazu demnächst H. HALM: *Die Kosmologie der frühen Ismāʿīliya*. Habil.-Schrift Tübingen 1975).

Über einen Redaktor erfahren wir bei unserem Text nichts. Namen werden an keiner Stelle genannt. Allerdings referiert Barrādī ein Urteil der *‘azzāba*, also wohl der Gelehrten seiner Zeit, wonach Abū Ismāʿīl al-Baṣīr Ibrāhīm b. Mallāl vom Stamme der Mzāta dem Grundtext | das Kapitel über die Beweise hinzugefügt habe. Das stimmt überein mit einer Bemerkung des Abū ʿAmmār in seinem Kommentar (fol. 3^b, 2); auch er spricht von Zusätzen. Abū Ismāʿīl lebte in der Oase Tauzar (Tozeur im heutigen Tunesien); eine Anekdote berichtet, daß er dort einmal bei einem Streit zwischen einem wahbitischen Missionar und einem Nukkārī zu schlichten versuchte (nach Darġinī; zur Hs. s. u. nr. 14). Derselbe Biograph ordnet ihn in die 9. *ṭabaqa* ein (vgl. MOTYLINSKI in: *Bull. Corr. Afr.* 3 [1885] 42); aus Šammāḥī (*Sīyar* 403, 9 ff.) geht hervor, daß er Zeitgenosse des ʿUṭmān b. Ḥalīfa as-Sūfī (s. u. nr. 11) war. Wir kommen mit ihm also in die erste Hälfte des 6./13. Jh's. Jedoch heißt dies nicht, daß er für die vorliegende Redaktion des Textes verantwortlich sei – dies schon deswegen nicht, weil in unserer Handschrift das Kapitel über die Beweise offenbar noch fehlt⁴⁶. Schon ein Zeitgenosse des Abū ʿImrān Mūsā b. Zakarīyā' (zweite Hälfte 5. Jh.; s. u. nr. 8) bedauerte es, das *K. al-Ġahālāt* nicht gelesen zu haben (vgl. Šammāḥī 491,

45 Zur Institution der *‘azzāba* vgl. LEWICKI in EI² III 95 ff. s.v. Ḥalqa und FARḤĀT AL-ĞAʿBĪRĪ: *Niẓām al-‘azzāba ʿinda l-Ibādīya bi-Ġarba*, Magisterarbeit an der Universität Tunis 1971 (unter MUḤAMMAD ṬALBĪ).

46 Es sei denn, Kap. v sei damit gemeint, insofern dort stärker als zuvor nach den Beweisen für die einzelnen göttlichen Attribute gefragt wird.

15 f.). Damit ist ein gewisser, allerdings wohl immer noch viel zu weit greifender terminus ante quem für unseren Text gegeben.

Zu fragen bliebe nach der Funktion des vorliegenden Werkes bzw. seiner einzelnen Teile. Wir haben anscheinend über weite Strecken eine Art missionarischen Leitfadens vor uns, der die Diskussion im Einzelfall erleichtern sollte; nur die Responsa zu Anfang von Kap. v sind anders zu verstehen. Das ist ein traditionsreiches literarisches Genus; im Islam läßt sich ihm bereits der vorläufig älteste theologische Text überhaupt zuordnen, die Widerlegung der Qadāriya durch den ‘Aliden Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya⁴⁷. So hat *kalām* wohl in seiner Frühphase ausgesehen, und von daher hat er wohl auch seinen Namen bekommen. Wahrscheinlich repräsentiert die ibāditische Überlieferung auch hier ein sehr altes Stadium der Entwicklung; vielleicht haben schon die Emis-säre des Wāṣil b. ‘Aṭā’ ähnliches Hilfsmaterial mit sich getragen.

Und wie kam es zu solchen Diskussionen? Offensichtlich ist nicht immer an den gleichen Gegner gedacht. Der Anfang von Kap. i mag auf Mission von Ungläubigen, etwa heidnischen Berbern, zielen; die langen und immer wieder aufgenommenen Ausführungen zur Attributenlehre deuten mehr auf Auseinandersetzung mit Vertretern selbständiger göttlicher Attribute, *muṣabbiha* in dem Sinne, wie die Mu‘tazila dies verstand; und die Überlegungen, wer als Ungläubiger zu bezeichnen sei und welche Glaubensinhalte man unbedingt kennen müsse, sind am ehesten als Antworten auf Fragen verständlich, die innerhalb der Gemeinde selber gestellt wurden. Das Material ist auch in dieser Beziehung heterogen; die einzelnen Verfasser haben sich jeweils verschiedenen Situationen gegenübergesehen.

50

Daß *kalām* nicht nur intellektuelles Vergnügen war, sondern eine konkrete Funktion hatte, wird aus einem Passus der Chronik des Abū Zakariyā’ deutlich, dem zufolge einem Kampf zwischen ‘Abdalwahrāb b. ‘Abdarrahmān b. Rustum, dem Imām von Tāhart (168/784–208/823), und mu‘tazilitischen Zenāta-Berbern, die die Umgebung beherrschten⁴⁸, ein theologischer Wettstreit vorausging. Die Mu‘taziliten verfügten dazu über einen hervorragenden Fachmann; der Imam dagegen, der selber von dem Geschäft offenbar nicht viel verstand, mußte zuerst Experten aus dem Ġabal Nafūsa kommen lassen. Die Debatte wurde dann so kompliziert, daß von den ibāditischen Zuhörern niemand mehr etwas verstand; und es ist danach kein Wunder, daß sie schließlich

47 ⁴⁶Vgl. meine Edition des Textes, erscheint in: Beiruter Texte und Studien. 14; dort S. 12 und 19 ff. Weiteres zur Sache.

48 ⁴⁷Vgl. dazu auch Ibn Ḥurraḍāḍbih: *Masālik wal-mamālik*. Ed. M.J. DE GOEJE. Leiden 1889, 88, 10 f. (und, davon abhängig, Ibn al-Faḳīh: *Buldān*. Ed. M.J. DE GOEJE, Leiden 1885, 80, 4 f.), wonach sie in der Nähe von Tāhart einen Ort namens Aizarġ (?) bewohnten.

51 doch in ein allgemeines Handgemenge – in eine „Schlacht“, die die Ibāditen für sich entschieden haben wollen – ausartete⁴⁹. Nicht selten | waren auch

49 ⁴⁸Vgl. die Übersetzung von R. LE TOURNEAU in: *Revue Africaine* 104 (1860) 146 ff. Geschadet hat den Mu‘taziliten diese Niederlage – die vielleicht nur in der Sicht der Ibāditen als solche erschien – offenbar nicht. Unter dem Rustamidenimām Abū l-Yaqzān Muḥammad b. Aflaḥ (gest. 281/884–885) fanden am Nahr Mina Diskussionen zwischen den beiden Konfessionen statt, die sich offenbar in einer ziemlich toleranten und gleichberechtigten Atmosphäre vollzogen; die Mu‘taziliten machten von der Möglichkeit Gebrauch, entsprechend den Regeln der Disputation einen bestimmten Gegner gezielt aufzurufen und zur Rede zu stellen (vgl. Ibn Ṣaḡīr: *Chronik*. Ed. MOTYLINSKI in: *Actes du XIV^e Congrès internat. Alger 1905*, III₂, S. 44, -4 ff./Übs. 108 f.; dazu CHIKH BEKRI in: *AIEO Alger* 15 [1957] 91). Bei der Eroberung von Tāhart durch die Fātimiden i. J. 296/908 bildeten die mu‘tazilitischen Stämme zusammen mit den Ṣufriten eine Oppositionspartei innerhalb der Stadt; die ibādītischen Imame wurden von ihnen ihres Ursprungs wegen als Perser angesehen (vgl. die *Chronik* des Abū Zakariyā in: *Revue Afric.* 104 [1960] 343). Als Ibn Ḥauqal in den Jahren 336/947–340/951 Nordafrika bereiste, gewann er den Eindruck, daß die beiden Stämme der Zenāta und Mzāta in der Mehrzahl Mu‘taziliten seien (*K. Ṣūrat al-arḍ*. Ed. KRAMERS. Leiden 1938, 98, 9 ff./Übs. KRAMERS-WIET: *Configuration de la terre*. Beyrouth 1964, 94). Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) konstatiert, daß alle Berberstämme Nordafrikas sich zur Mu‘tazila bekannten mit Ausnahme der Banū Birzāl und der Banū Wāssīn, welche zur Ibādīya gehörten, und der Banū Maḡrāwa und Banū Yafran, welche sich den *ahl as-sunna* angeschlossen hätten (vgl. *Ġamharat ansāb al-‘Arab*. Kairo 1962, 498, 15 ff.). Vgl. jetzt auch AL-ḤABĪB AL-ĠANḤĀNĪ in: *Revue Tunisienne de Sciences Sociales* 12 (1975), arab. Teil, S. 43.

Die Quellen sprechen dabei übrigens im allgemeinen weniger von Mu‘tazila als von Wāṣiliya. Darin spiegelt sich das Faktum, daß die Mission in der Tat auf die Initiative Wāṣil b. ‘Aṭā’s zurückging. Er hatte seinen Schüler ‘Abdallāh b. al-Ḥārīt in den Maḡrib geschickt (vgl. Qādī ‘Abdalḡabbār: *Faḍl al-i‘tizāl*. Ed. FU‘ĀD SAṬIYID. Tunis 1974, 237, 5 nach einem Bericht des Abū l-Huḍail); dieser führte auch schon schriftliches Material, die „Bücher“ des Wāṣil, mit sich (ib. 227, 9). Die Basis des Unternehmens verbreiterte sich, als nach der Schlacht von Bāḡamrā i. J. 145/762, in der die Truppen des Manṣūr den ‘Aliden Ibrāhīm b. ‘Abdallāh, Bruder des Nafs az-zakiya, besiegten, Söhne und Anhänger des Mu‘taziliten Baṣīr ar-Raḡḡāl, der dort im Kampfe für die ‘alidische Sache gefallen war, sich in den Maḡrib flüchteten und „sich einiger Städte dort bemächtigten“ (ib. 227, 7 f.). Daß wir uns hier nicht ganz im Bereich des Legendären bewegen, wird daraus deutlich, daß eine Generation später Idrīs b. ‘Abdallāh, der Begründer der Idrisidendynastie, auch er Ḥasanide, Neffe des Nafs az-zakiya, in Volubilis bei einem mu‘tazilitischen Stammesšaiḥ namens Abū Lailā Iṣḥāq b. Muḥammad b. ‘Abdalḡamīd Aufnahme fand (vgl. Ibn al-Faqīh 84, 8 ff.; auch EI² III 1031b s.n. *Idrīs I.*). Es verwundert danach nicht mehr, daß Ka‘bī in seinen *Maqālāt al-Islāmīyīn* die Bevölkerung von Tanger, das ja zum Herrschaftsbereich der Idrisiden gehörte, als mu‘tazilitisch bezeichnet (ed. Fu‘ād SAṬIYID. Tunis 1974, 110, 1 ff. und 119, pu. f.). Auffälliger ist schon, daß Fās, welches unter dem

die Heerführer selber ideologisch versiert (vgl. etwa das Beispiel des ʿĀṣim as-Sidrātī, gest. 150/772, bei LEWICKI in: Cahiers d'histoire mondiale 13 [1971] 88). Auch bei den Ismāʿīliten mußte der *dāʿī* ja imstande sein, Aufstände zu inszenieren und sich politisch durchzusetzen. Schon Ibn al-Muqaffaʿ hatte von den „*mutakallimūn* unter den Heerführern des Kalifen“ gesprochen (*Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* in: *al-Mağmūʿa al-kāmila*. Beirut 1964, S. 195, 3 ff.); in dem gleichen Text heißt es, daß die Soldaten den Koran lernen sollen und unterrichtet sein | über die *sunna* (wohl die herrschenden Rechtsbräuche) sowie über die auferlegten Gebote und die Dinge, von denen sie sich fernhalten müssen (? *al-amāna wal-ʿisma*), und daß sie den „Abweichlern“ die Wahrheit klarmachen sollen (*al-mubāyana li-ahl al-hawā*⁵⁰; ib. 201, 5 ff.)⁵¹.

52

7 Abū Muḥammad: *K. aḍ-Ḍiyāʾ*

Handschrift im Besitz des *ṣaiḥ* ŠĀLIḤ BAʿMĀRA, Malika; vollendet Donnerstag abend, 21. Ġumādā II 879/3. Sept. 1474.

jüngeren Idrīs gegründet wurde und zur Hauptstadt aufrückte, bei ihm nicht genannt wird. Explizit ist nur noch von al-Baiḍāʾ die Rede, einem „großen Distrikt“ im Mağrib, in dem 100000 waffenfähige Männer gelebt haben sollen, die unter dem Namen Wāšiliya bekannt waren (Kaʿbī 109, 4 ff.); auch hiermit kommen wir, ebenso wie mit Volubilis, in den Bereich der ehemaligen Tingitana (vgl. Muqaddasī: *Aḥsan at-taqāsīm*. Leiden 1906, 57, 8 und 221, 1; auch Anm. *m* zu S. 51, wo weitere Belege zu dem im übrigen schwer zu bestimmenden Ort). Ihn Ḥauqal erwähnt ganz allgemein Muʿtaziliten im Gebiet Marokkos (103, 1/Übs. 101). Das religionsgeographische Bild ist gewiß nuancenreicher, als dieser flüchtige Überblick verrät; man wird vor allem die Šufriya und den wachsenden Einfluß der mālikitischen *fuqahāʾ* nicht vergessen dürfen (vgl. zur Šufriya etwa Ibn al-Faḳīh 80, 2 f.; Ibn Šağīr: *Chronik* 52, 14 f./Übs. 118). Man mag mit dem Gedanken spielen, daß die Schwierigkeiten, die die ibādītischen Imāme mit den Muʿtaziliten hatten, durch die Idrīsiden mitgefördert wurden. Jedoch bedarf dies alles weiterer Untersuchung.

Zur Verbreitung der Muʿtazila im Mzāb und ihrer Verdrängung durch die Ibādīya s. u. S. 798, Anm. 60.

50 Wohl nicht: „daß sie keinen Kontakt zu den *ahl al-hawā* haben sollen“; sie sollen dies nach dem Kontext dieser Stelle ja lernen.

51 ⁵⁰Für einiges weitere Material zur Frage vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie*, erscheint als: Beirutertexte und Studien. Bd. 14, S. 19 ff. Bezeichnend scheint, daß auch Kaʿbī in seinen Angaben über al-Baiḍāʾ (s. o.) gerade die Waffenfähigkeit der dortigen Wāšiliten betont.

Das Werk wird ohne Angabe des Autors erwähnt bei Barrādī (vgl. MOTYLINSKI 20 nr. 25); ihm zufolge stammt es aus dem Osten. Damit scheint sicher, daß es identisch ist mit dem *K. aḏ-Ḍiyāʾ fi l-fiqh waš-šarʿa* des Salāma b. Muslim al-ʿAunī as-Ṣuḥārī aus ʿUmān, das in GAL S 2/929 nr. 28 verzeichnet wird. Der Autor, über den dort nichts weiter ausgesagt ist, wird kurz erwähnt von Z. SMOGORZEWSKI in: RO 5 (1927) 51, Anm. 4, dort allerdings mit der Kunya Abū Mundir; er gehört in die erste Hälfte des 5./11. Jh.s.

Das Werk behandelt dogmatische und juristische Fragen in mehr als 40 *ǧuzʿ*. Es war wohl nur in den seltensten Fällen vollständig erhalten. Barrādī erinnert sich, drei große Bände gesehen zu haben. Die vorliegende Handschrift enthält zwei *aǧzāʾ*: über *nāsiḥ wa-mansūḥ* (sehr ausführlich) und über Eherecht (*ḥiyār baina z-zauǧain, ilāʾ, ẓihār* etc.).

8 *Dīwān al-ašyāḥ*

53 Juristisches Sammelwerk⁵², das von 7 ibāḏitischen Autoritäten angeblich in einer Höhle in der Oase Wargla (Warǧlān) verfaßt und i.J. | 461/1069 abgeschlossen wurde (vgl. Barrādī: *Ġawāhir* 220, 11 f.; *Šammāḥī: Siyar* 401, 8 ff.). Die Namen der 7 *šuyūḥ* werden von Barrādī in seiner Bücherliste angegeben (vgl. MOTYLINSKI 25, nr. 58); der Schreiber unter ihnen, der später häufig auch als der Verfasser angesehen wurde, war Abū ʿImrān Mūsā b. Zakarīyāʾ. Es handelte sich um ʿazzāba aus dem Wādī Rīǧ (vgl. LEWICKI in: EI² III 96a).

Es bleibt abzuwarten, ob sich irgendwo einmal ein vollständiges Exemplar finden wird. SCHACHT verzeichnet zahlreiche Hss. einzelner *aǧzāʾ* (nr. 18). Ihnen sind jetzt zwei Teile im Besitz des *šaiḥ* ṢĀLIḤ BAʿMĀRA in Malika hinzuzufügen:

52 ⁵¹Das ist durchgängig die Bedeutung des Wortes *dīwān* in ibāḏitischer Literatur, nicht etwa „Gedichtsammlung“. Auch der Titel *Mudawwana* ist ja von dieser Wurzel abgeleitet; das oben behandelte Werk des Bišr b. Ġānim wird gelegentlich als sein *Dīwān* bezeichnet (s. o. S. 777; dazu MOTYLINSKI 18 nr. 12). Vgl. die legendenhaft ausgeschmückte Geschichte in der Chronik des Abū Zakarīyāʾ (Übs. LE TOURNEAU in: *Revue Africaine* 104 [1060] 326 ff.), wie der gelehrte ibāḏitische Häretiker an-Naffāt bei einem Besuch in Bagdad den *Dīwān* des Ġābir b. Zaid, von dem sich ein Exemplar in der Bibliothek des Kalifen befand, kopieren läßt und wie das Buch dann später doch nicht im Magrib bekannt wurde. Zum *dīwān* des Sulaimān b. Yaḥlāf (gest. 471/1078–1079; s. u. S. 799, Anm. 61) vgl. ib. 105 (1961) 171 f.; eine solche Sammlung konnte danach auch von den Schülern eines Gelehrten unter seiner Aufsicht zusammengestellt werden. Im Sinne dieses Wortverständnisses ist auch Anm. 115 bei LE TOURNEAU in: *Revue Africaine* 104 (1960) 359, zum „*Dīwān*“ des Ibn al-Ḥusain, zu verbessern.

- a) *K. aṭ-Ṭahārāt* (zusammen mit der *ʿaqīda* des Tibḡūrīn, s. u. nr. 10)
- b) *K. al-Buyūʿ*; *K. al-Iḡārāt* und *K. al-Qirāḍ war-riḥān* (dort als Teil 1 bezeichnet).

Das Exemplar der *ḥizāna al-Bārūnīya* auf Djerba, von dem SCHACHT im Mzāb gehört hatte, ist tatsächlich vorhanden; leider war mir, als ich es kurz einsehen konnte, die Problematik des Textes noch nicht bewußt, so daß ich mich um dessen Vollständigkeit nicht gekümmert habe.

Schwierigkeiten bereitet vor allem die Tatsache, daß Barrādī in seiner Bücherliste (MOTYLINSKI 25 f. nr. 59) neben diesem *Dīwān al-ašyāḥ* einen zweiten unterscheidet, der einen größeren Umfang besaß oder zumindest anders aufgeteilt war: 24 oder 25 *aḡzāʿ* statt nur 12. Während ihm von dem ersteren Werk (= nr. 58) nur ein einziger Band zu Gesicht kam, zählt er hier immerhin deren 21 mit ihren Titeln auf; sie lagen ihm offenbar alle vor. Von Band 24 weiß er ebenfalls, obgleich dieser sehr selten war; Band 25 war ihm nur vom Hörensagen bekannt und schien ihm in seiner Existenz nicht ganz verbürgt. Wir können vorläufig nicht entscheiden, ob er mit dieser Unterscheidung nur eine Doublette konstruiert hat oder ob nicht eher in der späteren Tradition beide Werke wegen ihres gleichen Titels miteinander verwechselt und verschmolzen worden sind. Immerhin stimmt der Inhalt der oben verzeichneten Hs. *b* nicht mit der Anordnung bei Barrādī nr. 59 überein⁵³. Zu untersuchen bliebe ferner, wie weit das *K. aṭ-Ṭahārāt* aus dem *Dīwān mašāyih Ḡabal Nafūsa*, das im Anhang zum *Musnad* des Rabīʿ b. Ḥabīb (s. o. nr. 3) in einem Steindruck aus dem Jahre 1315 vorliegt, hierher | gehört und vielleicht mit dem oben genannten *K. aṭ-Ṭahārāt* identisch ist⁵⁴.

54

9 Abū Zakarīyāʿ Yahyā b. Abī Bakr Ibrāhīm al-Warḡlānī (gest. 471/1078): *K. as-Sīra wa-aḥbār al-aʿimma* (vgl. GAL² 1/410)

Chronik, bekannte und viel benutzte Quelle zur Geschichte der Imāme von Tāhart. Bis jetzt nicht ediert; jedoch zugänglich in zwei Übersetzungen, der alten von MASQUERAY (Algier 1878) und der neuen von R. LE TOURNEAU in *Revue Africaine* 104 (1960) und 105 (1961). Zum Autor vgl. LEWICKI in EI² s.n. *Abū Zakarīyāʿ*.

53 ⁵²Er unterscheidet ein *K. al-Buyūʿ* in 2 Teilen, ein *K. ar-Rahn* in 1 Teil und ein *K. al-Iḡārāt wal-qirāḍ wal-ʿawārī* in 1 Teil. Der erste *Dīwān al-ašyāḥ* umfaßte, wie Barrādī an anderer Stelle sagt (*Ḡawāhir* 220, 11 f.) nur 6 kleine oder 3 große Bände.

54 ⁵³Vgl. dazu auch die Bemerkung bei Barrādī (MOTYLINSKI 21 f. nr. 33).

Hs. im Besitz von *šaiḥ ṢĀLIḤ BA‘MĀRA*, Malika, sehr schön geschrieben; sie enthält beide Teile des Werkes. Das jetzt in Krakau aufbewahrte Exemplar des gleichen Buches ist auf Veranlassung Z. SMOGORZEWSKI's von dieser Hs. abgeschrieben worden. Eine weitere, unvollständige Hs. des Werkes ist aus dem Besitz von R. BASSET in die Universitätsbibliothek Leiden gelangt; vgl. die Beschreibung von KONINGSVELD in: BO 30 (1973) 371f. Zu einer Hs. aus Bani Izguen vgl. SCHACHT nr. 140.

10 Tibgūrīn (b. Bakr b. Ġawād) b. ‘Īsā b. Dāwūd an-Nafūsī al-Malšūṭī
(gest. um 500/1106): *K. al-Uṣūl*

In einer Sammelhandschrift des *šaiḥ ṢĀLIḤ BA‘MĀRA*, Malika, zusammen mit Hs. *a* des *Dīwān al-ašyāḥ* (s.o. nr. 8) und dem ersten *ġuz'* eines *K. al-Iḥkām mim mā yaḥtāğ u-n-nās ilaihi min masā'il al-aḥkām*, das ich mit meinen Aufzeichnungen und den hiesigen Hilfsmitteln nicht zu identifizieren vermag. Das Werk wird von Barrādī verzeichnet (vgl. MOTYLINSKI 24 nr. 56). Zum Autor vgl. SCHACHT nr. 78; dort auch weitere Hss.

Es handelt sich um ein dogmatisches Werk mit den folgenden Kapiteln: 1) *tauḥīd*, 2) *qadar*, 3) *‘adl*, 4) *wa’d wa-wa’id*, 5) *manzila baina l-manzilatain* (= *an-nifāq baina š-širk wal-īmān*), 6) *fī an lā manzila baina l-manzilatain* (!), 7) *al-asmā’ waš-šifāt*, 8) *al-amr wan-naḥy*, 9) *al-wilāya wal-barā’a*, 10) *al-asmā’ wal-aḥkām*. Darauf folgen weitere, nicht numerierte Kapitel (*masā'il*) über a) *ḥuğğā*, b) *istiṭā’a*, c) *al-‘aun wal-išma*, d) *ru’ya*, e) *šafā’a*. Die Verwandtschaft zum Aufbau mu‘tazilitischer Werke ist unverkennbar. Allerdings wird die *qadar*-Frage anders beantwortet und das *manzila baina l-manzilatain*-Prinzip im folgenden Kapitel sogleich wieder aufgehoben⁵⁵.

- 55 Zwei weitere *‘aqā'id* liegen seit langem im Druck, d.h. in Lithographien vor: die *‘Aqīdat at-tauḥīd* des Abū Zakariyā’ Yaḥyā b. al-Ḥair al-Ġanāwanī⁵⁶ (6./12. Jh.; vgl. GAL s 1/692 und SCHACHT nr. 79; übersetzt von R. RUBINACCI in: AIUON 14 [1964] 553 ff.) und die *Muqaddimat at-tauḥīd*, die Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Ġami‘ (lebte um die Wende zum 9./15. Jh.) aus dem Berberischen ins Arabische übertrug, mit ihren verschiedenen Kommentaren (vgl. GAL s 2/357

55 ⁵⁴Das steht in ibāḍitischer theologischer Literatur nicht allein (vgl. NALLINO in: *Raccolta* II 172 für eine Schrift des ‘Amir b. ‘Alī aš-Šammāḥī, gest. 702/1390; Hss. und Drucke vgl. SCHACHT nr. 86).

56 ⁵⁵Zur Lesung der Nisbe vgl. EI² s.n. *Al-Djanāwanī*.

und SCHACHT nr. 85; übersetzt von MOTYLINSKI, vgl. EI² s. n. *Abū Ḥafṣ*). RUBINACCI hat in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Ġanāwanī (dort: Ġannāwunī) beide Texte ausführlich miteinander verglichen (s. 568 ff.). Eine Ibn Ibāḍ zugeschriebene *ʿaqīda* findet sich in dem späten anonymen *Kaṣf al-ġumma* (vgl. SACHAU in: MSOS 2 [1899] 61 ff.).

11 Abū ʿAmr ʿUṭmān b. Ḥalifa as-Sūfi (erste Hälfte 6./13. Jh.): *K. as-Suʿālāt*

Das Werk behandelt juristische und theologische Fragen. Es wird von Barrādī verzeichnet (vgl. MOTYLINSKI 27 nr. 66). Zum Autor vgl. SCHACHT nr. 25; er stammt aus dem Wādī Sūf, einer Oase im Gebiet zwischen Tuggurt und Naḥṭa (heute el-Oued; vgl. LEWICKI in REI 8 [1934] 278, RO 11 [1935] 151 und Folia Orientalia 3 [1961] 37 ff.)⁵⁷.

Zu Hss. vgl. SCHACHT. Eine weitere im Besitz des šaiḥ ṢĀLIḤ BAʿMĀRA, Malika; sie ist unvollständig und bricht bei Frage 98 ab.

Von demselben Verfasser stammt auch eine *Risāla fī bayān firaq al-Ibāḍīya as-sitta wa-ġairihā*, die zusammen mit 4 anderen Texten in Kairo (?) gedruckt wurde. Vgl. auch SCHACHT nr. 76 (wo ein anderer Druck genannt wird). Handschriftliches Fragment in Lwów (vgl. LEWICKI in SI 9 [1958] 80, Anm. 3).

12 Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfi b. Abī Yaʿqūb b. Ismāʿīl at-T(a)nāw(a)tī: *K. al-Muġiz fī taḥṣīl as-suʿāl wa-taḥlīs aḍ-ḍalāl*

Der Autor gehört in die Mitte des 6. Jh's. Er erhielt seine Ausbildung in Tunis. Jedoch scheint er nicht das Leben eines bürgerlichen Gelehrten geführt zu haben; man berichtet von ihm, daß er mit seinen Herden in den Mzāb kam und dort für die Ibāḍīya missionierte. Vgl. zu ihm und zu seinem Werk Šammāḥī: *Sīyar* 441 ff.; MOTYLINSKI 27 nr. 68; LEWICKI in: REI 8 (1934) 278, RO 11 (1935) 164, RO 25 (1961) 89 f., Folia Orientalia 3 (1961) 33 ff. und Cahiers d'histoire mondiale 13 (1971) 86, auch EI² III 96b; SCHACHT nr. 52 und 80. Nicht in GAL, ḤAIRADDĪN MAḤMŪD AZ-ZIRIKLĪ: *Al-A'lām*. 1–10. Kairo 1954–1959 und ʿUMAR RIḌĀ KAḤḤĀLA: *Muġam al-muʿallifīn*. 1–15. Damaskus 1957–1961. Im |

56

57 ⁵⁶Zur Landschaft vgl. CL. BATAILLON: *Le Souf. Étude de géographie humaine*. Algier 1955.

K. ad-Dalīl li-ahl al-ʿuqūl seines Zeitgenossen Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warḡlānī (gest. 570/1174; vgl. GAL s 1/692) wird das Schreiben eines gewissen ʿAbdalwahhāb b. Muḥammad b. Ġalib b. Numair al-Anṣārī an ihn zur Frage des *waʿd wa-waʿd* in vollem Wortlaut wiedergegeben (vgl. Lith. Kairo 1306, s. 54–72).

Ich habe mit einer Handschrift gearbeitet, die sich im Besitz von *ṣaiḥ* MAṬHĀRĪ (= Muṭahhar) ḤĀĠĠ MUḤAMMAD in Malika befindet. Sie ist geschrieben von Ibrāhīm b. Sulaimān aš-Šammāḥī, mit Kolophon vom 27. Ramaḍān 1301/21. Juli 1884, und umfaßt etwa 300 großformatige Seiten. Auch *ṣaiḥ* MAṬHĀRĪ BAʿMĀRA besitzt das Werk, geschrieben von der Hand des Vaters von *ṣaiḥ* MAṬHĀRĪ; es handelt sich vermutlich um eine Kopie des vorher genannten Exemplars. Weitere Hss. vgl. SCHACHT nr. 80; dort lautet der Titel in seinem letzten Teil *wa-talḥiṣ al-maqāl* statt *wa-taḥlīṣ aḍ-ḍalāl*⁵⁸.

Das Werk besteht aus zwei Teilen, einer Widerlegung der Andersgläubigen und einer systematischen Darstellung der Dogmatik und der juristischen Grundbegriffe. Der erste Teil wird in ziemlich künstlicher Weise in 4 *uṣūl* zu je 3 *furūʿ* gegliedert. Die 4 *uṣūl* behandeln dabei, in fortschreitender Annäherung an die wahre Religion, (1) die Dahriya, (2) die Dualisten, (3) die Leugner der Prophetie Muḥammad's und (4) die Anthropomorphisten. Als *furūʿ* werden bei der Dahriya z. B. genannt (a) die Sternverehrer und Astrologen, (b) die *ahl aṭ-ṭabāʿī*, welche den Dingen eine selbständige Natur zusprechen und damit sozusagen Polytheismus treiben, (c) Aristoteles; bei den Dualisten sind es (a) die Manichäer, (b) die Anhänger des Bardesanes, (c) die Markioniten. In der Widerlegung werden im Frage- und Antwort-Stil sehr detailliert die Argumente der Gegner, auch die theoretisch möglichen, durchgegangen. Von islamischen Sekten ist in diesem Teil nur insoweit die Rede, als sie sich unter die Anthropomorphisten subsumieren lassen; weder Šīʿa noch Muʿtazila oder Murǧiʿa werden genannt.

Die Dogmatik beginnt mit einem erkenntnistheoretischen Kapitel, in dem, gegliedert in 7 *qawānīn* und 3 *tawābiʿ* folgende Begriffe und Techniken kurz behandelt und definiert werden: (A) *suʿāl*, (B) *ǧawāb*, (C) *ʿilla*, (D) *dalīl*, (E) *qalb as-suʿāl*, (F) *ṭard al-ʿilla*, (G) *maʿlūl*, (H) *burhān al-ḥulf*; (a) *muʿāraḍa*, (b) *ilzām* und (c) *taslīm*. Sehr ausführlich setzt der Autor sich dann mit der qadaritischen Lehre auseinander. Hier wird zum erstenmal die Muʿtazila erwähnt; ihre Gegner, mit denen der Autor übereinstimmt, nennen sich *ahl al-iṭbāt*. Es folgen

58 ⁵⁷Die von SCHACHT genannte Hs. 825 (2), in der das Werk auf den Kommentar zum *K. al-Ġahālāt* (s. o. nr. 6) folgt, ist Ende Muḥarram 1159/Mitte Februar 1746 in Malika vollendet worden.

Abschnitte über den göttlichen Willen (*al-irāda*), den Glauben (*al-īmān*), über *wa'd* | *wa-wa'd* (die Ibāḍīya vertritt bekanntlich wie die Mu'tazila die Ewigkeit der Höllestrafe), über *ḥalq al-Qur'ān* (die Ibāḍīya lehnt die Ewigkeit des Korans ab), über Gottes Liebe zu den Menschen (*maḥabbat Allāh*, schon im Musnad des Rabī b. Ḥabīb – bzw. in dessen *tartīb* durch Warḡlānī – stark hervorgehoben), über die Namen Gottes, über das Problem der *imāma* (mit Kritik an der Mu'tazila und an der Zaidīya), über *tafsīq* und schließlich über juristische Fragen wie Fasten, *zakāt*, *ḡihād* usw.

Quellen zitiert der Autor, soweit ich sehen konnte, nur selten. An einer Stelle wird Abū 'Īsā al-Warrāq (gest. 247/861) mit einer Geschichte über die Bekehrung eines Sophisten genannt, anderswo das *K. al-Tauḥīd al-kabīr* eines gewissen 'Īsā b. 'Alqama al-Miṣrī, der selber Ibāḍit war und noch ins 2. Jh. H. gehört. Leider besitzen wir über Letzteren nicht mehr als eine kurze Notiz bei Šammāhī (*Sīyar* 122, -5 ff.), die offenbar im wesentlichen aus eben diesem Zitat bei Abū 'Ammār herausgearbeitet ist⁵⁹.

Das Werk ist in der letzten Zeit von 'AMMĀR ṬĀLIBĪ in einer Dissertation behandelt worden; der Verfasser lehrt jetzt an der Universität Algier. Mit der Edition des Buches ist in Kürze zu rechnen.

Weitere Werke des gleichen Verfassers werden von T. LEWICKI in: RO 25 (1961) 91 aufgezählt. Sein Kommentar zum *K. al-Ġahālāt* wurde oben s. 782. behandelt. Zu seinem *K. as-Sīyar* vgl. SCHACHT nr. 141 und LEWICKI in RO 11 (1935) 165, Anm. 7 (zu einer Hs. in Lwów, erhalten?). ENNAMI verzeichnet einen *Muḥtaṣar ṭabaqāt al-mašāyih* (vgl. JSS 15 [1971] 80, nr. 17–1). Der in LEWICKI's obiger Liste genannte *Muḥtaṣar* ist also wohl nicht, wie dieser vermutet, eine Kurzfassung des *K. as-Sīyar*, sondern identisch mit dem *Dīkr ṭabaqāt al-mašāyih*, der von Darḡinī in seine *Ṭabaqāt* (s. u. nr. 14) aufgenommen wurde.

59 Er darf nicht verwechselt werden mit dem Mekkaner 'Īsā b. 'Alqama, der im gleichen Werk s. 113, 2 f. genannt wird.

- 13 **Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Sa‘īd aš-Šammāḥī** (gest. 928/1522):
***Muḥtaṣar* zum *K. al-‘Adl* des Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warḡlānī; im Anschluß daran Kommentar des gleichen Verfassers zum gleichen Werk**

Hs. im Besitz von *šaiḥ ṢĀLIḤ BA‘MĀRA*, Malika.

Zu Warḡlānī, gest. 570/1174, dem Verfasser des Grundwerkes, vgl. GAL s 1/692. Ein *K. al-‘Adl* wird dort nicht genannt; auch in der Hs. wird die Autorschaft nur mit gewisser Reserve behauptet (*mansūb ilā*). Jedoch bringt Barrādī den Titel (vgl. MOTYLINSKI 27 nr. 71); ebenso SCHACHT nr. 14. Vgl. daneben ZIRIKLĪ IX 281 und KAḤḤĀLA: *Muḡam* XIII 268; auch STROTHMANN in: *Ephemerides*
 58 *Orientales*, nr. 31 (1927), | s. 15, jeweils mit dem erweiterten Titel *K. al-‘Adl wal-inṣāf*. Es handelt sich um ein *uṣūl al-fiqh*-Werk.

Badraddīn Aḥmad b. Sa‘īd b. ‘Abdalwāḥid aš-Šammāḥī al-Yafranī ist der bekannte Verfasser des *K. as-Siyar* (vgl. GAL² 2/312 s 2/339; ZIRIKLĪ I 126; KAḤḤĀLA I 234). Sein Kommentar war am 20. Raḡab 894/19. Mai 1489 im Brouillon vollendet. Er zitiert u. a. mu‘tazilitische Quellen: (‘Ubaidallāh b. al-Ḥusain) al-Karḥī (gest. 340/952; vgl. GAS 1/444), (Qāḍī) ‘Abdalḡabbār (gest. 415/1025)⁶⁰

60 ⁵⁹Der Besitzer allerdings bezeichnete diesen ‘Abdalḡabbār als Qāḍī im muslimischen Spanien, unter den Banū ‘Abbād (414/1013–484/1091 in Sevilla). Das paßt zwar chronologisch noch mit knapper Not zu dem von uns vermuteten Qāḍī ‘Abdalḡabbār, jedoch nicht geographisch; dieser lebte in Raiy am Hofe des Šāḥib b. ‘Abbād (vgl. EI² s.n.). *Šaiḥ ṢĀLIḤ BA‘MĀRA* hat sich hier von einer einheimischen Überlieferung leiten lassen. Der Mzāb war nämlich, wie auch sonst weite Striche des Maḡrib (s.o. s. 790 f., Anm. 49), Weidegebiet mu‘tazilitisch „wāṣilitischer“ Berberstämme, vor allem der Zenāta; als ihr Zentrum werden die Orte Ūḥira, Aḡarm Natlazḍīt und Aḡarm Nūlāwāl in der Nähe des heutigen al-‘Atf (Ateuf) genannt (vgl. DABBŪZ: *Ta’rīḥ al-Maḡrib* I 161; auch CUPERLY in: IBLA 130 [1972] 283 nach der *Risāla aš-Šāfiya* des Muḥammad Aṭfaiyīš). Dort nun soll der berühmte ibāḍitische Gelehrte Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Bakr aus dem Ġarīd, der uns u. a. als Verfasser der ersten *ḥalqa*-Regel und damit als einer der Begründer der heutigen ‘azzāba-Organisation bekannt ist (vgl. zu ihm LEWICKI in EI² III 95 f. s.v. *Ḥalqa*), in der ersten Hälfte des 5./11. Jh’s mit einem Mu‘taziliten namens Sulaimān b. ‘Abdalḡabbār al-Ma‘tūqī ein Missionsgespräch geführt haben. *Šaiḥ ṢĀLIḤ BA‘MĀRA* hat von hier auf den Vater ‘Abdalḡabbār zurückgeschlossen. Die Erinnerung an Sulaimān b. ‘Abdalḡabbār ist bis heute im Mzāb erhalten geblieben; sein Grab wird in der Nähe von al-‘Atf auf dem Gebiet eines unversehrt bewahrten mu‘tazilitischen Friedhofs gezeigt (vgl. das Foto bei CUPERLY a.a.O.). Wahrscheinlich haben wir es jedoch mit einer sekundär wieder aufgenommenen Tradition zu tun. Der Triumph der Ibāḍiyya hat nämlich seine Zeit gebraucht; noch Abū ‘Ammār ‘Abdalkāfi soll ja anderthalb Jahrhunderte später in derselben Gegend

und Abū l-Ḥusain (al-|Baṣrī; gest. 436/1044); daneben aber auch sunnitische 59
Autoren wie den ägyptischen Mālikiten Ibn al-Ḥāḡib (gest. 646/1249), vermutlich mit dessen *Muntahā s-su'ul wal-amal fī 'ilmai al-uṣūl wal-ḡadal* (vgl. GAL² 1/372 s 1/537) und den Māturīditen at-Taftāzānī (gest. 792/1390). Aus der eigenen Schule kommen der frühe Ibāḍit Abū r-Rabī' Sulaimān b. Yaḥlaf al-Mazātī (gest. 471/1078–1079)⁶¹, der Lehrer des Historikers Abū Zakarīyā', (s. o. nr. 9), und ein ungenannter Kommentator von Warḡlānī's *K. Marḡ al-baḥrain (fī l-manṭiq wal-handasa wal-ḥisāb)*⁶² zu Worte.

Einen weiteren Kommentar zum gleichen *Muḥtaṣar al-'Adl* des Šammāḥī verfaßte in der zweiten Hälfte des 12./18. Jh's 'Umar b. Ramaḍān al-'Alā'ī at-Tilātī unter dem Titel *Raḡ' at-tarāḥī fī šarḥ Muḥtaṣar aš-Šammāḥī*. Auch dazu besitzt šaiḥ ŠĀLIḤ BA'MĀRA eine Handschrift; sie ist datiert Muḥarram 1297/Ende 1879.

Sie wird bereits bei SCHACHT unter nr. 14 genannt. Zu 'Umar b. Ramaḍān at-Tilātī vgl. GAL s 2/357 und 2/892; er schrieb um 1179/1766.

14 Aḥmad b. Sa'īd ad-Darḡinī (gest. zweite Hälfte 7./13. Jh.): *K. Ṭabaqāt al-mašāyih*

Zum Autor vgl. GAL² 1/410 s 1/575; weiterhin LEWICKI in: RO 11 (1936) 146 ff., Folia Orientalia 3 (1961) 23 ff., Cahiers d'Etudes Africaines 8 (1962) 522 und in EI² s.n. *Dardjīnī*. Er ist in der Oase Naḥṭa (Tunesien) begraben; obwohl dort seit langem keine Ibāḍiten mehr leben, wird sein Grab immer noch gezeigt.

missioniert haben (s. o. s. 795). Bei aller Verherrlichung der Vergangenheit kann die Überlieferung die Schwierigkeiten nicht ganz verdecken. Aus dem *K. al-Ward al-bassām fī riyyād al-aḥkām* des 'Abdal'azīz b. Ibrāhīm at-Ṭaminī, des Verfassers des *K. an-Niḥl* (gest. 1223/1808; vgl. GAL s 2/697 und 802; SCHACHT nr. 43) erfahren wir, daß drei Schüler des šaiḥ Muḥammad b. Bakr, nämlich 'Abdarrahmān al-Kurtī, Bāb as-Sa'd al-Fardāwī und Ibrāhīm al-'Atfi sein Werk fortsetzten; ihre Gräber aber blieben unbekannt, bis jemand den Bāb as-Sa'd in Mekka im Traume sah und von ihm auf deren Verbleib aufmerksam gemacht wurde (vgl. Ed. Tunis 1345; s. 334 ff.). Das deutet auf eine Zäsur, ein zeitweiliges Abreißen der Tradition; erst als man sich fest im Mzāb eingerichtet hatte und das Interesse an den Ursprüngen wuchs, begann man, sich für die Gräber der Urgemeinde zu interessieren, und ließ sich durch einen Wahrtraum aufklären. Erst damals wird man auch nach dem Grab des berühmtesten Gegenspielers, eben des Sulaimān b. 'Abdalḡabbār, geforscht haben.

61 Vgl. zu ihm LEWICKI in: REI 8 (1934) 73 f. und ENNAMI in: JSS 15 (1971) 72 ff. nr. 6.

62 Vgl. ZIRIKLĪ IX 281; KAḤḤĀLA XIII 268. Das Buch ist Teil seines *K. ad-Dalīl li-ahl al-'uqūl* oder *K. ad-Dalīl wal-burhān*; vgl. die Lithographie Kairo 1306, Bd. 11 85 ff.

Hs. im Besitz des *šaiḥ* ŠĀLIḤ BA‘MĀRA, Malika; vollendet am 15. Ğumādā II 1315/12. Nov. 1897 für den Großvater des jetzigen Besitzers. Der Schreiber stammte aus dem Ğabal Nafūsa. Sie ist schon bei SCHACHT nr. 142 genannt⁶³. Zu der Krakauer Hs., die SMOGORZEWSKI seinerzeit in Ghardaia gekauft hatte, vgl. LEWICKI in: RO II (1936) 152 f.

Der Hs. liegt bei das Fragment eines historischen Werkes eines gewissen Abū l-Abbās Aḥmad b. Sa‘īd, d. i. wohl der *Sīyar* des Šammāḥī; es reicht bis zum Jahre 12 H.

60 15 | *K. al-As‘īla wal-ağwiba li-ahl ‘Umān*

Hs. Bani Izguen, Maktabat al-Quṭb 751/104/2; schon genannt bei SCHACHT nr. 41. Insgesamt 3 Bände. Band 1 ist geschrieben 13. Šauwāl 1294/25. Okt. 1877; Band 3 im Šauwāl 1297/Sept. 1880.

Anfragen juristischen und theologischen Inhalts an die ibāḍitischen Gelehrten in ‘Umān, u. a. auch aus dem Mağrib. Die Antworten stammen zumeist von Sa‘īd b. Ḥalfān al-Ḥalīlī, der darum im Katalog (und danach bei SCHACHT nr. 41) als Verfasser genannt wird. Jedoch werden neben ihm auch ein gewisser Ğāfirī (in Bd. 1) und Abū Sa‘īd Muḥammad b. Sa‘īd al-Kudamī zitiert (in Bd. 3; zu ihm s. u.); Bd. 3 enthält zudem den *Radd ‘alā l-mudda‘in bir-rauḥ min an-nār* eines gewissen Baṭṭāšī (der seinerseits sich wiederum auf ein *K. al-Istiḳāma* des Abū Sa‘īd al-Kudamī bezieht). Die Lebensdaten dieser Autoritäten sind uns leider vorläufig nicht näher bekannt. SCHACHT setzt Sa‘īd b. Ḥalfān ins 13./19. Jh. (vgl. nr. 41; auch nr. 126 und vielleicht 93, mit anderen Werken; dazu GAL S 2/568). Mir sagte man, er habe zwei Jahrhunderte vor ‘Abdallāh b. Ḥumaiyid as-Sālīmī gelebt, der i. J. 1332/1914 starb (vgl. GAL S 2/823).

Die theologischen Fragen finden sich in Band 3. Behandelt werden u. a.: *ḥalq al-Qur‘ān, ru‘yat Allāh*, das Verhältnis der göttlichen Attribute zum göttlichen Wesen⁶⁴ und die ewige Höllenstrafe (wo dann die obengenannte Schrift des Baṭṭāšī herangezogen wird). In der zweiten Hälfte des Bandes folgen wieder juristische Fragen.

63 ⁶²Danach existierte ein Mikrofilm an der Universität Algier. Über seinen Verbleib ist mir nichts bekannt.

64 ⁶³Manche Ibāḍiten haben, wie wir dabei erfahren, die *ṣifāt* direkt mit Gott identifiziert; der Autor aber lehnt dies ab.

Die Responsa des Abū Saʿīd Muḥammad b. Saʿīd al-Kudamī sind in einem separaten Werk zusammengefaßt, das den Titel *al-Ġāmiʿ al-muḥīd min ǧawābāt Abī Saʿīd* trägt. Die Hs. (Quṭb 750; vgl. auch SCHACHT nr. 38) wurde zwischen dem 8. Rabīʿ I und 22. Rabīʿ II 1248/5. Aug. und 18. Sept. 1832 von ʿAlī b. Muslim b. Ḥammūda al-Ḥamsī geschrieben. Auch von daher wird wahrscheinlich, daß Kudamī ebenso wie sein Zeitgenosse Saʿīd b. Ḥalfān noch bis ins 12./18. Jh. zurückreicht. Der Inhalt ist hier rein juristisch: über die Ausübung des Qāḍi-amtes, den Eid, Erbrecht, Untersuchungshaft (*al-ḥabs bit-tuhma*) etc.

Korr.-Zusatz: Mir scheint jetzt, daß Kudamī mit jenem Abū Saʿīd Muḥammad b. Saʿīd al-Azdī al-Qalhātī zu identifizieren ist, der GAL s 2/568 aufgeführt wird; danach wäre er sogar vor 1070/1659 anzusetzen. Sein *K. al-Kašf wal-bayān*, von dem sich eine Hs. im British Museum findet, ist in der unveröffentlichten Dissertation von KAFABI: *The Bayān al-adyān of Abū l-Maʿālī*. London 1949, s. 370 ff. behandelt worden.

In diesem Zusammenhang sei auf eine weitere englische Dissertation aufmerksam gemacht, die sich mit ʿUmān und dem dortigen ibāḍiti|schen Imamats beschäftigt und dabei auch literarische Quellen behandelt: J.C. WILKINSON: *Arab Settlement in Oman. The Origins and Development of the Tribal Pattern and its Relationship to the Imamate*. Diss. Oxford 1969.

61

16 Muḥammad b. Sulaimān b. Šāliḥ al-Mizābi: *Naẓm an-Nīl*

Versifikation des *K. an-Nīl* von ʿAbdalʿazīz b. Ibrāhīm at-Tamīnī (gest. 1223/1808; vgl. GAL s 2/697 und 892), das vor kurzem mit dem Kommentar des Muḥammad Aṭṭaiyīš in 17 Bänden erneut in Beirut (Dār al-Faṭḥ; 1392/1972) herausgegeben wurde. Hs. im Besitz von SULAIMĀN BĀŠŠA BĀMMŪN in Malika; 156 s., undatiert. Weitere Hs. vgl. SCHACHT nr. 42.

Andere Werke dieses Autors vgl. ib. nr. 52, 82, 85, 91, 92, 122 (?), 125. DABBŪZ liest in seiner *Nahḍat al-Ġazāʾir* (s. o. s. 769) den Namen übrigens at-Tamīnī; dort auch I 263 ff. weitere biographische Angaben.

- 17 **Muḥammad b. Yūsuf Aṭfaiyīš (1236/1820–1332/1914; vgl. GAL s 2/893):** Kommentar zu den *Ma‘ālim ad-dīn* des ‘Abdal‘azīz b. Ibrāhīm aṭ-Ṭamīnī (gest. 1223/1808; s. o., nr. 16)

Autograph im Besitz des *ṣaiḥ* ṢĀLIḤ BA‘MĀRA, Malika; vollendet Donnerstagsabend, 13. Šafar 1320/22. Mai 1902.

Theologische Summe, aufgebaut nach dem Muster von Īǧī’s *K. al-Mawāqif* (vgl. GAL² 2/269 f. s 2/289 f.). Die Zäsur zwischen Kommentar und Grundwerk ist unklar. Das Schlußkapitel, welches die islamischen Sekten behandelt, bringt am Ende auch die Ibādīya.

Weitere Hs. sowie Hs. des Grundwerkes vgl. SCHACHT nr. 89. Zur Autorschaft Ṭamīnī’s, die in der Hs. nicht unmittelbar bestätigt wird, vgl. sein *K. at-Takmil li-ba‘ḍ mā aḥalla bihī K. an-Nīl* (ed. MUḤAMMAD AṢ-ṢĀLIḤ AṬ-ṬAMĪNĪ, der Enkel des Verfassers; Tunis 1944), Einleitung s. ʔ; auch ZIRIKLĪ IV 135 f., und KAḤḤĀLA V 239. BROCKELMANN verzeichnet als *šuhra* Ṭamīnī’s die Nisbe al-Muṣ‘abī (volksetymologisch abgeleitet aus Mzāb); jedoch scheint sie nicht sehr gebräuchlich, zumindest nicht bei der Ibādīya.

Zu *ṣaiḥ* AṬFAIYIŠ, dem bis heute noch im Mzāb große Verehrung entgegengebracht wird, vgl. weiterhin ZIRIKLĪ VIII 32 f.; KAḤḤĀLA XII 133; MUḤAMMAD ‘ALĪ DABBŪZ: *Nahḍat al-Ġazā’ir al-ḥadīṭa wa-ṭauratuhā al-mubāraka* (s. o. s. 769), I 254 ff.; CUPERLY in: IBLA 35 (1972) 261 ff.; dort auch ausführliche Werkliste. Zur Erklärung des Namens vgl. ZIRIKLĪ VIII 32b, Anm. 1; auch im Mzāb wissen die Angehörigen der Familie nichts Besseres anzubieten.

- 62 18 **Muḥammad b. Yūsuf Aṭfaiyīš (s. o.):** Kommentar zur *Lāmīya* des Ibn an-Nazar

Hs. im Besitz des *ṣaiḥ* ṢĀLIḤ BA‘MĀRA, Malika. Das Werk trägt im Kolophon den Titel *Mabḥaṭ al-firaq*; es behandelt in ziemlich unselbständiger Form islamische Sekten und deren Widerlegung. Zu Ibn an-Nazar = Abū Bakr Aḥmad b. Sulaimān al-‘Umānī (6. Jh.) vgl. SCHACHT nr. 26⁶⁵.

65 ⁶⁴Eine der Handschriften, die ich bei *ṣaiḥ* ṢĀLIḤ BA‘MĀRA sah, enthält ein nichtibādītisches Werk. Es handelt sich um: Šihābaddīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī (gest. 684/1285), Kommentar zum *Tanqīḥ fi ḥtiyār al-ḥuṣūl*, d. h. der von ihm selber erstellten Kurzfassung



Man mag darüber streiten, ob alle hier aufgenommenen Handschriften ein näheres Studium lohnen. Wichtiger als die bloße Bestandsaufnahme scheinen mir zwei übergreifende Ergebnisse:

1. Die ibāḍitischen Gemeinden im Mağrib bewahren überraschend frühe Zeugnisse der islamischen Literatur, die bisher gänzlich unbekannt waren. Das hängt damit zusammen, daß die baṣrische „Urgemeinde“ bereits gegen Ende des 2. Jh.s H. den Irak definitiv verließ; ihre Bücher, die damit ebenfalls aus dem Irak verschwanden, konnten darum dort von den späteren historischen oder traditionswissenschaftlich-juristischen Sammelwerken nicht erfaßt werden. Bis dahin waren sie, da sie nicht *sine ira et studio* geschrieben, sondern eng mit den Anschauungen der Gemeinde verknüpft waren, offenbar nicht über diese hinaus bekannt geworden. Andererseits aber war die Mobilität der Ibāḍīya, die in großem Maßstab Handel mit aller Welt, bis nach China hin, betrieb⁶⁶, beträchtlich; so gelangten diese Werke in die Tochtergemeinden, von denen die im Mağrib und in ‘Umān bis heute überlebt haben. Dort nun waren sie die einzige Erinnerung an die große Vergangenheit; Anlaß, sie zu verfälschen oder zu vergessen, bestand nicht. So erklärt sich, warum frühe Historiker wie Sālim b. Ḥuṭai’a (?) | al-Hilālī, der anonyme Autor eines *K. an-Nahrawān*, usw.⁶⁷ bei Barrādī ausführlich zitiert werden, bei Ṭabarī dagegen noch nicht einmal dem Namen nach bekannt sind. Bei den juristischen Werken, etwa den *Ġawābāt* des Ġābir b. Zaid al-Azdī, kam hinzu, daß sie für spätere Generationen gewissermaßen kanonischen Charakter besaßen.

63

2. Die Ibāḍīya repräsentiert in vielen ihrer Zeugnisse den Stand von Theologie und Recht im Irak des späten 2. Jh’s. Auch spätere Entwicklungen innerhalb der Gedankenwelt der Gemeinde sind von dieser Basis ausgegangen; man ist also berechtigt, vorsichtig von jenen auf diese zurückzuschließen. Im Ḥadiṯ ist es sogar immer bei der einen Sammlung des Rabī‘ b. Ḥabīb geblieben; da sie auf die juristischen und theologischen Belange der Gemeinde zugeschnitten

von Faḥraddīn ar-Rāzī’s *Maḥṣūl fi uṣūl al-fiqh* (vgl. GAL² 1/667 s 1/921; auch s 1/665 f.). Das Werk war als Einleitung zu Qarāfī’s *Daḥīra fi l-furū’* gedacht (dazu GAL² 1/481 s 1/665). Die Hs. ist vollendet am 16. Ramaḍān 999/8. Juli 1891. Schreiber: ‘Abdarrahmān b. Muḥammad b. Dāwūd al-Waraqī. – Zahlreiche nichtibāḍitische Werke finden sich auch in der *ḥizāna al-Bārūnīya* auf Djerba, unter ihnen der oben s. 764, Anm. 6 bereits genannte Maidānī und eine Kurzfassung der *Risāla* des Quṣairī von einem gewissen Sālim aḍ-Ḍairūtī (nicht in GAL² 1/556).

66 ⁶⁵Vgl. die beiden oben s. 774, Anm. 28 angegebenen Aufsätze von LEWICKI.

67 ⁶⁶Vgl. RUBINACCI in: AIUON 4 (1952) 104 f.

war, entstand nie das Bedürfnis, sie durch weitere Sammlungen von außerhalb zu ergänzen. In der Theologie zeigt sich die Möglichkeit, über bloße Verwandtschaften zur Mu‘tazila⁶⁸ hinaus deren Frühphase unter ʿDirār b. ‘Amr (2. Jh.) genauer ins Bild zu bekommen; ʿDirār war ja noch in gewissem Sinne Determinist und damit der Ibādīya näher als die Mu‘tazila seit Abū l-Hudail⁶⁹. Im Fiqh überrascht die Nennung des Ḥanafiten Bišr al-Marīsī (gest. 218/833; s. o. s. 773 f. und 781). Engere Beziehungen zwischen ihm und der Ibādīya bestanden wohl nicht; er war Murğī‘it. Das Zitat in der *Mudawwana* des Bišr b. Ġānim wird darum auch mit der distanzierenden Vokabel *za‘ama* eingeführt. Allerdings kam es zu Berührungen und vielleicht auch Rivalitäten: wir erfahren, daß ein gewisser Yaḥyā b. Kāmil b. Ṭulaiḥa, der zu den Anhängern des Bišr al-Marīsī gehörte, zur Ibādīya überging (vgl. *Fihrist* 182, 14 f. FLÜGEL). Dennoch bleibt erstaunlich, daß gerade Bišr al-Marīsī – und nur er – in die verhältnismäßig abgeschlossene Welt des ibādītischen Schrifttums eindringt. Er scheint um die Wende des 3. Jh. H. im Irak die überragende juristische Autorität gewesen zu sein; es ist gewiß kein Zufall, daß Šāfi‘ī bei seinem Besuch in Baḡdād in seinem Hause wohnte (zwischen 195/810 und 198/813; vgl. *Der Islam* 44 [1968] 31). Er war es ja auch, der der *miḥna*-Politik des Kalifen Ma‘mūn die nötige intellektuelle Unterstützung verlieh (vgl. ib. 33 ff.). Die Reverenz, welche die ibādītischen Autoren ihm erweisen, scheint das rechte Kräfteverhältnis widerzuspiegeln. Von einer genaueren Analyse ihrer Werke sind weitere wichtige Aufschlüsse zu erwarten.

Nachträge zu meinem Aufsatz *Untersuchungen zu einigen ibādītischen Handschriften*

Wer über die Ibādīya arbeitet, muß einigen Spürsinn aufwenden. Die Spezialisten sind rar; die Drucke und Lithographien sind selbst in großen Bibliotheken, zumal in Deutschland, aber auch in Amerika, nicht immer vorhanden. Erst ein Aufenthalt in England ließ mich auf weiteres Material stoßen; J.C. WILKINSON von der School of Geography, Oxford⁷⁰, und MARTIN HINDS, Cambridge, haben mir ihre Bücher (und Handschriften) zum Thema zugänglich gemacht.

68 ⁶⁷Zu ihnen vgl. C. NALLINO in: RSO 7 (1916–1918) 455 ff. und M. MORENO in: AIUON 3 (1949) 299 ff. (zitiert oben s. 764, Anm. 5).

69 ⁶⁸Ich will damit spätere Kontakte, wie sie etwa V. CREMONESI für die Frage des *ḥalq al-Qur‘ān* annimmt (Einfluß der Theologie Ġubbā‘īs; vgl. Studi Magrebini I 154), nicht ausschließen.

70 Zu seiner Dissertation vgl. ZDMG 126 (1976) 61.

Sehr viel profitiert habe ich auch von der Dissertation von A. KH. ENNAMI (AN-NĀMĪ): *Studies in Ibadism*. 2 Bde. Cambridge 1971, die ich in der Universitätsbibliothek Cambridge einsehen konnte. Ich halte es für sinnvoll, die wichtigsten Nachträge zu meinem Aufsatz, die sich daraus ergeben, hier bekannt zu machen; gerade in Anbetracht der Abgelegenheit des Sujets scheint mir „Arkandisziplin“ der wenigen Spezialisten kaum zu verantworten. Allen, deren Hilfe ich in Anspruch nehmen konnte, sei auch an dieser Stelle noch einmal herzlich gedankt.



Zu nr. 1, s. 765 ff.: Die *Ġawābāt* des Ġābir b. Zaid werden ausführlich von ENNAMI in seiner Dissertation, s. 75 ff. analysiert. Dabei gelingt es ihm, einen weiteren Adressaten zu identifizieren. Statt Ḥabra b. Ḍamra (nr. 14 auf s. 767) liest er nun, wohl zu Recht, Ḥaira bint Ḍamra, d.i. Ḥaira bint Ḍamra al-Quṣairīya, die Frau des Muhallab b. Abī Ṣufra, von der mehrfach bei Ṭabarī (vgl. *Taʾrīḥ* II 1034, ult.) und im *K. al-Aġānī* (²III 136, 3 ff. und ²XI 344, 7 ff.) die Rede ist. Sie war sehr wohlhabend und deswegen wohl selbständig genug, um ohne Vermittlung ihres Gatten mit Ġābir b. Zaid in Verbindung zu treten. In Baṣra besaß sie ein größeres Anwesen, das in der dort üblichen iranisierenden Art nach ihr Ḥairatān benannt war (vgl. Balāḍurī: *Futūḥ al-buldān*. Ed. Š. MUNAĞĠID. Kairo 1956, 442, -5). Zu ihren Sklaven gehörte u. a. der Vater des Baššār b. Burd, den sie – offenbar aufgrund ihres Einflusses – entgegen allen Gesetzen der *kafāʾa* mit einer freien Araberin verheiratete⁷¹. Die Beziehung Ġābir's zur Familie des Muhallab ist damit noch stärker attestiert; dies ist zugleich ein weiterer Echtheitsbeweis für das gesamte Briefcorpus.

Die Anfrage des Nuʿmān b. Salama (nr. 12) gibt interessante Aufschlüsse über damalige Methoden der Steuererhebung: etwa zwei Drittel aller Steuern erreichten nicht die staatliche Finanzkasse (*bait al-māl*). – Von Sālim b. | 2
Ḍakwān (nr. 11) ist in einer Handschrift aus ʿUmān eine *Sīra* erhalten, der wir wichtige Aufschlüsse über die politische Einstellung der Gemeinde, vor allem ihre ablehnende Haltung gegenüber den Azraqiten und Nağditen entnehmen; eine Kopie der Handschrift befindet sich in Cambridge.

Zu nr. 2, s. 769 f.: Über den Inhalt der *Aqwāl Qatāda* unterrichtet genauer ENNAMI 159 ff. Sie bilden einen Teil des *Dīwān al-maʿrūḍ ʿalā ʿulamāʾ al-Ibāḍīya*. Die 7 Teile haben folgenden Inhalt:

71 Vgl. *Aġānī* ³III 136, 3 ff., wo allerdings im Folgenden auch abweichende Überlieferungen gegeben werden.

- I: *wuḍū'* und *ṣalāt*.
- II: *zakāt* und *ṣaum*.
- III: *nikāḥ* und *ṭalāq*.
- IV: *ašriba* und *ḍawāḥī*.
- V: *nikāḥ* (nach 'Amr b. Harim nach Ġābir b. Zaid)
- VI: Qatāda über *buyū'*, *nikāḥ* und *ḥağğ*.
- VII: Qatāda über *wuḍū'*.

Nur in Kapitel VI und VII wird Qatāda also explizit in der Überschrift genannt; zumindest Kapitel II und III enthalten neben Expertisen des Qatāda auch Überlieferungen des späteren Rabī' b. Ḥabīb (hier nr. 3). ENNAMI hat neben der von mir eingesehenen Handschrift eine weitere Handschrift auf Djerba und eine andere in Kairo herangezogen; der Inhalt ist nicht überall gleich.

Zu nr. 3, s. 770 ff.: Zum *Musnad* des Rabī' b. Ḥabīb vgl. ENNAMI 150 ff.; weiterhin Sālim b. Ḥamad al-Ḥārītī: *al-'Uqūd al-fiḍḍiyya fī uṣūl al-ibādīya*. Beirut 1974, s. 149 ff. Auch Rabī's Stammesgenosse Ḥalīl b. Aḥmad stand der Ibādīya nahe; er soll sich erst durch den Einfluß des Aiyūb as-Saḥtiyānī (gest. 131/748–749; vgl. zu ihm meine *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid*. Beirut 1967, s. 39 ff.) von ihr abgewandt haben (vgl. Zubaidī: *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn wal-luġawīyīn*. Ed. MUḤAMMAD ABŪ L-FADL IBRĀHĪM. S. 45, 1 ff.). Vielleicht hat auch die sich wandelnde politische Situation in Baṣra, die ja zum Auszug der ibādītischen Gemeinde nach 'Umān führte, das Ihre zu seinem Entschluß beigetragen. –

Die s. 773 genannte Ausgabe *d* war mit ihren zwei Bänden nicht vollständig; sie ist 1383/1963 in Damaskus mit einem dritten Band fortgesetzt worden: 'Abdallāh b. Ḥumaiyid as-Sālimī: *al-Ġuz' aṭ-ṭalīṭ min šarḥ al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ Musnad al-Imām ar-Rabī' b. Ḥabīb*. Ed. 'IZZADDĪN AT-TANŪḤĪ (darauf bezieht sich Anm. 24). Ein Neudruck der ersten beiden Bände ist dort angekündigt. Jedoch enthält sie auch damit immer noch nicht Teil 3 und 4 von Ausgabe *b*; der in Band 3 abgedruckte Kommentar bezieht sich auf die Ḥadīṭe nr. 510–742 von Teil 2. Vollständig, mit allen vier Teilen, aber ohne Kommentar, wurde das Werk erneut gedruckt Jerusalem ³1381/1961; über Inhalt und Entstehung ist Einiges dort in der recht übersichtlichen Einleitung gesagt. Da auch diese Ausgabe nicht unbedingt leicht zugänglich ist, sei noch auf eine in Europa erhaltene handschriftliche Version des Werkes aufmerksam gemacht: alle vier Teile des *Musnad* sind ungekürzt in die im Rhodes House in Oxford unter der Sigel Ms. Afr. s 3 aufbewahrte *Ṣaḥīfa al-Qaḥṭānīya* des Ḥumaid b. Muḥammad b. Ruzaiq aufgenommen (dort fol. 182^a–239^b; zum Autor vgl. GAL s 2/568, auch 823). Es handelt sich um einen unter dem Diktat des Autors i. J. 1269/1853 geschriebenen prunkvollen Codex, der i. J. 1929 von Ḥalīfa b. Ḥarūb, dem Sultan von Sansibar, geschenkt wurde.

Zu nr. 4, s. 777 ff.: Die *Mudauwana al-kubrā* in der Anordnung des šaiḥ Atfaiyiš ist 1974 in Beirut als Handschriftenfaksimile gedruckt worden. | Vgl. 3
zum Werk auch ENNAMI 155 ff. – Zu den Namen s. 779 f. ist Folgendes zu ergänzen: Abū l-Muʿarriḡ (nr. 4) und Ḥatīm b. Maṣṣūr (nr. 8) gehörten nach ENNAMI 261 zum Kern der Nukkār, einer frühen ibāditischen Sekte (vgl. zu ihr LEWICKI in: EI² III 659b); daraus erklären sich vielleicht ihre Differenzen mit Rabīʿ b. Ḥabīb (s. 780). Bei Abū l-Muʿarriḡ könnte es sich um den Vater des Grammatikers Muʿarriḡ b. ʿAmr as-Sadūsī handeln, der – wie Bišr b. Gānim – aus Ḥorāsān stammte und mit Maʿmūn i.J. 204/819 nach Bagdād kam (vgl. Qiftī: *Inbāḥ ar-ruwāt*. Ed. ABŪ L-FAḌL IBRĀHĪM. 1–4. Kairo 1379/1960 ff., III, 327 ff. nr. 776 und die weiteren dort verzeichneten biographischen Quellen). Das ist insofern nicht ganz unwahrscheinlich, als dieser in den Kreis des Ḥalīl b. Aḥmad hineingehört; auch von der Chronologie her ergeben sich keine Schwierigkeiten. Damit ließe sich der Name des Abū l-Muʿarriḡ ergänzen; die Genealogie des Sohnes wird in den Quellen in aller Ausführlichkeit gegeben. Allerdings sind zuvor einige Unstimmigkeiten zu beseitigen. Nach Qiftī III 330, 3 f. studierte auch der Vater schon bei Ḥalīl; er soll i.J. 195/811 gestorben sein. Jedoch stammt der Passus aus dem *Fihrist*; dort bezieht er sich auf den Sohn (Abū Faīd statt Abū l-Muʿarriḡ; vgl. Ibn an-Nadīm: *al-Fihrist*. Ed. G. FLÜGEL. Leipzig 1871–1872, s. 48, 7). Das aber paßt wiederum nicht zu Maʿmūn's Einzug in Bagdād; damals herrschte dort noch Amīn. – Nr. 6 ist nach ENNAMI *Muḥallad b. al-ʿAmmarrad* zu lesen.

Zu nr. 5, s. 781 f.: Der *Tafsīr* des Hūd b. Muḥkim wird laut ENNAMI zur Edition vorbereitet von ʿADDŪN BELḤĀĠĠ in Guerrara.

Zu nr. 6, s. 782 ff.: Das *K. al-Ġahālāt* soll nach ENNAMI 291 von Tibḡūrīn (hier nr. 10) verfaßt sein. Jedoch ist dies vermutlich nur fälschlich aus einer Angabe in der Bücherliste bei Barrādī geschlossen (s. 221: *K. Tibḡūrīn fī l-kalām wal-Ġahālāt*).

Zu nr. 9, s. 793 f.: Das dort von mir angegebene Todesdatum 471/1078 ist falsch; Abū Zakarīyāʾ ist eine Generation später gestorben. Zu den Krakauer Handschriften des Werkes vgl. W. KUBIAK in: RIMA 5 (1959) 21 nr. 19–21.

Zu nr. 10, s. 794: Das *K. Uṣūl ad-dīn* des Tibḡūrīn ist ediert von ENNAMI in Band II seiner Dissertation; dort finden sich auch Angaben zum Autor und zu weiteren Handschriften.

Zu nr. 12, s. 795 ff. vgl. auch ENNAMI 292 ff. Dieser vermutet ib. 286, daß der von Abū ʿAmmār zitierte frühe ʿĪsā b. ʿAlqama al-Miṣrī sich mit seinem *K. at-Tauḥīd* gegen das *K. ar-Rudūd* des ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī richtete, der unter den Ibāditen als theologischer Begründer der Nukkār-Bewegung in Diskredit geraten war. Letzterer war den Häresiographen als Geschäftspartner des Šīʿiten Hišām b. al-Ḥakam bekannt (vgl. EI² III 497a); zu seinen Werken vgl. *Fihrist*

182, 22 f. Sein *K. ar-Rudūd*, eines der ältesten Werke islamischer Theologie überhaupt, ist, wenngleich nicht ganz vollständig (40 folia), in der Privatbibliothek von ‘Aiyād al-‘Azzābī in Zuwāra, Libyen, erhalten (vgl. ENNAMĪ 263 und 319, Anm. 174). Seine Streitschrift gegen die Qadariten (identisch mit seinem *K. ar-Rudūd*?) läßt sich aus dem *K. an-Nağāt* des Zaiditenimāms Aḥmad an-Nāṣir, eines Sohnes des Hādī ilā l-ḥaqq (gest. 298/911), rekonstruieren (vgl. Hs. München, Glaser 4; dazu W. MADELUNG: *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*. Berlin 1965, S. 243 f.).

4 Zu nr. 15, S. 800: Sa‘īd b. Ḥalfān ist wohl der Großvater des Abū Ḥalīl Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Sa‘īd b. Ḥalfān al-Ḥarūṣī al-Ḥalīlī, dessen Briefe und Fatwās in einer umfangreichen Anthologie u.d.T. *al-Fatḥ al-ğalīl min | ağwibat al-Imām Abī Ḥalīl* in Damaskus 1385/1965 herausgegeben worden sind. Dieser ist 1373/1954 mit über 70 Jahren in Nazwā gestorben (vgl. ZIRIKLĪ: *A‘lām* VII 124 f.). Sa‘īd b. Ḥalfān dürfte damit kaum weiter als bis in die erste Hälfte des 19. Jh’s zurückreichen.

Die Nisbe al-Kadamī ist, worauf mich J.C. WILKINSON aufmerksam macht, Kudmī oder Kudamī zu lesen; sie bezieht sich auf ein Dorf zwischen al-Ḥamrā’ und Baḥlā in ‘Umān. Der von mir zitierte Abschnitt aus der Dissertation von M. KAFAFI ist, wie ich nachträglich feststelle, separat publiziert worden: M. KAFAFI: *The Rise of Khārījism according to Abū Sa‘īd Muḥammad b. Sa‘īd al-Azdī al-Qalhātī*. In: Bull. Fac. Arts Cairo 14 (1952) 29 ff. Das Werk ist insgesamt analysiert worden von YAŞAR KUTLUAY: *Ibadilere ait bazı metinler*. In: İlâhiyat Fakültesi Dergisi Ankara 15 (1967) 141 ff.

Zu nr. 18, S. 802: Die *Lāmīya* des Ibn an-Nazar ist zusammen mit zahlreichen weiteren Gedichten theologischen und juristischen Inhalts ediert in seinem *Dīwān* u.d.T. *K. ad-Da‘ā’im*. Damaskus 1351/1932. Sie findet sich auch in den Beirut 1974 herausgegebenen *‘Uqūd al-fidḍīya* des Sa‘īd b. Ḥamad al-Ḥārītī (s.o. zu nr. 3), S. 173 ff.

Un manuscrit ibāḍite de Jerba : Les *aqwāl Qatāda*

Pour l'histoire religieuse de l'Islam l'île de Jerba porte une importance spéciale. C'est ici que la communauté ibāḍite a réussi à donner une empreinte individuelle à la vie musulmane, ses mœurs comme son architecture, et c'est ici qu'elle nous a conservé des manuscrits qu'on ne trouve pas ailleurs. Je voudrais parler d'un de ces ouvrages, texte assez volumineux qui jusqu'à maintenant ne fut connu que de nom, en dépit du fait qu'il est d'intérêt énorme non pas seulement pour la pensée ibāḍite, mais aussi pour le développement de la loi musulmane en général. Il s'agit des *aqwāl Qatāda*, des expertises juridiques de Qatāda b. Dī'āma, fameux *faqīh* baṣrien qui suivit Ḥasan al-Baṣrī comme chef du cercle théologique qu'avait fondé celui-ci et qui mourut à Wāsiṭ en 117/735. J'en connais jusqu'à maintenant deux manuscrits : l'un dans la bibliothèque du cheikh Sālīm b. Ya'qūb que j'ai mentionné moi-même dans un article publié il y a quelques années dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*,¹ mais que je n'ai vu que pour quelques instants, et l'autre dans la bibliothèque de la famille al-Bārūnī dont j'ai reçu la photocopie grâce aux soins d'un jeune étudiant allemand qui s'intéresse au sujet. Ce deuxième manuscrit est assez récent ; le colophon de la première partie (*al-ǧuz' al-awwal*) est dû à un certain Šāliḥ b. Sālīm b. Sulaymān b. Badr qui l'écrivit le 18 Ša'bān 1191/21 septembre 1777.² La date du premier manuscrit m'est inconnue.

Avant d'analyser le texte, il faut dire quelques mots sur Qatāda.³ En contraste avec la grande majorité des savants qui vécurent à Baṣra dans la première moitié du deuxième siècle, il n'était pas *mawlā*, mais arabe d'origine ; Ibn Ḥazm nous donne sa généalogie dans sa *Jamharat ansāb al-'Arab*.⁴ Son père avait encore vécu en plein désert ; sa mère était une *muwallada*.⁵ Le prestige social qui en résultait lui était cher ; quand 'Abdallāh b. 'Aun, lui-même *muḥaddit* assez connu, mais qui était plus jeune que lui et seulement un client, avait épousé une femme de la même tribu à laquelle appartenait Qatāda, celui-ci se plaignit de lui auprès du *qadi* de la ville et obtint que 'Abdallāh b. 'Aun fut

1 Voir ZDMG 126/1976/31 ; voir plus haut p. 769 s.

2 Voir p. 27, l. 9 ss. Le titre *Qawl Qatāda* apparaît à la même place.

3 Je me borne à quelques remarques ; j'ai traité de ce personnage dans un livre écrit en allemand qui va paraître bientôt. [= TG II 135-145]

4 Voir *Ġamharat ansāb al-'Arab*, 318, 12 ss.

5 Voir Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 462, 13 ss. ; aussi Yāqūt, *Iršād al-arīb* VI 202, 5 f.

fouetté et dut la divorcer.⁶ Vu les grandes connaissances de Qatāda on pourrait s'étonner qu'il ne reçut jamais le poste de *qadi* lui-même. Mais il avait été aveugle dès sa naissance; la carrière lui était barrée.⁷

Comme savant, il compensa cet embarras par une mémoire exceptionnelle.⁸ Il avait même voyagé; il n'avait pas seulement étudié chez les autorités baš-riennes – surtout chez Ḥasan al-Bašrī dans la maison duquel il avait vécu pendant trois ans,⁹ mais aussi à Médine chez Sa'īd b. al-Musayyab et Sulaymān b. Yasār,¹⁰ et à la Mecque chez 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ.¹¹ Il semble qu'il ait visité Kūfa; on racontait qu'il aurait pris des traditions du savant syrien Raḡā' b. Ḥaiwa quand celui-ci fit un séjour dans la ville.¹² Sa réputation devint si grande que le caliphe Sulaymān b. 'Abdalmalik arrangea une disputation entre lui et Ibn Šihāb az-Zuhrī¹³; tous les deux n'étaient pas encore très âgés en ce temps-là (Zuhrī avait peut-être justement passé les quarante, Qatāda avait 35 ans approximativement), et pendant des générations on disputait sur la question de savoir qui avait emporté sur l'autre.¹⁴ Dans sa ville natale il jouissait d'un tel prestige qu'il put se permettre de porter plainte contre le *qadi* auprès du gouverneur Ḥālid al-Qasrī qui résidait à Wāsiṭ.¹⁵

Son influence s'accrut probablement par le fait qu'il était en bons termes avec le gouvernement.¹⁶ Il est vrai qu'il était qadarite, mais il interpréta cette position d'une manière purement théologique; il n'en tira pas de conséquences politiques ou révolutionnaires. Les Oméyades l'appréciaient à cause de ses connaissances généalogiques et historiques; on se racontait que pendant un certain temps, presque chaque jour un courrier s'arrêta à sa maison

6 Voir Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II 28, 6 ss.; aussi Fasawī, *al-Ma'rifa wat-Ta'rīḥ* II 63, 11 ss.

7 Voir Yāqūt, *Iršād al-arīb* VI 202, 5; Šafādī, *Nakt al-himyān* 230, 15 ff.

8 Voir Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* VII₂ 1, 5; aussi Abū Nu'aim, *Ḥilyat al-auliyā'* II 334, 3 etc.

9 Voir Ibn Sa'd, VII₂ 1, 12 s.; Fasawī, *Ma'rifa* II 279, -4 ss.

10 Voir Ibn Sa'd, VII₂, 9 ss., et Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II 259, 11 ss., Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'* (éd. 'Abbās) 61, 1 s.

11 Voir Širāzī, *Ṭabaqāt* 69, 7 s. Selon Kulīnī, *Kāfī* VIII III, 1 ss. il séjourna à la Mecque à l'époque de « l'amir Ḥālid b. 'Abdallāh », c'est-à-dire Ḥālid al-Qasrī qui y régna comme gouverneur depuis 89/708 jusqu'à la mort du caliphe al-Walid en 96/715 (cf. Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ta'rīḥ*, éd. Suhail Zakkār, p. 415, 17 s.).

12 Voir Fasawī, *Ma'rifa* II 368, 14 ss.; aussi Abū Zur'a, *Ta'rīḥ* (éd. al-Qūḡānī, Damas 1980) 300, 3 ss.

13 Voir Ġāḥiz, *al-Bayān wat-tabyīn* I 243, 1.

14 Voir Ġāḥiz, *Ḥayawān* VII 7, ult.; aussi Fasawī, *Ma'rifa* II 165, 1 s.

15 Voir Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II 39, 9 ss.

16 Voir Ġāḥiz, *Bayān* I 243, 2 s.

pour lui demander des renseignements.¹⁷ Son penchant qadarite se manifestait dans certains passages du commentaire coranique qu'on retenait de lui. Il avait insisté sur le point que, d'après le verset 83 de la sourate Maryam (19), ce sont les diables qui incitent les infidèles à s'endurcir; Dieu n'en est donc pas responsable.¹⁸ Mais la renommée de l'ouvrage n'en souffrit pas; il fut répandu même à Damas et à Kūfa. Ṭabarī le cite plus de trois mille fois,¹⁹ et nous en trouvons les traces un peu partout. Qatāda s'intéresse au contenu de l'Écriture plutôt qu'à sa forme stylistique et grammaticale; il n'était pas philologue. Son exégèse se mêle facilement avec les *qiṣaṣ al-anbiyā'*; nous en trouvons beaucoup de matériaux dans les légendes prophétiques de 'Umāra b. Waṭīma récemment éditées par R. Khoury.²⁰ A part cela, nous possédons de lui un petit traité sur le problème de l'abrogation²¹; un autre livre sur les *'awāṣir* du Coran ne nous est connu que de nom.²²

Dans le Ḥadīṭ, son autorité ne fut jamais tellement mise plus en doute que celle d'autres qadarites plus extrémistes comme 'Amr b. 'Ubayd. Ce qu'on lui reprochait était plutôt son insouciance envers l'*isnād*; il était encore trop proche de la génération du Prophète pour voir clairement le danger de perdre le contact, et ses disciples avaient trop de confiance en lui pour lui demander une confirmation.²³ On se racontait que ce fut grâce à une visite du Kūfiote Ḥammād b. Abī Sulaymān, maître d'Abū Ḥanīfā, à Baṣra que Qatāda reconnut la valeur de l'*isnād* et commença à l'appliquer; il aurait alors différencié entre *ḥaddaṭanā* pour une information immédiate et *qāla* pour une tradition qu'il n'avait pas entendue personnellement.²⁴

Toutes ces connaissances l'aidèrent à acquérir une expérience spéciale comme jurisconsulte. Il la suppléa, comme nous montrent les sources, par la mémoire de beaucoup de cas précédents, de Baṣra surtout, mais aussi d'ailleurs. Nous lui devons un traité sur les rites de pèlerinage, un *K. al-Manāsik* dont un manuscrit se trouve dans la Ṣāḥih al-Bayḥaqī à Damas.²⁵ Mais ce sont surtout les

17 Ib. III 27, 1 ss.; Yāqūt, *Iršād* VI 202, 10 ss.

18 Voir Abū Zur'a, *Ta'riḥ* 400, 4 ss.; 'Abdarrazzāq aṣ-Ṣan'ānī, *al-Muṣannaḥ* XI 120 nr. 20088.

19 Cf. H. Horst dans ZDMG 103/1953/301.

20 Voir 'Umāra b. Waṭīma, *Légendes prophétiques*, éd. R. Khoury (Wiesbaden, 1978), index, s. n.

21 *K. an-Nāsiḥ wal-mansūḥ fī kitāb Allāh* (voir Sezgin, GAS I 131).

22 Voir Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* 33, 14 s.

23 Ib. VII, 2, 3 ss.; Fasawī, *Ma'rifa* II 278, 8 ss.

24 Ib. 2, 21 ss.; Fasawī II 282, 4 ss.; Abū Zur'a, *Ta'riḥ* 456 nr. 1157 = Fasawī III 209, 10 ss.

25 Voir Sezgin, GAS I 32. Il s'agit d'une simple collection d'*aḥādīṭ* sur le sujet qui fut rédigée par son élève Sa'd b. Abī 'Arūba (mort en 156/773).

aqwāl, conservées dans la tradition ibāḍite qui nous intéressent ici. Comparé aux autres sources, le matériau que nous trouvons dans les deux manuscrits mentionnés est énorme. Le problème en est qu'il n'est plus conservé dans sa forme originale – ou mieux dit que nous n'avons pas affaire à un ouvrage de Qatāda lui-même, mais à une compilation postérieure. Il n'a pas rassemblé ses expertises lui-même – fait auquel on pouvait s'attendre et qui est rendu encore plus normal par sa cécité.

Il est certain que le rédacteur présomptif a ajouté un nombre considérable de remarques dues à d'autres autorités. Son identité reste spéculative. Quand j'eus l'occasion de voir le premier manuscrit dans le *manzil* du cheikh Sālim b. Ya'qūb à la lueur d'une chandelle, j'avais l'impression que la rédaction fut faite par Bišr b. Ġānim al-Ḥurāsānī, le fameux juriste ibāḍite de la seconde moitié du deuxième siècle qui nous est surtout connu par la *Mudawwana*. Mais après avoir travaillé, plus à l'aise, avec la photocopie du manuscrit de la Bārūniyya il me semble prudent de restreindre ce jugement à la formulation que le rédacteur était apparemment un disciple de Rabī' b. Ḥabīb, auteur d'une collection de Ḥadīth bien connue parmi les Ibāḍites qui fut actif autour et après la moitié du deuxième siècle.²⁶ Il se peut que ce disciple soit identique à Bišr b. Ġānim, car celui-ci, Khorasanien d'origine, a eu des contacts avec Rabī' et a même visité le Maghreb pendant ses nombreux voyages.²⁷ Cependant, le manuscrit ne nous en donne aucune confirmation.

Le compilateur mentionne Rabī' plusieurs fois, parfois de manière directe, par *ḥaddaṭanā*,²⁸ parfois plus globalement en citant ses réponses²⁹ ou sa pratique.³⁰ Mais la plupart des passages restent anonymes, en forme de *fatāwā* qui sont introduits par la formule *su'ila 'an* et continuent avec *qāla*; on peut supposer que, dans la majorité de ces cas, c'est de nouveau Rabī' qui se cache derrière ces rapports.³¹ Probablement pas derrière tous, car la structure du texte n'est pas cohérente. Il y a des intercalations, et apparemment aussi des différences parmi les manuscrits. L'ouvrage consiste en 7 *ǧuz'* qui ne sont pas des chapitres bien définis, mais plutôt de parties assez accidentelles qui peut-être reproduisent l'arrangement matériel de l'original ou d'un archétype ancien.

26 Sur lui, voir Sezgin, GAS I 93 et mes remarques dans ZDMG 126/1976/32 ss.

27 Sur lui, voir Sezgin, GAS I 586 et ZDMG 126/1976/38 ss.

28 Voir ms. Bārūniyya, p. 7, l. 4 et 9, l. 10.

29 Pour des chapitres complets, p. e. 56, -6 ss., où le texte recommence avec la discussion de la prière en utilisant la formule *wa-su'ila 'anhu Abū 'Umar ar-Rabī'*; ou 106, 16 s.: *mimmā su'ila 'anhu Rabī' min bāb aṭ-ṭalāq*. Cf., aussi, 10, pu. s.: *hādā qaul ar-Rabī' 'an Abī 'Ubaida*.

30 Voir p. 17, 4: *qāla kāna r-Rabī' ...*; ou 139, 19 s.: *qāla kāna l-Rabī' yakrahu ...*

31 Voir par exemple, p. 22, 12: *su'ila 'an lailat al-qadr fa-ḥaddaṭa 'an Qatāda*; aussi p. 23, 12.

Cependant le manuscrit de la Bārūniyya dit à la fin du quatrième *ǧuz'* que les textes utilisés ne contiennent rien de plus; même le quatrième *ǧuz'* n'est pas complet. Le copiste regrette la perte et nous en donne la raison: dans deux manuscrits le reste était illisible et corrompu.³² Néanmoins il y a un cinquième *ǧuz'* qui suit,³³ et maintenant nous avons affaire à des *fatāwā* de Ġābir b. Zaid al-Azdī, fameux « père d'Eglise » des ibāḍites bašriens qui mourut vers la fin du premier siècle. Ils sont présentés à la manière d'avant, par le schéma question – réponse; mais en contraste avec l'autre texte Ġābir est toujours mentionné explicitement. Le sujet de cette partie correspond à celui traité immédiatement avant: droit de mariage. Une note marginale nous apprend que plusieurs manuscrits ne se réfèrent plus aux *Aqwāl Qatāda* ici.³⁴

Or, plus tard, dans le sixième *ǧuz'*, le schéma *su'ila – qāla*, est de nouveau utilisé sans sujet, et nous sommes informés qu'il s'agit de traditions *mimmā aftar bihī Qatāda*;³⁵ la partie précédente, *ǧuz'* 5, a donc évidemment été intercalée. Plus tard, le texte nous confronte avec la remarque: *intahat masā'il 'Umar b. Dīnār*,³⁶ et nous ne saurions pas à qui nous avons affaire si nous n'avions pas lieu de présumer qu'il faille lire *'Amr b. Dīnār*; nous savons que celui-ci a eu des contacts avec Ġābir b. Zaid,³⁷ et ce sont en effet les traditions de Ġābir sur le mariage qui sont brièvement rassemblées ici.³⁸ Entretemps, un autre 'Amr apparaît, à savoir 'Amr b. Harim³⁹ al-Azdī qui fut aussi disciple de Ġābir b. Zaid et qui est souvent cité par Qatāda dans le manuscrit du cheikh Sālim b. Ya'qūb.⁴⁰ Dans le manuscrit de la Bārūniyya la relation avec Qatāda ne se voit pas, mais 'Amr b. Harim rapporte toujours de Ġābir. Ce n'est qu'avec le septième *ǧuz'* que

32 Voir p. 87.

33 Voir p. 88 ss.

34 Voir p. 88.

35 Voir p. 105.

36 Voir pp. 122–127.

37 Voir Arabica 21/1974/40 s. Je laisse de côté le problème soulevé par M. Cook (*Early Muslim Dogma*, p. 74 s.) si nous devons l'identifier au mecquois 'Amr b. Dīnār (mort en 126/743) qui est un personnage bien connu pour les dictionnaires biographiques (cf. p. e., Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* 113 s. nr. 98) ou s'il y a eu un autre 'Amr b. Dīnār qui vécut à Bašra et n'était pas client des Banū Ġumahl (une famille des Qurayš) comme le premier, mais client d'az-Zubair b. Šuhaib, comme dit Ḍahabī dans son *Mizān al-ītidāl* (nr. 6366, où diffère aussi la *kunya*: Abū Yaḥyā contre Abū Muḥammad chez le Mecquois).

38 Le passage semble commencer p. 121, 8. Voir aussi A.Kh. Ennami, *Studies in Ibadism* (Thèse Cambridge 1971), p. 161.

39 Le manuscrit omet de nouveau le *wāw* et écrit 'Umar b. Harim (cf. 114, apu. et après). 'Amr b. Harim apparaît déjà pp. 104–108.

40 Voir ZDMG 126/1976/31.

Qatāda apparaît de nouveau.⁴¹ Le manuscrit se termine par une note du copiste disant que la plupart des textes ajoutent ici le livre sur la prière (*K. aṣ-Ṣalāt*) de Ġābir b. Zaid qui fut transmis par le baṣrien Ḥabīb b. Abī Ḥabīb al-Ġarmī.⁴² Nous savons que lui aussi s'appuyait sur des rapports rassemblés par 'Amr b. Harim.⁴³

Vers la fin, Qatāda est donc souvent englouti par la tradition ibāḍite. Même dans les quatre premiers *aġzā* il ne semble jamais parler lui-même, mais est introduit comme témoin avec un *ḥadīṭ* ou un *ḥabar* quelconque – à côté d'autres témoins d'ailleurs.⁴⁴ Il est l'autorité de base pour Rabi' b. Ḥabīb, pas plus. Mais cela suffit pour nous donner une idée plus claire. Ce que nous disent les experts du *ḥadīṭ* sur son traitement insouciant de l'*isnād* est pleinement confirmé. Dans notre texte il lui arrive de sauter de Ḥasan al-Baṣrī directement au Prophète,⁴⁵ et parfois il omet les noms complètement et dit simplement *dukira lanā anna n-nabī ...*⁴⁶ S'il donne la chaîne complète il ne le fait qu'avec 'an; la distinction entre *ḥaddaṭāna* et *qāla* qu'on lui attribue ne joue aucun rôle; les deux formules n'apparaissent ici qu'avec la prochaine génération de transmetteurs. Parmi les autorités qu'il cite se trouvent, à côté des Baṣriens, des Médinois comme son maître Sa'īd b. al-Musaiyab (mort en 94/713)⁴⁷ ou, avec un ou plusieurs intermédiaires, 'Ikrima (mort en 105/723)⁴⁸ et Ibn 'Abbās⁴⁹ et même des juristes de Kūfa comme Ibrāhīm an-Naḥa'ī (mort en 96/715)⁵⁰ ou 'Alqama.⁵¹ Quant aux baṣriens, nous notons que son maître Ḥasan al-Baṣrī n'apparaît que très rarement⁵²; Qatāda se réfère plutôt à Ibn Sīrīn (mort en 110/728)⁵³, même à l'ascète Farqad as-Sabaḥī⁵⁴ et naturellement à Ġābir b. Zaid.⁵⁵ Cette dernière autorité nous fait supposer que ce choix doit être

41 Voir p. 131.

42 Voir p. 140.

43 Voir ZDMG 126/1976/31 s.

44 On trouve des références à Abū 'Ubaida at-Tamīmī, chef de la communauté ibāḍite dans la première moitié du deuxième siècle (cf. p. 1, -4; 10, pu. s.).

45 Voir p. 14, -5 s.: 'an Qatāda 'an al-Ḥasan anna rasūl Allāh qāla. Aussi p. 15, 12.

46 Voir p. 12, -4. Aussi 22, ult., où il rapporte directement sur Ibn 'Abbās.

47 Voir p. 10, 6 s.

48 Voir p. 7, 7 s.

49 Voir p. 1, apu. s.; 7, 7 s.

50 Voir p. 6, ult.

51 Voir p. 6, ult., p. 16, -4.

52 Voir, p. e., p. 10, 8 s.

53 Voir p. 11, -8 s.

54 Voir p. 65, ult. Pour Farqad as-Sabaḥī cf. Abū Nu'aim, *Ḥilyat al-auliya'* III 44 ss. etc.

55 Voir p. 64, 12; p. 9, 18.

attribué au caractère ibāḍite de notre source; là où les opinions de Ḥasan et de Qatāda sont mentionnées côté à côté la préférence est donnée à Qatāda.⁵⁶

Le contenu est, comme on devait s'attendre, très divers. Tous les sujets du *fiqh* classique sont traités, et pas toujours dans un ordre rectiligne et bien organisé; parfois des jugements sur la prohibition du vin, sur l'esclavage, sur le mariage, sur la *muḍāraba* sont mis ensemble.⁵⁷ Les *fatāwā* sont résumés aussi brièvement que possible, sans raisonnement et références sauf la tradition. Le Coran n'est pas cité; les affaires réglées par la révélation étaient trop claires pour demander un *fatwā*. Mais on trouve des passages très intéressants; sur la portion du butin accordée aux *dū l-qurbā*, à savoir la famille du Prophète,⁵⁸ sur le traitement de la propriété foncière d'un *dehqān* converti à l'Islam;⁵⁹ sur la *diya*,⁶⁰ avec des cas comme les fautes de profession d'un médecin ou l'avortement à l'aide d'un médicament;⁶¹ sur la punition des pédérastes;⁶² sur les images;⁶³ sur le minimum à partir duquel le *ḥadd* pour le vol est appliqué;⁶⁴ sur la licéité de la viande du cheval, de l'ail et de l'oignon.⁶⁵

Ce qu'il nous faut est une analyse détaillée. Je ne l'ai pas entreprise jusqu'à maintenant; je peux donc seulement conclure avec quelques remarques générales. Qatāda n'était pas ibāḍite; son nom ne fut pas incorporé dans les *Ṭabaqāt* de la communauté (Darġīnī, Šammāhī, etc).⁶⁶ Cela veut dire que l'hypothèse d'une rétrojection d'opinions postérieures sur sa personne, hypothèse avancée d'une manière générale pour le *fiqh* irakien par J. Schacht,⁶⁷ devient assez invraisemblable dans notre cas. Pour une telle procédure – que je ne nie pas par principe – on se sert normalement d'autorités de chez soi; les Ibāḍites auraient choisi Ġābir b. Zaid plutôt que Qatāda. D'autre part, les relations qu'avait Qatāda avec les Ibāḍites n'étaient pas mauvaises: Darġīnī note avec satisfaction qu'il appréciait Ġābir b. Zaid, ce qui semble être vrai en dépit du

56 Voir p. 57, -6 s.

57 Voir p. 46.

58 Voir p. 27.

59 Voir p. 32, 20 s.

60 Voir p. 58 ss.

61 Voir p. 63.

62 Voir p. 65, pu. s.

63 Voir p. 73, -7 ss.

64 Un tiers dirham; voir p. 76, 15 s. Pour le problème voir J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 107.

65 Voir p. 74, -6 ss.

66 Šammāhī mentionne Qatāda une fois (*Sīyar* 121, 11), mais il n'avait plus aucune idée de qui il s'agissait.

67 Voir EI², s. v. *Fikh*.

caractère légendaire du récit où il nous le raconte.⁶⁸ Ceux qui, à Baṣra, étaient connus par leur attitude ou leurs connaissances religieuses, ascètes, *muḥadditūn* et juristes furent tenus ensemble par un sentiment commun de piété et par une certaine intériorisation de la foi musulmane. Le fait que Qatāda était considéré comme qadarite tandis que les Ibāḍites adhéraient, d'une façon plus ou moins modérée, à la prédestination ne créa pas encore de tensions. Rabī' b. Ḥabīb a étudié chez Qatāda; nous le savions déjà avant la découverte de notre texte nouveau.

Les *Aqwāl* soulignent le prestige dont jouissait Qatāda comme jurisconsulte. Il n'en jouissait pas seulement chez les Ibāḍites; mais ce n'est que chez eux qu'il a survécu, car eux perdirent bientôt le contact avec l'Iraq, tandis qu'en Iraq même l'élaboration du *fiqh* continuait et remplaça les idées de Qatāda par des positions plus évoluées et plus cohérentes. Là, Qatāda fut donc oublié ou incorporé dans d'autres systèmes. Les Ibāḍites, au contraire, durent quitter leur vieux domicile: c'est Rabī' b. Ḥabīb lui-même qui fut forcé d'émigrer en 'Uṣmān. Pour eux, les *Aqwāl Qatāda*, enveloppés dans les *fatāwā* de Rabī' et grossis par du matériel additionnel rassemblé, peut-être, par Bīṣr b. Ḡānim, représentaient donc un souvenir irremplaçable de leur passé; ils gardaient le texte parmi les trésors de leur tradition.

L'ouvrage nous est d'autant plus précieux qu'en Irak la tradition juridique de Baṣra fut bientôt éclipsée par celle de Kūfa et presque totalement oubliée. Baṣra a eu de grands personnages, mais elle n'a pas eu de systématisateur comme Abū Ḥanīfa. C'est pourquoi nous retenions, jusqu'à maintenant, pour Baṣra, des noms intéressants comme 'Uṣmān al-Battī, qui échangea des lettres avec Abū Ḥanīfa, ou comme 'Ubaidallāh al-'Anbarī qui essaya une théorie de l'*iğtihād* et la poussa directement à l'extrême; mais nous n'avions pas de textes. Joseph Schacht, dans ses *Origins of Muhammadan Law*, ne consacre à l'école baṣrienne que quelques lignes où il déplore le manque d'information.⁶⁹ Les *Aqwāl Qatāda* peuvent maintenant nous aider à combler cette lacune. Ils nous montrent ce qui était possible et admis comme solution à des problèmes juridiques concrets et, par cela, éclaircissent le degré d'évolution qu'avait atteint la jurisprudence musulmane en Irak dans les années qui suivirent la mort de Ḥasan al-Baṣrī, au milieu du califat de Hišām b. 'Abdalmalik. Ils l'éclaircissent pour le détail de l'application (les *furū'*) aussi bien que pour la méthode. Qatāda représente le type de *faqīh* traditionaliste qui ne se réfère qu'à la pratique du Prophète; il n'utilise pas le *qiyās*. Joseph Schacht a déjà noté que le

68 Voir Darḡinī, *Ṭabaqāt al-mašāyih bil-Mağrib*, p. 219, -8 ss.

69 *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 76; voir aussi l'index s. v. Baṣrians.

concept de la *sunnat an-nabī* (en contraste avec la *sunna* grosso modo, c'est-à-dire la tradition locale qui ne dérivait pas nécessairement de la pratique du Prophète) fut élaboré et défendu, avant Šāfiʿī, dans les milieux juridiques de l'Irak;⁷⁰ de même, il donne des exemples pour la résistance que manifestèrent les partisans de ce concept contre l'analogie.⁷¹

La position que prend Qatāda n'était, à cette époque, qu'une parmi d'autres. Il semble l'avoir partagée avec d'autres collègues bašriens qui appartiennent déjà à la génération suivante, avec des *fuqahā'* comme Ayyūb as-Saḥtiyānī (mort en 131/749) ou 'Abdallāh b. 'Aun (mort en 151/768). D'autre part, cependant, nous savons que 'Uṭmān al-Battī pratiquait le *qiyās*; il avait d'ailleurs reçu sa formation professionnelle à Kūfa. Même l'héritage ibāḍite nous a gardé le témoignage d'une approche différente; les *Rasā'il* de Ġābir b. Zaid al-Azdī que nous possédons également grâce à un manuscrit conservé dans la ḥizāna al-Bārūniya⁷² nous montrent l'application du *ra'y* (ou *ijtihād*) pur. Ces épîtres, qui sont en réalité, comme les *Aqwāl Qatāda*, des expertises juridiques, remontent encore au premier siècle. Les deux textes mériteraient d'être traités ensemble; pour le moment, il n'y a pas de témoignage de la jurisprudence musulmane plus ancien que ceux-ci.

70 Ib. 128 s.

71 Voir A.Kh. Ennami dans: JSS 15/1971/65 s. et mes remarques dans ZDMG 126/1976/27 ss.

72 ZDMG 126/1976/27; maintenant éditées par Farḥāt Ja'būrī (Masqat 1434/2013). An edition of the *Aqwāl Qatāda* is about to be published by Abdulrahman al-Salimi.

Yazīd b. Unaisa und Abū ‘Īsā al-Īṣfahānī

Zur Konvergenz zweier sektiererischer Bewegungen

301 Hypothesen sind manchmal eine arge Zumutung, vielleicht auch hier und jetzt, für den Jubilar wie für den Leser. Aber da es um ein Gebiet geht, zu dem Francesco Gabrieli sich mehrfach geäußert hat, die Geschichte der frühen Ḥārīğiten¹, sei der Spekulation doch Raum gegeben. Ich möchte versuchen, eine Beziehung herzustellen zwischen zwei sektiererischen Bewegungen, einer im Bereich des Islams und der anderen im Bereich des Judentums, die beide uns nur durch wenige Bemerkungen späterer, manchmal wesentlich späterer Doxographen bekannt sind. Auf neue Quellen läßt sich kaum hoffen; unsere Information wird wohl immer spärlich bleiben. Dies zu glauben, gibt es mehrere Gründe. Erstens waren interreligiöse Beziehungen, sofern sie sich nicht kontroverstheologisch oder polemisch ausschachten ließen, nie ein bevorzugtes Thema jüdischer oder muslimischer Autoren des Mittelalters; zweitens waren die beiden Bewegungen, von denen die Rede sein soll, Randerscheinungen und nach dem Konsens der jeweiligen Majorität ohne Zweifel aberant; und drittens spielten die Ereignisse sich ab in einer Gegend und zu einer Zeit, die außerhalb des Blickkreises zeitgenössischer Beobachter und späterer Geschichtsschreiber lagen: irgendwo in Westiran während der späten Umayyadenzeit.

Beginnen möchte ich mit der muslimischen Seite meines Diptychons. Die Gruppe, um die es geht, zählt zu den „Sekten“ der Ibādīya, also des gemäßigten Flügels der Ḥārīğiten. Man findet häufig die Behauptung, daß die Ibāditen gemäßigt waren, weil sie Quietisten waren. Aber das ist nur eine vorschnelle Verallgemeinerung ihres Erscheinungsbildes im Irak; dort hielten sie in der Tat stille, weil ihnen die Obrigkeit viel zu genau auf die Finger schaute, als daß sie 302 Gelegenheit gehabt hätten, den | Status der Geheimhaltung (*kitmān*) aufzugeben². In Wirklichkeit war Quietismus für sie nur Teil einer Alternative, welche unter günstigen Umständen bewaffnete Rebellion (*ḥurūğ* oder, wie sie eher sagten: *zuhūr*) ebenso vorsah. Ihre Mäßigung lag nicht so sehr in ihrer politischen

1 Vgl. etwa *La poesia ḥārīğita nel secolo degli Omayyadi*, in „RSO“, 20/1943/331 ff.; jüngst auch in seinen vier Vorlesungen am Collège de France, abgedruckt in „REI“, 41/1973/7 ff., dort S. 27 ff.

2 Dazu jetzt J.C. Wilkinson, *The Early Development of the Ibādī Movement in Basra*, in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G.H.A. Juynboll (Southern Illinois University Press 1982), S. 125 ff.

Haltung als vielmehr in ihrem Sündenbegriff. Wie alle Ḥārīğiten betrachteten sie nur sich selber als *muslimūn*; jeder andere, mochte er noch so sehr sich an die Gebote des Korans halten, verdiente nach ihrer Ansicht diese Bezeichnung nicht – einfach deswegen, weil er die ungerechte und unfrome Obrigkeit anerkannte und sich nicht von der übrigen Gemeinde lossagte³. Und wie bei den übrigen Ḥārīğiten findet sich auch bei den Ibāditen die Tendenz, hierin nur eine einzige Ausnahme zuzulassen: jene Nichtmuslime (im normalen Sinne des Wortes), die von der Existenz der koranischen Botschaft noch nichts wissen; sie sind „entschuldigt“ und darum zumindest virtuell *muslimūn*⁴. Sie sind nur keine „Gläubigen“ (*muʾminūn*); das Prädikat *muslim* dagegen verlieren sie erst dann, wenn sie bewußt die Wahrheit, d. h. den Islam und innerhalb seiner die ḥārīğitische Glaubenshaltung, verwerfen. In diesem Sinne teilte die Ibādīya die Exklusivität, welche allen Ḥārīğiten eigen war, im Gegensatz etwa zu dem Universalismus oder, wie wir heute vielleicht sagen würden, der ökumenischen Haltung der Murğīʿa⁵. Jedoch billigte sie nicht mehr jene extremistischen Konsequenzen, die von frühen Radikalen wie der Azraqīya gezogen worden waren: kein Nichthārīğit darf wegen seiner Überzeugung getötet werden. In der Tat behandelte sie dort, wo sie bei ihren Aufständen, etwa in Ḥaḍramaut oder im Ḥiğāz um 129/746, Gefangene machte, ihre Feinde, und zwar selbst die wichtigen und gefährlichen Leute unter ihnen, mit ungewöhnlicher Milde⁶.

Das wirkt unlogisch; denn wenn die Gegner nicht mehr als Muslime betrachtet wurden, so waren sie *kuffār*, Ungläubige und deswegen streng genommen dem Tode verfallen, wenn sie den „Islam“ nicht annahmen. Nun ist kein Zweifel, daß die Ibāditen sie in der Tat als *kuffār* ansahen; aber sie definierten den Begriff *kufṛ* anders. *Kufṛ* war in diesem Fall nicht der Unglaube der Heiden, sondern *kufṛ nīʿma*, Undankbarkeit gegenüber erwiesener Wohltat. Der Zusatz

303

3 Vgl. dazu allgemein W.M. Watt in „Der Islam“, 36/1961/219 ff. und T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology* 6 ff. Bei den Ibāditen spiegelt sich diese Einstellung am besten in der Bezeichnung *ġamāʿat al-muslimīn*, die sie ihrem Ältestenrat in Baṣra gaben (vgl. dazu *Studies on the First Century* 121). Für die ibādītische Gemeinde als Ganzes findet sich die Umschreibung *firqat al-Islām* (so bei Abū Zakarīyāʿ, übs. in „Revue Africaine“, 105/1961/141).

4 Vgl. dazu den Text bei Darğīnī, *Ṭabaqāt al-mašāyih bil-Mağrib* (ed. Ibrāhīm Ṭallāy, Constantine 1394/1974), S. 242, 1 ff. An dieser Einstellung hat sich dann die Frage entzündet, wieweit der Verstand allein schon zur Gotteserkenntnis führt und damit die „Entschuldigung“ aufhebt (vgl. dazu das interessante, wenngleich etwas verwickelte Referat einer frühen Diskussion bei Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfi, *al-Mūğāz*, ed. ʿAmmār Ṭālibī u.d.T. *Ārāʾ al-Ḥawārīğ al-kalāmīya*, Algier 1398/1978, II 154, ult. ff. [übs. TG V, 121–124]).

5 „Ökumenisch“ natürlich nur innerhalb der Grenzen des Islams. Gegenüber Nichtmuslimen verhielten sich Murğīʿiten häufig ablehnender als Ḥārīğiten.

6 *Ġānī*³, XXIII 226, 6 ff.; auch 227, 7 f. Allgemein T. Lewicki in: „FO“, 1/1959/3 ff.

zeigt, daß man sich einer Doppeldeutigkeit bewußt geworden war, die schon – oder noch – im Koran sich zeigt; dies hat ihre Wurzeln in einer Bedeutungsverschiebung, die sich schon im Aramäischen und im Syrischen abgespielt hatte. Da ist einerseits, eben unter dem Einfluß der religiösen Terminologie des Aramäischen, die Bedeutung „ungläubig sein“, vor allem repräsentiert durch den Plural des Partizips (*kāfirūn* oder *kuffār*). Daneben aber findet sich der von Ibāditen vorausgesetzte alte Wortsinn, wie auch die vorislamische Poesie ihn kennt, besonders deutlich z. B. in Sure 14/7, wo Gott selber sagt: „Wenn ihr dankbar seid, werde ich euch noch mehr (Wohltaten) erweisen. Wenn ihr aber undankbar seid (*kafartum*) – meine Strafe ist schwer“⁷. In diesem letzteren Falle war das Gegenteil zu *kufr* also nicht *īmān* „Glaube“, sondern *ṣukr* „Dankbarkeit“, die Haltung Abrahams, der „dankbar war für (Gottes) Wohltaten“ (Sure 16/120). Ein *kāfir* streitet hier keinen Glaubensinhalt ab, sondern verkennt eine fundamentale Pflicht, die er als Geschöpf hat; *kufr* ist eine Fehlhaltung gegenüber Gott als dem Souverän. Der Begriff wurzelt tief in arabischem Lebensgefühl⁸.

So betrachtet, ist der prinzipielle Unterschied zwischen einem Ibāditen und einem anderen Bekenner des Islams größtenteils aufgegeben; zum *kāfir ni'ma* wird man nicht durch Verweigerung, sondern einfach durch Sünde. Zwar hätte ein Ibādīt diesem weiterhin nicht *islām* zugesprochen; aber im Verhältnis zum Gegenbegriff, *kufr*, waren sie beide gleich: auch der Ibādīt zeigt, wenn er sündigt, „Undankbarkeit“ und verliert damit seinen Status als Gläubiger (*mu'min*). Was ihn weiterhin von einem Nichtḥāriḡiten trennt, ist nur die Tatsache, daß dieser *fortwährend* in Sünde lebt, insofern er die Wahrheit des ibādītischen Standpunktes nicht anerkennt; in dieser Hinsicht ist er verstockt und darum letztlich zu ewiger Hölle Strafe verdammt⁹. Zwar entgeht auch der ibādītische Sünder der Verdammnis nur dann, wenn er für seine Sünde Buße tut. Aber die Wahrscheinlichkeit dazu ist recht groß; seine Mitbrüder haben | nämlich die Pflicht, ihn fortwährend zu ermahnen, und wir haben Belege genug dafür, daß sie dies mit allen Mitteln sozialen Drucks taten¹⁰. Durch seine Buße (*tauba*) gewinnt er den Status eines Gläubigen zurück. Dies alles ändert dennoch nichts daran, daß auch jeder andere Anhänger des Islam prinzipiell die

7 Vgl. „EI²“, IV 407 ff. s. v. *Kāfir*.

8 Vgl. dazu R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership* (Princeton 1980) 72 ff.

9 Aṣ'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 107, 10 und 110, 14 f.; Abū 'Ammār, *Mūǧaz* II 116, 12 f.

10 Vgl. dazu das Sendschreiben des Abū Sufyān Maḥbūb b. ar-Raḥīl, das Darǧinī bewahrt hat (*Ṭabaqāt* 279, 14 ff.). Es gehört wohl in die zweite Hälfte des 2. Jh's. Zwar behauptet Darǧinī, es sei an Ṭālib al-ḥaqq gerichtet gewesen, der i. J. 129/746–747 Ḥaḍramaut und den Jemen für die Ibāditen in Besitz nahm; jedoch ist dies in Anbetracht der Zeitstellung des Abū Sufyān kaum möglich.

Chance hat, Buße zu tun, wenngleich Buße hier Bekehrung, Aufnahme in die ibādītische Gemeinde bedeutet; bis zu seinem Tode bleibt auch er ein bloßer *kāfir niʿma* und ist nicht ein Ungläubiger im Sinne heidnischen Unglaubens. Die Heiden, oder besser: alle Menschen außerhalb des Islam, die diesen *bewußt* nicht annehmen, sind nicht nur *kuffār*, sondern auch *mušrikūn* „Polytheisten“; ihre Haltung ist nicht *kufr niʿma*, sondern *kufr širk*, „Unglaube im Sinne von Polytheismus“ statt bloßer „Undankbarkeit“¹¹.

Damit war die rigorose Trennung zwischen der kleinen Elite von wahren Muslimen und der großen Masse von *kuffār* jeder Art fast unbemerkt in ein Dreierschema verwandelt worden, das Platz ließ für eine Art von *kufr*, die gar nicht wirklich *kufr* war. Diese Aufweichung war unter theologischen Gesichtspunkten recht bequem; was auf der Strecke blieb, war die terminologische Eindeutigkeit. Wir verstehen, warum das doppelgesichtige Wort *kufr* nunmehr häufig von anderen, eindeutigeren Begriffen ersetzt wurde. Einfach war dies im Falle des *kufr širk*. Hier konnte man *kufr* einfach weglassen; *širk* spielte in dieser Verbindung ohnehin nur die Rolle eines Determinativs¹². Bei *kufr niʿma* ging das nicht; hier hatte die Genitivverbindung einen anderen Charakter, sie war enger. Manche Theologen ersetzten *kufr niʿma* durch – oder interpretierten es als – *nifāq*¹³; die *kuffār* innerhalb des Islam waren dann gleichgesetzt mit den *munāfiqūn* des Korans. Man ließ sich deren Mittelstellung denn auch aus dem Koran heraus bestätigen; dort hieß es von den *munāfiqūn*: „Sie schwanken unentschieden dazwischen (*baina dālīka*, indem sie sich) weder zu diesen noch | zu jenen entschließen können“¹⁴. Aus Sure 33/73 las man die Begriffskette *muʿmin – munāfiq – mušrik* heraus¹⁵.

305

Dieser Wortgebrauch scheint in Baṣra aufgekommen zu sein, damals dem administrativen Zentrum der Ibādīya, wenn auch vielleicht nicht ihrem stärksten theologischen Bollwerk. Dort wurde im Kreise des Ḥasan al-Baṣrī der

11 Ašʿarī, *Maqālāt* 104, 9 f. und 453, 1. Vgl. auch die *ʿaqīda* des Ġannāwunī, ed. Cuperly in „BEO“, 32–33/1980–1981/47, 9 ff.

12 Es ist möglich, daß der Terminus *kufr širk* gegenüber *širk* allein ohnehin jünger ist; in jedem Fall redete man, wenn man das Partizip benutzte, meist nur von *mušrikūn*. Wir bedürfen einer genaueren terminologischen Untersuchung. Vgl. vorläufig P. Cuperly, *Professions de foi ibādītes: Contribution à l'étude de l'ibādisme et de sa théologie*, 1–3 (Diss. Paris 1982) I 298 ff. und II 4 ff. (zu Ġannāwunī).

13 Auch *kufr nifāq* findet sich (Abū ʿAmmār, *Mūğaz* II 117, 3).

14 Sure 4/143; „diese“ und „jene“ wurden als die Gläubigen und die Ungläubigen verstanden. Dazu Ašʿarī, *Maqālāt* 105, 9 ff.; Abū Muṭīʿ Makhḥūl an-Nasafī, *ar-Radd ʿalā l-bidaʿ* (ed. M. Bernand in „Ann. Isl.“, 16/1980/39 ff.) 70, 1 f.; Abū ʿAmmār II 117, 4 f.

15 Abū ʿAmmār II 117, pu. ff.

Begriff *munāfiq* in eben diesem Sinne benutzt. Zu Schwierigkeiten allerdings kam es, sobald man die koranischen Aussagen über die *munāfiqūn* unter dem neugegebenen Gesichtspunkt genauer verglich. Dann stellte sich nämlich heraus, daß die Definition nicht ganz paßte und vor allem die Grenze zu den *mušrikūn* sich nicht deutlich ziehen ließ. Wir können darauf hier im Einzelnen nicht eingehen. Es ist bezeichnend, daß eine Gruppe von Ibāditen den Gebrauch der Vokabel *munāfiq* ganz auf den koranischen Kontext beschränken wollte¹⁶; damit hatte sie als theologischer Terminus ausgedient. Auch die Muʿtaziliten haben um der exegetischen Probleme willen diese Konsequenz gezogen und dann bekanntlich einen völlig neuen Begriff, *fāsiq*, gewählt.

Diese letztere Lösung hat allerdings bei den Ibāditen niemals Gnade gefunden. Sie wollten wohl nicht den Eindruck erwecken, daß sie an eine *manzila baina l-manzilatain* glaubten; auch der *munāfiq* blieb für sie letzten Endes ja ein *kāfir*, so wie er für Ḥasan al-Baṣrī letzten Endes ein Gläubiger geblieben war¹⁷. Jedoch entschieden sich einige von ihnen dafür, ihre feindlichen Mitbrüder, die sie weder *muslimūn* noch *muʿminūn* nennen wollten, mit einem anderen Epitheton zu bezeichnen, das nicht so stark mit koranischen Assoziationen belastet war und überdies positiver und höflicher, zumindest neutraler klang: *muwaḥḥid*, „Einheitsbekenner“. Das war eine gute Antithese zu *mušrik*: nur die Nichtmuslime waren „Polytheisten“, während alle Anhänger des Islam als „Monotheisten“ gelten | konnten, obgleich dann nur die Ibāditen die wirklichen und wahren Muslime waren. Weiterhin brauchte man nun nicht mehr, wie die Azraqiten oder Šufriten dies taten¹⁸, von *dār al-kufr* zu reden, wenn man die islamische Welt um sich herum bezeichnen wollte. Zu *dār al-islām* verstand man sich zwar weiterhin nicht; aber *dār at-tauḥīd* klang auch nicht schlecht¹⁹. In seiner „Objektivität“ leitete der neue Begriff über zu anderen, die in den späteren historischen Quellen auf die Mitmuslime angewandt werden,

16 Ašʿarī, *Maqālāt* 105, 12 ff. Vgl. dazu die Argumentation bei Abū Muṭīʿ an-Nasafī, *Radd* 70, 3 ff. Schon die Azraqiten sollen *nifāq* nicht auf die eigene Generation bezogen haben (vgl. M. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981, S. 96 nach der von ihm behandelten *Sīrat Sālim b. Ḍakwān*). Das ist von ihrem eigenen Standpunkt aus betrachtet auch ganz natürlich: sie kamen ja mit *kufr* allein aus. Vielleicht haben sie überhaupt die Diskussion über den Begriff in Gang gebracht.

17 Eben dies machte die Argumentation mit Sure 4/143 (s. o. Anm. 14) für sie so prekär: wenn die *munāfiqūn* sich weder zu den *muʿminūn* noch zu den *mušrikūn* entschließen können, so gehören sie entweder in eine besondere Kategorie oder haben doch teil am *širk* (vgl. dazu auch Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *al-Baṣāʾir waḍ-ḍaḥāʾir*, ed. Kailāni IV 254, 6 f.; nach Abū l-Qāsim al-Balḥī al-Kaʿbī).

18 Ašʿarī, *Maq.* 111, 14 und 463, 14; dazu Laoust, *Schismes* 45.

19 Nur das Heerlager des Kalifen und seiner Helfer (*askar as-sultān*), d. h. normalerweise den

nur niemals theologische Bedeutung gewannen: *ahl al-qibla*, *ahl aṣ-ṣalāt* und vielleicht *ahl Makka*²⁰.

Aber indem man ein Problem löste, hatte man gleich ein anderes geschaffen: es gab auch Monotheisten außerhalb des Islams – vielleicht nicht die Christen, wie wir denken würden, aber sicherlich die Juden. Wie sollte man sie einordnen? Ein monotheistischer Polytheist war ein ebenso unglücklicher Zwitter wie ein nichtungläubiger *kāfir*. In der Tat hat nun ein gewisser Ḥaṣṣ b. Abī l-Miqdām alle diejenigen, die an die Einheit Gottes und an die Propheten und ihre heiligen Schriften glauben, von dem Vorwurf des Polytheismus freigesprochen; für ihn waren sie *muwaḥḥidūn* wie alle jene Muslime, die eine schwere Sünde, Mord oder Unzucht oder Inzest, begehen und dadurch ihren Status als Gläubiger verspielen. Unsere Quelle, Aṣʿarī in seinen *Maqālāt al-Islāmīyīn*, verrät nicht, an wen Ḥaṣṣ gedacht haben könnte. Dort steht der Plural: „Propheten und ihre Bücher“; also mag er alle *ahl al-kitāb* gemeint haben, Christen ebenso wie Juden²¹. Aber wir brauchen uns damit nicht aufzuhalten. Daß die Juden mit dieser Definition erfaßt waren, steht wohl außer Zweifel, und nur sie sind es, denen wir uns im Folgenden näher zuwenden müssen.

Der Gedanke des Ḥaṣṣ b. Abī l-Miqdām wurde nämlich aufgenommen und modifiziert von einem anderen Ibāditen, einem gewissen Yazīd b. Unaisa. Ḥaṣṣ' Großzügigkeit paßte ihm an sich nicht; er bestand darauf, daß die Monotheisten außerhalb des Islam dennoch Polytheisten bleiben (wobei er sich auf Sure 9/30 berufen haben mag, wonach die Juden in ʿUzair/Ezra den Sohn Gottes sehen). Aber dann machte er selber eine andere Ausnahme: *ahl al-kitāb*, die nicht nur an den einen Gott glauben, sondern auch noch an das

307

Palastbezirk, bezeichnete man als *dār baḡy* „Areal der Gesetzlosigkeit“ (vgl. Baḡdādī, *Farq baina l-firaq*, ed. Badr 85, 4 f. / ed. ʿAbdalḥamīd 106, 1 f. und Naṣwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 173, 13 f., beide vermutlich nach Kaʿbī). *Dār kufr* in der Parallele bei Aṣʿarī, *Maqālāt* 104, 13 f. ist zu wenig differenziert.

20 *ahl Makka* nur bei Baḡdādī, *Farq* 85, 4/106, 1; *ahl al-qibla* und *ahl aṣ-ṣalāt* häufig in den ibādītischen Quellen. Alle Begriffe meinen das Gleiche: daß nämlich Gebet und Gebetsrichtung das sind, was die Muslime über allen Dissens hinweg verbindet.

21 Aṣʿarī, *Maqālāt* 102, 3 ff.; vgl. auch die Übersetzung von O. Rescher in: *Orientalische Miscellen* I 76 f. Das Referat ist, wie der Subjektwechsel in 102, 10 anzeigt, aus mehreren Bruchstücken zusammengesetzt; 103, 1 f. berührt sich mit 102, 4–9. *Kāfir* in 102, 7 ist im Sinne von *kāfir niʿma* zu verstehen. Der Vergleich von 102, 5 und 103, 1 zeigt, daß an der ersteren Stelle mit dem Glauben an „einen Propheten“ der Glaube an Muḥammad gemeint ist. Von der Vielgötterei freigesprochen sind also die Bekenner der Offenbarungsreligionen, nicht dagegen andere Ungläubige, etwa antike Philosophen. Ḥaṣṣ hat diese Möglichkeit wohl auch gar nicht in Betracht gezogen.

Prophetentum Muḥammads, dürfen nicht als Polytheisten angesehen werden. Sie sind nicht nur Monotheisten, sie sind auch „Gläubige“ (*mu'minūn*)²². Nur *muslimūn* kann man sie nicht nennen: denn sie sind keine Ibāditen. Yazīd verlangte darum konsequenterweise auch nicht, daß sie dem Islam als Religion beigetreten seien. Aber dadurch daß er sie zu Gläubigen machte, dispensierte er sie, so lange sie keine schwere Sünde taten, von der ewigen Hölle Strafe – im Gegensatz zu vielen nichtibādītischen Muslimen, zumindest jenen, die sich seinem Standpunkt bewußt verschlossen²³. Das war eine ungewöhnliche und, so wird man sagen dürfen, skandalöse Distinktion; sie läßt sich nur erklären als Reaktion auf eine ebenso ungewöhnliche historische Situation.

Unglücklicherweise sind beide Personen, Ḥaḫḫ b. Abī l-Miqdām ebenso wie Yazīd b. Unaisa, in Dunkel gehüllt. Kein biographisches Wörterbuch hat von ihnen Notiz genommen. Jedoch erfahren wir zumindest für Yazīd b. Unaisa bei Baġdādī, daß er aus Baṣra stammte und dann nach Fārs, anscheinend nach Gūr, dem späteren Fīrūzābād übersiedelte²⁴. Nun stoßen wir gerade in Fārs, also in Westiran, auf jene merkwürdige Konstellation gläubiger Nichtmuslime, die er in seiner Theorie voraussetzt: auf eine Gruppe nichtmuslimischer Monotheisten, die das Prophetentum Muḥammads anerkannten. Ich meine die Anhänger des jüdischen Prätendenten und Sektenhauptes Abū 'Īsā al-Iṣfahānī. Man ist versucht, beides zusammenzubringen. Auch muslimische Schriftsteller haben diese Beziehung bereits gesehen; Baġdādī und Ibn Ḥazm, später in ihrem Gefolge auch Ṣafādī, haben darauf hingewiesen²⁵.

308 Jedoch haben sie allesamt eher systematisch | als historisch gedacht; sie vergleichen These mit These und verlassen sich dabei auf älteres doxographisches Material, das nur wenig über Chronologie und Begleitumstände verrät. Wir müssen darum die historische Komponente hinzufügen und das Beweisverfahren von Grund neu aufrollen.

22 Aṣ'arī, *Maqālāt* 103, 3ff. und 104, 3ff. Auch dieser Passus ist uneinheitlich und bringt mehrere Wiederholungen. Daß Yazīd auf das Modell des Ḥaḫḫ b. Abī l-Miqdām reagierte, geht aus 103, 5ff. hervor; Aṣ'arī sagt dies zweimal, nach zwei verschiedenen Quellen, faßt sich aber im Entscheidenden dennoch zu kurz.

23 Diejenigen Glaubensgenossen, die seine Lehre nicht direkt für falsch erklärten, hat er offenbar weiterhin als gläubig und sogar als *muslimūn* angesehen (103, 5f.).

24 *Farq*, ed. 'Abdalḥamīd 279, -5f. Die frühere (und schlechtere) Edition von Badr hat stattdessen Tūn (s. 263, 5); jedoch liegt dieser Ort gar nicht in Fārs, sondern in Qūhistān (vgl. D. Krawulsky, *Iran – Das Reich der Ilḫāne*, Wiesbaden 1978, s. 171 und 133). Zu Gūr = Fīrūzābād vgl. „EI²“, II 925f.

25 Vgl. *Farq* 263, -4/280, 3f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 188, apu. ff.; Ṣafādī, *Wāfi* X 123, 16.

Abū ʿĪsā verstand sich als Bote (*rasūl*) des Messias, von dem er wohl die Aufhebung aller bisherigen Religionen erwartete; daß er dies, zumindest zu einem gewissen Grade, auch für das Judentum annahm, geht daraus hervor, daß er in seinem „Buch“ die Opfer abschaffte und den Verzehr alles Beseelten strikt verbot²⁶. Die Ankunft des Messias ist von fünf Propheten („Boten“) vorbereitet worden, unter ihnen Jesus und Muḥammad; er, Abū ʿĪsā, betrachtete sich offenbar als den letzten von ihnen. Was Jesus und Muḥammad von dem erwarteten Messias schied, war nur, daß ihre Mission keinen universalen Charakter hatte; Muḥammad war Prophet, aber allein der Prophet der Araber²⁷. Jedoch änderte dies nichts daran, daß Christen und Muslime für Abū ʿĪsā ebenso rechtgeleitet waren wie die Juden. Er empfahl das Studium des Neuen Testaments und des Korans und verwies auf deren Exegese²⁸; vielleicht ging es ihm dabei auch darum, daß man dort Hinweise auf den Messias oder sein eigenes Auftreten wiederfinde. In seinem Selbstverständnis richtete er sich nach dem islamischen Modell; er hatte ein „Buch“, und seine Anhänger benutzten die Tatsache, daß er nur ein ungebildeter Schneider war und nicht lesen und schreiben konnte, als Bestätigung für seine göttliche Erwählung²⁹. Die Lehre war gewiß dazu bestimmt, Juden und Muslime gleichermaßen zu überzeugen. Wir erkennen es auch an den verschiedenen Namen, die er sich – oder die man ihm – gab. Er hatte ursprünglich wohl Isaak ben Yaʿqob geheißen; jedoch gaben ihm seine jüdischen Anhänger dann den Ehrentitel ʿObadya oder, wie Šahrastānī sagt, ʿObed Elohim. Die *kunya* Abū ʿĪsā kann natürlich nicht von ihnen stammen; sie war nur Christen oder Muslimen genehm. Ibn Ḥazm bewahrt dann, etwas isoliert, den Namen Muḥammad b. ʿĪsā; dieser kann, wenn er der Wirklichkeit entspricht, allenfalls für muslimische | Ohren bestimmt gewesen sein³⁰. Sollte Yazīd b. Unaisa tatsächlich dieser Botschaft sein Ohr geliehen haben?

309

- 26 Šahrastānī, *Milal* 168, -6 f. Die beiden Hauptquellen zu Abū ʿĪsā sind der karäische Autor al-Qirqisānī (*K. al-Anwār*, ed. L. Nemoy, New York 1939–1943; dort I 12 § 12 und 51 f.; dazu die Übersetzung der Stelle in „HUCA“, 7/1930/328) und Šahrastānī (*Milal* 168, 2 ff.). Vgl. zu der Bewegung allgemein H. Graetz, *Geschichte der Juden* (4Leipzig 1909) v 464 ff.; I. Friedlaender in „JQR“, NS 1/1910–1911/183 ff. und 2/1911–1912/ 240 ff.; A.H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (New York 1927), 55 f. und die Artikel von S.M. Stern in „EI²“, I, 130a, Zvi Avnery in „EJ²“, II, 183 f. und J. Lassner in „EI²“, I 324 f., jeweils mit weiterführender Literatur (darunter auch Arbeiten in Neuhebräisch). Auch Pines in „EI²“ IV, 96 s.v. ʿĪsāwīyya.
- 27 Qirqisānī 52, 9; dazu der Beleg bei Levi Della Vida, Art. *Khāridjiten*, in „EI⁴“, II, 973a (den Hinweis hierauf verdanke ich P. Shinnar, Jerusalem).
- 28 Qirqisānī 52, 9 f.
- 29 Vgl. neben Qirqisānī und Šahrastānī auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* I 99, 12 ff.
- 30 *Fiṣal*, ib. Nach Našwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 145, 6 f. hat die İsfahāniya, mit der wie-

Was für eine solche Annahme spricht, ist die Tatsache, daß auch Yazīd einen Wechsel der Religion erwartete; er lehrte, daß Gott „einen Propheten aus den Persern“ in die Welt schicken werde, der das Gesetz Muḥammads abrogieren und ein anderes „Buch“ bringen soll. Dieses Buch sei im Himmel geschrieben und werde „auf einen Schlag“ geoffenbart werden, also nicht in Schüben und mit inneren Widersprüchen wie der Koran. Die zu erwartende neue Religion, in der Muslime und Juden, vermutlich auch Christen, aufgehen würden, mußte dann allerdings über den Islam ebenso wie über das Judentum hinausgehen. Aber sie war im Koran schon genannt, so wie Muḥammad im „Evangelium“ und Jesus im Alten Testament vorhergesagt waren: die Religion der Šābier, über deren Identität Exegeten, damals gewiß mehr noch als später, rätselten³¹. Der Name war noch verfügbar; die Gestirnverehrer aus Ḥarrān haben ihn vermutlich erst viel später usurpiert, und selbst wenn sie ihn damals schon für sich in Anspruch nahmen, sind sie Yazīd vermutlich völlig unbekannt geblieben. Der Islam auf dem Weg zum Šābiertum – Baḡdādi hat gewiß recht, wenn er das „Extremismus“ (*ḡulūw*) nennt³². Aber der Punkt, über den er sich erregt, daß nämlich Yazīd die Endgültigkeit von Muḥammads Prophetie aufgab, war damals noch nicht so auffällig ketzerisch wie später; die koranische Redewendung vom „Siegel der Propheten“ ist damals nicht überall in diesem Sinne verstanden worden. Chiliastische Bewegungen des frühen Islam haben häufig in

derum die Anhänger Abū ʿIsā's gemeint sein dürften, die Gottessohnschaft Ezra/ʿUzairs im Sinne einer Adoption gedeutet und mit Abrahams Gottesfreundschaft verglichen. Auch das wäre im islamischen Sinne Anpassung. Jedoch kann man sich kaum vorstellen, daß ein Jude überhaupt von der Gottessohnschaft Ezras ausging. Derselbe Gedanke wird bei Ḡāḥiẓ mit Bezug auf die Christen abgehandelt (*ar-Radd ʿalā n-Naṣārā*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Ḥārūn in: *Rasāʾil al-Ḡāḥiẓ* 111, Kairo 1399/1979, S. 329, 6 ff.). In der Christologie lag er in der Tat näher.

- 31 Ašʿarī, *Maqālāt* 103, 11 ff. Der Passus ist wahrscheinlich von Kaʿbī übernommen; denn er begegnet auch bei Naṣwān al-Ḥimyarī (*al-Ḥūr al-ʿīn* 175, 5 ff.), der sich im allgemeinen auf diesen Autor stützt und dies auch kurz vorher (173, 7 und 9) noch sagt. Diese und zahlreiche spätere Parallelen (Baḡdādī, *Farq* 263, 6 ff. / 279, -4 ff. und *Uṣūl ad-dīn* 158, 15 ff. sowie 162, 13 ff.; Ibn Ḥazm, *Fīṣal* IV 189, 1 f.; Šahrastānī 101, ult. ff. > Šafādī, *Wāfi* x 123, 12 ff.) haben allesamt *fa-yatruka* statt *fa-taraka* (in *Maq.* 103, 12) und zeigen damit, daß an dieser Stelle der Bericht über den Propheten weitergeht. Sie zeigen auch, daß man in 104, 1 entgegen dem überlieferten Text *wa-lākinnaḥum aṣ-Šābiʿūn* lesen muß statt *wa-laiṣa ḥum aṣ-Šābiʿūn*. Die Verschreibung erklärt sich daraus, daß bei Ašʿarī kurz zuvor (103, ult.) schon einmal *laisa* im Text stand.
- 32 *Farq* 83, 6 f. / 104, 3 f.; die übrigen Häresiographen haben im Gefolge von Ašʿarī (oder Kaʿbī) das Phänomen nüchtern notiert.

ihrem Anführer | einen neuen Propheten gesehen³³. Wahr ist allerdings, daß Yazīds Gedanke innerhalb ḥārīgītischen Denkens völlig unerhört ist; an eine Abrogation des islamischen Gesetzes haben sonst nur extreme Šīʿiten, etwa Ismāʿīliten geglaubt. Was wir hier vor uns haben, ist offenbar ein Fall politisch motivierten Synkretismus.

Wenn wir dies als Möglichkeit gelten lassen, dann kann Abū ʿĪsā uns vielleicht helfen, die Chronologie etwas aufzuhellen. Sein Denkanstoß hat überraschend lange weitergewirkt; er hatte Schüler und Nachfolger. Zwei von ihnen sind uns namentlich bekannt: ein gewisser Yūdḡān (= Yehuda), der in Hamadān auftrat und dessen Anhänger der karäische Autor Qirqisānī i.J. 938 in İsfahān noch angetroffen hat³⁴, und ein gewisser Mūškā, der von ihm übernahm und mit 19 Männern in Qum eine Rebellion anzetteln wollte, die ihn das Leben kostete³⁵. Das Lehrgut wird dabei anscheinend durchgehalten: auch Mūškā behauptete noch, daß Muḥammad, wenn schon nicht zu den Juden, so doch zu den Arabern und allen übrigen Menschen gesandt worden sei³⁶. Diese überraschende Kontinuität hängt vermutlich damit zusammen, daß Abū ʿĪsā klug genug gewesen war, nicht sich selber als den erwarteten Messias auszugeben; da er nur dessen Vorbote und Herold gewesen war, ließ sich die Wartezeit verlängern und das Wunschdenken von seiner Person ablösen. Als er starb, glaubten einige seiner Anhänger, er sei in einer Felsspalte verschwunden, und warteten auf seine Wiederkehr – ein bekanntes Theologoumenon, das in westiranischem Denken immer schon mit Bezug auf den Pišyōtan, den schlafenden Heros, gebraucht worden war³⁷ und dann von gewissen irakischen

33 Vgl. meine Bemerkung in: *Studies in the First Century* (oben Anm. 2), S. 238f.; allgemein demnächst Y. Friedmann, *Finality of prophethood in Sunni Islam*.

34 „Ejud²“, xvi, 867 f. s.n. Die Lesung des Namens richtet sich nach Qirqisānī; Šahrastānī hat stattdessen Yūdaʿān (*Milal* 168, pu.).

35 Šahrastānī, *Milal* 169, 3 ff. Ob es mit der Zahl 19 eine besondere Bewandnis hat: 12 + 7? – Zum Problem des Namens und der Identität vgl. „Ejud²“, II, 183. Auch bei Muslimen ist damals in Westiran der entsprechende Name Muškān (allerdings mit kurzem u) belegt (vgl. den in İsfahān ansässigen Zubair b. Muškān bei Samʿānī, *Ansāb* VI 270, 3 ff.).

36 Šahrastānī, *ib.* Auch die Stelle bei Baḡdādī, *Farq* 9, 9 ff. / 12, -4 ff. wird man in der einen oder anderen Form hierher ziehen müssen, wenngleich sich ohne Einsicht der Handschrift nicht klären läßt, ob nun hier von der Mūškāniya oder von der Šāḡkāniya die Rede ist (zum Problem vgl. S.M. Stern, in *Studies in Early Ismailism*, Leiden 1983, S. 41, Anm. 27). Mir scheint, daß beide Gruppen ohnehin identisch sind.

37 Vgl. dazu H.G. Kippenberg, *Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen*, in „Studia Iranica“, 7/1978/49 ff., dort 64 ff. und 78 f.; jetzt auch M. Boyce in „BSOAS“ 47/1984/59.

Šīʿiten, der sogenannten Kaisāniya, auf ʿAlis Sohn Muḥammad b. al-Ḥanafiya übertragen wurde.³⁸

- 311 I. Friedlaender hat gemeint, daß die Anhänger Abū ʿĪsā's dieses kaisānitische Modell einfach übernommen hätten³⁹. Jedoch ist dies schon wegen der geographischen Distanz unwahrscheinlich; mit Kūfa haben die Juden in Westiran wohl soviel gar nicht zu tun gehabt. Das Ganze ist zudem eine Frage der Zeitstellung und vorläufig nicht ganz aufzuklären. Muḥammad b. al-Ḥanafiya starb i. J. 81/701, gegen Ende von ʿAbdimaliks Kalifat, und Abū ʿĪsā soll in der Zeit eben dieses Kalifen gelebt haben. So jedenfalls, wenn wir dem Bericht bei Qirqi-sānī glauben, der um 939 schrieb und normalerweise recht gut unterrichtet ist. Er bestätigt dies auch dadurch, daß er Abū ʿĪsā, Yūdḡān und ʿAnan ben David, den Ahnherrn der Karäer, in einer chronologischen Reihenfolge sieht; ʿAnan aber ist durch seinen Gefängnisaufenthalt unter Manšūr, bei dem ihm angeblich Abū Ḥanīfa Gesellschaft leistete, genauer zu fassen. Šahraštānī dagegen, der zwei Jahrhunderte später lebte (sich allerdings auf ältere Quellen stützt), läßt ʿĪsā erst im Kampf eben gegen die Truppen des Manšūr bei Raiy fallen; er soll erst Ende der Umayyadenzeit aufgetreten sein.

Man hat dieses spätere Datum häufig vorgezogen, weil der chiliastische Charakter von Abū ʿĪsā's Bewegung gut in die apokalyptische Stimmung der Wirren vor der abbasidischen Revolution hineinpaßt⁴⁰; damals, zwischen August und Oktober 750, als as-Saffāḥ im Irak bereits die Macht übernommen hatte, sind auch die *Nistarot* des Rabbi Šimʿon ben Yoḥai entstanden, eine Apokalypse, in der das Ende der Welt mit dem Zusammenbruch des Umayyadenreiches in eins geht⁴¹. Aber die Regierungszeit des ʿAbdimalik war gleichfalls apokalyptisch, zumindest in ihrer ersten Hälfte, als der Kalif sich von den Truppen des ʿAbdallāh b. az-Zubair in die Enge getrieben sah und die Ḥārīgiten in Westiran weitgehend freie Hand hatten⁴². Der Aufstand unter Marwān II., der unter

38 Zur Kaisāniya jetzt W. Madelung in „EI²“, IV, 836 ff. s. v.

39 In „JQR“, NS 2/1911–1912/489.

40 So neuerdings Avnery in „EJud“ und Lassner in „Elran“.

41 Dazu Graetz V 464 ff. Der Text ist in einer späteren Fassung, dem „Gebet des Rabbi Šimʿon ben Yoḥai“, verkürzt neu verwertet worden (vgl. B. Lewis in „BSOAS“, 13/1949–1951/308 ff.).

42 So jüngst M.G. Morony in: *Studies in the First Century*, 84 („probably between 685 and 692“). Zur machtpolitischen Situation in Iran während der damaligen Zeit vgl. jetzt G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg* (Wiesbaden 1982), s. 84 ff., auch 68 ff. Der frühe Ansatz wird auch angenommen von M.A. Cohen, *Anan ben David and Karaite Origins*, in „JQR“, 68/1977–1978/224. Vgl. weiterhin L. Nemoy in „EI²“ IV 603b s. v. *Karaites* und den Brief des Maimonides an die jemenitischen Juden in: N.A. Stillman, *Jews of Arab Lands*, 242 f.

Manşūr endgültig unterdrückt wurde, mag bereits von einem der Nachfolger Abū ʿĪsā's angezettelt worden sein. Zwar können wir auf die beiden Nachfolger, die wir vorher erwähnten, hierfür nicht rekurren: Yūdġān „hielt stille“⁴³, | und Mūškā ist vermutlich schon zu spät. Aber die Bewegung dürfte ohnehin ein breiteres Potential gehabt haben; gegen Ende der Umaiyyadenzeit brachten gewisse Leute in Damaskus – Muslime, wohlbemerkt – in Form eines Ḥadīthes das Gerücht in Umlauf, daß demnächst der Antichrist im Gefolge von 70000 Juden aus İşfahān auftreten werde, die allesamt Ṭailasāne tragen würden⁴⁴. In der Tat besaß Abū ʿĪsā sogar in der jüdischen Gemeinde der Umaiyyadenhauptstadt seine Anhänger; zwei Jahrhunderte später hat Qirqisānī immerhin noch etwa 20 von ihnen dort angetroffen⁴⁵.

312

Yazīd b. Unaisa wäre dann vielleicht etwas später anzusetzen als Abū ʿĪsā. Denn wenn er tatsächlich versuchte, dessen Ansprüche in seine eigene Strategie einzubauen, so hätte dies am ehesten Aussicht auf Erfolg gehabt, als Abū ʿĪsā selber schon nicht mehr da war und dessen Anhänger sich nach neuer Führung umsehen mußten. Ob sich die beiden Bewegungen je wirklich vermischt haben, wissen wir nicht. Jedoch wird unsere Aufmerksamkeit weiter geschärft durch einen etwas rätselhaften häresiographischen Bericht, der bei Naşwān al-Ḥimyarī bewahrt ist. Dort heißt es, daß Yazīd von zwei Zeugen sprach, welche für die Ankunft des neuen Propheten eintreten. Sich selber betrachtete er als einen von ihnen; wer der zweite sei, wollte er nicht verraten – vielleicht sei er bereits erschienen, vielleicht werde er auch noch kommen⁴⁶. Das klingt so, als

43 Vgl. Friedländer in „JQR“, 2/1911–1912/490.

44 Abū Nuʿaim, *Ḥilyat al-auliya* VI 77, 15 f., in einem Ḥadīth des Qadariten Ḥassān b. ʿAṭīya al-Muḥārībī, der selber Perser war und zwischen 120/738 und 130/748 starb. In Syrien war im übrigen bereits z. Z. Yazīds II., also etwa eine Generation zuvor, ein jüdischer Messias namens Serenus aufgetreten (vgl. Graetz v 169 ff. und 457 ff.). Zu dem Ḥadīth vgl. auch Muslim, *Ṣaḥīḥ* (Kairo 1374/1955), s. 2266 = *K. al-Fitan* nr. 124; auch Maʿarrī, *Risālat aṣ-Ṣāḥil waṣ-Ṣāhiḡ* (ed. Bint aṣ-Ṣāṭiʿ, Kairo 1975), s. 320, ult. f. Die Juden haben schon zur Zeit des Propheten den Ṭailasān getragen (vgl. Suyūṭī, *al-Aḥādīṭ al-ḥisān fī faḍl aṭ-ṭailasān*, ed. A. Arazī, Jerusalem 1983, s. 47 nr. 141 und vor allem s. 50 ff. nr. 155 ff.).

45 *Anwār* 59, 10 f. Er wunderte sich, daß sie von der jüdischen Orthodoxie (*ar-Rabbānīyūn*) viel eher geduldet wurden als die Karäer (*ib.* 52, 3 ff.).

46 *al-Ḥūr al-ʿīn* 175, 9 f. Die einzige Parallele findet sich bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 188, -4 f. Da der Passus dort anders mit dem Kontext verbunden ist, ergibt sich die philologische Schwierigkeit, wie das Pronomen in *ṣāhidaini ʿalaiḥā* zu beziehen ist. Ich gehe davon aus, daß es auf *aṣ-Ṣābiʿa* zurückweist, wie sich bei Naşwān zwanglos ergibt; jedoch muß man dann annehmen, daß Ibn Ḥazm das Fragment aus seinem Zusammenhang herausgelöst und falsch wieder eingeflickt hat. Ich hoffe auf diese Dinge im Rahmen einer größeren Arbeit noch einmal zurückkommen zu können.

313 habe er auf Abū 'Īsā angespielt, ohne zu deutlich werden zu wollen⁴⁷. Er wollte sich | wohl seine „Optionen“ offenhalten. Die Zukunft zeigte dann, daß es gar nicht viel an Option gab. Die Wirren der zwanziger Jahre des 2. Jh's ließen zwar die Zukunft des Islams noch einmal dunkel erscheinen. Dann aber übernahmen die Abbasiden die Macht, und Fārs kehrte wieder in den festen Griff der Obrigkeit zurück.

Die Entwicklung hatte, wenn wir sie richtig rekonstruieren, allein von der Instabilität der Herrschaftsverhältnisse gezehrt. Abū 'Īsā hatte nur auftreten können, weil Fārs zu einem Machtvakuum geworden war. 'Abdalmalik hatte durch den Einmarsch des Muṣ'ab b. az-Zubair in den Irak jegliche Möglichkeit des Einwirkens verloren: Muṣ'ab selber war durch seine Kämpfe mit Muḥtār im Irak gebunden. Allerdings fühlte Abū 'Īsā allein sich zu schwach; er mußte außerhalb der jüdischen Gemeinde weitere Anhänger gewinnen. Das ist wohl der Grund, warum er Jesus und Muḥammad als Propheten in sein messianisches Modell miteinbezog. Die Bewegung gewann dann soviel Zulauf, daß man selbst in Damaskus, wie das oben erwähnte Ḥadīṭ zeigt, in Panik geriet. In Fārs konnten ihr auf muslimischer Seite wohl zuerst nur die Ḥārīgīten Widerstand leisten. Auch die Ḥārīgīten aber waren allein zu schwach. Allzu zahlreich werden sie kaum gewesen sein, und die Muslime waren damals ohnehin eine Minorität. Also mußte auch Yazīd b. Unaisa versuchen, über seine eigene Religion hinaus Anhänger zu werben. Die Art, wie er dies tat, war ketzerisch. Aber sie überlebte sich schnell, viel schneller gewiß als die Lehre des Abū 'Īsā, um welche die Muslime sich, nachdem er selber gescheitert war, nicht weiter kümmerten. Den Historikern gab Yazīd darum nichts zu erzählen; er blieb ein Fall für die Häresiographie.

47 Vielleicht lohnt es sich, hierzu die Vorstellung von dem zwiefachen Messias, einem priesterlichen Messias aus dem Geschlechte Aarons und einem Laienmessias aus Israel, zu vergleichen, die sich schon in der Damaskusschrift findet und bei den Karäern in modifizierter Form wieder aufgenommen worden ist (vgl. N. Wieder in: „JJS“ 6/1955/14 ff.).

Neue Verse des Ma'dān aš-Šumaiṭī

Ch. Pellat hat in einem Aufsatz in *Oriens* 16/1963/99 ff. Fragmente einer Qaṣīda des šī'itischen Dichters Abū s-Sarī Ma'dān aš-Šumaiṭī veröffentlicht, 23 Verse insgesamt, in denen, zusammen mit einem Bekenntnis zum Erscheinen des rechten Imams – des Muḥammad b. Ġa'far aš-Šādiq, an dessen Sendung die Šumaiṭīya und damit auch Ma'dān glaubte –, abweichende šī'itische Lehrmeinungen kritisch zitiert und verworfen werden. Sechs weitere Verse sind nun in einem frühen häresiographischen Werke aufgetaucht, dessen Kenntnis ich, durch Vermittlung von Herrn Professor H. Ritter, Herrn Dr. F. Sezgin verdanke: dem *K. Uṣūl an-niḥal allatī ḥtalaḥat fihā ahl aš-ṣalāt* des Mu'taziliten Abū l-'Abbās 'Abdallāh b. Muḥammad al-Anbārī, bekannt unter dem Namen an-Nāšī' al-akbar (gest. 293/906; vgl. GAL² 1/128 s 1/188). Von diesem Buch findet sich in der Handschrift Bursa, Haraççioğlu 1309, ein verhältnismäßig umfangreiches Bruchstück, in welchem auf 51 folia, summarisch gesehen, das erste Kapitel (über das Problem des Imamats) bewahrt ist; es ist zu den behandelten Fragen unsere vorläufig älteste häresiographische Quelle. Ich hoffe, demnächst im Zusammenhang einer Edition des Textes seine Bedeutung ausführlicher untersuchen zu können¹; an dieser Stelle sei nur auf die erwähnten Verse eingegangen. Der Dichter selber ist nicht genannt; jedoch lassen Metrum (Ḥafif) und Reim in Verbindung mit dem bezeichnenden Inhalt keinen Zweifel. Die erste Dreiergruppe findet sich folio 21^b:

*wa-Ḥidāṣun huwa llaḍī ḥa(d)daša d-dī na bimā stanna min maqāli ḍ-
dalāli.*

Dāna bil-qalbi wal-muḥarrami ḥīnan wa-bi-qatli n-nisā'i wal-atfāli.

Aiyu ṣai'in yakūnu a'ḡaba min dā: Azraqīyun wa-Rāfiḍun fī ḥālī?

Zum Verständnis der Verse sei der ganze Sinnabschnitt, in dessen Zusammenhang sie auftauchen, übersetzt. Nāšī' hat zuvor allgemein die sogenannte „abbāsische Šī'a“ (*aš-Šī'a al-'Abbāsīya*) behandelt, jene Gruppe also, die das Imamats des Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdallāh b. al-'Abbās vertrat, und dabei festgestellt, daß die ideologische Begründung für diese Wahl nicht immer die glei-

1 Die vorliegende Miszelle wurde Anfang 1967 zum Druck gegeben; die hier angekündigte Edition wird im Frühjahr 1971 in: *Beiruter Texte und Studien* erscheinen. Autor des Werkes ist in Wirklichkeit nicht an-Nāšī', sondern der Mu'tazilit Ġa'far b. Ḥarb.

che war: üblicherweise zwar behauptete man, daß Muḥammad b. ‘Alī durch Abū Hāšim, den Sohn des Muḥammad b. al-Ḥanafīya, testamentarisch zu seinem Nachfolger bestimmt worden sei, somit also die Erbschaft des kaisānitischen Zweiges der Šī‘a angetreten habe (vgl. dazu auch Moscati in: RSO 27/1952/28 ff.); andere jedoch, die Anhänger eines gewissen Abū Huraira ar-Rēwandī, üblicherweise *Rēwandīya* genannt, von Nāšī’ dagegen meist Hurairīya, konstruierten eine rein ‘abbāsische Imamenreihe, auf ‘Abbās selber zurückgehend, und legitimierten sie damit, daß der Onkel väterlicherseits (nämlich ‘Abbās) gemäß dem | Erbrecht dem Erblasser (Muḥammad) näher stehe als der Neffe (nämlich ‘Alī)². Im Folgenden setzt Nāšī’ dann neu an, mit einer weiteren Dreiteilung innerhalb derselben ‘abbāsischen Šī‘a, nun aber die Nachfolge des Muḥammad b. ‘Alī und die seines Sohnes ‘Abdallāh betreffend. Da ist zuerst die Muslimīya, so genannt, weil sie das Imamamt von letzterem auf Abū Muslim weitergehen ließ. Und da ist dann, als zweite Gruppe, die Ḥidāšīya, um die es uns an dieser Stelle geht; wie die Muslimīya trennt auch sie sich von der Rēwandīya, insofern sie nicht bei der ‘abbāsischen Linie bleibt und diese nicht bis zu den ‘abbāsischen Kalifen fortführt:

„Eine zweite³ Sekte (*fırqa*), eine Gruppe, welche als Ḥidāšīya bekannt ist – Ḥidāš nämlich ist ihr Begründer (*ṣāhib*), eben der, welchen die Rēwandīya *ḥādīš ad-dīn* ‚Zerfleischer der Religion‘ nennt –, vertritt zum Imamamt des Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Abdallāh b. al-‘Abbās b. ‘Abdalmuṭṭalib eine Ansicht gleich der der Muslimīya, der Anhänger des Abū Muslim, nur daß letztere behaupteten, das Imamamt sei von den Nachkommen des ‘Abbās nach dem Tode des Abū l-‘Abbās ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Alī auf Abū Muslim übergegangen, die Ḥidāšīya dagegen, daß es von Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Abdallāh b. al-‘Abbās auf Ḥidāš übergegangen sei und in der Nachkommenschaft des ‘Abbās keinen Platz (mehr) gefunden habe. Sie behaupteten, Muḥammad b. ‘Alī sei derjenige, von dem Gott (im Koran) sage: ‚... (dem) wir unsere Zeichen gaben und der sich dann ihrer entledigte. Da nahm ihn der Satan in seine Gefolgschaft. Und so war er einer von denen, die abgeirrt sind‘ (Sure 7/175, Übs. Paret⁴). (Wie) ihre Geschichte mit Muḥammad b. ‘Alī (weiterging), werden wir (weiter unten) berichten.

2 Bezeichnenderweise gilt dies nur für die sunnitischen Rechtsschulen. Das Šī‘itische Recht hat späterhin – wohl aus diesem Anlaß – dieses Verhältnis in sein genaues Gegenteil verkehrt (vgl. dazu Coulson, *A History of Islamic Law*, Islamic Surveys 2, Edinburgh 1964, S. 115 f.).

3 Die Hs. hat offenkundig *tālīta*, statt *tāniya*; jedoch folgt die dritte Sekte, die Rizāmiya, erst fol. 23b, 9 ff.

4 Der wirkliche Sinn des Koranverses ist dunkel. Die sunnitischen Korankommentare beziehen ihn häufig auf Bileam, gelegentlich auch auf Umaiya b. Abī ṣ-Ṣalt. Vgl. auch H. Ritter, *Das Meer der Seele* 95.

Sie vertreten die Imamatslehre und die Aufhebung der Gebote (*isqāt al-farā'id*). ‚Fasten‘ bedeutet bei ihnen, den (Namen des) Imam(s) geheimzuhalten; Gebet: mit ihm Verbindung zu haben⁵; (Glaubenskrieg (*ǧihād*)):⁶ meuchlings, durch Erdrosseln, Schädeleinschlagen und Eingeben von Gift, die Andersdenkenden umzubringen⁷, ihr Gut sich anzueignen und das (dem Herrscher gebührende) Fünftel von dieser (Beute) dem Imam abzugeben⁸. Sie reden von ‚Verwandlung‘ und Seelenwanderung. Ein šī'itischer Dichter schmäht sie mit folgendem Gedicht:

Und Ḥidāš ist der, welcher mit Irrlehren, von ihm eingeführt, die
 Religion ‚zerfleischt‘ (*haddaša*).
 Er bekennt sich zu ‚Verwandlung‘ und (bloß) temporärem (Verbot des
 im Koran) Verbotenen, zum Mord an Frauen und Kindern.
 Was ist merkwürdiger als dies: Azraqit und Rāfiḍit in einer Person?

247

‚Verwandlung‘ bedeutet bei ihnen die Lehre, daß Gott sich von einer Gestalt in eine andere verwandeln und für die Menschen verschiedene Erscheinungen annehmen könne. Sie argumentieren dabei damit, daß *Gabriel* sich in (andere) Gestalten verwandelte: er zeigte sich dem Propheten in der Gestalt des Diḥya al-Kalbī⁹, auch in der Gestalt eines Beduinen, der ihn nach dem Glauben und nach den Gesetzen des Islam fragte; der Prophet sagte damals: ‚Das ist Gabriel, der zu euch gekommen ist, um euch die Gesetze eurer Religion zu lehren¹⁰. Am Tage von Badr zeigte er sich ihm in der Gestalt eines Mannes, der auf einem Pferde ritt und einen Turban trug, dessen Zipfel er zwischen den Schultern herabhängen ließ¹¹. Der Prophet bat ihn (auch), er möge sich ihm (einmal) in seiner erhabensten Gestalt zeigen; da befahl er ihm, nach al-

5 *ṣalāt* = *ṣila*, eine etymologische Spielerei, die auch später, etwa in der Mystik, recht beliebt war (vgl. meine *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 197).

6 Der Zusammenhang verlangt diese Ergänzung; sie ist leider, da die Häresiographen kaum über Ḥidāš berichten, durch keine direkte Parallele zu stützen. Vgl. aber in ähnlichem Zusammenhang al-Aš'arī al-Qummī, *al-Maqālāt wal-firaq* (ed. Ġawād Maškūr, Teheran 1961) 47, 4 ff.

7 Vgl. dazu Pellat in *Oriens* 16/1963/105.

8 Sie behandeln also die andersdenkenden Muslime wie Ungläubige.

9 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 684, pu. ff. Wüstenfeld; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. al-Faḍā'il 100; Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ǧāba* II 130, 10 f.; Ibn 'Abdalbarr, *Istī'āb* II 462, 1 f. usw.

10 Vgl. Wensinck, *Handbook of Early Muḥammadan Tradition* 59a mit weiteren Angaben.

11 Kürzer Buḥārī, *Maǧāzī* 11. Vgl. auch die bei Wensinck, *Handbook* 29a angegebenen Stellen und *Concordance*, IV 348a s. v. *imāma*.

Baqī¹² hinauszugehen, und breitete für ihn dort einen seiner Flügel aus. Und er erfüllte damit den Horizont¹³. (Die Ḥidāšiya) sagt nun: Dies sind verschiedene Gestalten, welche Gabriel für den Propheten annahm, ohne daß sein Wesen vergangen und seine Substanz zunichte geworden wäre. Der ewige Schöpfer aber muß umsomehr mit dieser Macht beeigenschaftet werden, sich in jede beliebige Gestalt zu verwandeln, ohne daß sein Wesen verginge und seine Substanz zunichte würde.

Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Abdallāh b. al-‘Abbās hatte Ḥidāš nach Ḥorāsān gesandt, um dort für sein Imamat Propaganda zu machen, und ihm ein religiöses „Programm“ mitgegeben (*rasama lahū rusūman min ad-dīn*). Er aber änderte dieses Programm und verfälschte es und ‚übertrieb‘ in seiner Lehre (*maḏhab*, eben durch das oben beschriebene *isqāṭ al-farā’id*). Dies kam Muḥammad b. ‘Alī zu Ohren. Er brach daraufhin seinen Briefwechsel mit der Šī‘a (in Ḥorāsān) ab und mißbilligte es, daß sie Ḥidāš’s extremistische Ansichten angenommen hätten. Da schickte ihm die Šī‘a einen Boten; es war ihnen unerträglich, daß er seinen Briefwechsel mit ihnen abgebrochen hatte, und sie betrachteten Ḥidāš mit Mißfallen (*sā’at zunūnuhum bi-Ḥidāš*). Muḥammad b. ‘Alī sandte ihnen eine schwarze versiegelte Schriftrolle (*ṣaḥīfa*) und jedem ihrer Oberhäupter und Obleute (*nuqabā’*)¹⁴ einen Stock; da wußten sie, daß sie sich (wider ihn und das | göttliche Gebot) aufgelehnt¹⁵ und den Islam abgestreift hatten. Die Anführer der Šī‘a schrieben ihm mit der Bitte, er möge ihnen einen Brief zukommen lassen mit den Gesetzen und Geboten, mit denen Gott Muḥammad gesandt habe. Er schrieb ihnen einen Brief, in dem er ihnen Gesetze, Vorschriften und Gebote des Islams schilderte und Ḥidāš offen verfluchte und sich von ihm lossagte. Da kehrten die meisten der Šī‘a zur Lehre des Muḥammad b. ‘Alī zurück. Eine Gruppe von ihnen allerdings beharrte bei der Lehre Ḥidāš’s und sagte sich offen von Muḥammad b. ‘Alī los. Asad¹⁶ b. ‘Abdallāh (al-Qasrī), dem Gouverneur von Ḥorāsān, kam die Kunde von Ḥidāš zu Ohren. Er fahndete nach ihm und ließ ihn greifen. Da fragte er ihn nach seinem ‚Auftrag‘ (*amr*) und dem,

12 Baqī‘ al-ḡarqad, der medinensische Friedhof innerhalb der Stadt (vgl. Yāqūt, *Mu‘jam al-buldān* s. n.).

13 Vgl. Wensinck, *Handbook* 59a s. v. „Djibril seen by Muḥammad in his proper form“; auch *Concordance* I 384a.

14 Zu den *nuqabā’* der frühen Abbasidenbewegung, zwölf an der Zahl entsprechend Sure 5/12, vgl. van Vloten, *Recherches sur la domination arabe*, Amsterdam 1894, S. 47; jetzt auch Fārūq ‘Umar, *Ṭabī‘at ad-da‘wa al-‘Abbāsīya*, Beirut 1389/1970, S. 158 f.

15 Ich lese *annahum ‘uṣāt* statt des *annahum ‘aṣāhu* in der Hs.

16 Zu ihm vgl. Ṭabarī II 1588, 14 und Index s. n.; Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *Bad’ wat-ta’rīḥ* VI 61, 4; Zambaur, *Manuel* 47. Die Hs. hat hier wie an der folgenden Stelle *Usaid*.

wozu er die Leute aufrufe, und drohte ihm. Ḥidāš aber redete und disputierte in grobem Ton mit Asad. Da ließ dieser ihm Zunge, Hände und Füße abhacken, die Augen herausreißen und den Kopf abschlagen; (schließlich) ließ er ihn am Stadttor von Kābul kreuzigen.

Die Anhänger Ḥidāš's ‚blieben‘ bei seinem Imamat ‚stehen‘ (d.h. sie gaben ihm keinen Nachfolger) und behaupteten, er lebe und sei nicht getötet worden, Gott habe ihn (vielmehr) in den Himmel erhoben. Sie interpretierten (dahin) das Wort Gottes: ‚Sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich‘ (Sure 4/157, Übs. Paret). Ebenso (wie bei Ḥidāš) sei, so sagten sie, den Juden bei der Ermordung und Kreuzigung Christi jemand anders ähnlich geschienen (so daß sie meinten, Christus gekreuzigt zu haben). Sie behaupteten, das Imamat sei von Muḥammad b. ‘Alī auf Ḥidāš übergegangen, weil Muḥammad b. ‘Alī ihm zuwidergehandelt und seine Lehre mißbilligt habe; von der Partei Muḥammad (b. ‘Alī)’s sagten sie sich los und bezeichneten sie als Ungläubige.

Manche behaupteten auch, der *dāʿī* Abū Hāšim Bukair b. Māhān habe Ḥidāš nach Ḥorāsān geschickt; Bukair war ja Gesandter zwischen der Šīʿa (in Ḥorāsān) und Muḥammad b. ‘Alī. Die Anhänger Ḥidāš's jedoch behaupten, Muḥammad b. ‘Alī habe Ḥidāš nach Ḥorāsān geschickt, um die Leute zum Glauben an sein Imamat aufzurufen. – In Ḥorāsān hat er eine große Anzahl Anhänger: die Ḥurramīya von Ḥorāsān; die Ḥurramīya des Ġibāl hingegen sind Anhänger des Abū Muslim. Die gesamte Ḥurramīya behauptet, daß das Imamat ursprünglich bei den Angehörigen der Prophetenfamilie lag; als diese aber geändert und gefälscht hätten, sei es von ihnen zu den ‚Treuhändern der Menschen‘ (*umanāʾ an-nās*)¹⁷ übergegangen. Heutzutage sind die meisten Anführer der Ḥurramīya Perser; wer sich von ihnen auf arabischen Ursprung beruft, gehört nicht zu den Banū Hāšim“ (21a, 12 ff.).

Der Bericht ist der ausführlichste über Ḥidāš und seine Bewegung, den wir bis jetzt besitzen; den anderen, späteren Häresiographen ist Ḥidāš kaum der Erwähnung wert. Dennoch bringt er Neues nur im Theologischen, in seinen Angaben über die Koranexegese der Sekte, über ihren Antinomismus und ihre merkwürdige Verwandlungstheorie¹⁸. Die historischen Einzelheiten waren bereits bekannt; sie finden sich ähnlich und sogar etwas genauer bei Ṭabarī

17 Der Titel bleibt vorläufig unklar.

18 Was soll sie begründen? Daß Ḥidāš die Verkörperung Gottes auf Erden sei, wie es Bayān b. Simʿān ähnlich von sich behauptete (s.u. s. 836) und die Rizāmīya von Abū Muslim (vgl. Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites*, in: JAOS 29/1908/118), oder etwa, daß Gott in der Gestalt eines unbärtigen Jünglings erscheinen könne (vgl. dazu Ritter, *Meer der Seele* 445 ff.)?

(vor allem II 1588, 9 ff. und 1640, 15 ff.) und, abhängig von der gleichen Quelle, bei Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī (*Bad' wat-ta'riḥ* VI 60, pu. ff.). Sie sind schon von van Vloten (*De opkomst der 'Abbasiden in Chorasan*, Leiden 1890, s. 35 ff.) und Wellhausen (*Das arabische Reich und sein Sturz* 317 ff.), zuletzt dann, mit etwas anderer Akzentsetzung, von Cahen in: *Revue Historique* 230/1963/324 f. behandelt worden¹⁹. Den Tadelsbrief des Muḥammad b. 'Alī an seine „Partei“ (*š'ra*) in Ḥorāsān kennen wir jetzt im Wortlaut durch den arabischen Anonymus, den Grjasnevič 1960 in Moskau herausgegeben hat (*Arabskij anonim XI veka*, in: *Pamjatniki literatury Narodov Vostoka*, Bd. 6, fol. 252b, ult. ff.); er richtet sich an Bukair b. Māhān, den Agitator der 'Abbāsiden und Vertrauten Muḥammad b. 'Alī's in Ḥorāsān. In einem andern Brief (*Anonim* 253a, 10 ff.) wird dieser Bukair den ḥorāsānischen „Kadern“ anempfohlen; der „arabische Anonymus“ gibt fol. 249b ff. einen ausführlichen und singulären Bericht über seine Tätigkeit (vgl. zu Bukair bereits Wellhausen 316 ff.; dann Cahen in *Revue Historique* 230/1963/320, Anm. 2; 326, Anm. 6; 329, Anm. 3). Von den Stöcken, die Muḥammad b. 'Alī seinen Obleuten schickt, weiß auch Ṭabarī (II 1640, 15 ff.). Jedoch sagt er ebensowenig über ihren Sinn wie Nāšī'; wie hier gewinnt man den Eindruck, daß die *nuqabā'* sie als Prügel für sich selber ansehen sollten. Im Hintergrund steht vielleicht jener š'ritische Volksglaube, wonach 'Alī nicht gestorben sei, sondern die Araber und Perser mit seinem Stock treiben werde (vgl. Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites* in: *JAOS* 29/1908/95). Schon Wellhausen äußerte sich ratlos (*Arabisches Reich* 319, Anm. 1).

Das zweite Fragment der Qaṣida, wiederum drei Verse umfassend, findet sich folio 28a:

*Za'amū anna rabbahum saufa yafnī kulluhū jaira waḡhihi dī l-ḡalālī.
Fa-li-hādā wa-mā yudārī'u hādā ḡa'ala llāhu ḥaḡḡahum²⁰ fī safālī.
Aiyu šai'in yakūnu aḡdala min dā: Azraqīyun wa-Rāfiḡdun fī ḡālī?*

Auch sie seien wieder im Zusammenhang übersetzt. „Die Bayānīya, Anhänger des Bayān b. Sim'an: Bayān behauptete, er sei nächstens in den Himmel versetzt worden (*usriya bihi ilā s-samā'*); da habe Gott ihn als seinen Sohn angenommen und ihn bei sich auf dem Throne sitzen lassen, sein Haupt gesalbt

19 Mittlerweile ist die Darstellung bei Fārūq 'Umar, *Ṭab'rāt ad-da'wa al-'Abbāsīya*, Beirut 1389/1970, s. 123 ff. hinzugekommen. Vgl. auch M.A. Sha'bān, *The social and political background of the 'Abbāsīd revolution in Khurāsān*, Ph.D. Thesis Harvard 1960. Der augenblickliche Quellenstand zur Abbasidenbewegung ist am besten verzeichnet in den Artikeln „Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Alī al-Imām“ und „Ibn an-Naṭṭāḥ“ in EI².

20 Die Handschrift hat *ḡaṭṭahum*.

(*masaḥa*) und zu ihm gesagt: ‚Zieh aus, mein lieber Sohn, und künde von mir!‘ Er behauptete, er sei jener *bayān*, von dem Gott in seinem Buche sage: ‚Dies ist eine Darlegung (*bayān*) für die Menschen und Rechtleitung und Erbarmen‘ (Sure 3/138 mit falschem Schluß, Übs. Paret). Er behauptete, Gott sei ein Körper und sein Wesen (*dāt*) könne vergehen mit Ausnahme seines Antlitzes; (zum Beweis) zitierte er das Wort Gottes: ‚Alles ist dem Untergang geweiht, nur sein Ant|litz nicht‘ (Sure 28/88). Ein zeitgenössischer Dichter hat Bayān und seine Anhänger mit folgenden Versen geschmäht: 250

Sie behaupten, ihr Herr werde ganz vergehen, nur nicht sein erhabenes Antlitz.

Wegen diesem und ähnlichem hat Gott sie ins Unglück gestürzt.

Was ist gewalttätiger²¹ als dies: Azraqit und Rāfiḍit in einer Person?

Dem Ḥālid b. ‘Abdallāh al-Qasrī kam zu Ohren, daß Bayān behauptete, er rufe die Venus (an) und sie willfare (oder: antworte) ihm und steige vom Himmel zu ihm herab; und daß er sage, er sei der Geist Gottes und der Logos: der Heilige Geist (habe zuerst) im Propheten (gewohnt), dann in ‘Alī, dann in Ḥasan, dann in Ḥusain und sei dann in ihn übergegangen. Ḥālid b. ‘Abdallāh war Gouverneur Hišām’s b. ‘Abdalmalik über den ‘Irāq; er ließ ihn greifen und kreuzigen“ (28a, 4ff.).

Über Bayān b. Sim‘ān unterrichtet ein Artikel in der neuen EI (M.G.S. Hodgson); den Zusammenhang mit den übrigen revolutionären Bewegungen der Šī‘a gibt wiederum am besten Cahen in: *Revue Historique* 230/1963/314 f. Nāšī’s Bericht ist kurz, originell nur zu Anfang, mit jenen Angaben über Bayān’s Himmelsreise, in der er zum Messias (*masīh*, vgl. die Salbung des Hauptes) und zum Logos erwählt wird. Ähnliches allerdings wurde auch von einem andern šī‘itischen Extremisten, Abū Manṣūr al-‘Iḡlī, erzählt; zu ihm hatte Gott sogar Persisch geredet (vgl. Kiššī, *Riḡāl*, Karbalā’ [um 1960], s. 256, apu. f.; auch Brentjes, *Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Aš‘arī*, Berlin 1964, s. 24 f.; Friedländer, *Heterodoxies* in: *JAOS* 28/1907/62 nach Ibn Ḥazm). Nāšī’ mag somit ein Fehler unterlaufen sein; ebenso wahrscheinlich ist, daß wir hier

21 Das Wort ist selten. Die Nationalwörterbücher erklären *ḥadila ‘alaiya* als *ḡalamani*; an unserer Stelle könnte auf die bekannte Gewalttätigkeit der Azraqiten angespielt sein (s. u.). Andererseits bezeichnen Adjektive des gleichen Wortstammes vornehmlich Unregelmäßigkeiten des Körperbaus: eine hängende Schulter, einen schiefen Hals oder einen schiefen Gang. Zu erwägen bleibt darum, ob *aḥdala* nicht hier, analog zu dem *aḡḡaba* im letzten Vers der ersten Dreiergruppe, eher mit „ungleichmäßiger, unharmonischer, schlechter zusammenpassend“ wiederzugeben wäre.

einem Wandermotiv begegnen (vgl. auch Friedländer in: JAOS 20/1908/90 für einen jüdischen Sektierer). Die Imamenreihe, über die der Heilige Geist zu Bayān gelangte, scheint unvollständig wiedergegeben; alle anderen Quellen gehen nicht von Ḥusain auf Bayān über – was schon chronologisch nicht möglich ist –, sondern schalten zwischen die beiden noch Muḥammad b. al-Ḥanafīya und dessen Sohn Abū Hāšim (vgl. z. B. Baġdādī, *Farq baina l-firaq* 227, 4 ff.; Naubaḥtī, *Firaq aš-Šīa* 30, 12; Ḍahabī, *Mizān al-iʿtidāl* s. n. Bayān az-zindīq usw.).

Bayān ist i. J. 119/737 hingerichtet worden. Da ist dann interessant, daß Nāšīʾ die Verse einem „zeitgenössischen“ Dichter zuschreibt; das hieße, daß Maʿdān aš-Šumaiṭī während des Massakers in Faḥḥ (169/786), das er noch erwähnt (vgl. Pellat in: Oriens 16/1963/99), bereits ziemlich alt war. Allerdings ist dabei vorausgesetzt, daß die Šumaiṭīya, der er angehört, bereits längere Zeit existierte, bevor Muḥammad b. Ġaʿfar aš-Šādiq, den sie sich – im Gegensatz zur späteren Ismāʿīliya und zur Imāmiya – zum Imam erwählt hatte, offiziell seine Ansprüche anmeldete und sich in Mekka zum Kalifen ausrufen ließ; dies nämlich |
251 geschah erst i. J. 202/817, also 30 Jahre später (vgl. Brentjes, *Imamatslehren* 36, wo irrtümlich 220 statt 202). Leider wissen wir nichts über die Lebensdaten ihres Begründers und Namensgebers Yaḥyā b. Abī Šumaiṭ²². Wir werden uns danach wohl doch entschließen müssen, der Bemerkung Nāšīʾs keinen allzu großen Wert beizumessen; immerhin nennt er nicht einmal den Namen des Dichters. Auffällig ist zudem, daß in beiden Fragmenten die Schlußverse bis auf ein Wort identisch sind; das scheint, wenn nicht Šumaiṭīʾs Qaṣīda sehr lang gewesen ist, darauf hinzuweisen, daß die beiden Versgruppen auch vor Nāšīʾs Zeit schon als isolierte Fragmente kursierten und eines vom andern den attraktiven Schluß sich aneignete. Nāšīʾ hätte dann gar nicht die vollständige Qaṣīda vor sich gehabt; auch dies spräche nicht für seine Kompetenz in der Frage, wie sie chronologisch einzuordnen sei.

Der Inhalt dieser Schlußverse ist nicht uninteressant. Sowohl Ḥidāš als auch Bayān gelten dem Dichter als eine absonderliche Kombination aus einem Azraqiten und einem Rāfiḍiten. Mit der Azraqīya einte beide ihr revolutionäres Gebaren und ihre Neigung, alle Andersdenkenden gleich als Ungläubige

22 Die Rückführung des Sektennamens auf Aḥmar b. Šumaiṭ, die Pellat in Oriens 16/1963/99 vorschlägt, ist kaum zu halten. Ich frage mich, wie Aḥmar, der als Anhänger des Muḥtār bereits i. J. 67 in der Schlacht bei Maḍār fällt (vgl. Ṭabarī II 724, 16), das Imamats des Muḥammad b. Ġaʿfar aš-Šādiq, das frühestens mit dem Tode des Ġaʿfar aš-Šādiq i. J. 148 relevant wurde, überhaupt hätte vertreten können – und anders ist doch nicht zu erklären, warum die Šumaiṭīya gerade nach ihm benannt wurde. Im übrigen bin ich mir nicht ganz so sicher, ob Šumaiṭī und Šumaiṭīya wirklich die „lecture correcte“ ist (so Pellat 98, Anm. 7); auch Nāšīʾ hat, wie Naubaḥtī und Ašʿarī, s statt š: Sam(a)ṭīya (43b, 1 und 44a, 4).

zu verketzern und dementsprechend zu behandeln; gerade diese Gruppe der Ḥārīḡiten – ihr hatte u. a. der berühmte Qaṭarī b. al-Fuḡā'a angehört – stand in dem Ruf besonderer Unbändigkeit und Grausamkeit (vgl. Rubinacci in EI² s. n. Azāriḡa). Daß beide aber auch Rāfiḏiten sein sollten, ist auffällig; es verrät uns, daß auch die Šumaiṭiya gleich anderen šī'itischen Splittergruppen ihre feindlichen Brüder innerhalb der Šī'a mit diesem Schimpfnamen bedachte. Ein *rāfiḏ* ist dem Wortsinne nach ein „Abtrünniger“: Zaid b. 'Alī bezeichnete so diejenigen, welche seinen Aufstand nicht mitmachten, ihm also „abtrünnig wurden“; Muḡira b. Sa'īd diejenigen, welche vor dem Imam der „reinen Seele“ Nafs az-zakīya Muḡammad b. 'Abdallāh b. al-Ḥasan „abtrünnig wurden“ (vgl. Nāši' 43a, 2f.). Für die Šumaiṭiya war ein *rāfiḏ* sicherlich jemand, der Muḡammad b. Ġa'far aš-Šādiq das Imamamt absprach (bzw., wie hier in Ma'dān's Gedicht, früher schon das Imamamt eines andern vertreten hatte). Getroffen waren in jedem Fall vor allem die Anhänger des Ġa'far aš-Šādiq und seines „legitimen“ Nachfolgers Mūsā al-Kāẓim, die spätere Imāmīya also; an ihnen ist der Begriff auch haften geblieben – nun allerdings in der von den Nicht-Šī'iten ihm untergeschobenen Bedeutung, daß sie Abū Bakr und 'Umar zugunsten von 'Alī zurückwiesen²³.

23 Einiges Material dazu, allerdings mit anderer Schlußfolgerung, bei Watt in: Oriens 16/1963/116 f. Ausführlich Friedländer, *Heterodoxies* 29/1908/137 ff. Watt's Meinung, daß eben diese letztere Bedeutung die ursprüngliche sei, kann ich mich des Belegs bei Šumaiṭi wegen nicht anschließen. Wie hätte Šumaiṭi andere Šī'iten für eine Haltung schmähen können, die er selber vertrat? Auch er „wies“ ja Abū Bakr und 'Umar „zurück“.

Die Kāmiliya

Zur Genese einer häresiographischen Tradition

Baššār b. Burd hat sich bei den Muʿtaziliten dadurch unbeliebt gemacht, daß er Wāṣil b. ʿAṭāʾ, dem er in seiner Jugend einmal Lob gespendet hatte, später als den „Spinner“ oder „Garnverkäufer“ (*ǧazzāl*) verspottete, „der einen Hals hat wie ein Strauß in der Wüste, ob er ihn nun von vorn oder von hinten zeigt – einen Giraffenhals“.¹ Sein Dichterkollege Ṣafwān al-Anṣārī, nicht ganz so begabt wie er, aber Muʿtazilit, hat es ihm heimgezahlt:²

Willst du (wirklich) ʿAmr (b. ʿUbaid) und den grundgelehrten³ Wāṣil wie die Anhänger des Bardesanes⁴ behandeln, die doch nur Strandgut der Flut⁵ sind?

142

Willst du dich wegen (deiner Beziehung zu) Mailāʾ und dem Plebejer (ʿilǧ) ʿĀṣim rühmen und lachst doch über den Hals des bedeutenden Abū l-Ġaʿd⁶?!

- 1 Ġāḥiẓ, *al-Bayān wat-tabyīn*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn (1–4; Kairo 1380/1960–1381/1961) I 16, 1 ff.; Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī, *K. al-Aǧānī* III 145, 11 ff.; Mubarrad, *Kāmīl*, ed. Zakī Mubārak (1–3; Kairo 1355/1936) 922, 4 ff. usw. Das Lob hatte er ausgesprochen, als Wāṣil vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, dem Statthalter Yazīds III. im Irak, nach dessen Amtsantritt i.J. 126/744 eine besonders beeindruckende Ansprache gehalten hatte (*Bayān* I 24, 2 ff.; *Aǧānī* III 224, 5 ff. usw.; zum Zusammenhang vgl. REI 47/1979/42 ff.).
- 2 Ġāḥiẓ, *Bayān* I 29, 5 ff. im Rahmen einer längeren Qaṣīde. Sie ist übersetzt von Ch. Pellat in: *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens* (Toronto 1984), S. 28 ff., dort vv. 23–28; vgl. auch Pellat, *Le milieu bašrien et la formation de Ġāḥiẓ* (Paris 1953), S. 177.
- 3 *niṭāṣī*, nach Meinung der arabischen Lexikographen aus griech. *nustās* = γνώστης (*Lisān al-ʿArab*, Beirut 1374/1955, VI 232b, 3; dazu Lane, *Lexicon* 2810b). Das Wort ist bereits in vorislamischer Zeit belegt (vgl. etwa Aus b. Ḥaǧar, *Dōwān*, ed. Muḥammad Yūsuf Naǧm, Beirut 1960, S. 44, v. 3; dazu A. Fischer in ZDMG 49/1895/127 f.).
- 4 Daiṣān, rückgebildet aus dem Sektennamen Daiṣāniya.
- 5 *qumuš al-madd*. Wir würden vielleicht sagen: „Abschaum“.
- 6 *ar-raʿīs Abū l-Ġaʿd*. Gemeint ist, wenn in der Überlieferung der Zusammenhang richtig hergestellt wird, Wāṣil b. ʿAṭāʾ. Jedoch lautet dessen *kunya* normalerweise Abū Ḥuḍaifa (vgl. EI¹ IV 1220 s.n.). Daß auf Ġaʿd b. Dirham angespielt sei, wie Pellat einmal vermutet hat (*Milieu bašrien* 177, Anm. 4), ist sehr unwahrscheinlich; im übrigen ist auch für ihn die *kunya* Abū l-Ġaʿd nicht belegt. Daß man mit Abū l-Ġaʿd das Kamel bezeichnen konnte (Lane, *Lexicon* 429a), hilft erst recht nicht weiter.

Du erzählst vor (allen) Leuten, wie abscheulich seine Lehre sei, um deren Begehr (*ahwāʾ an-nufūs*) auf Ablehnung⁷ zu lenken,

und hast ihn, maßlos übertreibend, in (deiner) Poesie den ‚Garnverkäufer‘ genannt, während dein Herr doch, wenn ihm Unrecht geschieht, die Sache mit der Bootsstange regelt!

O Sohn jemandes, der nichts anderes kannte als Lehm,⁸ (Sohn) der Niedrigkeit⁹ und der Blindheit, unter (allen) Kreaturen Gottes am weitesten von den Pfaden der Rechtleitung entfernt,

willst du Abū Bakr verunglimpfen und nach ihm dich von ʿAlī lossagen und (schließlich) all dies dem Burd zuschreiben?

Şafwān war wesentlich jünger als Baššār; er ist noch gegen Ende des 2. Jh's in Sind belegt.¹⁰ Aber hier redet er ihn an, als ob er noch unter den Lebenden sei; das Gedicht wäre damit vor 167 oder | 168/784–785 anzusetzen.¹¹ Er ergeht sich in Andeutungen, die der Nachwelt nur noch zum Teil verständlich waren. Kein Mensch erinnerte sich später etwa an den „Plebejer ʿĀšim“; auch wer jener Herr Baššārs gewesen war, der „seine Sache mit der Bootsstange regelt“ – ein Schiffer also, wie Ġāḥiẓ ergänzt¹² –, wußte man nicht mehr. Aus dem letzten Vers dagegen ließ sich etwas machen; so merkwürdig die in ihm enthaltene

143

7 *radd*. Pellat übersetzt in *Milieu bašrien* 177 mit „résurrection“, in *Festschrift Wickens* 29 mit „croyance à la métempsycose“. Letzteres rechtfertigt sich aus v. 31, wo *radd* als Reimwort noch einmal benutzt wird und neben *tanāsuḥ* steht. Jedoch ist es selbst dort in dieser Bedeutung keineswegs gesichert; „Seelenwanderung“ wird sonst nie mit *radd*, sondern allenfalls mit Ableitungen der Wurzel *k-r-r* wiedergegeben (Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-mīlāl wal-ahwāʾ wan-niḥāl*, Kairo 1317, Bd. IV 198, 5 f.: *at-tanāsuḥ wal-kurūr*; Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, ed. Muḥammad Badr, Kairo 1328/1910, S. 257, 13: *yatakarraru*; Šahrastānī, *K. al-Mīlāl wan-niḥāl*, ed. Cureton 43, -5 / ed. Badrān 91, 5: *at-takwīr wat-takrīr*). „Auferstehung“ ist vielleicht aus Sure 6/27 f. erschlossen. Jedoch ist an dieser Stelle eine Rückkehr ins irdische Leben gemeint; der šīʿitische Terminus dafür wäre *raġʿa*. Im übrigen wird die Möglichkeit einer solchen Rückkehr dort abgelehnt; man hat die Koranstelle in der Tat als Gegenbeweis gegen die *raġʿa* benutzt (Ḥaiyāt, *K. al-Intiṣār*, ed. A. Nader, Beirut 1957, S. 88, -9 ff.). Unter diesen Umständen wird man es hier wohl besser bei einer der üblichen Bedeutungen von *radd*, nämlich „Ablehnung“, belassen.

8 *yā bna ḥalīfī t-ṭīn*. Baššārs Vater war Ziegelstreicher gewesen (*Āġānī* III 137, 8 und 207, ult.).

9 *lūm*, für *luʾm*.

10 Zu ihm jetzt Pellat in: *Festschrift Wickens* 21 ff.

11 Zum Todesdatum Baššārs vgl. E1² I 1081 a; auch meine Bemerkung in: *Der Tailasān des Ibn Ḥarb* (SB Heidelberger Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1979, nr. 4), S. 11. Şafwān setzt sich zu Anfang des Gedichtes mit Baššārs Elementenlehre, seiner „Verehrung des Feuers“ auseinander.

12 „Er meint: Dein Herr ist ein Schiffer (*mallāḥ*); denn die Schiffer erheben ihre Bootsstangen, wenn sie sich (über ein Unrecht) beklagen“ (*Bayān* I 29, 9). Ich gehe davon aus, daß Ġāḥiẓ

Behauptung auch klang, war er doch von häresiographischer Klarheit. Baššār wollte, so war dort gesagt, von seinem Vater die Lehre übernommen haben, daß weder Abū Bakr noch ‘Alī das Kalifat verdienen; weder die Sunniten noch die Šī‘iten hatten also recht. Das paßte gut zu dem Ketzer (*zindīq*), der Baššār gewesen sein sollte. Ġāḥiẓ drückte es, einige Seiten bevor er die Verse zitiert, mit eigenen Worten so aus: „(Baššār) behauptete, alle Muslime nach dem Tode des Propheten seien Ungläubige gewesen“.¹³

Allerdings modifiziert er dies mit einem Parallelbericht, den er daran anschließen läßt: „Da sagte man zu ihm: Selbst ‘Alī? Daraufhin rezitierte er den Vers:

Nicht ist der schlechteste der drei, o Umm ‘Amr, dein Genosse (hier), dem du den Morgentrunk nicht reichst“.¹⁴

Denn die „drei“, das waren in diesem Zusammenhang doch wohl Abū Bakr, ‘Umar und ‘Alī. ‘Alī hat, so will Baššār damit sagen, zwar seine Schwächen gehabt; aber so schlimm wie die beiden ersten Kalifen war er dennoch nicht. Von ‘Utmān redet er erst gar nicht.¹⁵ Das Ganze war ein Zitat. Der Vers wird gewöhnlich auf die | *Mu‘allaqa* des ‘Amr b. Kulṭūm zurückgeführt;¹⁶ jedoch
144 überlieferte man ihn auch von einem gewissen ‘Amr b. ‘Adī b. Naṣr al-Laḥmī.¹⁷

Aber warum war denn ‘Alī nicht „der schlimmste von den dreien“? Ġāḥiẓ gibt darauf keine Antwort; er läßt den Sachverhalt – vielleicht bewußt – in der Schwebe. Auch Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, der ihn mit diesen Äußerungen im

den Vers richtig interpretiert hat. Man könnte sonst wohl auch übersetzen: „während es sich mit seinem Herrn (= Gott) doch, wenn Unrecht verübt wird, im allgemeinen so verhält, daß er (den Übeltäter) vernichtet“.

13 *Bayān* I 16, 7.

14 Ib. 16, 8f.

15 Daß Baššār *šarr at-ṭalāṭa* im Sinne von „schlechter als die drei“ verstanden habe, wie F. Gabrieli in BSOAS 9/1937–1939/156, Anm. 1 annimmt, halte ich für sehr unwahrscheinlich. Gabrieli geht zu sehr von der Vorstellung der vier rechtgeleiteten Kalifen aus; diese hatte sich damals noch gar nicht durchgesetzt. Auch die Interpretation von Abū Hilāl al-‘Askarī, *K. al-‘Awā’il* (ed. Muḥammad al-Miṣrī und Walīd Qaṣṣāb, 1–2, Damaskus 1975), Bd. II 136, pu. ff., der den Vers in eine etwas abweichende Rahmenerzählung hineinstellt, scheint mir abwegig.

16 *Mu‘allaqāt* mit Kommentar des Zauzanī (ed. Muḥammad ‘Alī Ḥamdallāh, Damaskus 1383/1963), s. 239, v. 6.

17 Marzubānī, *Muḡam aš-šu‘arā’* (ed. ‘Abdassattār Aḥmad Farrāğ, Kairo 1379/1960), II, 4f. In der Tat hat Anbārī in seinem Kommentar zu den *Mu‘allaqāt* diesen Vers zusammen mit einem weiteren nicht (ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1963, s. 374 mit Anm. 2).

K. al-Aġānī zitiert,¹⁸ hüllt sich in Schweigen. Aber ‘Abdalqāhir al-Baġdādī, der vermutlich gleichfalls auf Ġāḥiẓ zurückgreift (und von ihm auch das Gedicht des Ṣafwān al-Anṣārī übernimmt), stellt den Zusammenhang her.¹⁹ Er verbindet Baššār mit einer Sekte, der Kāmiliya: „das sind die Anhänger eines Šī‘iten namens Abū Kāmil. Dieser behauptete, die Prophetengenossen seien in Unglauben gefallen, weil sie ‘Alī nicht gehuldigt hätten, und ‘Alī, weil er nicht gegen sie gekämpft habe. Er hätte gegen sie ebenso kämpfen müssen wie gegen die Leute von Šifīn. Der blinde Dichter Baššār b. Burd vertrat diese Lehre. Der Überlieferung nach sagte man zu ihm: Was hältst du von den Prophetengenossen? Er antwortete: Sie waren Ungläubige. Da sprach man weiter zu ihm: Und was sagst du von ‘Alī? Er zitierte daraufhin das Wort des Dichters: Nicht ist der schlechteste der drei ...“. Baššār war also Šī‘it; das erklärt, warum er ‘Uṭmān gar nicht berücksichtigte. ‘Alī aber hat sich nach seiner Ansicht deswegen versündigt, weil er gegen das Kalifat Abū Bakrs und ‘Umars nichts unternommen hat. Dennoch verdient er gegenüber beiden den Vorzug; als er später die Herrschaft übernahm, tat er dies offenbar mit vollem Recht.

Ist er also wirklich „in Unglauben gefallen“, wie Ġāḥiẓ sagte? Gewiß nur für eine bestimmte Zeit; später, als er gegen Mu‘āwiya zu den Waffen griff, bekehrte er sich wieder zum Islam. Das klingt aus der Darstellung Baġdādīs heraus, und es steht so explizit bei dem Imāmiten Sa’d b. ‘Abdallāh al-Qummi in dessen *K. al-Maqālāt wal-firaq*.²⁰ Der Ausdruck *kufṛ* hatte nicht allzu viel Gewicht in dieser frühen Zeit. Man ging recht freigebig mit ihm um; denn man fühlte sich nicht so sehr einer großen ökumenischen „Orthodoxie“, einer *umma*, zugehörig als vielmehr kleinen, lokal begrenzten Solidaritätsgruppen. In unserem Fall war mit dem Wort kaum mehr gemeint, als daß ‘Alī „gefehlt“ hatte (*aḥṭa’a*), einen Irrtum beging, der sich wiedergutmachen ließ; so hat es denn auch der Mu‘tazilit und Zaidit Abū l-Qāsim al-Balḥī formuliert.²¹ Allerdings hielt man auch später im allgemeinen an dem „Unglauben“ fest; man freute sich an der Pointe, daß hier eine Gruppe von Šī‘iten sogar ‘Alī verketzert haben sollte.²²

18 *Aġānī* III 224, 8 ff.; vgl. auch 145, 8.

19 *al-Farq baina l-firaq* 39, 3 ff. Er nennt seine Quelle nicht. Da die Qaṣīde des Ṣafwān al-Anṣārī sich jedoch nur bei Ġāḥiẓ findet, scheint die Abhängigkeit von diesem hinreichend gesichert.

20 Ed. Muḥammad Ġawād Maškūr (Teheran 1963), S. 14 § 48.

21 Zitiert bei Qāḍī ‘Abdalġabbār, *Muġnī* XX₂ 176, 10 ff.

22 So Aš‘arī, *Maqālāt* 17, 4 ff.; Ibn Ḥazm, *Fīṣal* IV 96, pu. ff. (von ihm abhängig Saksakī, *Burhān* 42, 5 ff.); Baġdādī wie im *K. al-Firaq* auch in *Uṣūl ad-dīn* 279, 1 f.; 286, 6 f. und 332, 3 f.; Šahrastānī, *Milāl* 133, 8 ff.; Našwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-‘īn* 155, 5 ff.; Šafadī, *Nakt al-himyan* 127, 4 ff.

Die Kāmiliya war damals längst tot; ihr Name wurde als nutzloses häresiographisches Bildungsgut tradiert. Das war im Grunde schon bei ‘Abdalqāhir al-Bağdādī so gewesen. Denn zwar hatte er durch den Hinweis auf Baššār historischen Hintergrund geschaffen; aber wer Abū Kāmil, der angebliche Begründer der „Sekte“, gewesen war, das wußte auch er offenbar schon nicht mehr. Auch die übrigen Häresiographen sind nicht klüger als er. Der vollständige Name erscheint nur ein einziges Mal, an recht versteckter Stelle, bei Qāḍī ‘Abdalğabbār in dessen *K. Taṭbīt dalā’il an-nubūwa*: Abū Kāmil Mu‘ād b. al-Ḥuṣain an-Nabhānī al-Kūfī.²³ Weder die šī‘itischen noch die sunnitischen Biographen haben sich um ihn gekümmert; sein Andenken ist auf beiden Seiten geächtet worden. Über die Person ist also nichts auszumachen; daß er aus Kūfa kam, hätte man von seiner Lehre her ohnehin erwartet. Aber da ist eine unscheinbare Einzelheit, die uns bei der Suche nach neuem Material weiterhilft: sein Vater Ḥuṣain schrieb sich mit *šād* und nicht mit *sīn*.

Denn Qummī kennt nicht nur die Kāmiliya, sondern auch eine Ḥuṣainīya, die er zwar an ganz anderer Stelle anführt, die aber in dem entscheidenden Punkt ihrer Lehre mit der Kāmiliya eng übereinstimmt: sie sah in ‘Alī erst dann den Imam, als er seinen Anspruch öffentlich wahrnahm, also während seines Kalifats.²⁴ In Anbetracht der Ungewöhnlichkeit dieses Standpunktes wird man annehmen dürfen, daß beide Male die gleiche Gruppe gemeint ist; der Sektenname ist jetzt nur anders abgeleitet – wie Azraqīya von Nāfi‘ *b. al-Azraq* oder Ibādīya von ‘Abdallāh *b. Ibād*. Sektennamen sind ja keine Selbstbezeichnungen, sondern werden von den Gegnern vergeben; manchmal stammen sie einfach von den Häresiographen. Daß Qummī die Doublette nicht bemerkt hat, liegt daran, daß er an beiden Stellen verschiedene Quellen benutzt hat: die Ḥuṣainīya stammt aus Naubaḥtīs *K. Firaq aš-Šī‘a*;²⁵ die Kāmiliya findet sich dort dagegen nicht. Die Kāmiliya handelt er zu Anfang seines Buches ab, als Kuriosum hinter den nichtšī‘itischen Konfessionen;²⁶ die Ḥuṣainīya dagegen steht im größeren Zusammenhang der Zaidīya. Dort ist sie auch recht sinnvoll eingeordnet; die Zaidīya hat seit je von jemandem, der das Imamāt beanspruchte, aktives Engagement verlangt.

Bei Naubaḥtī allerdings schreibt sich der Name mit *sīn*. Man kann noch erkennen, wie es dazu kam. Die Sekte ist nämlich in der Reihe ihrer Imame von ‘Alī sofort zu Ḥuṣain weitergegangen; sie hat Ḥasan nicht anerkannt. Das

23 Ed. ‘Abdalkarīm ‘Uṭmān (Beirut 1386/1966), S. 211, 1f.

24 S. 74 § 145.

25 Dort S. 51, 9 ff.

26 Qummī 14, 10: *wa-šaddat firqa min bainihim*, hinter den mu‘tazilitischen Gruppen und der Ḥašwīya.

war von ihrem Standpunkt aus nur konsequent; Ḥasan hatte seine Rechte ja an Mu'āwiya verkauft. Zwar machte Ḥusain seinen Aufstand ebenfalls erst unter Yazīd; aber er hatte sich Mu'āwiya doch zumindest „entzogen“ (*kāna muğāniban li-Mu'āwiya*). Mit diesem Verdikt war einer Tendenz Ausdruck verliehen, die im Grunde für die gesamte Šī'a charakteristisch war; Ḥasan ist auch sonst in der šī'itischen Überlieferung gegenüber Ḥusain stark zurückgesetzt worden. Aber daß man ihm das Imamamt absprach, kam doch anderswo nicht vor; wenn | man also mit einem Namen wie Ḥusainīya auf dieses Faktum hinwies, 147 so hatte das durchaus seinen guten Sinn. Auf diese Weise wird sich erklären, warum irgendwo in der Überlieferung des Naubaḥṭī-Textes das *šād* durch ein *sīn* ersetzt wurde; den echten Ursprung des Namens kannte man damals ohnehin längst nicht mehr. Naubaḥṭī selber allerdings dürfte noch Bescheid gewußt haben; denn von ihm hat Qummī die richtige Schreibung ja übernommen.

Zwar mag man ebenso erwägen, ob die Entwicklung nicht umgekehrt verlaufen ist: von Ḥusainīya mit *sīn* zu Ḥuṣainīya mit *šād*. Madelung hat sich dafür ausgesprochen.²⁷ Aber die Lesung mit *šād* ist immerhin die *lectio difficilior*. Zudem begegnet der Sektename in dieser Form noch einmal: in der *Urğūza muḥṭāra* des Qāḍī Nu'mān.²⁸ Allerdings stützt sich der Qāḍī, obgleich Ismā'īlit, ganz auf eine imāmitische Tradition wie bei Qummī, in der der Ursprung des Namens nicht mehr erklärt wurde. Er ergeht sich nämlich jetzt in eigenen Spekulationen: er leitet die Ḥuṣainīya von einem Begründer namens Ḥuṣain ab, und er berichtet über zwei Fraktionen in ihr, die sich in ihrer Einstellung zu Abū Bakr und 'Umar unterschieden. Die Argumente, die jene angeblich ausgetauscht haben, sind dem Meinungsstreit zwischen Butriten und Ġarūditen innerhalb der Zaidīya²⁹ entnommen; der Sektengründer Ḥuṣain aber bleibt eine Geisterexistenz.³⁰

Der Qāḍī Nu'mān war nicht der erste, der einem solchen Fehlschluß erlag. Denn die Kāmiliya hat sich nicht nur als Ḥuṣainīya verkleidet, sondern auch als Kumailiya. So verzeichnet sie der Verfasser des unter dem Namen des Nāšī' al-akbar laufenden *K. Uṣūl an-niḥal*,³¹ also vermutlich der Mu'tazilit Ġa'far b.

27 *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm* (Berlin 1965), S. 52.

28 Ed. I.K. Poonawala (Montreal 1970), S. 210 v. 2073 ff. Hier wird wieder nur das Lehrstück über 'Alī erwähnt; von Ḥusain ist gar nicht die Rede.

29 Dazu allgemein Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 44 ff.

30 T. Nagel hat sich bei seiner Behandlung der Stelle in: WI, N.S. 15/1974/106 um dieses Problem nicht gekümmert. Er liest im übrigen Ḥaṣīniya statt Ḥuṣainiya. Jedoch wird Ḥ-ṣ-y-n als *ism* immer Ḥuṣain vokalisiert; nur als *kunya* begegnet die Form Abū Ḥaṣīn (Ḍahabī, *Muṣṭabih* 240, 8 ff. mit Ergänzung bei Ibn Ḥaḡar, *Tabṣīr al-muntabih* 442, 7 ff.).

31 Dort S. 45, 12 ff.

148 Harb,³² und er | führt sie dann zurück auf einen gewissen Kumail b. Ziyād, von dem er sofort im Anschluß daran behauptet, er sei nicht identisch mit dem bekannten Heerführer ‘Alī, der in seinem Alter sich an dem Aufstand des Ibn al-Aš‘at beteiligte und deswegen auf Befehl des Ḥaḡḡāḡ hingerichtet wurde.³³ Ähnlich hat wohl Ma’dān aš-Šumaiṭi gedacht, wenn er in seiner irgendwann nach 169/786 verfaßten häresiographischen Qaṣīde von dem „Nichtsnutz“ Kumail redet.³⁴ Auch er verrät nicht, wer dieser denn hätte sein können; er legt sich nicht einmal auf die Form Kumail b. Ziyād fest. In Wirklichkeit ist auch hier wohl die Argumentationsrichtung umzukehren. Der Eigenname Kumail ist abgeleitet von dem Sektennamen Kumailiyya; letzterer aber war lediglich ein herabsetzendes Diminutiv zu Kāmiliyya.³⁵

Was Ma’dān dann allerdings in den wenigen uns erhaltenen diesbezüglichen Versen im einzelnen sagt, ist bei aller Dunkelheit seines Stils recht interessant und führt uns noch einmal zu unserem Ausgangspunkt zurück. An der Identität zwischen „Kumail“ und Abū Kāmil bleibt kein Zweifel; Ma’dān spielt deutlich an auf die Lehre, die wir von den Häresiographen her kennen.³⁶ Aber er setzt ihn zugleich in Beziehung zu dem kufischen Gnostiker Abū Manṣūr al-‘Iḡlī, der gegen Ende der Umayyadenzeit unter dem Statthalter Yūsuf b. ‘Umar at-Ṭaqaṭi (120/738–126/744) hingerichtet wurde.³⁷ Das hatte auch Ṣafwān al-Anṣārī so gesehen; denn Mailā’, die dieser in dem zweiten der oben zitierten Verse erwähnt, war Manṣūrs Amme gewesen.³⁸ Auf den gnostischen Hintergrund hatte er mit dem Stichwort „Seelenwanderung“³⁹ und, deutlicher noch, mit der Erwähnung des Bardesanes, d. h. der damals im Irak noch weiterlebenden Daiṣāniyya verwiesen.⁴⁰ Frauen hatten in der Umge|bung Abū Manṣūrs eine Rolle gespielt; Ṣafwān nennt später noch andere von ihnen.⁴¹

32 So zumindest nach einer einleuchtenden Vermutung von Madelung (in: *Der Islam* 57/1980/220 ff.).

33 Zu ihm U. Sezgin, *Abū Miḥnaf* 178 ff.; Ṭabarī II 1097, 9 ff.; Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* VI 124, 18 ff.; Abū l-‘Arab, *K. al-Miḥan* 204 f.; Ḍahabī, *Mizān* nr. 6978 usw.

34 Dazu Ch. Pellat in: *Oriens* 16/1963/99 ff.

35 So möchte ich Pellats Hypothese s. 102 modifizieren. Daß Kumail selber Diminutiv zu Abū Kāmil sei, scheint mir unhaltbar. Die Form Kumailiyya, die bei Ma’dān nicht vorkommt, wird von Ḡāḥiẓ in seinem Kommentar zu den Versen gebraucht (*Ḥayawān* II 269, 7).

36 Vers 4–5 bei Pellat.

37 Vers 1. Zu Abū Manṣūr vgl. Halm, *Die islamische Gnosis* 86 ff.

38 Ḡāḥiẓ, *Ḥayawān* II 268, 4 f.; V 590, 4; VI 391, 1.

39 S. o. Anm. 7.

40 In dem ersten oben übersetzten Vers. Zur Daiṣāniyya vgl. vorläufig A. Abel in *IE* 11 199 und G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes* 71 ff.

41 Vgl. Vers 31–32 der Qaṣīde des Ṣafwān al-Anṣārī bei Ḡāḥiẓ, *Bayān* I 30, 1f. Wir können auf

Sie waren Asketinnen gewesen.⁴² Im gehobenen Bürgertum freilich galten sie eher als Terroristinnen; in einigen Versen, die Ġāḥiẓ unter dem Namen des Aʿšā Hamdān zitiert, wird der Eindruck erweckt, daß zwei von ihnen, darunter wiederum Mailāʾ, mit den „Würgern“ (*ḥannāqūn*) unter einer Decke steckten, die damals in Kūfa, aber auch in anderen Städten durch spektakuläre Mordaktionen die wohlhabende Bevölkerung in Schrecken versetzten.⁴³ Auch Ṣafwān läßt durch den Hinweis auf den „Plebejer“ ʿĀšim und auf den Schiffer, der „wenn ihm Unrecht geschieht, die Sache mit der Bootsstange regelt“, keinen Zweifel daran, daß die Bewegung, der er Baššār zurechnen will, in den unteren sozialen Schichten wurzelte.⁴⁴

Ob Baššār ihr je angehörte, wird man offenlassen müssen. Er hat ja kurz nach der Hinrichtung Abū Manšūr sein Lobgedicht auf Wāṣil geschrieben. Nicht viel später hat er umaiyadische Statthalter wie ʿUmar b. Hubaira und Salm b. Qutaiba mit panegyrischen Versen traktiert; selbst eine Qaṣīde auf Marwān II. ist uns erhalten.⁴⁵ Ein Revolutionär war er also nicht; selbst in dieser Zeit des Umbruchs kurz vor der abbasidischen Revolution blieb er der frei|schwebende Intellektuelle, der sich in seinem Ehrgeiz jedem verkaufte, der ihn nur haben wollte. Aber daß sein Vater, der nur ein einfacher Ziegelstreicher gewesen war, sich Abū Manšūr angeschlossen hatte, wird man kaum in Abrede zu stellen brauchen. Mehr sagt ja auch Ṣafwān al-Anṣārī im Grunde nicht. Baššār hat, so behauptet er, „all dies dem Burd zugeschrieben“. Als Ṣafwān ihn darauf

150

die Namen hier im einzelnen nicht eingehen. Sie sind meist nur schwer zu identifizieren; außerdem muß offenbleiben, ob sie alle in den Umkreis des Abū Manšūr gehören.

42 Dies wird zumindest für einige von ihnen bei Ġāḥiẓ an anderer Stelle bestätigt (*Bayān* I 365, 3). Vgl. Pellat, *Milieu baṣrien* 200.

43 *Ḥayawān* VI 389, 8 ff. Der Passus 390, 3 ff., in dem Ġāḥiẓ die Praktiken der *ḥannāqūn* beschreibt, ist mit *Ḥayawān* II 264, pu. ff. zu vergleichen (dazu Pellat in: *Oriens* 16/1963/105 f.). Die Zuschreibung der Verse an Aʿšā Hamdān stößt auf chronologische Schwierigkeiten; der Dichter ist bereits nach dem Aufstand des Ibn al-Aʿaṭ, also lange vor dem vermutlichen Auftreten der kūfischen Gnostiker im zweiten oder dritten Jahrzehnt des 2. Jh's hingerichtet worden (*GAS* 2/345). Auch Geyer hat sie nur bei Ġāḥiẓ belegen können (*The Dīwān of al-Aʿshā* 336 nr. 33). Pellat hat sich dennoch für die Echtheit ausgesprochen (*Milieu baṣrien* 199 f.).

44 Seeleute standen auf einer Stufe mit Webern und Eseltreibern; es konnte geschehen, daß ein Richter sie nicht zum Eid zuließ (Ibn Qutaiba, *ʿUyūn al-aḥbār* I 70, 17). Viele von ihnen waren Sklaven, meist iranischer Herkunft (Ṣāliḥ Aḥmad al-ʿAlī, *at-Tanzīmāt al-iḡtimāʿiya fī l-Baṣra*, Bagdad 1953, s. 246 ff.).

45 *Dīwān Baššār b. Burd*, ed. Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr (Kairo 1373/1954), Bd. I 306 ff.; auch F. Gabrieli in: *BSOAS* 9/1937/153 f. und jetzt Fārūq ʿUmar Fauzi in: *Al-Maurid* 16/1987, Heft 1, s. 75 ff. Allgemein zu Baššār vgl. R. Blachère in: *EI*² I 1080 f.

ansprach, verkehrte er längst am Hofe der Kalifen; die terroristische Vergangenheit war ihm vermutlich maßlos peinlich. Vielleicht war sie damals gerade wieder einmal aktuell geworden. Auch Abū Maṣṣūr's Sohn Ḥusain nämlich hat sich noch als Prophet ausgegeben; er ist unter al-Mahdī hingerichtet worden.⁴⁶ Baššār mag sich in diesem kritischen Augenblick damit herausgeredet haben, daß er die Haltung seines Vaters nie geteilt habe.

Wie die Kāmiliya und die Maṣṣūriya sich zueinander verhielten, wissen wir nicht. Aber wir sollten nie vergessen, daß die Namen in erster Linie dem Systematisierungsbedürfnis der Häresiographen ihre Entstehung verdanken; sie spiegeln nicht unbedingt auch eine soziale oder historische Realität. Šaf-wān al-Anšārī und Ma'dān aš-Šumaiṭī lassen von einem Unterschied zwischen beiden Gruppen nichts bemerken.⁴⁷ Die Vorstellung, daß auch 'Alī in gewissem Sinne schuldig geworden sei, vertrug sich recht gut mit dem prophetischen Alleinanspruch, den Leute wie Abū Maṣṣūr al-ʿIḡlī vertraten. Sie geriet dagegen überall dort ins Zwielficht, wo Šī'iten ihre Utopie in die Vergangenheit rezipierten und ein „fundamentalistisches“ Geschichtsbild vertraten; der 'Alī-Kult, der sich damit verband, hat die „Kāmiliya“ auf die Dauer systematisch ebenso wie
 151 | sozial isoliert.⁴⁸ Allerdings hat noch ʿIḡlī b. 'Amr in der zweiten Hälfte des 2. Jh's gegen die Anhänger des Abū Maṣṣūr al-ʿIḡlī – und die seines Vorgängers Muḡīra b. Sa'īd⁴⁹ – geschrieben, weil sie glaubten, daß es auf Erden immer einen Propheten geben müsse.⁵⁰ Dementsprechend soll nach einem Bericht des Šahrastānī, dessen Herkunft wir nicht kennen,⁵¹ die Kāmiliya der Ansicht gewesen sein, daß der Anspruch auf Führung der Gemeinde ein Licht sei, wel-

46 Halm, *Gnosis* 87; auch Tucker in: *Der Islam* 54/1977/69.

47 Allerdings spielt hier ein wenig auch ein textkritisches Problem herein. Pellat hat in dem oben bereits herangezogenen ersten Vers der Qašīde des Ma'dān aš-Šumaiṭī, wo beide Gruppen miteinander verglichen sind, im Anschluß an die Ausgabe des *K. al-Ḥayawān* ein Verb *šadda* gelesen, das er mit „imiter“ wiedergibt. Er sagt selber, daß dies seine Schwierigkeiten habe (s. 103), und hat sich dann später für die Lesung *ḍidd* entschieden (*Arabica* 22/1975/302). Allerdings bleibt auch dann noch die Frage, was *ḍidd* denn heißen soll. Pellat übersetzt nun mit „est opposé à“; jedoch kann *ḍidd* ja auch „Gegenstück“ bedeuten, also den Sinn von „gleich“ bekommen (so Pellat selber brieflich am 25. 2. 71: „semblable“). Im letzteren Sinne wird das Wort offenbar vor allem benutzt, wenn Personen miteinander verglichen werden; eben dies aber ist hier der Fall. Auch vom Kontext her bietet sich diese Interpretation am ehesten an.

48 Eine imāmitische Reaktion findet sich bei Kaššī, *K. Ma'rīfat ar-riḡāl*, ed. Ḥasan Muṣṭafawī (Mašhad 1348š./1978), s. 33 nr. 61.

49 Zu ihm Halm, *Gnosis* 89 ff.; Tucker in: *Arabica* 22/1975/33 ff.

50 Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, ed. R. Tağaddud (Teheran 1973) 215, 16.

51 *Milal* 133, 10 ff. Cureton/368, 6 ff. Badrān.

ches durch Seelenwanderung von einem auf den andern übergehe und sich bald im Prophetentum, bald in einem bloßen Imamat äußere. Diese Lehre dürfte erst aufgestellt worden sein, als das Prophetenmodell seine Kraft eingebüßt hatte.

Wahrscheinlich dachte so ohnehin nur noch der harte Kern. Aus der Art, wie die Kāmiliya bei den Häresiographen andernorts wieder als Ḥusainīya zum Vorschein kommt, wird man schließen dürfen, daß viele aus dem Kreis des Abū Kāmil auf die Dauer zu den Zaiditen übergingen. Die „Ḥusainīya“ erkannte, wie Naubaḥtī berichtet, Zaid b. ‘Alī als Imam nach Ḥusain an; er hatte ja gleichfalls in einem Aufstand seine Rechte wahrgenommen. Dann erklärte sie sich für dessen Söhne Yaḥyā und ‘Īsā und ging schließlich zu Muḥammad b. ‘Abdallāh b. al-Ḥasan über, den man später an-Nafs az-zakīya nannte.⁵² Das ist ein wenig überraschend; denn das „unschuldige Blut“⁵³ kam bereits i.J. 145/763 im Kampf gegen Manṣūr zu Tode, während ‘Īsā b. Zaid noch bis 166/783 lebte. Jedoch entspricht die Reihenfolge den historischen Tatsachen. Denn während Yaḥyā b. Zaid schon kurz nach seinem Vater in Ġūzġān in einem Gefecht mit umaiyadischen Truppen fiel,⁵⁴ hat sein Bruder ‘Īsā sich versteckt gehalten und, als an-Nafs az-zakīya losschlagen wollte, seine Anhängerschaft in dessen Kader – bzw. die seines Bruders Ibrāhīm b. ‘Abdallāh – eingebracht.⁵⁵

152

Dies ist dann auch der Punkt, an dem ein weiteres Bruchstück unseres Mosaikspiels an seinen rechten Platz zu fallen scheint. Denn manche Anhänger Abū Manṣūrs haben nach dessen Hinrichtung gleichfalls auf Muḥammad b. ‘Abdallāh geschworen, statt Abū Manṣūrs Sohn Ḥusain zu folgen.⁵⁶ Sie hatten es schwer, sich gegen die Gruppe um diesen Ḥusain durchzusetzen; denn Abū Manṣūr selber hatte von Muḥammad b. ‘Abdallāh nichts gesagt, sondern sich nach dem Tode Muḥammad al-Bāqirs als dessen Testamentsvollstrecker (*waṣī*) ausgegeben.⁵⁷ Darum arbeiteten sie mit dem Gegensatz des „schweigsamen“ (*ṣāmīt*) und des „redenden“ (*nāṭiq*) Imams: Abū Manṣūr habe, als *imām ṣāmīt*, schweigen müssen, bis der „redende Imam“, nämlich Muḥammad b. ‘Abdallāh, auftrete. Er sei nur ein Depositär (*mustauda‘*) gewesen und habe die

52 Naubaḥtī 51, 13 ff. > Qummī, *Maqālāt* 74, 9 ff.

53 So ist *an-nafs az-zakīya* wohl am ehesten zu übersetzen; vgl. Sure 18/74. Der Name dürfte Muḥammad b. ‘Abdallāh erst nach seinem Tode von den Šī‘iten gegeben worden sein; zu seinen Lebzeiten hieß er al-Mahdī.

54 C. van Arendonk, *De opkomst van het zaidietische imamaat in Yemen* (Leiden 1919), S. 30 f.

55 So Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 52.

56 Qummī, *Maqālāt* 48, 5 ff.; zu Ḥusain s.o. S. 848.

57 Naubaḥtī 34, 9 ff. > Qummī 46, ult. f.

Rechte der Prophetenenkel verwaltet.⁵⁸ Ähnliches sagt Ġāḥiẓ nun wiederum von der „Kumailīya“: das Imamats lasse sich nicht durch Stellvertretung ersetzen; es müsse immer einen richtigen Imam geben, sei er nun „schweigend“ oder „redend“.⁵⁹ Abū Maṣṣūr habe das abgelehnt; so mögen auch die Anhänger seines Sohnes Ḥusain die Dinge gesehen haben. Baššār hat, wenn er überhaupt an diesem Dissens noch Anteil nahm, gegen die Ḥusain-Gruppe Partei ergriffen. Er hat nämlich Muḥammad b. ‘Abdallāh angeblich eine Qaṣīde gewidmet, in der er ihn als den Nachkommen der Fāṭima feierte und dem Kalifen Maṣṣūr das Ende seiner Herrschaft ankündigte. Allerdings scheint die Echtheit dieses Gedichtes nicht über alle Zweifel erhaben.⁶⁰

153 Nach dem Scheitern Muḥammad b. ‘Abdallāhs waren die Aktivisten wohl erst einmal am Ende ihres Lateins. Mit der abbasidischen Obrigkeit, das wußte man seitdem, war nicht zu spaßen. Einen alidischen Aufstand hat es im Irak für mehr als ein halbes Jahrhundert, bis zu Abū s-Sarāyā, nicht mehr gegeben⁶¹. Von den Anhängern des Muğīra b. Sa‘īd, die noch auf Muḥammad b. ‘Abdallāh gesetzt hatten, hören wir, daß sie seitdem führerlos waren⁶². Auch die Kāmīliya hatte wohl begriffen, daß es nicht unbedingt ein „Fehler“ war, wenn man Ansprüche nicht einklagte. Sie ist damals aus dem Gesichtskreis unserer Quellen verschwunden.

58 Das scheint mir der Sinn der nicht ganz eindeutigen Stelle bei Qummī 48, 7 ff. zu sein. Halm bezieht in seiner Übersetzung *Gnosis* 88 die Pronomina anders. Von den „Enkeln“ (*asbāt*) sprachen die Kaisāniten, um das Anrecht Muḥammad b. al-Hanafīyas neben dem von Ḥasan und Ḥusain aufrechtzuerhalten (Halm, ib. 49 ff.). In Kūfa war dies damals die gängige Ausdrucksweise.

59 *Ḥayawān* II 269, 7 ff.; Pellat 103.

60 *Ağānī* III 6 ff. und 213, 15 ff.; übersetzt bei A. Rizq, *Baššār b. Burd, ein Dichter der ‘abbāsīdischen Moderne, in der Überlieferung und der Darstellung des Kitāb al-Ağānī* (Diss. Heidelberg 1966), S. 109 ff. und 196 ff. Dazu J.-Cl. Vadet, *L’Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l’Hégire* (Paris 1968), S. 168 und F. Beeston, *Selections from the poetry of Bashshār* (Cambridge 1977), S. 48 ff. Das Echtheitsproblem ergibt sich aus dem Kontext; jedoch kann ich darauf hier nicht näher eingehen.

61 Vgl. EI² I 148 f. s.n. *Abu ‘l-Sarāyā*.

62 Naubaḥtī, *Firaq* 52, 3 ff.

Review of *The Psalms of Islam. Al-Ṣahīfat al-Kāmilat al-Sajjādiyya* (by) Imam Zayn al-Ābidīn ‘Alī b. al-Ḥusayn. Translated with an Introduction and Annotation by William C. Chittick, Oxford 1988

184

Wo findet man heute noch Goldschnitt? Bei Gebetbüchern, und auch dort wohl nur, wenn der „Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland“ den Druck bezahlt. Das Ergebnis jedenfalls kann sich sehen lassen. Nicht nur Goldschnitt, sondern auch Goldprägung auf dem Einband, gefälliger Druck, gutes Papier und ein Bändchen als Lesezeichen – wäre da nicht die Oxford University Press, die den Vertrieb übernommen hat, man würde gar nicht wagen, das Buch zu einem Objekt wissenschaftlicher Bemühung zu machen. Aber es hat eine Bibliographie und einen Index, dazu eine Einleitung des Übersetzers; nicht nur der gläubige Muslim ist also angesprochen, sondern auch der Islamist. Diese ungewöhnliche Vermengung der Zielgruppen erklärt sich daraus, daß es in der angelsächsischen Welt mittlerweile eine Menge von Muslimen gibt, die Englisch besser können als Arabisch; man muß ihnen die zentralen Texte, an denen ihre Frömmigkeit sich entzündet, in Übersetzung näherbringen. Das gilt natürlich schon für den Koran; aber da konnte man sich – wenngleich mit spürbaren Skrupeln – immer mit Produkten der europäischen Wissenschaft behelfen. Anders dagegen bei den meisten übrigen Texten; hier müssen die Förderung durch religiöse Organisationen und der Einsatz ausgebildeter Wissenschaftler, meistens von Konvertiten, ineinandergreifen. Es ist kein Zufall, daß seit einiger Zeit der *Tafsīr* des Ṭabarī sowohl ins Französische als auch ins Englische übersetzt wird (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 66, S. 145 f.) Nun ist mit dem vorliegenden Buch ein šī‘itischer Text hinzugekommen.

185

In der *Ṣahīfa al-kāmila* sind bekanntlich Gebete zusammengefaßt, die auf den vierten Imam ‘Alī b. al-Ḥusayn, u. a. bekannt als as-Sağğād, zurückgeführt werden. Die Sammlung wird von Islamisten zwar immer wieder einmal erwähnt, aber kaum je gelesen. Das liegt daran, daß man sich inhaltlich nichts von ihr verspricht; je mehr man sich auf den sozialen oder politischen Hintergrund von Texten fixiert, desto weniger läßt sich mit Gebeten anfangen. Das Buch von Constance Padwick, *Muslim Devotions* (London 1961), hat, obwohl nun fast dreißig Jahre alt, keine Nachfolge gefunden. Nun gibt es im Islam vermutlich auch weniger Texte dieser Art als in anderen Religionen. Im täglichen

Pflichtgebet ist das Ritual wichtiger als das Wort; frei formulierte Gebetstexte findet man am ehesten in der Mystik. Man wird sie, wenn man sie wissenschaftlich behandeln will, vor allem mit formalen und ästhetischen Kriterien beurteilen müssen. Da lassen sich dann die *Dalā'il al-ḥairāt* des Ġazūlī wohl nur bedingt mit der *Ṣaḥīfa* zusammenstellen. Diese wahrt höchstes Niveau; die Texte sind bis ins letzte sprachlich durchgeformt. Nicht zu Unrecht werden darum im Titel des vorliegenden Buches die Psalmen zum Vergleich evoziert; in Indien hat bereits ein früherer Übersetzer, Syed Ahmad Ali Mohani, i. J. 1929 an der gleichen Stelle von den „Psalms of the Children of Muhammad“ gesprochen, wohl um denjenigen, die in seiner Umgebung eher den „Children of Israel“ zuneigten, die Lektüre schmackhaft zu machen.

186 Für den Islamisten ist dieser Vergleich allerdings erst einmal ein Grund mehr, auch an den muslimischen Psalmen „Bibelkritik“ zu üben. Wenn dort für die Grenzkämpfer (*ahl at-tuġūr*) gebetet wird und dabei unter den Feinden die Khazaren, Dailamiten und Slawen auftauchen (s. 97) oder wenn an anderer Stelle von den „Ketzer“ (*mulḥidūn*) die Rede ist (s. 123, 1), so fragt er sich, ob man denn einen solchen Wortgebrauch jemandem, der um 95/713 starb, zutrauen darf. Was in der *riwāya* des Textes zur Überlieferungsgeschichte gesagt wird, trägt alle Anzeichen einer | Legende. Yaḥyā b. Zaid b. 'Alī, der sich nach dem Tode seines Vaters auf der Flucht vor den Umayyaden befand, soll, so heißt es dort, die Schrift, die er von seinem Vater erhalten hatte, an einen Gewährsmann mit der Bitte weitergegeben haben, sie den Söhnen des 'Abdallāh b. al-Ḥasan, also an-Nafs az-zakīya und seinem Bruder Ibrāhīm, zu überreichen. Jener sei jedoch zuvor zu Ġa'far aṣ-Ṣādiq gegangen und habe dort erfahren, daß dieser von seinem Vater Muḥammad al-Bāqir eine ebensolche *ṣaḥīfa* erhalten hatte; er habe die beiden Texte miteinander verglichen und festgestellt, daß sie bis aufs Wort identisch waren. Man kann sich danach kaum des Eindrucks erwehren, daß die Schrift ursprünglich in zaiditischen Kreisen heimisch war; sie muß durch ein zweites Exemplar den imāmitischen Segen erhalten. Beide Überlieferungslinien laufen über die Brüder Zaid b. 'Alī und Muḥammad al-Bāqir bei Zainal'ābidīn zusammen; darum ist dieser als Autor gewählt. Die imāmitische Komponente ist in der Geschichte sichtlich sekundär; vor allem in ihr finden sich die legendären Elemente. Daß Yaḥyā b. Zaid die *ṣaḥīfa* aus der Hand gibt, wird damit erklärt, daß, wie er von dem Gewährsmann erfährt, Ġa'far aṣ-Ṣādiq seinen Tod vorhergesagt hat; daß sie in Medina verbleibt, wird damit begründet, daß auch an-Nafs az-zakīya durch Ġa'far von seinem zukünftigen Schicksal erfährt und sie deswegen, als er die Stadt zum Kampfe verläßt, nicht bei sich trägt. Rebellentum, aus imāmitischer Sicht charakteristisch für die Zaidīya, wird verworfen: Muḥammad al-Bāqir und Ġa'far aṣ-Ṣādiq rufen auf zum Leben, Yaḥyā b. Zaid und an-Nafs az-zakīya dagegen

zum Tod (s. 5 und 9). Das ist eine imāmitisch inspirierte Antithese, für die es auch sonst zahlreiche Belege gibt; die *ṣaḥīfa* ist damit sozusagen „umgewidmet“ worden. Die *riwāya* allerdings wagte man nicht anzutasten – mit der Folge, daß die Namen in der imāmitischen Überlieferung gar nicht festzumachen sind und auf die Dauer nicht mehr einheitlich überliefert wurden. Bei Nağāsī heißt der Gewährsmann al-Mutawakkil b. ‘Umail b. al-Mutawakkil; dieser gibt an seinen Sohn ‘Umail weiter. Im Vorspann des heute bekannten Textes steht stattdessen al-Mutawakkil b. Hārūn; der Sohn heißt ‘Umail b. al-Mutawakkil aṭ-Ṭaqafī al-Balḥī. Nağāsī bewahrt offenbar die älteren Formen; jedoch verbindet die biographische Literatur selbst mit diesen Personen nicht mehr als eben die Erinnerung an die *Ṣaḥīfa*. Als Tradenten von den Imamen kommen sie sonst nicht vor. Das ist erstaunlich bei dem Gewährsmann selber, der ja angeblich Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq aufgesucht hat. Er war eben kein Imāmit, und vermutlich hat auch der Besuch nie stattgefunden.

Die Einleitung des Übersetzers versagt sich solche Hypothesen. Ihm geht es nicht darum, den historischen Kern bloßzulegen, sondern die sprachliche Schönheit eines Erbauungsbuches offenkundig zu machen. Das ist wohl auch der Punkt, an dem die Interessen der beiden Zielgruppen am ehesten zur Deckung gebracht werden können. Das arabische Original tritt dabei zurück; es ist auch hier nicht kritisch ediert, sondern aus einem älteren Druck (Abū l-Ḥasan Ṣaʿrānī; Teheran o.J.) von einem Kalligraphen kopiert worden. Im Vordergrund steht die englische Übersetzung; sie nimmt sich im Sprachgestus und in der drucktechnischen Gliederung die Koranübersetzung von Arberry zum Vorbild. Daß dies gut gelungen ist, unterliegt keinem Zweifel. Der Satz ist nahezu makellos (s. 89, v. 15 lies „make me their intercessor“ statt „... intercessors“); Kursivdruck und Anmerkungen machen die zahlreichen Bezüge auf den Koran unmittelbar sichtbar. Die Zäsuren innerhalb der Kompilation werden markiert: auf 54 Bittgebete, die offenbar den Grundstock des | Buches bildeten, folgen 14 weitere, in denen ein anderer Stil sichtbar wird, und 15 *munāğāt*, direkte Anrufungen, „Zwiesprachen“ mit Gott oder „whispered prayers“, wie der Übersetzer formuliert. Die Bittgebete haben Formularcharakter; gelegentlich ist Platz gelassen für die Erwähnung persönlicher Nöte (s. 51) oder einen Koranvers. Sie enthalten alle den Segenswunsch für Muḥammad und seine Familie (der sich im Munde des vierten Imams vielleicht etwas zu selbstbezogen angehört hätte). In den *munāğāt* fehlt diese Formel; sie sind gekennzeichnet durch die häufig wiederholte Anrede *ilāhī* „Mein Gott“ gegenüber dem *Allāhumma* der Bittgebete – ein Unterschied, der in der Übersetzung verloren geht (wo beide Male „O God“ steht). Die nachträglich hinzugefügten Bittgebete (nr. 55–68) sind weniger literarisch als die ersten; man stößt auf lataneihafte Wiederholungen (z. B. s. 219, auch 214). Einer genaueren Untersuchung wert wären

die Anlässe, aus denen man betete: Beginn und Ende des Ramaḍān (nr. 44–45: wichtig für diese Frage, welchen Sinn man dem Fasten gab), der Neumond (d.h. der Monatsbeginn; nr. 43), ein Gewitter (nr. 36), Dürre (nr. 19: mit dem Stoßseufzer, daß Gott die Preise wieder sinken lassen möge!), Fürbitte für die Eltern, die Kinder, die Nachbarn, die *ahl at-tuḡūr*. Vorausgesetzt ist immer, daß man Zeit hat zum Beten; die Texte sind manchmal sehr lang. Man könnte sich vorstellen, daß manche von ihnen, etwa das Gebet zum Ende des Ramaḍān, in Andachten vorgetragen wurden. Die Anrufungen für die einzelnen Wochentage (nr. 62 ff.) hatten vielleicht in Vigilien (*tahaḡḡud*) ihren Platz, in denen der Fromme sich auf den nächsten Tag vorbereitete; auch manche andere Gebete mögen vornehmlich nachts gesprochen worden sein. Das große *tasbīḥ* nr. 55 wirkt wie das *wird* eines mystischen Ordens; es ist als einziges von einem *ḥabar* begleitet, in dem mit einer Legende seine Bedeutung hervorgehoben wird.

Man wird bei alledem berücksichtigen müssen, daß es neben der hier behandelten *ṣaḥīfa* weitere Bücher dieses Anspruchs mit dem gleichen Titel gibt: eine *ṣaḥīfa at-tāniya*, die i. J. 1053/1643 von al-Ḥurr al-ʿĀmilī zusammengestellt wurde; eine *ṣaḥīfa at-tālīta*, die auf einen Schüler des Maḡlisī, Mīrzā ʿAbdalāh b. ʿĪsā Tabrizī Efendi zurückgeht; eine *ṣaḥīfa ar-rābiʿa* von Mīrzā Ḥusain b. Muḥammad Taqī an-Nūrī (GAL s 2/832) und schließlich eine *ṣaḥīfa al-ḥāmisa*, in der Muḥsin al-Amīn, der Verfasser der *Aʿyān aš-Šʿa*, das ganze Material der früheren Werke zusammengefaßt hat. Der Übersetzer hat diese Sammlungen erwähnt (s. xix), sie jedoch nicht einbezogen. Stattdessen bringt er in einem Appendix (s. 279 ff.) die *Risālat al-Ḥuqūq*, die man gleichfalls auf Zainalʿābidīn zurückführte und die auf einigen wenigen Seiten von den Pflichten handelt, die der Mensch im moralischen und juristischen Sinne hat, gegenüber Gott, gegenüber den Menschen und sogar gegenüber seinen eigenen religiösen Handlungen wie dem Fasten, den Almosen usw. (nämlich sie im rechten Sinne zu tun). Mit Gebeten hat das nichts zu tun. Das Auswahlkriterium war also nicht das literarische Genus, sondern die Person des vierten Imams. Man fragt sich unter diesen Umständen, warum nicht auch der Text über *zuḥd* aufgenommen worden ist, der sich bei Kulīnī findet (*Kāfī* VIII 14–17). Jedenfalls glaubte der Übersetzer bei den übrigen *ṣaḥāʾif* wohl davon ausgehen zu können, daß sie nicht echt sind. Man mag da die Grenzen etwas anders ziehen; aber dies schmälert nicht die Dankbarkeit dafür, mit dem vorliegenden Band ein bequemes Arbeitsinstrument für zukünftige Forschung in Händen zu halten.

The Beginnings of Islamic Theology

Theology is not as central a phenomenon for Islam as it is for Christianity. The educational system of the Islamic Middle Ages concentrated on law and *ḥadīth*, the tradition of the Prophet; madrasas and mosques offered chairs in jurisprudence, but not in theology. Even the famous Nizāmiyya, the *waqf*-endowed “university” founded by the wazīr Nizām al-mulk some decades before the first crusade, although for a long time credited in European research with a shift towards the opposite, a “victory” of Ash‘arite theology, did not in fact contribute much to change the situation.¹ And when Islam today tries to adjust to the demands of the modern world it does so not so much through experimenting with new theological and philosophical notions, but through providing fresh interpretations for the old juridical problems of a religion-oriented society. Nevertheless, Western orientalisks usually keep to their own value systems, and understand Muslim “Geistesgeschichte” mainly as a history of theology and philosophy, not as a history of law.

87

But if we do not want to change our idiosyncrasies we must at least provide a justification, and this justification may be found in the fact that in the earliest centuries of Islam when intellectual life was not yet fully institutionalized, theology seems indeed to have captured minds. Theologians about whose juridical preoccupations we hear very little, played an important role at the court of the first Abbasids in the newly founded capital of Baghdad. Only later, especially after the *miḥna*, the “inquisition” initiated by the government in the first half of the third century H., when jurisprudence turned out to be the “safer” science in so far as there a difference of opinion did not necessarily involve proscription and persecution, did it start outshining the fascination of theology, which in its turn was increasingly regarded as a dangerous game of autocratic intellectuals.

1 This has been elucidated especially by George Makdisi; cf. his articles ‘Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961), 1–56; ‘Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam’ in *Theology and Law in Islam*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1971), pp. 75–88; and ‘The Madrasa as a Charitable Trust and the University as a Corporation in the Middle Ages’ in *Actes v^e Congrès International d’Arabisants et d’Islamisants, Bruxelles 1970* (Brussels, 1971: Correspondance d’Orient nr. 11), pp. 329–337 (especially p. 333).

88 Thus having discovered that what European Islamic studies have accomplished until now was not so meaningless after all, we may venture to vindicate a second bias of Western scholarship which seems to be hidden | in the formulation of our topic: the belief that the beginnings are always more interesting and more important than the end, the Pre-Socratics more fascinating than Plotinus, Giotto more stimulating than Titian, young scholars more “promising” than older ones. Now, the beginnings at least tell us how something came into existence, and sometimes even *why* it did so. In history nothing is necessary in itself; it is only by hindsight that we sometimes get the impression that something could not have happened otherwise. Although there nearly always was theology in Islam we cannot say that Islam could not have done without theology. Judaism, which is the religion most comparable to Islam in many respects, never developed theology to such an extent, and when it did so (I am thinking of Sa’adyā, for instance) it was only undergoing the influence of Islam. And we have just noticed that even in Islam itself there was, later on, an increasing number of people who might have wished that their religion had done without theology.

So why do we have theology in Islam, and how did it start? In general one tries to find an answer by referring to the Mu’tazilites, “premiers penseurs de l’Islam,” as A.N. Nader called them.² This would bring us into the second century H.: Wāṣil ibn ‘Aṭā’ died in 131, ‘Amr ibn ‘Ubayd about 144; Ḍirār ibn ‘Amr, the first personality of the “school” about whose theological conceptions we have solid and rather sufficient information, died about 200.³ Ḍirār was already a systematician, but Wāṣil probably was not. We would know more about the latter’s original intentions if we had better knowledge of the purpose of his famous *du‘āt* mentioned in a poem by Ṣafwān al-Anṣārī.⁴ Were they missionaries, sent out in order to convert all the non-Muslims who still lived everywhere in the Muslim *oekumene*, in the towns, but even more in the rural districts? Wāṣil himself was engaged in apologetics; later generations still remembered having seen his “Thousand questions against the Manicheans.”⁵

2 Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu’tazila (Premiers penseurs de l’Islam)*, (Beirut, 1956).

3 Cf. J. van Ess, ‘Ḍirār b. ‘Amr und die Cahmiya’, *Der Islam* 43 (1967), 241–279 and 44 (1968) 1–70; Louis Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées* (Paris, 1972) 102 ff. A fragment of one of his works may have been preserved or at least reflected in a passage in Ibn Hishām’s *K. al-Tijān* (cf. my forthcoming article in: *Festschrift A. Abel*, p. 108 ff.).

4 Cf. Jāḥiẓ, *al-Bayān wa’l-tabyīn*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, (Cairo, 1380/ 1960), I 25, 6; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu’tazila*, ed. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden-Beirut, 1961), 32, 4 ff.

5 Cf. Ibn al-Murtaḍā (note 4) 35, 1 ff.

Theology, then, would have started as an apologetic struggle against the “unbelievers.”

However, we need not enter into further speculations about these activities, because Wāṣil and the Muʿtazila are apparently not the key to our question. There was Muslim theology before the Muʿtazilites, in the first century H.; it is rather improbable that all these “sectarian” movements characteristic for intellectual life in the time of the early Umayyads – the Khārijites, the Qadarites, the Murjiʿites – only indulged in politics | without developing any theological “superstructure.” We can even prove the contrary: about 75 H. the caliph ʿAbd al-Malik started a correspondence with the Ibāḍites at Baṣra that is still preserved in a late Khārijite source.⁶ And about the same time, at least not after 80 H., his Iraqi governor al-Ḥajjāj, at his instigation, wrote a letter to Ḥasan al-Baṣrī asking him to expound the principles and proofs of Qadarite doctrine. The *Risāla* that Ḥasan al-Baṣrī wrote in response is still preserved. Since Ritter’s edition of the text in 1933, no one has seriously questioned its authenticity, and taking all the arguments together I think it is really impossible to do so.⁷

But two difficulties still remain to be solved. In spite of the documents we have cited, the textual basis is still very meager, and the stylistic form typical for Muʿtazilite theology, the dialectical structure of answer and response, the so-called *kalām*, is not yet to be found in the two testimonies mentioned. Characteristically enough, it is with the term ‘kalām’ that the Arabs once and for all circumscribed the nature of theology; theology in the realm of Islam is not named after its contents as in Latin or Greek, as “knowledge about God,” but after its style of argumentation: one “talks” (*kallama*) with the opponent by asking questions and reducing his position to meaningless alternatives.⁸ This does not mean that there was no other way of expressing oneself, but

6 Cf. E. Sachau, ‘Religiöse Anschauungen der Ibāḍitischen Muhammedaner’, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 11. Abt. 2 (1899), 52 ff.; R. Rubinacci, ‘Il califfo ʿAbd al-Malik b. Marwān e gli Ibāḍiti’, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* n.s. 5 (1952), 99–121; J. Schacht, ‘Sur l’expression “Sunna du Prophète”’, *Mélanges d’Orientalisme offerts à Henri Massé* (Teheran, 1963), pp. 361–365.

7 Cf. H. Ritter, ‘Studien zur islamischen Frömmigkeit I: Ḥasan al-Baṣrī’, *Der Islam* 21 (1933) 1–83; J. Obermann, ‘Political theology in early Islam: al-Ḥasan al-Baṣrī’s treatise on qadar’, *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), 138–162; M. Schwarz, ‘The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī’, *Oriens* 20 (1967) 15–30; J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut, 1975).

8 Cf. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-ʿIṣī* (Wiesbaden, 1966), 56 ff.; id., ‘The Logical Structure of Islamic Theology’, in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), p. 23 f.

it certainly hints at a marked prevalence of this specific stylistic device; it is here that the polemical intention of early Mu'tazilite theology found its adequate form. In the first century H., however, the situation seems to have been different: the letter of the Ibādites and that of Ḥasan al-Baṣrī are theology in so far as they treat theological problems, but they are not *kalām*.

Should we infer from this that there was no *kalām* at all at that time? This might be too hasty a conclusion, merely built upon an *argumentum e silentio*. We must not forget that the intentions of the two texts we mentioned do not favor the usage of 'kalām': neither Ḥasan al-Baṣrī nor the Ibādites were asked to enter into an imaginary dialogue with their opponents as this is usually presupposed in later *kalām* texts, but simply to expound their ideas, and this is what they do. And besides that, if we really search for material that hints in the opposite direction we might come up with at least a few relevant passages. Muḥammad al-Bāqir, the fifth Imam of the Shī'ites, who died in 117/735, is presented as using a *kalām* argument in a report preserved by Kulīnī in his *Kāfī*.⁹ Umar II | who reigned from 99 until 101 is said to have emphasized his ability in *kalām*, especially with respect to his discussions with the Shī'ites.¹⁰ And a certain Ṣuḥār al-'Abdī who had closer contact with Aḥnaf ibn Qays and Mu'āwiya (reigned 41/661–60/680) and who is even supposed to have lived “back” in the time of the Prophet, is quoted by the late Khārijite author al-Shammākhī as having given the following advice concerning the Qadarites: “Talk with them about (divine) knowledge (*kallimūhum fī l-'ilm*). If they admit it, they contradict (their doctrine);¹¹ if they deny it they fall into unbelief.”¹² Ṣuḥār al-'Abdī was the teacher of the famous Ibādite scholar Abū 'Ubayda Muslim ibn Abī Karīma al-Tamīmī (first half of the second century H.);¹³ we may suppose that he held a moderate predestinarian outlook similar to that of the Ibādites. In its contents, then, the passage just translated corresponds more or less to what we would expect from a man like Ṣuḥār. In its wording and in its structure, however, it holds some surprises. If it is authentic, it would prove that not only the verb *kallama* – and perhaps also the noun *kalām* – was already used for this kind of theological discussion, but that even one of the most frequent stylistic features of later dialectics, proceeding by alternatives and the “if-if not” disjunction, was not unknown to scholars of the first century.

9 Cf. Kulīnī, *Kāfī*, (Teheran, 1338–1339) VIII 318, 6 ff.

10 Cf. Abū Zakariyyā' Yazīd al-Azdī, *Ta'rikh al-Mawṣil*, ed. Ḥabība (Cairo, 1387/1967), 5, 5 f.

11 Because the divine foreknowledge is supposed to preordain the actions of man.

12 Cf. Aḥmad ibn Sa'īd al-Shammākhī, *K. as-Sīyar* (Lith., Cairo, n.d.), 81, 2 f.; biographical material concerning Ṣuḥār al-'Abdī cf. my *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).

13 Cf. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., III 649 f. (Art. 'Ibāḍiyya').

But *are* these texts really authentic? Let us take the warning of the Muʿtazilite al-Nazzām seriously: the mere accumulation of lies does not amount to truth.¹⁴ Or, slightly adapted to our situation, the mere accumulation of uncertainties does not establish historical facts. Doubt may be expressed about the reliability of all these quotations. The Shīʿite Imams, and especially Jaʿfar al-Šādiq together with his father Muḥammad al-Bāqir, are widely suspected of merely serving as mouth-pieces of later ideas and forms of expression. ʿUmar II’s picture in history is distorted by the attempt of later historiographers to portray him as the great reformer of the Umayyad dynasty or even as the Mahdī of the “year of the donkey” (100 H.).¹⁵ And the source that gives us the report about Šuḥār al-ʿAbdī is, as we said, rather late (Shammākhī died in 928/1522); Ibn Saʿd only mentions him with a few words.¹⁶ The thesis we want to defend – that Muslim civilization did not slowly develop the art of theology and especially of *kalām*, but rather grew up with it – sounds too radical to be established by these isolated items. We are too accustomed to the idea that the Arabs “of the desert,” masters of poetry and language | but uncultivated in all occupations of an urban society, including theology, started their culture as it were from a vacuum and only gradually severed their inherited predilections. We adhere too stubbornly to the conviction that literature in Umayyad times was mainly transmitted orally so that it is hard for us to accept readily the possibility of immediate theological production. We need more source material.

91

This material exists. And although it too can be questioned, it makes the basis of our argumentation broader and somewhat more reliable. The Zaydī Imām al-Hādī ilāʾl-ḥaqq Yaḥyā ibn al-Ḥusayn (died 298/911), founder of the Zaidite community in the Yaman and grandson of the famous Qāsim ibn Ibrāhīm (died 246/860) who initiated the turn of the Zaydiyya towards the doctrine of free will, counted among his many writings a refutation of a treatise against the Qadariyya that he attributes to Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya, grandson of ʿAlī and brother of the well-known Abū Hāshim, who tried to take over the heritage of Mukhtār and who is said to have finally transmitted it to the ʿAbbāsids.¹⁷ The book of al-Hādī ilāʾl-ḥaqq is preserved

14 Cf. J. van Ess, *Das Kitāb an-Nakṭ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūḥ des Ġāḥiẓ* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, Nr. 79: Göttingen, 1972), pp. 114 ff.

15 For the “year of the donkey” cf. T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalīfates* (Bonn, 1972), p. 55; the concept is derived from Sura 2/259.

16 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* (ed. Sachau) VII, 61 f.

17 For Abū Hāshim cf. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.n.; for his “testament” cf. T. Nagel, *op. cit.*, (note 15), p. 45 ff.

in several manuscripts, and with it a considerable number of extensive fragments of the text against which it polemicizes.¹⁸ This text brings us again into the first century H.; Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya died between 99/718 and 101/720, if not earlier.¹⁹ And here we meet again, together with much discussion about the interpretation of relevant Qur'ānic passages, the same disjunctive structure we found in the advice of Ṣuḥār al-'Abdī. Now, however, it is not isolated and sporadic, but used prolifically as the main stylistic device in a rather schematic way. Let me give you one or two examples:

Tell us [Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya addresses his Qadarite opponents], whether God (only) wanted the Good with them (i.e., with mankind) and then later established it (i.e., Hell) for them, or whether He wanted the Evil with them (right from the beginning)! – If they say: “He wanted the Good with them,” they should be answered: “How is that, as He created it (Hell) knowing that they would not have any profit from it and that it would only do harm to them?” If they, however, assume that He created it for them in order to do harm to them, their doctrine is refuted.²⁰

The argumentation perhaps needs some comment. If Hell was created right from the beginning, the author wants to say, then God must have preordained Evil; otherwise this act would have been meaningless. The proof is rather defective. Two possible objections are at least passed over in silence. The Qadarites could have answered that God does not preordain Evil, but simply foreknows it, and that foreknowledge does not | mean predestination; or they could have claimed that Hell does not yet exist, but will be created after the Last Judgment when it turns out to be necessary. Both solutions have been proposed, the first one already by Ḥasan al-Baṣrī in his *Risāla* to the caliph 'Abdalmalik,²¹ and the second by Ẹirār ibn 'Amr, the Mu'tazilite *mutakallim* of the second century.²² The fact that they are not alluded to in our text seems to show that the author did not know them, because his treatise could only serve as instruction for predestinarians on how to deal with Qadarite arguments

18 Cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967 ff.) vol. 1, p. 595; my edition of the text in *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).

19 See also above p. 718.

20 Fragment nr. 5 of my edition; cf. *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).

21 Cf. *Der Islam* 21 (1933), 77, 4 ff. and M. Schwarz in *Oriens* 20 (1967), 29 f.

22 Cf. 'Abdalqāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn* (Istanbul, 1346/1928), p. 237, -4 f.; *Der Islam* 43 (1967), 279 and my article in *Festschrift A. Abel*, p. 124 ff.

if he really mentioned in it all the possible subterfuges to be expected from them. That this was indeed his intention may be illustrated by a second paragraph:

Could they ignore something that God made them know, or could they not do so? – If they then say: “No,” their doctrine is refuted. If, however, they say: “Yes,” then go on and ask: “Could they ignore God himself, i.e., ignore that He is the creator of everything and the molder of everything?” If they then say: “(No), yet this is inborn (*fiṭra*) and nobody is rewarded for it, all mankind knows that He is God,” then you should answer: “Could they then ignore that God created day and night, Heaven and Earth, this world and the world to come, and mankind and all creatures just how and in whatever way he wanted?” If they then say: “Yes,” they lie and all people are witness that they lie. If, however, they say: “No,” they join you (and give up their opinion).²³

Here the same scheme is applied over several steps, obviously in order to incorporate all counterarguments known at the moment the book was written. The level of the argumentation seems to fit the situation of the late first century; Ghaylān al-Dimashqī who was executed under the caliph al-Hishām (105/724–125/743) uses the term *fiṭra* for rather elaborate speculations, and we have enough testimony to be sure that the beginnings of this concept go back to the first century, to the Qurʾān and the famous *ḥadīth al-fiṭra* transmitted under the name of Abū Hurayra.²⁴ The argument brought forth by Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya sounds rather inconclusive: no Qadarite denied that something that is known to someone can no longer be ignored; but they did hold that there are, besides the *fiṭra*, many knowable things that one could not know a priori, but which one may come to know by one’s own intellectual endeavor. The author is not very well acquainted with the speculative possibilities of the Qadarite position. He wants to write a manual on how to deal best with the “heresy” of free will, but the ideas he refers to and the ideas he brings up himself are strangely immature. This primitiveness is characteristic for nearly all the fragments preserved, and it is best explained by the assumption that they really date from a time when theology was still primitive. There is no internal evidence in the forty excerpts made by al-Ḥādī ilāʾl-ḥaqq that would point to the inauthenticity of the text.

93

23 Fragment nr. 6 of my edition; cf. *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).

24 For the development of the *fiṭra*-concept and the history of the *ḥadīth al-fiṭra* cf. my *Zwischen Ḥadīth und Theologie* (Berlin, 1974), p. 101 ff.

But it is difficult to overcome skepticism. May we really dare assume that such a book was written at so early a time that the fabrication of paper was not yet known in the Arab countries and when papyrus or parchment were rather expensive? Was the Qadariyya really worth such an effort and such costs in those days when in other fields the literary activity was still rather limited? And besides that, wherever Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya is mentioned in the biographical dictionaries his anti-Qadarite bias which we have just taken for granted is passed over in silence. We hear that he was interested in theological questions, but his outlook seems to have been different. He is considered to have been the first Murji'ite; hardly any source forgets to mention, or even to quote, his *K. al-Irjā'*, the first text connected with this movement.²⁵ But this negative evidence also possesses a positive side. If there really was a *K. al-Irjā'* by Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya we need no longer reflect about the possibility of theological production under the early Umayyads, and we are hence more prepared to believe that the same author wrote a second book on theological problems. Being a Murji'ite does not exclude one's being a predestinarian; on the contrary, both positions seem to have been frequently combined.²⁶

Extensive quotations from the *K. al-Irjā'* are given by Dhahabī (died 748/1348 or 753/1352–1353) in his *Ta'riḫ al-Islām*²⁷ and by Ibn Ḥajar (died 852/1449) in his *Tahdhīb al-Tahdhīb*.²⁸ The text was thus known until the ninth/fifteenth century, although not separately but through the medium of earlier secondary sources. W. Madelung has recently treated these fragments and strongly argued for their authenticity.²⁹ But in the meantime we have been able to broaden our base. We now possess the source used by Ibn Ḥajar, the *K. al-Īmān* by Ibn Abī 'Umar al-'Adanī (died 243/858),³⁰ and there we get the complete text of the *K. al-Irjā'* on approximately three folios. But the treatise does not help us in our search for examples of *kalām*; it is written in the form of a letter

25 Cf., e.g., Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, v 241, 19 (the report can be traced to Ayyūb al-Sakhtiyānī according to Ibn Kathīr) and below notes 27 and 28.

26 The so-called "Qadarite Murji'ites" like Ghaylān al-Dimashqī are only a seeming exception. They owe their classification among the Murji'ites only to the endeavor of Mu'tazilite heresiographers to distinguish their own school from these "forerunners" (cf. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), p. 239).

27 Ed. Ḥusāmaddīn al-Qudsi (Cairo, 1947 ff.) III 359, 1 ff.

28 Haydarabad, 1325 ff., II 321, 5 ff.

29 In his *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26), p. 228 f.

30 Cf. Sezgin, op. cit., (note 18), vol. 1, p. 111.

addressed to the Shī'ites in Iraq, and therefore, like Ḥasan al-Baṣrī's *risāla* to 'Abdalmalik, does not offer any opportunity for the occurrence of the stylistic features mentioned above. But it gives us rich information about the political standpoint of its author and thereby enables us to form a better judgment of his theological decisions. Let me also therefore quote a short passage from it:

94

If someone wants to ask us about our position and our opinion, we are people whose master is God, whose religion is Islam, whose guide is the Qur'ān, and whose prophet is Muḥammad ... Among the chiefs of our community (*a'immatinā*) we approve of Abū Bakr and 'Umar, we approve their being obeyed, and we condemn their being opposed. We are enemies of their enemies. (But) we reserve our judgment (*nurjī*) about those among them (i.e., the chiefs of the community) who first participated in the schism (of the community: *ahl al-furqa al-uwal*). We make every effort to remain loyal to Abū Bakr and 'Umar, because the community did not engage in fighting or dissension with respect to them nor did they doubt about anything concerning them. "Reservation" is only due concerning those who are blamed by the people, whereas we were not present (in order to build up a judgment of our own) ...

Among those whom we treat as our enemies are those wishful Saba'ites (*al-Saba'iyya al-mutamanniya*) who came forward with the Qur'ān (i.e., used it as a pretext) and openly slandered the Umayyads ... in reproaching for their sin those who had committed it while committing it themselves (afterward) when they had an opportunity; in seeing the temptation of (sin) without knowing the way out of it. They took members of a noble Arab family (*ahla baytin min al-'Arab*) as their *imām* and made them responsible for their religious view³¹ by declaring their solidarity with what they loved and their antipathy to what they hated: violators of the Qur'ān and followers of the soothsayers (*kuhhān*). They hope for a "reversal"³² that will take place in a resurrection before the "Hour"; they distort the Book of God and practice bribery in their jurisdiction ...

There is another feature by which these Saba'ites whom we have witnessed show their enmity. They say: "We are guided (by God) to a (special) revelation from which (all other) people went astray, and to secret knowledge." They claim that the Prophet concealed nine-tenths of the Qur'ān. But

31 Literally: "suspended their religion around their neck" (*qalladūhum dīnahum*).

32 *Dawla*. Incidentally this is the earliest passage where the word is used in this sense.

if the Prophet really had concealed something of what was revealed by God he would have concealed the affair of the wife of (his adopted son) Zayd ...³³

Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya dictated this letter to his client ‘Abdal-wāḥid ibn Ayman who lived in Mecca and with whom he seems to have been on friendly terms, and he asked him to recite it publicly everywhere;³⁴ but we also hear that he himself fought for his conviction in the circle of the Kūfian genealogist Abū’l-Ṣaq‘ab Jakhḍab ibn Jar‘ab.³⁵ There seems to be hardly any doubt that the text was directed mainly against extremist Shī‘ite factions in Kufa. The Saba‘iyya whom he attacks were adherents of Mukhtār who, after the failure of the revolt (in 67/687), nourished chiliastic hopes and perhaps justified them by referring to secret parts of the Qur‘ān that they claimed to have been suppressed or not received by the rest of the community. It had
95 been Mukhtār who, by | killing those responsible for the murder of Ḥusayn, had “reproached those who had done it for their sin, but then had done it himself,” and it was he who had “taken a member of a noble Arab family (or: a member of the *ahl al-bayt*) as his *Imām*”. Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya implicitly declares Mukhtār’s allegiance to his father to be nothing more than intrusion and imposture. He himself, although an ‘Alid and, at that time, one of the heads of the clan, steers a surprisingly moderate course. He does not identify himself with any propaganda against the Umayyads and he accepts Abū Bakr and ‘Umar as righteous caliphs. Only in the case of “those who first participated in the schism of the community” does he practice abstention and refrain from any judgment, i.e., upon ‘Uthmān and ‘Alī.

This sounds rather surprising, but to a certain extent it ceases to be so if we no longer look at it with the categories of later centuries, when the gulf between Sunnites and Shī‘ites had become unbridgeable. Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya is an ‘Alid, but not necessarily a Shī‘ite; there were many ‘Alids, even among the grandsons of ‘Alī, who never thought of any opposition against the Umayyad regime and rather preferred to live quietly off their pensions. And the acknowledgement of Abū Bakr and ‘Umar is taken over by Zayd ibn ‘Alī (died 122/740) who still must have known our author, a remote uncle of his. Our sources stress the fact that he lost his Kūfian adherents for just this

33 Cf. my edition and commentary of the text in *Arabica* 21 (1974), 20 ff. especially section 5 ff.; for Muḥammad’s affair with the wife of his adopted son cf. Sura 33/37 and W.M. Watt, *Muḥammad at Medina* (Oxford, 1956) 329 ff.

34 Cf. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb* II 321, 4 f.

35 Cf. Ibn ‘Asākir, *Ta’rīkh Dimashq*, *Tahdhīb* by ‘Abdalqādir Badrān (Damascus, 1329/1911 ff.), IV 246, -7 ff.

reason. The *irjā'* in the attitude towards 'Uthmān and 'Alī is approved and further developed by the first Mu'tazilites,³⁶ whereas the later Murji'a starts to understand the term in a different way.³⁷ All this together with the special flavor of the letter, its "atmospheric precision," seems to point to the conclusion that the document is authentic. I agree with Madelung that with this declaration Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya "made his peace with the Umayyad regime."³⁸

But if this really is the case, we must ask a further question. Why did Ḥasan feel induced to betray the cause of Mukhtār and to make such an open avowal of his anti-extremist and antirevolutionary attitude? We may assume that some sort of political pressure or at least persuasion stood behind it. Ḥasan's half-brother Abū Hāshim obviously maintained close contact with those followers of Mukhtār who were later called Kaysāniyya, but at that time Saba'iyya.³⁹ And when Mukhtār's situation in Iraq had become desperate, Ḥasan himself had still tried to join him, but only | arrived at Kūfa after his death. After a vain attempt to create a nucleus of resistance at Nisibis he was arrested by troupes of 'Abdallāh ibn al-Zubayr and thrown into prison.⁴⁰ The *K. al-Irjā'* seems to have been written, as W. Madelung has suggested with convincing arguments, shortly after 73/692 when 'Abdalmalik finally had succeeded in defeating Ibn al-Zubayr and tried to lump together his empire, which was torn asunder and exhausted by the centrifugal tendencies of the past, by means of a cautious policy of religious harmony.⁴¹ In the year 73 H. Ḥasan's father Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya acknowledged the political facts and paid allegiance to the caliph, and his son seems to have shared his realistic attitude. 96

Something else may have come in. It is not impossible that 'Abdalmalik could have profited from the chronic financial weakness of the 'Alids. Ḥasan ibn 'Alī had, as is well known, been bought by Mu'āwiya, and Ḥusayn is reported to have asked Marwān for 4000 dinars.⁴² Zaynal'ābidīn accepted money from

36 Cf. my article in *Arabica* 21 (1974), 52.

37 Cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26), p. 231 ff.

38 Cf. Madelung, op. cit., (note 26), p. 229.

39 Cf. my article in *Arabica* 21 (1974), 34. Abū Hāshim is said to have collected *ḥadīth* in support of the "Saba'iyya" (cf. his biography in the *Ta'rikh Dimashq* by Ibn 'Asākir, MS Damad Ibrahim Paşa 877, fol. 17^b–19^b).

40 Cf. Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām* III 359, 12 f. and Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, ed. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris, 1861 ff.), v 176 f.

41 Cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26), p. 229.

42 Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* v 159, 5 ff.

Mukhtār, and he was happy when ‘Abdalmalik allowed him to keep it.⁴³ In the same way, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya visited ‘Abdalmalik in Damascus to confess to him that he was highly indebted. The caliph then assumed all his obligations. Only with those of Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya’s *mawālī* did he show some reserve.⁴⁴ This proves that the head of the ‘Alid family had not only spoken for himself, but also for all those who felt beholden to him and for whom he regarded himself responsible. The chiefs of the Banū Hāshim found themselves in the same role as the chieftains of pre-Islamic tribes; their *code d’honneur* sometimes demanded from them more generosity than they could afford. But if they accepted the money they needed from those who had always been rich and who grew even richer now by having access to the governorships and other attractive posts, from the Banū Quraysh, they had to pay a price. Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya had accomplished the *bay’a* and, acceding to mild pressure from the side of the caliph during his later visit in Damascus, had given away the sword of the Prophet which at that time still was in the possession of his family.⁴⁵ It is not improbable that his son Ḥasan wrote his *K. al-Irjā’* as a token of suggested gratitude.

97 It seems significant that what appears to be the only Qur’ānic exegesis transmitted from Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya in Ṭabarī’s commentary similarly centers around a financial problem and offers a rather pragmatic solution. Ḥasan comments upon Sūra 8/41 where the | distribution of booty is regulated. According to the text, the one-fifth of the booty that is not given to the warriors is kept in reserve for six different recipients, among them God, the Prophet, and the “relatives” (*dhu’l-qurbā*, the singular understood in a general sense). Now God, obviously, was always treated rather stingily; he only got a small sum destined for the maintenance of the Ka’ba. But with the next two recipients one soon encountered difficulties, with the Prophet because he had died, and with the “relatives” because one had to define who was meant by them. Opinions sprang up like mushrooms, most of them, of course, only reflecting personal interests. The ‘Alid Zaynal’ābidīn, contemporary of Ḥasan, tried to identify the “relatives” with the Banū Hāshim. Other traditions show, however, that the government did not take this exegesis seriously. For them the “relatives” were the Banū Quraysh as a whole, and Qatāda (died 117/735 or 118/736) formulated it even more generally: *dhu’l-qurbā* are all those in power after the Prophet. Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya now held the view

43 Cf. Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* v 158, 1 ff.

44 Cf. Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* v 82, 24 ff.

45 Cf. Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* v 83, 15 ff.

that the share of the Prophet should go to his relatives, i.e., mainly to the Banū Hāshim, the share of the *dhu'l-qurbā*, however, to the relatives of the caliph.⁴⁶ He knew that the problem had already been controversial in the time of Abū Bakr and 'Umar; and with his solution he tried to estimate realistically the chances of his family to obtain at least some of the money administered by the Umayyads. It does not seem impossible that this *fatwā* was transmitted by Ṭabarī and his sources because for some time it really represented the practice of distribution applied by 'Abdalmalik.

If this long detour has succeeded in bringing some evidence for the authenticity of the *K. al-Irjā'*, then we may also have gained something for Ḥasan's *Radd 'alā' l-Qadariyya*. 'Abdalmalik supported predestinarian ideas. He wanted his subjects to believe that the power, the "kingship" (*mulk*) given to him and to his family was a possession (*mulk*) granted by God and inalienable according to His divine will. The caliphate is, in the words of the poet Farazdaq, right guidance (*hudā*). He who rebels against it goes astray (*ḍalāla*).⁴⁷ On the other hand, revolutionary activities could always be justified with Qadarite ideology. This becomes obvious towards the end of the Umayyad epoch, in the time of Yazīd III⁴⁸ and perhaps of Hishām, but it is already alluded to in the proclamation made by 'Amr ibn Sa'īd al-Ashdaq in Damascus when he planned his insurrection against 'Abdalmalik in 69/689.⁴⁹ Here, too, Ḥasan ibn Muḥammad ibn | al-Ḥanafiyya thus corresponded to the caliph's intentions and perhaps to his expectations; fortunately we possess at least one testimony from a rather independent source that confirms that he indeed detested the Qadarites.⁵⁰ But in contrast to the *K. al-Irjā'* the text of his refutation of the Qadariyya was ignored by the later biographical and bibliographical tradition. This probably happened because it was soon taken over by Zaydites who agreed with Ḥasan's lenient attitude towards the first two caliphs and who preserved his predestinarian outlook at least for some generations. When, towards the middle of the third century, the Zaydite community changed its opinion, the text that until then had been respected had to be refuted. This is why it reached us together with the corrections of al-Hādī ilā'l-ḥaqq.

98

46 Cf. Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir and Aḥmad Muḥammad Shākir (Cairo, ca. 1960 ff.) XIII 548 ff., especially 550 f., nr. 16102 f.

47 Cf. W.M. Watt, 'God's Caliph, Qur'ānic Interpretations and Umayyad claims', *Iran and Islam*, Minorsky Memorial Volume (Edinburgh, 1971) 565–574, especially p. 568 ff.; my *Zwischen Ḥadīth und Theologie* (note 4).

48 Cf. J. van Ess, 'Les Qadarites et la Gailāniya de Yazīd III', *Studia Islamica* 31 (1970), 269–286.

49 Cf. Ṭabarī, *Ta'rikh* II 784.

50 Cf. Ibn Baṭṭa, *Ibāna*, ed. H. Laoust (*La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*; Damascus, 1958) 32, 4 f.

This conclusion has many consequences. The questions we asked in the beginning and which seemed to augment our skepticism must now be answered in the affirmative. There was a written literature in the first century of Islam, and there did exist at that time a certain familiarity with the technique of *kalām*, although it was still handled with a somewhat helpless rigidity. Even the term ‘*kalām*’ seems at least “on the way”; Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya once uses ‘*takallama*’ as Ṣuḥār al-‘Abdī did of ‘*kallama*’, both of them presupposing a technical meaning for the root.

The first consequence is the easiest to accept. There were other books written under the early Umayyads. In an article on this topic, R. Blachère pointed to the works of ‘Abīd ibn Sharyā and Wahb ibn Munabbih.⁵¹ We mentioned the *Risāla* of Ḥasan al-Baṣrī and the correspondence between ‘Abdalmalik and the Ibādites. We might add the historical work of Salīm ibn Ḥuṭay’a (?) – frequently quoted by the Khārijite author al-Barrādī in his *Jawāhir al-muntaqāt* – or the recently discovered letters of the Ibādite Jābir ibn Zayd al-Azdī (died 93/711).⁵² We must, of course, always keep in mind the danger of spuriousness; quite a lot of “testimonies” of the first century are simply the result of antedating. But this does not mean that everything was forged or that nobody wrote anything. Arab culture did not start from a vacuum; life went on as it had been before, and Syria or Egypt had always been civilized countries. Papyrus and parchment were perhaps expensive, but Greek or Syriac literature had not suffered much from this fact. It only meant that the poor could not express themselves in a written form, but they would not have done this | anyway. The state always needed documents and written records. M. Bravmann has adduced some material testifying that in Medina ‘Uthmān had something like state archives.⁵³ Seen under this aspect, the fact that Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya apparently wrote his books in Medina ceases to be so astonishing. Medina was not “the desert”; until the end of the time of ‘Abdallāh ibn al-Zubayr the town had been the center of the Islamic empire. Papyrus and parchment were nothing new in this corner of the world, and Ḥasan was rich enough to pay for them – if he did not get them free from the chancery of the caliph.

51 R. Blachère, ‘Regards sur la littérature narrative en arabe au I^{er} siècle de l’Hégire (VII^e s. J.C.)’, *Semitica* 6 (1956), 75–86. For Wahb ibn Munabbih cf. also R.G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 1–2 (Wiesbaden, 1972).

52 Cf. R. Rubinacci in *Annali dell’ Istituto Universitario Orientale di Napoli* 4 (1952), 104 ff. and Ennami in *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 65.

53 Cf. his article in *Arabica* 15 (1968), 87–89. [= *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), 311 ff.].

May we assume that the same chancery also provided for some theological assistance? This might help us to explain the unexpectedly early usage of *kalām* style. For it is this detail that remains striking; here the historical threshold has been shifted back nearly one century. But do we really need such an assumption? Dialectical style, proceeding by question and response, the fictitious dialogue, had always been familiar to Christian theology; it was in the time of the Umayyads that John of Damascus wrote his *Διάλεξις Χριστιανοῦ καὶ Σαρακηνοῦ*.⁵⁴ And Ḥasan not only lived in Medina; he also frequented the Iraq where Christian theology had been flourishing for centuries. In his youth he had been in Nisibis⁵⁵ which through its famous Nestorian academy for a long time had attracted the most brilliant minds.⁵⁶ We do not plead for Christian “influence.” We simply mean that people went on doing what they had always done before, and that if they themselves had not done it before, they at least found ample opportunity to become acquainted with it in their rapidly widening world. There was something like a common stock of ideas,⁵⁷ but there does not seem to have been any “influence” in the sense that the Muslims were awakened to a certain problem by Christian counterarguments and that they consciously rectified their position in order to avoid being molested again. Christian polemics as represented by John of Damascus did not influence the Qadarite movement or bring it into existence as C.H. Becker believed; both are simply two facets of a theological discussion that affected the Christian and Muslim milieu alike. Of course, the Christians knew what the problems were longer than the Muslims, because Christianity existed before Islam. When the Qadarites said that God cannot be held responsible for the for-

54 The authenticity of the dialogue presents some difficulties; the condition of its text is rather bad, and one version is attributed to John's pupil Theodorus Abū Qurra. Nevertheless one usually counts it among John's works (cf., e.g., H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1953), 478, and D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972), p. 99 ff. where it is argued that Theodorus may have written down the treatise and transmitted it). One should avoid drawing conclusions from it that go too far concerning the degree of the development of contemporary Muslim theology. The Christian author may have ascribed arguments to his fictitious Muslim opponent which take on dialectical value only in the context of his own argumentation, or they may have been added later on, perhaps by Theodorus (cf., e.g., Sahas 114 f. where a connection with the discussion concerning the createdness of the Qurʾān is supposed which did not yet exist at that time). For an example of “*kalām*” structure comparable to that in Ḥasan ibn Muḥammad b. al-Ḥanafīyya's treatise, cf. Sahas 151.

55 Cf. above p. 865.

56 Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (Louvain, 1965).

57 I owe this expression to a discussion with Professor A. Udovitch at Princeton.

100 nication practiced by man, they simply repeated what the Nestorian Bābai had said when he polemicized against the determinism of Ḥenānā, the head of the | school of Nisibis (died 610).⁵⁸ But they were not led to repeat it by Christian influence. They simply profited from a common treasury of arguments.

It is even less likely that they were influenced by John of Damascus himself. Although he, like his father Sergius and his grandfather, cooperated with the Muslims and for some time at least lived at their court,⁵⁹ the feeling of superiority held by his Muslim masters certainly prevented him from gaining too much – or any – influence in theological affairs. We hear nothing about discussions between Christians and Muslims at the court of Mu‘āwiya, ‘Abdalmalik, or Walid, as the ‘Abbāsīd caliph al-Manṣūr used to arrange between Muslims and Zoroastrians. John wrote his *Διᾱλέξις* only after he had retired from the Umayyad court to the monastery of St. Sabas. And the argument he uses concerning the problem of God’s responsibility for man’s fornication is rather complicated and unique.⁶⁰ It is not found in this specific form in any Muslim source.⁶¹

The Muslims were still living among a Christian majority, but in spite of this the religious contacts seem to have been weak. One needed the Christians and one sometimes held them in high esteem as the example of Akhṭal shows. But one did not ask them for their advice in theological questions. There were enough neophytes who could solve these problems by the experience they brought into the new religion. The Christians did the administration and collected the taxes. They even were allowed to build churches – in contrast to the famous decree wrongly ascribed to ‘Umar I. But from the beginning one seems

58 Cf. Vööbus, *School of Nisibis* (note 56), p. 260.

59 His grandfather Manṣūr b. Sarjūn had kept a high office under Mu‘āwiya. His father, obviously the famous Sarjūn of the Arab sources, seems to have had great influence on ‘Abdalmalik; he was perhaps responsible for the whole tax administration of Syria and Egypt. John himself left the court and retired to the monastery of St. Sabas near Jerusalem; the reasons and the date of this decision are not quite clear (perhaps after Hishām’s accession to the throne and because of the deteriorating conditions of the Christian subjects under Muslim rule). In Byzantium his family and he himself were regarded as “Quislings.” As the last publication on the subject (which frequently only repeats the results reached by Lammens and Nasrallah or P. Khoury), cf. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (note 54), especially p. 26 ff., and 44 f.

60 Cf. Sahas (note 54), p. 145.

61 For the history of this specific problem cf. my *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* (Berlin, 1974), p. 95 ff.

to have felt an antipathy to teaching them the Qur'ān.⁶² We may perhaps compare the situation to what can be experienced even nowadays in a "levantine" city like Beirut. Different communities live together, they deal with each other, they do business with each other, they do the administration and – today – even politics together, but they never talk to each other about their religion and consequently they are to an astonishing degree ignorant of what their neighbors believe. In spite of all loyalty, there is also distance and an unmistakable amount of mutual contempt. Had there been religious contacts, there would have been controversy; but there is not one text pointing in this direction. Cl. Cahen has stressed the fact that Christian testimonies about Islam of the first century H., rare as they are, completely lack aggressiveness.⁶³ They do not yet contain the usual polemical clichés known from later sources. Christians seem to have regarded Islam as a | new sect in the long series of heresies they were accustomed to. This turned out to be an error, but an understandable one for a period when Islam was not yet defined in its "dogmatic" structure. And the Muslims, just because of this undefined status of their religion, were not yet able to start an attack themselves. Moreover they felt superior anyway.

101

Theology in Islam did not start as polemics against unbelievers. Even the *kalām* style was not developed or taken over in order to refute non-Muslims, especially the Manicheans, as one tended to believe when one saw the origin of *kalām* in the missionary activities of the Mu'tazila. Theology started as an inner-Islamic discussion when, mainly through political development, the self-confident naiveté of the early days was gradually eroded. The initiative for lifting these discussions to a literary level seems to have been taken by the caliph 'Abdalmalik. He was interested in a dialogue in order to cool down existing tensions or in order to propagate his own theologico-political views, and he had the personnel and the financial resources to start such an enterprise.⁶⁴ With

62 Cf. A.S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, 2nd ed., (London, 1970), pp. 6, 18f., 43, 167. Also A.-Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam* (Louvain, 1969), p. 30 ff.

63 Cf. his article in *Revue de l'histoire des Religions* 166 (1964), 51–58.

64 This brings up the question whether 'Abdalmalik's initiative had any consequences for the importance of the *mutakallimūn* for Muslim society in the following centuries and how the position of a theologian was ranked in the social hierarchy of that time. There is no doubt that the *mutakallimūn* possessed great influence at the court of the early Abbasids, until the *miḥna* when the jurists started to take over; Sh. Pines has reminded us of some material which points in this direction (cf. his article in *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 229 ff.). I am, however, not quite convinced that Pines's further thesis that the *mutakallimūn* "were a fundamental political and social institution of Islam" and "indispensable" for its intellectual life already in Umayyad times (*ib.* 228 and 232) can, for the

this attitude, as with many other things, he followed the heritage that he found in the country in which he decided to choose his capital: the tradition of the Byzantine emperors whose impact had molded the Syrian milieu for centuries.

Discussion

J. VAN ESS: I would like to rearrange the material of my paper in order to make it more apt for discussion and also in order to bring it a little bit closer to the topic of our Colloquium. What I wanted to prove was that Islamic theology already existed in the first century Hijra. However, this statement is imprecise in three respects. (1) Because the first century Hijra is, of course,
 105 an arbitrary interval; I should have said, rather, | that Islamic theology, in my opinion, started about the year 70 Hijra, in the second half of the reign of the Caliph 'Abdalmalik. (2) Secondly, the term theology itself is not altogether precise. In the present context, I do not mean by theology religious movements or religious parties. These religious partisan movements existed earlier (for instance, the Khārijites) and their existence implies the existence of religious discussions, but discussions that were rather more concerned with political issues. In my paper I limited theology to *kalām*. The two terms are not identical; there are other kinds of theology, other theological procedures, which one would not immediately call *kalām*. However, the theology in question in my paper is always that of *kalām*.

A. SABRA: So it follows immediately from what you say that to talk about the beginning or origin of Islamic theology is not at all the same as talking about the beginning or origin of *kalām*.

J. VAN ESS: I am inquiring into the beginnings of the term '*kalām*' and of *kalām* procedure. Theology, for instance, also occurs in the treatise, or rather the epistle, written by Ḥasan al-Baṣrī to the Caliph 'Abdalmalik concerning the question of the free will; but this is not *kalām*. He simply expounds his opinions in answer to the Caliph. It is an exposition of a doctrine, but not *kalām* in the proper sense. *Kalām* is something else. *Kalām* in Arabic is not defined by reference to its contents as, *theo-logia*, something about God, a *logos* about God, but it is defined in terms of its stylistic form, the dialectical method of

moment, be sufficiently documented by the sources we have. Fārābī (who is extensively quoted by Pines, p. 225 ff.) is no real substitute; when he stresses the apologetic outlook of *kalām*, he does not think of its importance for society and especially not of a definite function of the *mutakallimūn* at a certain given time, but uses the language of an Aristotelian for whom all thinkers who do not stick to the syllogistic method are "dialecticians."

argumentation. If you effect a “*kalām*,” you have effected a speech. You proceed, for instance, by a dilemma. You say: We have one statement; if this statement is true, then there follows either A or B; now I can prove that A is wrong, and I can also prove that B is wrong; therefore it follows that the statement itself is also wrong. This is a *kalām*.

A. SABRA: Is this a definition of *kalām*?

J. VAN ESS: This is a *kalām*, the procedure used in *kalām* which is called *kalām*. So *kalām*, therefore, in my opinion, here means a procedure. This is what is usually meant if you have a theological text and the word ‘*kalām*’ appears in the title. In such a case, you have discussion about a topic that usually occurs according to a certain structure, by question and response, for instance. It is often something like an imaginary trial: One knows that a given individual has such and such an opinion; then somebody else asks this person: do you believe that?, and he has to answer. This question and response scheme is frequently built up into the form of dilemmas. Now, I wanted to find out at what time this peculiar structure of thinking occurs for the first time. This is what I wanted to do, to ask about “*kalām*” in this restricted sense. And the result, for me at least, was that one *does* find this peculiar structure of thinking in the first century Hijra.

Finally, my initial statement is imprecise in a third sense (3) because I am only interested in theology or in *kalām* in a written form. I wanted to prove in my paper that *kalām* existed in a *written* form since the year, say, 70 Hijra. Now let me try to enumerate the problems and the consequences involved in all of this.

First, the results for the history of Arabic literature and the history of Arabic civilization. The most important problem here is that of early literacy. What I am maintaining means that there were written texts not from the beginning, but from a very early date in the Hijra era. This has to be opposed to the popular dogmas of the importance of the oral tradition in Islam and of the amazing memory of the Arabs. It has been claimed, for example, that there was only, or mostly, an oral tradition in the first century Hijra. I think that this idea is a bit romantic. Against it, early literacy is proved by the existence of early texts. If you recall my paper, you will notice that I wanted to prove that two texts, two theological texts, date from the first century Hijra, both written | by the same author, a man named Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya who was a grandson of the fourth Caliph ‘Alī, and who died about the year 100. Moreover, there are yet other texts. This, then, is the result for the history of literature: A certain proof of early literacy.

106

Secondly, the consequences for the history of theology, sub-divided into two questions: (1) that of the origins of Islamic theology, and (2) that of the role

of the theologian in society. First, then, the question of the origins of Islamic theology, and now not only of “*kalām* structure,” but of theological endeavors on the whole. It seems, at least in the two texts that I found, that theology emerged or came about through the instigation of the Caliph; the Caliph may have initiated religious policy in the style of a *Basileus*. That is, the Caliph may have acted because of political reasons – this is what I wanted to prove, at least to make probable, in my paper. It seems that he tried to appease the revolutionary elements; at first the extreme Shi‘ites, and then the upholders of free will whom he tried to refute as well as appease. Perhaps (I don’t dare say obviously) he did the latter because free will meant responsibility, and responsibility meant control by others, even control of the Caliph. We can show by the texts, for example, that the Qadarites upheld the opinion that the Caliph must be deposed if he commits grave sins, while, on the other hand, predestination can be used in order to show that the political power is simply a token of divine guidance.

Secondly, there is the problem of the role of the *mutakallimūn*, of the theologians, in society. It is an interesting point but a very difficult one; with it we perhaps come closest to one of the topics of our Colloquium. If we can prove that from the very beginning theology was connected with politics and that the Caliph tried to support theology as polemical, to use theology against his political opponents in the style of the Byzantine *Basileus*, then we can assume that this situation went on in the next decades and perhaps also during the next two centuries. You know that Heraclius, the last *Basileus* before the Muslim invasion, brought forth monotheletism in an attempt to make theological policy in his own realm; and you also know that only the Maronites remained of this attempt because the Muslims then inundated the Byzantine empire. Now the question is whether the *mutakallimūn* were connected with the empire and with the Caliphate as well. I am not yet finished with this problem and can only refer to some possible relevant evidence. The *mutakallimūn* had to convert people. I am not sure whether they really accompanied the armies – as Pines tried to show in his last article – but I would point to the fact that the *mutakallimūn* were invited to the court under the Abbasids and were used as ambassadors to unbelievers.

R. RASHED: Because they were *mutakallimūn*?

J. VAN ESS: That is the problem. I cannot prove that it is so and I am really hesitant about it. We only have stories in the biographies of the *mutakallimūn* where the Mu‘tazilites are praised for the fact that one of them was sent by Hārūn al-Rashīd to India in order to discuss theology with the so-called Sumanīyya. Of course, this is a legend and one is a little bit uncomfortable with it. We need much more material and it is very difficult to enter into such,

should I say, sociological questions. As a matter of fact, they are historical ones, but our texts are not written expressly to answer such questions; they are not interested in them as such; for them all that is involved went without saying. So we have to build up our conclusions from marginal remarks and this is always a rather difficult business. Still, operating under such limitations, I think that in these early times the *mutakallimūn* – let us say even the whole religious class – were not yet an independent block. On the contrary, the state tried to establish theological policy by means of the *mutakallimūn*. Recall, for example, the famous *miḥna*, the inquisition, | the persecution of the naive believing people of Baghdad, under Ma'mūn. Here, it seems to have happened that, at one and the same time, we have to do with, on the one hand, a religious critique of the state or of the political power, and, on the other hand, with a critique of *kalām*, of theology. I think that this is rather significant. For only at that time, it seems to me, did the community and the class of religious people, theologians and jurists, start to regard themselves as independent of the religious authority of the Caliphs. This would mean that the common dogma proffered in all of the general surveys of Islam – that there is no difference between state and church in Islamic culture – is only true for perhaps the first two, two and a half, centuries. Not afterward, because then you have the jurists on one side and the Caliphs on the other.

A. SABRA: I would like to ask you whether, on the basis of your theory or hypothesis on the origin of *kalām*, you would venture to speculate about the nature of *kalām* or its characteristics in general? That is, would you as a result of your view necessarily take this form, this style, to be *the* characteristic that distinguishes *kalām* from other disciplines, or would you take something else as the key characteristic?

J. VAN ESS: This is a problem. *Kalām* is not always the same; we have I don't know how many centuries of *kalām*. Some years ago I thought that *kalām* was essentially dialectical and polemical; the *mutakallimūn* were always on the attack, they were destructive, negative, they did not build up. Now, I have changed my opinion. But I am not a systematician, I am still an historian with respect to the problem. I think I now know what caused my mistake in holding this earlier opinion. Two things. First, I was misled by Maimonides and al-Fārābī, by all of those Aristotelians who saw *kalām* as dialectic; of course, this fitted into their scheme. This is one thing. The second is the fact that at the beginning *kalām* is for the most part polemical; but this has something to do with the situation. The Muslims were a minority. They were living in the towns, and even in the towns there were many Christians, Jews, Manicheans, and so forth, so that they had to convert people, they had to polemicize against them, they had to convince them.

A. SABRA: When I became involved in *kalām*, I noticed that all of the authorities who propagated the view that *kalām* is polemical were enemies of *kalām*. For example, Ibn Khaldūn; he did not like *kalām* and had no use for it, and it is not at all clear whether he knew much about it. As a matter of fact, it would seem that he hadn't seen all those books that he talks about in the *Muqaddimah*. And the case is similar with men like Maimonides and al-Fārābī.

R. FRANK: 'Abd al-Jabbār makes a distinction at one point: There is a question raised and he says that we can take that question either *bi-l-ṭarīq al-'ilmī* or *bi-l-ṭarīq al-jadalī*, that is, either in a way that would involve the science that we are dealing with or in a dialectical way. Then he immediately says that we could use the dialectical way to show that the question at hand really isn't pertinent to the thesis under discussion and thus be rid of it. But, on the other hand, he proceeds to deal with the question because he says that the question *is* important, and so we should use the *ṭarīq 'ilmī*, the scientific method, if you wish, in treating the question. In a sense, therefore, he is making a distinction between what is surely a dialectical argument, what happens when you are opposing an opponent, and what happens when you pose a question as a question within your own framework.

A. SABRA: Yūsuf! My question is still not answered. *Kalām* is not polemics, although it may have started as polemics. It is not theology, because theology is only part of it. It is not this dialectical structure, because the dialectical structure is only a form and these people were not arguing for the sake of arguing. So what is it?

108 J. VAN ESS: I think that our problem is that you are always arguing in an "ontological" way, and I am always arguing in a "nominalistic" way. You want to know something about what *kalām* *is*. I only wanted to explain where the word '*kalām*' comes from.

A. SABRA: Yes, but as someone who has spent some time studying *kalām*, what are your feelings about it? At one time you had the view that it is polemics, and now you have given that up. Why?

J. VAN ESS: It depends upon the situation. I cannot say that *kalām* is this or that; *kalām* is seven centuries and even more of texts. And first you would have to read these texts.

R. FRANK: I think that, after Abū Hāshim, you have to call it theology.

A. SABRA: Why do you have to call it theology? If you were to translate 'theology' into Arabic literally and then apply this word to what a *mutakallim* does in the section of his work that deals with "physics," he would not accept it. He would tell you that 'theology' denotes the section that comes at the end when one talks about God. So why should we call it theology if they didn't?

But let me try another approach by asking the following question: If you were to ask a representative Christian theologian whether he had any source for his knowledge or belief in the existence of God other than a piece of reasoning which is based on something common to all humans – that is to say, either on experience or on the principles of pure reason – what would his answer be?

R. MCKEON: They would have divided into two sorts. And this is true all the way back to St. Augustine. There were those who said that theology is an architectonic science and, therefore, all sciences would get their first principles from theology. And Augustine would talk about the signs, the images, and the vestiges, of God. Then there were others who said, no, there are two kinds of science; there are the theological sciences and there are the human sciences, and theology does not furnish the first principles of human sciences.

A. SABRA: Well, the reason I am asking this question is because for me a *mutakallim* is a man who would answer, “No.” That is to say, a *mutakallim* is a *mutakallim* if and only if, apart from a process of reasoning based on principles that are common to all human beings, he has no access whatsoever to knowledge of the existence of God. And these principles may be either empirical or non-empirical; they use the word *ḍarūrī*, “necessary,” and the necessary includes both, it includes something like the law of identity, a logically necessary proposition, and it would also include that which is given in experience.

J. VAN ESS: That is true, at least for the Muʿtazilites. A Muʿtazilite *mutakallim* would never rely on Scripture because he would say that Scripture is only true if there is a God who revealed this Scripture. Therefore, we have first to prove the existence of God. But if we could prove the existence of God by Scripture, we would have a vicious circle. In order to avoid the vicious circle we must prove the existence of God by rational means, and we are convinced right from the beginning that our results agree perfectly with Scripture.

R. MCKEON: But this is true of the Christian too. The Christian would not take Scripture, but would say that we must prove the existence of God and that we can do it in one of two ways.

A. SABRA: But are they rational? And if these ways are rational, are there besides these rational ways, ways that are not rational?

R. MCKEON: There are the a priori proofs and the a posteriori proofs. Both of them are rational, but those who hold to the a priori proofs say that the a posteriori are not | rational, and those who hold to the a posteriori proofs hold that the a priori are not rational. 109

E. SYLLA: Isn't there also revelation?

A. SABRA: Yes, that's what I wanted. A *mutakallim* would not base his beliefs on revelation. Yet what I am saying is that if you define a *mutakallim* with reference to his position vis-à-vis knowledge, then I can explain why the *kalām*

people were very often in opposition to not only philosophers, who would be committed to another theory of knowledge as can very easily be shown, but would also be in opposition to the jurists whose position on knowledge also differs from theirs, and even in opposition to the mystics for similar reasons. That is to say, I can see the situation more clearly, I can understand why certain things happened in the history of *kalām* with the help of this definition.

R. RASHED: Someone like Ibn Taymiyya, is he a *mutakallim* or not? The problems treated by Ibn Taymiyya are in most cases problems of the *mutakallimūn*. Yet Ibn Taymiyya is one who thinks that the existence of God is *fiṭra* ("native to the mind").

A. SABRA: Right, right. That is in agreement with my definition or criterion; that is why I don't consider him a *mutakallim*. And that is why I would also not consider Ghazālī a *mutakallim*, although he wrote on *kalām*. Why? If you read Ghazālī on *kalām*, what he says is that there are certain intelligent people whose heart is in the right place so to speak, but who have certain doubts about God because of their intellectual bent or, maybe because they have also been exposed to philosophy or something like that. Thus, they are troubled. For such people, *kalām* would be a good thing because, he hopes, through a study of *kalām* they are going to get rid of these troubles. If you are not in that situation, then leave *kalām* alone. It's not for you. From which I would deduce, again, that Ghazālī is not a *mutakallim*. Why? Because a *mutakallim* is a man who starts from a fundamental distinction between *belief* and *knowledge*; he says that true belief may be something that you start with, perhaps because of your education, upbringing, or whatever, but that is not enough. In order to be a *mutakallim*, you have to reach *knowledge*. And to reach knowledge you have to transform your belief into knowledge. Be careful. You don't transform belief into knowledge by producing arguments for this belief. You are in fact involved in substituting something else for your belief because you are going to engage in a process of reasoning which has nothing to do – save perhaps by accident – with that belief. Once you reach that something else, that stage, then what you have is no longer belief, but knowledge.

T. GREGORY: Je crois qu'on doit réfléchir sur la définition proposée par M. Sabra. Il a bien raison de dire qu'il n'y a pas un *kalām* qu'on puisse définir en dehors de l'oeuvre des *mutakallimūn*. Par ailleurs il ne faut pas utiliser le mot "théologie" et parler de théologie musulmane; il faut dire *kalām*, qui est une chose tout à fait différente et particulière à la civilisation de l'Islam. Ainsi, je suis toujours heurté par mes collègues historiens de la philosophie du moyen âge qui utilisent le mot "théologie" pour définir la position de S. Augustin. Pour S. Augustin, le mot "théologie" n'a que le sens de Varron: mythologie; aussi on doit être très prudent en parlant de la théologie de S. Augustin ou de la

théologie de S. Anselme, ne serait-ce que parce qu'ils n'avaient pas le mot. De même, il faut dire pour la civilisation de l'Islam: "kalām", pas "théologie".

Si nous acceptons complètement la définition de M. Sabra, on doit même dire qu'il y a les *kalām* – au pluriel – des *mutakallimūn*; on ne peut pas individualiser quelque-chose de méta-historique. Dans l'historiographie occidentale, par exemple, il y a longtemps une historiographie thomiste qui définissait la théologie des théologiens du | moyen âge selon ses rapports avec la théologie de Thomas d'Aquin. Ici, nous avons une réalité plus historique; et il y a les *kalām*, qui sont les fruits de la spéculation des *mutakallimūn*.

110

M. Sabra a posé la question: quel est le rapport entre la croyance, la foi et l'intellect? C'est toujours un équilibre instable, et chaque *mutakallim* a résolu le problème pour lui-même. Il n'y a pas une orthodoxie dans l'Islam comme dans la religion chrétienne. C'est plus facile d'y tenir des positions différentes. On ne peut que dire: les *kalām*, ce sont l'oeuvre des *mutakallimūn*. On doit d'ailleurs toujours tenter de faire sortir la définition d'une certaine discipline de l'oeuvre de ceux qui l'ont pratiquée.

A. SABRA: In fact, the theory of knowledge that I outlined is not only the Mu'tazilite theory, it is also the theory of the leading Ash'arites. So it is not restricted to one school, but to these two largest schools.

N. SHEHABY: Sabra, it seems to me that we can use neither the word 'theology' nor the word 'kalām'. For you want to restrict *kalām* to a particular genre of writing. You take certain characteristics that you find in certain writings that you don't find in others such as those of Ghazālī or Ibn Taymiyya, and you say "I call that, or that part of the corpus, *kalām*."

A. SABRA: I am trying to identify the discipline and a group of people at the same time. These people existed as groups, the *kalām* people, the *fuqahā'* (the jurists), the philosophers (*falāsifa*) and so on; they existed as groups that had certain commitments, they subscribed to certain things that were in conflict with one another, and I feel that I have to understand this situation as well as the doctrine. It seems to me that the two go together. For it seems that, save for some residual puzzles or problems here and there, if you take knowledge as a criterion, I can distinguish between all of these groups.

R. RASHED: Excuse me, M. Van Ess, I have a question now: Do you agree with this definition of *kalām*?

J. VAN ESS: I am not quite sure. Yours is the systematical approach; therefore, you are concerned with defining things. Mine was the historical approach, I only wanted to know where it is that the word 'kalām' is used for the first time.

A. SABRA: Perhaps so, but I take it that producing a definition or criterion is part of the attempt to understand the situation historically. Yes, it is systematic

in a way, but I am interested in historical explanation, I want to understand the historical situation. And I believe the definition helps.

R. RASHED: I should like to follow this whole debate about defining *kalām* with another question and ask you if it is possible to give a social explanation, or any kind of explanation, of the beginnings of *kalām*?

J. VAN ESS: I cannot go beyond what I have already said. The only thing that I thought I could render probable was that the earliest examples of theology we have seem to owe their existence to the political intentions of the Caliph. But this, of course, is not a sociological explanation. I am unable to say anything about the social background of *kalām*, and of the *mutakallimūn*, at that time. I would, perhaps, be able to find some examples for the social background in 'Abbāsid times where we have more texts. But even then, when you read the text, you feel a certain amount of desperation.

R. RASHED: I am more convinced now than ever that it is impossible to examine a question of origins.

J. VAN ESS: Perhaps you expect too much of an Islamicist. Islamic studies are one century behind Latin medieval studies; there are only a few Arabicists. Islamic studies means everything about Islam, not simply Islamic theology, but also philosophy, literature, law, even music and whatever else you may wish. It is impossible to give ready | results about all of this. We are at the very
111 beginning of things, as perhaps the classical philologists were in the sixteenth and seventeenth centuries; we are acting like the humanists. So to ask social questions may be good, but at present you will get either no answer or only vague answers.

J. MURDOCH: But I thought that I heard you say that part of the origin or the development of what the *mutakallimūn* were doing had to do with the necessity of conversion within the villages.

J. VAN ESS: Perhaps. This was a mere suggestion. I have but two or three texts – that's all.

J. MURDOCH: But you are in better shape than the classicists. There, for the question, especially the social question, of the origins of natural philosophy in the sixth century B.C., there are almost no texts at all.

J. VAN ESS: Well, we have about two million Arabic or Persian manuscripts in the world. There are more than 500,000 in Istanbul alone. Only a small percentage of the texts – perhaps six or seven per cent – are known and printed. Of the rest, you may know a few titles if you are patient enough to go through the catalogues. But many of the titles of the works are not even known, not to speak of the contents. Therefore, Arabic studies are simple and difficult at the same time. They are difficult because Arabic is a difficult language; one has to learn it. They are simple, because once you know Arabic, you need only go to

Istanbul, take any manuscript, try to read it, write an article on it with the title: "We read for you ..." And that's it.

R. RASHED: Things are better for you than they are for us in the history of Islamic science.

Early Development of *Kalām**

109 The subject “early development of *kalām*” needs clarification. *Kalām* is understood, in secondary literature, in a broad and in a narrow sense. In the broad sense it means something like “Muslim theology,” in contrast to philosophy (*falsafa*) or to jurisprudence (*fiqh*); in the narrow sense it means a technique which became a characteristic of Muslim theological texts, namely the dialogue, be it real or fictitious, with an opponent, on a given problem, proceeding in question and answer, preferably on the basis of alternatives derived from this given problem. The opponent is confronted with a doctrine which he himself considers to be true, or with a statement which draws its authority out of itself, e.g. a verse of the Qur’ān. Then in a series of questions normally put in the form of a dilemma which does not leave him any opportunity for evasive answering, he is forced to admit a consequence which contradicts his own thesis, or the untenable nature of all its implications. The dialogue always aims at a merciless reduction to silence; missionary zeal and the conviction of defending eternal truth, both so characteristic of a religion based on revelation, work together to expel the charm and elegance of Socrates’ maieutic method on which this technique is ultimately based.¹

In this technical sense the word *kalām* is an eloquent term; it reveals its close connection with the corresponding verbal forms *kallama* and *takallama*, “to talk to somebody” and “to talk about something.” These words may always possess a terminological meaning, but they are still close enough to their basic connotations to leave our judgment sometimes in suspense. The problem we

* This article preserves to a large extent the form of the paper read at the colloquium. Most of it is merely a summary of a few former publications of mine; the ideas will look new only to somebody who does not read German. As I cannot go far beyond these results for the moment, it would have been meaningless to go into detail again. Only where I refer to primary sources is new material – and perhaps a new interpretation – to be expected; wherever I simply repeat myself I will only refer to my own publications. I apologise for this narcissism, but even so it seems the most honest solution. [This remark was written in 1976. Now, in 1980, reading the proofs, some of what I said in the article looks to me even more dated than at that moment. I have left, however, everything as it was; literature which was published after 1976 has not been incorporated.]

1 On the method of disputation in Muslim theology cf. my article “Disputationspraxis in der islamischen Theologie,” in: REI 45 (1977): 23 ff. for further references.

have to solve is when the transformation took place – the *waqʿ*, to use a term of later Muslim linguistics – and why it was considered to be so decisive that, for a long time, no other word for “theology” could rival *kalām* in Arabic; *fiqh* was soon restricted to “religious science” in the sense of jurisprudence, *ilāhiyyāt* was confined to philosophy, *ʿilm al-lāhūt* to Christian theology, and | only *uṣūl al-dīn* 110 gained a certain appeal for Ḥanbalī and Ashʿarī circles from the fourth century onward.² Why and when was Muslim theology characterized in this way? Why was this not according to its subject-matter like Greek *theología*, but according to its formal structure?

The conventional answer to this question has been repeated over and over again. Let me quote from an article published in 1974: “le premier *kalām* a été muʿtazilite.”³ The Muʿtazilites, so it is assumed, were the first to develop this kind of argumentation, be it as a methodical tool in real discussions or as a stylistic device for the exposition of their ideas; and they *had* to develop it because they assumed the task of defending Islam against its numerous intel-

2 The history of these terms has still to be written. For *fiqh*, cf. the material brought together by I. Goldziher in EI¹, German edition, 2, 107b (= *Handwörterbuch des Islam*, 132b), and slightly enlarged by J. Schacht in EI², 2, 887b; the most notorious examples for its use in this sense are the titles of the *Kitāb al-fiqh al-akbar* and the *Kitāb al-fiqh al-absaṭ* attributed to Abū Ḥanīfa (cf. EI², 1, 123b f.). The relationship of these titles to each other shows, incidentally, that *akbar* and *absaṭ* have to be connected with *kitāb* and not with *fiqh*; they serve as a differentiation between two books of different importance and, perhaps, origin, not between two different kinds of *fiqh*. It is therefore unjustified to assume that *al-fiqh al-akbar*, in the sense of “the greater (more important) *fiqh*,” meant theology in contrast to normal *fiqh* in the sense of jurisprudence (an error committed by D.B. MacDonald in EI¹, German ed. 2, 720a = *Handwörterbuch des Islam*, 261b, also by A.J. Wensinck in his *Muslim Creed* (Cambridge: 1932), p. vi, and taken up by myself in: *Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-ʿIcī* (Wiesbaden: 1966), p. 14). *Uṣūl al-dīn* is attested, although in a slightly divergent form, by Ashʿarī’s (died 324/935–936) *Ibāna ʿan uṣūl al-dīyāna*; as a later Ashʿarite example we may mention ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī’s (died 429/1037) *Uṣūl al-dīn*. For Ḥanbalī texts cf. Ibn Baṭṭa’s (died 387/997) *Ibāna ʿan uṣūl al-sunna wal-dīyāna* and especially Abū Yaʿlā’s (died 458/1066) *Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*. The term was taken over by the Christians: Elias I, patriarch of the Nestorian church (died 1049), seems to be the author of a theological compendium with the title *Uṣūl al-dīn* (cf. Graf, GCAL, 2: 159 f.). The connotations connected with *uṣūl al-dīn* usually implied a certain antithesis to *kalām*: the style of these treatises tended towards greater neutrality and “objectivity.” Theological differences were not passed over in silence, but sometimes simply enumerated as in doxographical works, and even if they were refuted, the dialectical structure typical for *kalām* was avoided. This is at least true for the later texts; Ashʿarī’s *Ibāna* still shows a dialectical style. But this work starts with a *ʿaqīda* into which the *uṣūl al-dīyāna*, in their original sense as “principles of religion,” are incorporated.

3 D. Gimaret in *Studia Islamica* 40 (1974): 71.

lectual critics from outside, especially the adherents of the dualistic creeds in the area of the former Sasanid empire. *Kalām* as a technique was understood as an instrument of apologetics. This has turned out to be wrong or at least only partially true. We possess at least one testimony which is earlier than the Mu'tazila, extensive fragments from a treatise against the Qadariyya written about A.H. 75 by a grandson of the Caliph 'Alī, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya. In this text the *kalām* technique is applied with a certain awkward stubbornness, and even the word *takallama* is used once in its terminological sense. The date and authenticity of the text are, of course, open to discussion; but a paragraph by paragraph comparison with other documents relevant to the Qadarī movement (Ḥasan al-Baṣrī's letter to 'Abd al-Malik written between A.H. 75 and 80; 'Umar II's epistle against some anonymous Qadarites, presumably Khārijites and adherents of Shabīb b. Yazīd al-Najrānī, written about A.H. 100; and the material derived from our *ḥadīth* collections)⁴ seems to demonstrate a certain primitiveness on the part of Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya and an ignorance of later solutions which it would have been difficult to imitate afterwards.⁵ Thus the *kalām* technique was not invented by the Mu'tazilites in Iraq, but dates back at least to the time of 'Abd al-Malik, to an influential member of the House of the Prophet who seems to have spent much of his time in the Ḥijāz.

Once we accept this as a fact, we discover that it does not stand completely isolated. In an Ibādī source a certain Ṣuḥār al-'Abdī who, in spite of all uncertainty in matters of biographical detail, has to be dated back to the first century of the Hijra, is credited with the following advice concerning the treatment of the Qadarites whom he disliked as much as his contemporary Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya: "Talk with them about (divine) knowledge (*kallimūhum fī l-'ilm*)! If they admit it, they contradict (their doctrine); if they deny it they fall into unbelief." This is characteristic in three respects: because of the technical use of *kallama* in *kallimūhum*; because of its "if – if not" disjunction, i.e. the

4 For the authenticity of the letter written by Ḥasan al-Baṣrī, cf. my summary of the arguments in: *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut: 1977), pp. 27 ff. for further references. For 'Umar II's epistle against the Qadariyya, cf. my edition, translation, and commentary of the text, *ibid.*, pp. 114 ff. and 43 ff. (of the Arabic text). For the material found in *ḥadīth*, cf. my *Zwischen Ḥadīth und Theologie* (Berlin: 1975).

5 For an analysis of the text, together with an edition and translation, cf. *Anfänge*, pp. 35 ff.; a preliminary account of its importance for the theological development in the first century A.H. is given in my article, "The Beginnings of Islamic Theology," in: J.E. Murdoch and E.D. Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht: 1975), pp. 87 ff. = pp. 855–872 above.

alternative or dilemma typical for *kalām*; and because of its naive assumption that God's foreknowledge means predestination and that the Qadarites therefore cannot deny the latter if they accept the former – a hasty identification of two different concepts which is also found with Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, but which was already refuted by Ḥasan al-Baṣrī in his letter to 'Abd al-Malik. The same source mentions as the first *mutakallim*, obviously within the Ibāḍīyya, a certain Bisṭām b. 'Umar b. al-Musayyab al-Ḍabbī who had joined Shabīb b. Yazīd al-Shaybānī, the Kharijite rebel against al-Ḥajjāj who had been drowned in the Tigris in A. H. 77 – thus another personality of the first century. With this in mind we might perhaps reconsider our sceptical reaction towards some Shī'ī material concerning *kalām* discussions by their *imāms* Muḥammad al-Bāqir and Ja'far al-Ṣādiq. Although there is no doubt that the danger of projecting and antedating is especially imminent here, we should not overlook the fact that with these reports we are already entering the second century.⁶

In all this, however, there is not only a problem of time, but also of space. The early Shī'ī *imāms* resided in Medina, and so, probably, did Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya. *Kalām*, then, obviously did not – or not only – originate in the centres of the pre-Islamic oriental civilizations, in Syria or in Iraq, but in the birthplace of Islam itself. Does this mean that we are dealing with an inner-Muslim development and that all those well-known parallels with Christian vocabulary and technique: the stereotype Greek formula *ei dé phate – apokrinoumetha* discovered by von Grunebaum as the counterpart of the Arabic pattern *in qultum – qulnā*, the equation *kalām = dialexis* and *takallama = dialegesthai* etc.,⁷ are a mere coincidence or only relevant for a later stage of development? This seems rather hard to accept.

We might, of course, venture the hypothesis that the Shī'ī *imāms* as well as Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya had frequent contacts with Iraq and that they were not entirely unfamiliar with the circumstances in the capital, Damascus – that they learnt theological argumentation there, at a court where | John of Damascus lived, the author of the well-known *Dialexis Christianou kai Sarakēnou*. Being written in Greek, the text was, of course, not immediately accessible to the Arabs; but its contents and its intention leave no doubt that the Christians used their bilingualism to defend their religious convictions against the "heresy" of their Muslim masters.⁸ Nevertheless, this theory sounds

112

6 Cf. *Anfänge*, pp. 19 ff., "Beginnings," pp. 89 f.

7 Cf. my *Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī*, pp. 56 ff. for further references.

8 Testimony for anti-Muslim polemics in Arabic appears somewhat later. The oldest documents known up to now are two Egyptian papyri which may be dated to the time of Theodore Abū

somewhat too contrived. Moreover, John of Damascus was not the first Christian to use the method; his *Dialexis* is a good example of *kalām*, a *dialektos* of the kind already practised by Origen in his discussion with Heraclides and the Egyptian bishops,⁹ but it was certainly written *after* A.H. 75, the approximate date when Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya finished his treatise.¹⁰ Moreover, we may be sure that a more thorough analysis of our sources will yield additional names: the same Ibādī text referred to before mentions a certain Ṣāliḥ b. Kathīr “*min mutakallimī l-muslimīn*” (*muslimīn* here evidently meaning not the Muslims in contrast to Christians and Jews, but the Ibādīs who considered themselves the Muslims *par excellence*), and this man turns out to be also a Medinan, a friend of al-Zuhri.¹¹

What we have thus far failed to consider are two things: first, Medina was at that time – more than in any other period – not a point outside or at the periphery of the civilized world; and secondly, *kalām* was always applied with the Qurʾān in mind. The Qurʾān, however, uses *kalām* structures: the Prophet gets divine advice on how to question his Jewish, Christian or pagan opponents, and how to anticipate their answers. This advice is normally introduced by the formula *qul* (Say); thus, many passages of the Scripture have the character of a manual for argumentation, and controversy becomes an essential part of revelation.¹² This does not mean that the Qurʾān is the ultimate and only source of the *kalām* technique; we must not expect too much of its *iʿjāz*. It only shows

Qurra (circa 740–820), the disciple of John of Damascus. It seems significant that the first text is composed in the form of a fictitious dialogue, whereas in the second one the opponent is directly addressed in the second person (cf. F. Bilabel and A. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit* (Heidelberg: 1934), pp. 9 ff. and 26 ff.).

9 Cf. REI 45 (1977): 26.

10 For the authenticity of the *Dialexis*, cf. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich: 1959), p. 478; and recently J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden: 1972), pp. 99 ff. In any case the text belongs to the second century A.H.

11 Cf. *Anfänge*, pp. 22 ff.

12 Cf., e.g. Qurʾān 3: 30: “*fa-in ḥājjuka fa-qul*”; or Qurʾān 2: 111, 2: 135, 10: 38 etc. where “*qul*” is preceded by the explicit argumentation of the opponents; Qurʾān 2: 142, 10: 20 etc. where it is preceded by a question, and Qurʾān 10: 15 where it is preceded by an invitation. Sometimes the structure is more complex; cf. Qurʾān 10: 31 where the argumentation develops in two steps (“*qul: man yarzuqukum ... fa-sayaqūlūna: Allāh, fa-qul ...*”) or Qurʾān 10: 50 f. where two answers are given. A typical dilemma structure is found in Qurʾān 3: 20: “*wa-qul li-lladhīna ūtū l-kitāba ... fa-in aslamū fa-qad ihtadaw, wa-in tawallaw fa-innamā ʿalayka l-balāgh.*”

that the Qurʾān, too, was part of a tradition¹³ and that Muḥammad's method of argumentation is not essentially different from that of his adversaries who had inherited their dialectical style over the centuries. His successors in spirit – or even in the flesh, like the two Shīʿī *imāms* I mentioned – would not have had the impression of creating any *bidʿa* when they argued in terms of *kalām*. Whether they were aware of paying homage to an age-old, pre-Muslim custom is another question.¹⁴ What they had to learn was not the technique itself, but skill in applying it; they had not lived outside | the intellectual world of antiquity, only 113 at its periphery.

So much for *kalām* in its specific and more restricted sense. Whoever talks about *kalām* would, however, disappoint the expectations of his audience if, in malicious precision, he were to understand *kalām* only as a technique typical of Muslim theology, and not as Muslim theology itself, i.e. as its content rather than its form. We will then have to put up with the fact that *kalām* in the sense of “theology” (which is a usage of the term introduced by western Islamicists; a Muslim would either say *ʿilm al-kalām* or use a completely different expression) does not necessarily manifest itself in the stylistic form called *kalām*. If we take, for instance, Ḥasan al-Baṣrī's epistle to ʿAbd al-Malik, we are justified in saying that this is an important specimen of early Muslim theology, but as a letter expounding upon request the author's opinion about a certain theological problem, it is, by definition, not *kalām*. In shifting the accent thus from *Formgeschichte* to *Dogmengeschichte* we always have to keep in mind that we are not dealing with a phenomenon restricted to one region, but with the intellectual history of an empire. We have to differentiate, therefore, not only according to problems, but also according to areas.

The main problem in Syria and obviously also in the Ḥijāz was *qadar*, the question of the origin of and responsibility for man's evil actions. This is, of

13 Even pre-Islamic poetry, in spite of its natural unsuitableness for “prosaic” structures, may come rather close to formulations appropriate to *kalām*; there is, e.g., a passage in a *qaṣida* by Zuhayr where alternatives are listed and pondered (cf. *Dīwān* with commentary by Thaʿlab (Cairo, Dār al-kutub: 1363/1944), pp. 74 f.; with commentary by Shantamarī, ed. C. de Landberg, *Primeurs arabes*, 2: 159 f.).

14 We should not underestimate the importance of religious disputations with non-Muslims in this respect (cf. the material collected in my article in *REI* 45 (1977): 28 ff.). On the other hand, we must not overlook the fact that there is nothing directly corresponding to a *kalām* treatise in early Christian literature. There are lots of dialogues and *erotapokriseis*, but no texts composed in the impersonal style typical of *kalām* (cf. *ibid.*, p. 59, with respect to the case of Iunilius' *Instituta regularia divinae legis*).

course, no mere coincidence: in the capital man's responsibility tended to be understood as the caliph's responsibility, and evil actions meant the injustice of the ruling establishment and the social iniquity of a rapidly changing world; the theological discussion was loaded with political and revolutionary overtones. But this only accounts for the importance attributed to the problem, not for its origin. The theological discussion precedes the political crisis: about A.H. 75, i.e. several years before the execution of the so-called founder of the Qadariyya, Ma'bad al-Juhani,¹⁵ Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya refers to a conceptual apparatus of the doctrine which is rather elaborate. One of the key terms seems to have been *du'ā*, God's "call" to follow his commandments, the "right guidance" (*hudā*) provided by the prophets. Man is free to accept this *hudā* or to reject it; evil originates through his giving in to his own whims (*hawā*)
 114 or to the deception (*takhyīl*) of Satan. This presupposes that man is | able to perform something (*qadara*) and that he possesses a capacity (*istiṭā'a*) which has been conveyed (*wakala*) to him by God. In order to find the right direction he needs reason (*'aql*), and reason is therefore given to everybody, as *fiṭra*, as his nature by which he becomes *a priori* aware of God's existence and of his own createdness.¹⁶

All this does not sound very new. But we should not forget: it is not yet Mu'tazilite theology but is conceived before the last quarter of the first century. And it is not sectarian for only later heresiography treated the Qadariyya as a sect – with all the consequences of such a concept as being a minority and a novelty (*bid'a*) introduced by a founder. Yet the Qadariyya probably never had a founder; the movement is solidly rooted in a consistent exegesis of the Qur'ān – an exegesis which has been shown to correspond well with the Qur'ān's own intentions in the recent study of H. Räisänen¹⁷—and rooted to such an extent that its adherents never wholly agreed to accept other authoritative proofs for their view, especially not from *ḥadīth*.¹⁸ Secondly, there is no evidence that the movement, at that time, reflected only the interest of a minority. It may have become the position of a minority later on because of the resistance of the government and through political escalation (although considering the undisputed success of the early Mu'tazila even this may be subject to doubt, at least for certain areas). But even if the other side represented

15 For the problems connected with his person cf. my article "Ma'bad al-Ḡuhani" in *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag* (Wiesbaden: 1974), pp. 49 ff.

16 Cf. the summary in my *Anfänge*, pp. 12 ff., with references to the passages in the text itself.

17 Heikki Räisänen, *The Idea of Divine Hardening* (Helsinki: 1972).

18 Cf. my *Zwischen Ḥadīth und Theologie*, especially pp. 68 ff., pp. 184 f., and 192 f.

the majority, they did not have the better theologians; the conceptual apparatus used by Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya is rather primitive. One gets the impression that he is not so much defending a traditional position, as constructing his own stance in reaction to the more elaborate Qadarī system. He is remarkably cautious in his refutation: he never says that God creates evil or is responsible for it; he only insists on the fact that it is always God who initiates actions and events. Instead of the Qadarī notion of *duʿāʾ*, God's call which leaves the response to man's own decision, he uses *tawfiq* which leaves the choice to God: those to whom God "grants success" will act righteously, while everybody else will go astray. This is, as he understands it, a token of divine grace; there is no compulsion, *jabr* or *ikrāh*, involved.¹⁹ The Jabriyya is a myth created by the heresiographers, and the term is taken over from Qadarite propaganda.²⁰

The way the Qadariyya used this term shows the direction which the discussion was going to take: | for them it implies more a political than a religious deviation. *Jabriyya* means the "tyranny" of the Umayyads from the time of ʿAbd al-Malik onward, that is, of all those who were only recognized as kings (*mulūk*) after the period of the ideal caliphate. Whoever, according to the Qadariyya, admitted that God may "force" someone to do evil justified the Umayyad *jabriyya* and identified himself with it. With special delight the Qadarīs brought up the case of Pharaoh, and we may be sure that they did not do so merely as an exercise in Qurʾānic exegesis; Pharaoh was the unjust tyrant *par excellence*.²¹ The other side stressed the idea that man owed his *rizq*, his livelihood, solely to God, not to his own endeavor; and *rizq*, in spite of its etymology (from Persian *rōzīk*), did not only mean the daily bread or the daily ration of a soldier, but also the power given to a caliph, his *mulk* understood as his *milk*, and the wealth granted to the Arab aristocrats in contrast to the *mawālī*. Predestinarianism was seen as a guarantee for the established social order and against the onslaught of the underprivileged. The political and social antagonism involved may explain, together with other, more specific reasons, the execution of Ghaylān al-Dimashqī, a *mawlā*, who himself was obviously not a revolutionary, but whose ideas concealed a revolutionary ele-

115

19 Cf. *Anfänge*, pp. 14 ff.

20 Cf. *Zwischen Ḥadīth und Theologie*, p. 183.

21 Cf. *Zwischen Ḥadīth und Theologie*, pp. 183 f. and 218; *Anfänge*, pp. 154 ff. It is interesting to see that Pharaoh was also discussed in Byzantine theology in connection with predestination; cf. Hildebrand Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, *Orientalia Christiana Analecta*, vol. 114 (1937), p. 120.

ment which was set free in the rebellion against Walīd II and the program of Yazīd III.²²

The situation in Iraq was different. Many Qadarīs lived there, but we do not hear that much about their specific political aspirations. And whereas in Syria our information breaks off with the rise of the ‘Abbāsids, it continues in Iraq at least up to the end of the second century: the continuing predominance of the theological aspect of the problem facilitated the integration of the movement into the new society. The movement was gradually taken over by the Mu‘tazilis who, in spite of differences in their *qadar* doctrine, came close enough in order to make the merger possible, especially as the predestinarian polemics did not make any efforts to differentiate between them. Whatever remained of the militant wing may appear in our sources as those Mu‘tazilites around Bashīr al-Raḥḥāl who, in 145, joined the rebellion of al-Nafs al-Zakiyya.²³

But the Qadarīs only played a role in Baṣra where they lived in fruitful tension with the Ibāḍiyya who were, for the most part, moderate predestinarians.²⁴ Kūfa, on the contrary, was held by the Shī‘a and the Murji‘a. In this town the
 116 activists were attracted | by the slogans of a strong pro-‘Alid community; they could combine their revolutionary energy with the frustrations of the House of the Prophet.²⁵ Mukhtār had exploited these feelings. When his rebellion collapsed, the expectations which he had raised lived on in a number of millenarian movements whose gnostic superstructure shows the influence of foreign, e.g. Mandeian, ideas. These movements were initiated and supported by craftsmen and simple people, members of the lower strata of the population who had frequently come from the countryside. By emancipating the *mawālī*, Mukhtār had obviously encouraged a wave of religious syncretism where Islam, which was still more or less restricted to the larger towns and the upper classes, came into closer contact with the notions of indigenous religiosity. These ideas had survived Zoroastrian impact and Christian mission, and they could now infiltrate Islam all the more easily as the shape and circumference of the new religion were not yet sufficiently defined. Since these sectarian movements came from social strata which were utterly despised by the new masters, they mani-

22 Cf. *Anfänge*, pp. 232 ff.; *ibid.*, pp. 177 ff., for a detailed analysis of the scattered reports about Ghaylān al-Dimashqī. For the political program of Yazīd III, cf. my article “Les Qadarites et la Gaīlāniya de Yazīd III,” in *Studia Islamica* 31 (1970): 269 ff.

23 Cf. Ka‘bī, *Maqālāt al-islāmiyyīn* in *Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, ed. Fu‘ād Sayyid (Tunis: 1974), p. 117, -7 ff.: they wore *ṣūf*!

24 For the Ibāḍiyya, cf. the excellent article by T. Lewicki in *IEI*, 3, 648 ff. and the literature mentioned in my article in *ZDMG* 126 (1976): 25 ff. and 127 (1977): *1* ff.

25 Cf. *Zwischen Ḥadīth und Theologie*, pp. 61 ff. and 189 ff. for further references.

fested themselves in a chiliastic form; one waited for the Mahdī to establish justice in this world, or even more than that, one believed in new prophets having come and Paradise having been installed on earth.²⁶ This utopianism normally exploded in rebellion or terrorist activities; the social injustice in the newly founded towns seemed unbearable to those who came from outside, driven away from their land by an over-demanding tax-policy or by the insecurity caused by the Khawārij.

The wealthy 'Alids and the Iraqi *ashrāf* did not show much sympathy for these fantasies. The most impressive attack against the extremists – impressive enough to be repeated over and over again in the political propaganda of the time – came from an 'Alid, the same Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya whom we mentioned earlier as an opponent of the Qadariyya. Shortly after 73/693 he wrote an open letter to the adherents of his family and to whoever wanted to listen to it, especially in Kūfa, where he severely criticised the “Saba'iyya” – not “Kaysāniyya” as they were called later on – and accused them of claiming secret knowledge and distorting the Qur'ān. This was intended as an initiative in favor of 'Abd al-Malik who tried to restore the religious unity of his empire after the end of Mukhtār's rebellion and the downfall of 'Abdallāh b. al-Zubayr's anticaliphate. The key term of his letter was *irjā'*, meant as a call for political moderation and prudent abstention from | useless discussions about the mistakes of the first civil war. Thus, in a sense, an 'Alid started a religious movement, the Murji'a, which was later on usually regarded as the ideological legitimization for Umayyad rule.

117

This is paradoxical only in hindsight. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya's initiative progressed differently from what he had intended. In spite of the fact that, during the last phase of Mukhtār's rebellion, he himself had joined the revolutionaries – or perhaps just because of this – he could not calm them down now. He did not even succeed in becoming the head of a moderate Shī'i wing. His idea turned out to have a future, yet not in politics but in theology – like the Qadarī doctrine at Baṣra. He had pleaded for *epochē*, postponing one's judgement, in the case of the participants of the first civil war, especially 'Uthmān and 'Alī, i.e. in the case of a limited and well-defined number of people and certain well-known events in the past. Shortly afterwards this was reinterpreted as abstention from judgement about the salvation-status of anyone in the past or present. The decision not to talk about the possible “sin” of 'Uthmān and 'Alī –

26 An analysis of these phenomena has recently been given by W.F. Tucker in his Ph.D. thesis *Revolutionary Chiasm in Umayyad Iraq* (Bloomington: 1971), parts of which have been printed separately in *Arabica* 22 (1975): 33 ff., *MW* 65 (1975): 241 ff., and *Der Islam* 54 (1976): 66 ff.

who, after all, had been Companions of the Prophet – was changed into the conviction that nobody, be he alive or dead, should be denied the predicate of *mu'min* as long as he had pronounced the *shahāda*.²⁷ In spite of this development, however, the basic intention of the movement remained unbroken: i.e. to preserve the cohesion of the community. This created a peculiar atmosphere; for whereas the other movements were mostly interested in elaborating their own standpoint and in contrasting it against other views, the Murji'a tried to define the minimum of beliefs and tenets to which all Muslims should adhere. Instead of refutations, they wrote *'uqā'id* of which the *Kitāb al-fiqh al-akbar* connected with the name of Abū Ḥanīfa was only the first.²⁸

This is how the Murji'ites outlined the limits of the Sunna. Characteristically enough, Abū Ḥanīfa, in his letter to 'Uthmān al-Battī, strongly objects to being called a Murji'i, which he understands as a derogatory term used by the *ahl al-bida'*, and prefers, as a self-designation, names like *ahl al-sunna* or *ahl al-'adl*.²⁹ The latter term strikingly evokes the pretensions of the Mu'tazila.

27 Cf. my edition of the text in *Arabica* 21 (1974): 20 ff. = above pp. 718 ff.; also the summary in "Beginnings," pp. 93 ff. For Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya's biography cf. *Anfänge*, pp. 1 ff. and 277, also my forthcoming article "Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya" in *IE*², Supplement, for further references [= vol. xii 357 f.].

28 The analysis of the *Kitāb al-fiqh al-akbar* (I) given by Wensinck in his *Muslim Creed*, pp. 102 ff., remains valuable in many points; cf. now W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: 1973), pp. 132 ff. and index s.v. Later examples of this simplistic and Unitarian trend in Murji'i/Ḥanafī thought are the *'Aqīdat al-uṣūl* by Abū Layth al-Samarqandī (died 373/983), ed. A.W.T. Juynboll in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, ser. IV, vol. 5 (1881): 215 ff. and 267 ff., which became famous among the Muslims in Indonesia and Malaysia, the *'Aqīda* by Najm al-Dīn al-Nasafī (died 537/1142) translated, together with Taftazānī's commentary, by E. Elder, *A Commentary on the Creed of Islam* (New York: 1950), and the *'Aqīda al-lāmīyya* (*Bad' al-amālī*) by 'Alī b. 'Uthmān al-Ūshī (died 575/1179), ed. Kemāl Edīb Kürkçüoğlu in: *İlah. Fak. Dergisi* 3 (1954): 1 ff. We must not, however, create the impression that elaborate *kalām* had not originated in the same milieu. Already the *Kitāb al-fiqh al-absaṭ* attributed to Abū Ḥanīfa is composed in the form of a manual for dialectical discussion; cf., e.g., p. 43, 7 ff. of the edition by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Cairo: 1368). Wensinck even assumed that the *Fiqh al-akbar* was extracted from the *Fiqh al-absaṭ* (cf. *Muslim Creed*, p. 123. The hypothesis is not very convincing; it seems easier to suppose that we are dealing with a "more important," *akbar*, and a "more extended," *absaṭ*, presentation of the same tenets). Good examples of later *kalām* works in Ḥanafī environments are the *Kitāb al-tawḥīd* by Māturīdī, ed. Faṭḥallāh Khulayf (Beirut: 1970) and the *Kitāb tabṣīrat al-adilla* by Abū l-Mu'in al-Nasafī (died 508/1114). [Cf. above pp. 749 ff.]

29 Cf. the edition by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Cairo: 1368), p. 37, ult. f.: Abū Ḥanīfa seems to refer to the usage of the term Murji'a in Baṣra where 'Uthmān al-Battī lived.

This observation tallies with the fact that the principle of *al-manzila bayna l-manzilatayn*, which was so characteristic of Wāṣil b. ‘Aṭā’s theology, is not entirely without parallel in Abū Ḥanīfa’s thinking. | But for Abū Ḥanīfa all people who are not polytheists (*mushrikūn*) share this *manzila*, which can only be changed for the better, namely into the status held by the prophets and the ‘*ashara al-mubashshara*, but not for the worse.³⁰ Wāṣil’s thinking, for his part, has also a Khārijī component: when he disapproves of the attempt to restrict general (‘*āmm*) statements in the Qur’ān to specific (*khāṣṣ*) cases,³¹ he seems to be attacking the Murjī’ī doctrine that the Muslim sinner is exempt from the Qur’ānic prediction of eternal punishment.³² We may assume that his *Kitāb Aṣnāf al-Murjī’a*³³ contained criticism in addition to mere doxographical description. In the long run, the Mu‘tazilīs turned out to be much more exclusive than the Murjī’a; their rationalism pushed them in this direction. Abū Ḥanīfa and his followers, on the contrary, seem to have extended their univer-

‘Uthmān b. Sulaymān al-Battī (died 143/760; cf. GAS 1: 418) was a famous jurist there who did not adhere to Abū Ḥanīfa’s school; the Ḥanafīs were proud of the fact that Zufar b. al-Hudhayl al-Anbarī (110/728–158/775), a famous disciple of Abū Ḥanīfa, had succeeded in alienating some of his pupils (cf. Kawtharī, *Lamaḥāt al-naẓar fī sirat al-Imām Zufar* (Cairo: 1368), p. 18, 8ff.). This was not so easy: Yūsuf b. Khālīd al-Samtī, another pupil of Abū Ḥanīfa and addressee of one of his *Waṣṣīyyas* (cf. GAS 1: 417, no. VI) had been thrashed by the Baṣrans when he had pointed to the diverging views of Abū Ḥanīfa (cf. Kawtharī, *ibid.*).

- 30 Cf. Abū Ḥanīfa’s *Kitāb al-‘ālim wal-muta’allim* (Hyderabad: 1349), p. 20, -4ff. and the English summary by J. Schacht in: *Oriens* 17 (1964): 111: “*al-manzila al-thālitha hum al-muwahhidūn naqifū ‘alayhim lā nashhadū ‘alayhim annahum min ahl al-nār wa-lā min ahl al-janna wa-lākinna narjū lahum wa-nakhāfu ‘alayhim.*” Also my remarks in *Arabica* 21 (1974): 50.
- 31 Cf. Abū Hilāl al-‘Askarī, *Kitāb al-awā’il*, ed. Muḥammad al-Miṣrī and Walid Qaṣṣāb (Damascus: 1975), 2: 134, 9ff. and the German translation of the passage by S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin: 1936), pp. 126f. (where the reading of the text is corrupt at the end). We should, however, take into consideration that the parallel in Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Faḍl al-‘itizāl*, p. 234, 17ff. mentions *khāṣṣ* and ‘*āmm* just in the reverse sequence and therefore does not allow the interpretation we give to the passage.
- 32 That the discussion about ‘*āmm* and *khāṣṣ* has frequently to be interpreted in this context is made clear by Ash‘arī in the relevant chapter of his *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. H. Ritter (Istanbul: 1927ff.), p. 144, 7ff. Cf. also the parallel material in my article in *Recherches d’Islamologie. Recueil d’articles offert à G.C. Anawati et L. Gardet* (Brussels: 1977), pp. 340f.
- 33 Cf. Yāqūt, *Irshād al-arīb*, ed. D.S. Margoliouth (GMS, no. 6), 7: 225, 11f. Wāṣil died before Abū Ḥanīfa (in 131/748) but at a rather young age. For him cf. the recent article by Abū l-Wafā’ al-Taftazānī in: *Dirāsāt falsafīyya muhdāt ilā l-duktūr Ibrāhīm Madkūr* (Cairo: 1974), pp. 39ff.

salist claim also to jurisprudence; it would be interesting to investigate to what extent the Ḥanafī *madhhab* was meant to be more than just the Iraqi school of law. More than Mālik b. Anas, Abū Ḥanīfa seems to have attracted disciples from everywhere. We have to ask whether this is merely a reflection of the growing influence of Iraq in the first two decades of ‘Abbāsid domination (between 132 and 150, the year of Abū Ḥanīfa’s death) or the indication of a conscious effort on his part.³⁴ Balkh was called by Kūfan scholars Murjiyyābād because of the local predominance of the Ḥanafis.³⁵

Balkh brings us to a new area, Iran. Here, our information about factions and movements like those in Syria and Iraq is scarce, but we encounter the first systematic theologian of Islam, Jahm b. Ṣafwān. We might venture the statement that theology properly speaking did not exist before Jahm. The early community did not discuss theological issues as such, but its widely diverging views of history, its *Geschichtsbild*. For what had been really novel in Islam was not its doctrine; Muḥammad’s message was to be understood simply as a renewal of the kerygma of the Old and the New Testament. What was novel was its success and its rapid expansion; this development, together with its social and political consequences, was the prime factor requiring an explanation. This is why predestination was seen in connection with political power and “repression.” It was only Jahm who changed predestination into a systematic determinism; for him God’s power and almightiness were not so much linked with man’s action, but with God’s entire “otherness.”

119 In spite of this, Jahm was not a completely isolated figure. His formulation that, in view of God’s omnipotence, all statements about human actions and worldly events are mere “metaphors” can now be traced back to Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya’s treatise against the Qadariyya.³⁶ He adopts the Murji’ī concept of community together with their definition of *īmān*, belief. But he is the first to develop a consistent concept of God and His attributes. His “system” (which we have to reconstruct from a few remarks found in the heresiographers) puts strong emphasis on God’s transcendence, and we are still unable to decide whether this attitude was simply a formulation of a principle genuinely inherent in Islam as such, or whether it originated out of Neoplatonic

34 The rapid expansion of the Ḥanafī school of law can be nicely observed in the list of early Ḥanafis given by al-Kardārī in his *Manāqib Abī Ḥanīfa* (Hyderabad, 1321), 2: 219 ff.

35 Cf. ‘Abdallāh-i Balkhī, *Fazā’il-i Balkh*, ed. ‘Abdulḥayy Ḥabībī (Tehran: 1348 sh./1969), p. 28, pu. ff. The dominating figure there during the first generation was Abū Muṭī’ al-Ḥakam b. ‘Abdallāh al-Balkhī (died 199/814) who seems to be responsible for the redaction and composition (?) of the *Kitāb al-fiqh al-absaṭ* (cf. GAS 1: 414, no. 11).

36 Cf. *Anfänge*, pp. 108 f.

ideas,³⁷ or reacted against divergent views where God was conceived as a body immanent in space, as propounded by a circle of theologians in the Iraqi Shī'a³⁸ and presumably also by Muqātil b. Sulaymān, a compatriot of Jahm in Balkh.³⁹ The problem of Neoplatonism is that we lack any precise information as to the intellectual background against which early Islam could unfold itself in Khurāsān.⁴⁰ The Shī'ī "corporealists" in Iraq present us with the difficulty that all of them were probably one generation younger than Jahm. Muqātil, on the other hand, was really a contemporary, for he met Jahm at Marw where he discussed the problem of anthropomorphism with him. Both of them are said to have written books against each other on this topic after their dispute.⁴¹ But the character of Muqātil's *tashbih* is still a mystery.⁴² Possibly their disputation

37 This is the hypothesis proffered by R.M. Frank in his article "The Neoplatonism of Ḡahm ibn Ṣafwān," *Le Muséon* 78 (1965): 395 ff. The article is the most thorough contribution to the understanding of Jahm's ideas as such.

38 I am thinking of theologians like Muḥammad b. Nu'mān, known as Shayṭān (or Mu'min) al-Ṭāq, Hishām b. Ṣālim al-Jawālīqī, 'Alī b. Mitham, and, with certain modifications, Hishām b. al-Ḥakam. Their theory of an immanent and "corporeal" God has been treated by W. Madelung in a paper entitled "The Shī'ite and Khārijite contribution to pre-Ash'arite *kalām*," which he read at the conference in honor of H.A. Wolfson at Harvard in 1971. It is due to appear in a collection of studies entitled *Islamic philosophical theology* to be edited by P. Morewedge at the State University of New York Press.

39 For him cf. the Ph.D. thesis by M.M. al-Sawwaf, "Muqātil ibn Sulaymān, an early Zaydī theologian, with special reference to his Tafsīr" (University of Oxford: 1968). He died in 150/767 in Baṣra; the material on his biography has been collected by al-Sawwaf, pp. 29 ff.

40 Perhaps we should not be too sceptical. Balkh was the old capital of the Bactrian empire; Tirmidh, the place where Jahm used to teach, seems to owe its name to the Greek prince Demetrios, the son of Euthydemus of Bactria (cf. W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (Cambridge: 1938), pp. 118 f.). The Neoplatonic ideas which were introduced into Islam by Fārābī (died 339/950) two centuries later, may have stemmed from Central Asia where they were developed at the same time, or perhaps even somewhat earlier, by Ismā'īlī circles, especially al-Nasafī who was executed in 331/942.

41 Cf. Dhahabī, *Mizān al-ī'tidāl*, ed. Bajāwī, 4: 173, 13 ff.

42 We should expect traces of it in his exegetical works (cf. GAS 1: 36 f.), but there seems to be almost nothing of this kind. It is true that he interpreted the "hand" of God in its literal sense (in Qur'ān 5: 64 and 38: 75; cf. now the recent edition of Muqātil's *Kitāb al-wujūh wal-naẓā'ir fī l-Qur'ān al-karīm* by 'Abdallāh Maḥmūd Shaḥḥāṭa (Cairo: 1975), p. 321, 11 ff.), but this does not automatically make him an anthropomorphist – and even this was eliminated by Abū l-Faḍl Ḥubaysh b. Ibrāhīm al-Tiflīsī (died 588/1192) in his Persian redaction of the same *Kitāb al-wujūh* (cf. p. 316, 3 ff. of the edition by Maḥdī Muḥaqqiq in *Intishārāt-i Dānishgāh-i Tahrān*, no. 720 (Tehran: 1340 sh./1961), where God's hand is understood as His power and His generosity or as His action). Several

had concentrated on the problem whether God can be located on His throne or whether He is *lā fī makān*; the *Kitāb al-fiqh al-absaṭ*, which seems to have been transmitted in Balkh since the time of Abū Muṭī,⁴³ attacks some “unbelievers” just for this doctrine.⁴⁴

Muqātil and Jahm were not only opponents in their theological views but also enemies in political affairs. Jahm was executed as a secretary of the anti-Umayyad revolutionary Ḥārith b. Surayj in 128/746 whereas Muqātil had been selected as an expert on the Qurʾān, together with his namesake Muqātil b. Ḥayyān,⁴⁵ by Naṣr b. Sayyār, the Umayyad governor, during his negotiations with Ḥārith b. Surayj.⁴⁶ Jahm’s execution did not hamper the expansion of his theological ideas; they remained prominent in the area where he had lived. The Jahmiyya is explicitly attacked in the *Kitāb al-fiqh al-absaṭ*;⁴⁷ and in the *Kitāb al-fiqh al-akbar*, where the attack constitutes only a few lines, they are the only | group of opponents mentioned by name.⁴⁸ Simultaneously, but in their own way, the *muhaddithūn* started to formulate their protest. Ibrāhīm b. Ṭahmān (died 163/747–748), author of one of the oldest collections

problems come together here: the relevant texts are not yet edited (al-Sawwaf’s thesis contains an edition of Muqātil’s *Tafsīr khamsimīʿat āya*); their transmission – with all its possibilities of later changes and additions – is rather complicated, and the judgments on Muqātil are normally pronounced in a polemical context. We should not forget that, in his period, the positions concerning anthropomorphism were probably different from later on. ‘Abdallāh b. ‘Abbās, the great founder of Qurʾānic exegesis, seems to have naively assumed a *metaphorical* interpretation of the anthropomorphisms in the Qurʾān. This is at least what may be learnt from early Ibādī sources like the *Musnad* by Rabīʿ b. Ḥabīb who preserved a direct connection with Ibn ‘Abbās through his pupil Jābir b. Zayd al-Azdī (cf. my remarks in ZDMG 126 (1976): 32 ff. and 127 (1977): 1*). Jābir b. Zayd equally rejected a literal exegesis in such cases (which is, of course, the reason why he preserved these reports about Ibn ‘Abbās, whereas they were suppressed in the later “orthodox” tradition). This attitude was thus not a *bidʿa* of the Muʿtazilīs, but probably rather the normal position of Qurʾānic scholars in early Islam. If Muqātil reacted against this it would be easy to understand why his opponents called him an “anthropomorphist.” In any case, his *tashbīh* has nothing to do with the ideas of the Iraqi Shīʿīs mentioned above. The attribute “Zaydī” which is sometimes applied to him (cf. the title of al-Sawwaf’s thesis), does not point in this direction; what it means in connection with him remains unclear anyway.

43 See above, n. 35.

44 Ed. Kawtharī, p. 49, 1f.

45 He was also a *mufasssīr* (cf. GAS 1: 36).

46 Cf. Ṭabarī, *Taʾrīkh*, 2: 1918, 13 ff.

47 Cf. p. 52, 2.

48 Cf. Wensinck, *Muslim Creed*, 104, paragraph 10.

of *ḥadīth* preserved,⁴⁹ had discussions with the Jahmīs in Nīshāpūr and tried to convert them to Murjīʿī views.⁵⁰ His *Kitāb al-sunan*⁵¹ contains a fair amount of traditions which were later on used as key arguments against the Jahmiyya and which may have already been collected by him for this purpose.⁵² During the same period Jahm's ideas found their way into Iraq where they influenced the first Muʿtazilī theologian to develop a comprehensive coherent system of his own: ʿDirār b. ʿAmr.⁵³ Thus some of his concepts were taken over into a Muʿtazilī context – at least for one generation until Abū l-Hudhayl and Bishr b. al-Muʿtamir dissociated themselves from ʿDirār and excluded his “Jahmisms” from the official Muʿtazilī doctrine.⁵⁴ The “heresies” were thus set free again to be taken over, now in their ʿDirārian framework, by a non-Muʿtazilī theologian (and jurist) who played an important role during the *miḥna* under the Caliph al-Maʾmūn: i.e. by Bishr al-Marīsī. Only after this shift did the term Jahmiyya come into use in Iraq.⁵⁵

This *tour d'horizon* is by no means complete. I have not mentioned dogmatic issues like the preexistence of the Qurʾān and the character of God's speech⁵⁶ or politico-religious movements like the Khawārij.⁵⁷ I have passed over theolo-

49 Cf. GAS 1: 92f.

50 Cf. M.T. Mallick in: *Journal of the Pakistan Historical Society* 24 (1976): 5 after *Taʾrikh Baghdād*, 6: 107, 16f.

51 This title may be hidden behind the so-called *mashyakha* preserved in the manuscript Ṣāhiriyya, maj. 107 (fol. 236–255) where the title has been added by a later hand (cf. Mallick, 29).

52 Cf. Tahir Mallick, “A Study of the Manuscript known as *al-Djuzʾ al-auwal waṭ-ṭānī min mashyakhat Ibrāhīm b. Ṭahmān*, a traditionist of the 2./8. century” (Ph.D. thesis Tübingen 1973). The text was published in RIMA 22 (1976): 241 ff.

53 Cf. my article in: *Der Islam* 43 (1967): 271f. and 279. The attack against the Jahmiyya in the *Kitāb al-fiqh al-akbar* may point to an earlier usage of the term in Iraq, if the *Kitāb al-fiqh al-akbar* is of Iraqi origin.

54 *Ibid.*, 273f. They were also the first to talk about an “influence” (cf. Bishr b. al-Muʿtamir in: Khayyāt, *Kitāb al-intiṣār*, ed. A. Nader, p. 98, 8). ʿDirār himself rather intended to develop a theological concept of his own in contrast to Jahm, especially with regard to his determinism.

55 Cf. *Der Islam* 44 (1968): 30ff. This geographical transfer may explain, to a certain extent, the mystery of the “Jahmiyya” (cf. Watt, *The Formative Period*, pp. 143 ff.).

56 Cf. for a detailed and well-balanced analysis, W. Madelung in: *Orientalia Hispanica. Studia F.M. Pareja octogenario dicata* (Leiden: 1974), 1: 504ff. For the later development cf. Jan Peters, *God's Created Speech* (Leiden: 1976).

57 The best information about them is given in several articles by Watt; cf. his *Formative Period*, pp. 9ff. and the literature mentioned in the notes.

gians like Ja'd b. Dirham⁵⁸ and 'Amr b. 'Ubayd, and I have only touched on the numerous attempts at installing new prophets, attempts which are so typical of the Umayyad period, not only inside the Shī'a. We need only remember the enigmatic personality of Ḥārith b. Sa'īd who claimed the gift of prophecy in Syria and Jerusalem during the time of 'Abd al-Malik.⁵⁹ Instead, I would like to add a few final and very tentative remarks about a problem which brings us back to *kalām* as a technique and as a "profession," i.e. about the social position of the *mutakallimūn*.

It is well known that Wāṣil b. 'Aṭā' sent missionaries (*du'āt*) to different regions of the Muslim *oikumene*. They distinguished themselves through an ascetic life style and special apparel: they performed nightly supererogatory prayer and clipped their moustaches; they wore a special kind of turban, and some of them may have dressed in wool garments (*ṣūf*).⁶⁰ Moreover they
 121 excelled in the art of disputation; one of them, Ḥaṣṣ b. Sālīm who had been | sent to Khurāsān, is said to have debated with Jahm b. Ṣafwān in Tirmidh.⁶¹ This last fact leaves no doubt that the missionaries had to function as *mutakallimūn*.

58 Cf. the remarks by Madelung in: *Orientalia Hispanica*, pp. 505 f.

59 For Ḥārith b. Sa'īd, cf. D.M. Dunlop in: *Studies in Islam* (New Delhi: 1964), 1: 12 ff. and my *Anfänge*, pp. 228 ff. A lot of valuable information on pseudo-prophets in early Islam is found in the fifth chapter of Abū l-Ma'ālī's *Bayān al-adyān* (which was long considered to be lost and is only found in the most recent edition of the work by Hāshim Rāzī (Tehran: 1342 sh./1963), pp. 49 ff.). On Shī'ī pretenders, cf. the Ph.D. thesis by W.F. Tucker mentioned above, note 26. Even among the Ibādīs a certain Yazid b. Unaysa expected a new prophet who was supposed to be a non-Arab abrogating the law brought by Muḥammad (cf. Watt, *Formative Period*, p. 34). The most interesting figure outside Islam during this period was the Jewish pretender Abū 'Īsā (= 'Obadyā) al-Iṣfahānī who recognized Muḥammad as a Prophet before him and who presented himself, in correspondence with the ideal developed for Muḥammad, as an *ummī* who performs miracles (cf. the report in Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, ed. L. Nemoy (New York: 1939–1943), pp. 283 ff.; also Friedländer in: JQR, NS 2 (1911–1912): 240 ff. and *Encyclopedia Judaica*², 2: 183 f. s.n.). All this shows, of course, that the expression "seal of the Prophets" (*khātam al-nabīyyīn*) applied to Muḥammad in the Qur'ān was not understood by everybody in the sense of his being the last prophet, as was the case in later times. But this is a problem which needs further investigation.

60 Cf. the poem by Ṣafwān al-Anṣārī translated by W.M. Watt/P. Cachia in: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum 60. Geburtstag* (Wiesbaden: 1974), pp. 310 f.; for *ṣūf*, cf. above no. 23 (in connection with Bashīr al-Raḥḥāl who did not belong to Wāṣil's *du'āt*, but was only one generation – or even less – younger than he).

61 Cf. Ṣafwān, pp. 310 f.; also Ka'bī, *Maqālāt al-islāmīyyīn*, p. 67, 4 and Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Faḍl al-i'tizāl*, p. 237, 5 ff. and p. 241, 1 ff. (both texts edited together by Fu'ād Sayyid, Tunis: 1974).

In the same way, however, as *kalām* turned out not to have been invented by the Muʿtazilīs, so also did the idea of proselytizing not originate with them. We should mention here the Ibāḍīs who had moulded the intellectual atmosphere at Baṣra where the Muʿtazilā were to emerge. They had applied the same tactics before Wāṣil b. ʿAṭā; they called their missionaries *ḥamalāt al-ʿilm*.⁶² Hishām b. ʿAbdallāh al-Dastuwāʾī (died 153/770 or 154/771), a famous *muḥaddith*⁶³ of Ibāḍī leanings,⁶⁴ offered every bedouin who accepted his teachings a garment from those fabricated by the Ibāḍī community in his native town of Dastuwā in Ahwāz.⁶⁵

There may have been differences in the organizational set-up: Wāṣil's enterprise looks like the idea of one man, whereas the Ibāḍī missionaries followed the instructions of the *jamāʿat al-muslimīn*, the "presbyterian" council of the sect which, in true Khārijī tradition, identified its circle with the community of the only "true" Muslims.⁶⁶ But there are many similarities, too. Hishām al-Dastuwāʾī's disciples attracted attention through their supererogatory fasting and their piety⁶⁷ as the early Muʿtazilīs did through their nightly prayer. Most Ibāḍī missionaries were merchants who, in connection with the far-flung trade relations of the Baṣran Ibāḍī community, may have combined the pious with the useful. And, strangely enough, Wāṣil b. ʿAṭā was a spinner (*ghazzāl*), i.e. a cloth merchant, like those Ibāḍīs who furnished Hishām al-Dastuwāʾī with the garments which served as bait (or as token of identification?) in his mission. Reports which try to interpret Wāṣil's *laqab* in a less direct way look like attempts at removing from him the blemish of a contemptible profession.⁶⁸ His disciple ʿUthmān b. Khālid al-Ṭawīl, a *mawlā* of the Banū Sulaym whom he sent to Armenia as his emissary, was a rich draper who had apparently belonged to the circle of Ḥasan al-Baṣrī. Following Wāṣil's advice, he introduced himself in Armenia by delivering *fatwās* according to Ḥasan's principles and met with

62 Cf. Lewicki in EI², 3, 650b.

63 Cf. my *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, p. 63.

64 This in spite of the fact that he was a Qadarī (cf. *ibid.*, pp. 63 and 217).

65 Cf. Jāḥiẓ, *al-Bayān wal-tabyīn*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: 1380/1960), 1: 33, 2ff.

66 Cf. Lewicki in EI², 3, 648b and in: *Cahiers d'histoire mondiale* 13 (1971): 74f.

67 Cf. Jāḥiẓ, *Bayān*, 1: 33, 6, in an anonymous poem.

68 Cf. Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Awāʾil*, 2: 137, 9ff.; Jāḥiẓ, *Bayān*, 1: 33, 9f.; Mubarrad, *Kāmil*, ed. Zakī Mubārak (Cairo: 1356/1937), p. 921, ult. ff.; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Reẓā Tajaddud (Teheran: 1393/1973), p. 202, -7f. etc. That weaving belonged to the low professions is a well-known, although not easily explicable, fact (cf. R. Brunschvig in: *Studia Islamica* 16 (1962): 51ff., now reprinted in: *Études d'Islamologie* (Paris: 1976) 1: 154ff.).

great success afterwards.⁶⁹ It seems that the merchants were the first to give up, for obvious reasons, the exclusiveness of the town-dwellers; here it did not make much difference that the Ibādīs were, by descent, genuine Arabs, mostly from the Azd, whereas all the early Muʿtazilīs belonged to the *mawālī*.⁷⁰

122 Both movements also resembled each other in the | success they had. In the Maghrib they entered into a competition which lasted for centuries.⁷¹ The Ibādīs of al-ʿAṭf in the Mzāb still preserve the cemetery of the Muʿtazilite community whom they gradually superseded from the sixth century of the Hijra onward.⁷² The propaganda was aimed at Muslims and non-Muslims alike. There were, of course, lots of unbelievers to be converted, but the missionaries sent by Wāṣil in Medina⁷³ probably functioned in the context of “inner mission,” like Ḥaṣṣ b. Sālim in his dispute with Jahm b. Ṣafwān.⁷⁴ The Umayyad caliphate was generally not interested in the conversion of its non-Muslim subjects and did not set any specific religious ideals for the Muslims either. Consequently, groups which recognized the caliphate only as an inevitable evil like the Ibādīs, or a movement like the Muʿtazila, which sprang up at a time when the spiritual weakness of the caliphate had become evident, felt the need and the right to fill the gap.

There is a second point where the Ibādīyya tells us something about the relevance of *kalām*. When ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustam, who was Imām of Tāhert between 168/784 and 208/823, fought against the Zenāta berbers who were Muʿtazilīs and dominated the environs of his town, he felt he had to arrange a *kalām* discussion before the battle.⁷⁵ *Kalām* was thus not only an intellectual pursuit of ivory tower theologians; its polemical character made it suitable for psychological warfare. Something of the battles in rhetoric of the *ayyām al-ʿArab* seems to have survived here. But since one was fighting for Islam now – or for the better interpretation of Islam – the poets had been

69 Cf. Kaʿbī, *Maqālāt al-islāmīyyīn*, p. 67, 6 ff.; Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *Faḍl al-ʿitizāl*, p. 237, 11 ff.; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, p. 32, 9 ff. (Wilzer).

70 The middle class origin of the early Muʿtazilīs has been stressed in an interesting article – though hard to obtain – by Muḥammad ʿImāra in: *al-Shūrā* 2, no. 4 (1975): 74 ff.

71 For the history of the Muʿtazilī mission in the Maghrib, cf. the remarks in ZDMG 126 (1976): 51 n. 48 [= p. 790 f. n. 49 above].

72 Cf. *ibid.*, p. 58, n. 59.

73 Cf. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *Faḍl al-ʿitizāl*, p. 251, 11.

74 The same is true, at least to a certain extent, for ʿUthmān al-Ṭawīl. In a non-Muslim environment he would not have needed to introduce himself by delivering *fatwās* (see above, p. 899).

75 Cf. ZDMG 126 (1976): 50.

replaced by *mutakallimūn*. There is more material to back up this theory. Ḥārith b. Surayj who employed Jahm b. Ṣafwān tried, during his battles, to convert his enemies by means of moral and religious arguments.⁷⁶ Secret agents of the ‘Abbāsīd revolution arranged *kalām* disputations in order to win adherents for their cause.⁷⁷ The ideal situation was, of course, when the general himself was experienced in *kalām*. Again the Ibādīs offer an example: ‘Aṣim al-Sidrātī who came to Baṣra in order to study with Abū ‘Ubayda al-Tamīmī, the head of the Ibādī scholars in the beginning of the second century A.H., and then returned to the Maghrib where he appears as a general and a preacher of his community in Tripolitania.⁷⁸

Does this mean that the *mutakallimūn* were a kind of militant clergy or, as has been said recently, “a fundamental political and social institution of Islam”?⁷⁹ Certainly only in a limited sense. We | should not overlook the fact that all our present examples from the early period deal with anti-Umayyad movements. It is true that ‘Abd al-Malik for some time supported *kalām* and seems to have used Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya to further his religious peace policy. Thus assuming responsibility for the religious unity of his empire, he may have had in mind, apart from mere political considerations, the example of the Byzantine emperors.⁸⁰ And it is true that ‘Umar II invited representatives of different religious movements for discussion in order to win them for the ideal of one *jamā’a* under one Sunna.⁸¹ We might add that Ja’d b. Dirham had been the teacher of Marwān II. But the same Ja’d b. Dirham was executed at the order of Hishām; *kalām* had turned out to be an ambiguous instrument. The theological institution created by the Umayyads were not the *mutakallimūn* but the *quṣṣāṣ*. Their position had been fixed by Mu’āwiya,

123

76 Cf EI², 3, 224b.

77 Cf. my *Anfänge*, p. 20.

78 Cf. Lewicki in: *Cahiers d'histoire mondiale* 13 (1971): 88. For some time I thought that we possess an early eastern parallel for this, too: Ibn al-Muqaffa’ mentions in his *Risāla fī l-ṣaḥāba* “many *mutakallimūn*” among the commanders of Manṣūr’s army (cf. ZDMG 126 (1976): 51f. and *Anfänge*, p. 20, n. 1). But in the meantime I convinced myself, through C. Pellat’s translation of the text (*Ibn al-Muqaffa’, mort vers 140/757, “Conseilleur” du Califé* (Paris: 1976), p. 24, paragraph 12), that this passage does not suit my purpose. The *mutakallimūn* among Manṣūr’s generals are obviously simply those who “make statements” by giving orders. Also my translation of *al-mubāyana li-ahl al-hawā* found in the same context was wrong (compare ZDMG 126 (1976): 52 with Pellat, p. 32ff., paragraph 25).

79 Cf. S. Pines in: *Israel Oriental Studies*, 1, 1971, 228.

80 Cf. *Anfänge* pp. 6 ff.; “Beginnings,” p. 101.

81 Cf. *Anfänge*, pp. 124 f.

and under ‘Abd al-Malik they had been officially established in the mosques.⁸² Their functions were sometimes the same as those described above in connection with the *mutakallimūn*: they had to speak encouraging words and to pray for victory before the battle.⁸³ This entanglement with government interests, together with a certain theatrical behavior almost inevitable in this profession, exposed them to the reproach of hypocrisy. It also explains why they came quite soon under the attack of the religious opposition and why they obviously did not survive, as an institution, the downfall of the dynasty, at least not in Iraq or in Syria.⁸⁴ The *mutakallimūn* are found, so it seems, rather among the intellectual cadres of the opposition movements. As such they were taken over by the ‘Abbāsids and afterwards achieved a high reputation as court theologians.⁸⁵ As members of the new establishment they, in turn, attracted the criticism of the religious idealists. But this carries us beyond the scope of the period we are concerned with here.

82 Cf. N. Abbott, *Arabic Papyri*, 2 (Chicago: 1967), pp. 14 f.; also C. Pellat in *EI*², 4, 734a, s.v. “Kāṣṣ.”

83 Cf. J. Pedersen in: *Goldziher Memorial Volume*, 1 (Budapest: 1948), p. 232, with examples from the battle at the Yarmūk and of the Khawārij.

84 In Egypt they seem to have persisted even as an institution far beyond the Umayyad period (cf. Pedersen, p. 233 f. after Maqrīzī).

85 I know that this formulation is too undifferentiated. Mu‘tazilīs seem to have become court theologians in a larger number only under the Barmakids and from the caliphate of al-Ma‘mūn onward; Hārūn al-Rashīd still persecuted them. In Baṣra the theologians were connected rather with the local bourgeoisie and with independent intellectuals like physicians (for instance cf. the story of the physician Ma‘mar b. al-Ash‘ath who had among his *ghulāms* at least four *mutakallimūn*: the Mu‘tazilīs Abū Bakr al-Aṣamm and Mu‘ammar, the predestinarian Ḥaṣḥ al-Fard and the Murjī‘ī Abū Shamir; in Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 113, 17 ff.). The question needs further investigation.

Kalām

Kalam (kah-lam; Arab.), the technical term for “Islamic theology.” In everyday language, the word simply means “speech, talk, utterance.” In technical usage, however, it early acquired the connotation of “argument, dispute about theological matters”; therefore, the “science of *kalam*” (*ilm al-kalam*, sometimes abbreviated to *kalam*) came to signify speculative theology based on rational argument and developed in a dialectical structure that followed the rules of real or fictitious debate. Because the meaning of the term is derived from structure and presentation rather than from content, it does not correspond exactly to what Christians understand by “theology.” There were other forms of theological expression in Islam: the creed, the epistle, the juridical expertise (*fatwa*), the apocalypse, the didactic poem, heresiography, and, later on, especially the commentary. There was also, in the beginning, implicit theology, above all in the prophetic tradition (*hadith*). Moreover, rational theology came to be rivaled by Sufism, which expressed its theological ideas in the language of mysticism.

Because of its dialectical structure, *kalam* could appear eristic to believers of a fideistic type, as *talk* in the sense of “verbiage.” Their critique was, however, a formal one, directed against contentiousness rather than against argument. It did not preclude theology as such, although the name of the discipline was changed and the scope of topics decreased. Theology was then called *usul al-din* (basics of religion) instead of *ilm al-kalam*, and the books produced in the new literary genre were relatively short. In contrast to this, *kalam* works tended to have *summa* character and could consist of many volumes. It is true that in *kalam*, too, certain problems were considered to be basic, as compared to others that were subtle (*latif*) or complicated (*daqiq*). But the latter ones tended to attract attention as objects for progressive research and as a means for demonstrating sophistication. This is why early *kalam* abounds in paraphernalia, especially in the realm of natural science: speculations about atomism, the location of the earth in the cosmos, the elements, etc.

Kalam as a Technique: Dialogue as a literary form and debate as an instrument of dialectics are already found in antiquity and in early Christianity. | Since Plato, philosophical problems had been presented in the form of questions and answers. Patristic theology developed, at a later stage, the corresponding literary genre of dialectical argumentation (Gk. *erotapokriseis*). Rhetorical and juridical training centered around the disputation, where fictitious cases were discussed in order to sharpen the student’s dialectical skill. If impor-

615

tant enough, real debates were recorded in shorthand and published in a stylized – sometimes adulterated – form. Kalam participates in this tradition. It is, therefore, not improbable that the Arabic term kalam reflects the Greek term *dialexis*.

As transmitters of the Greek tradition into Arabic, Syriac-speaking Christians have been proposed. It should be remembered, however, that the Arabs had long been in contact with the world of Late Antiquity and that Islam was not only a product of the neophytes. Structures of dialectical reasoning are found abundantly in the Qur'an. There, God instructs his messenger how to deal with his pagan opponents; in doing so he uses the question-and-answer scheme ("when they say ... then tell them ..."). In contrast to the Old and to a lesser degree the New Testaments, the Qur'an presupposes the existence of rational and dialectical theology; moreover, the relationship between God and humankind is conceived in juridical terms where God presents an "argument" (*hujja*) that humankind, if intelligent enough and not obstinate, has to acknowledge. Seen this way, kalam is something typically Islamic; in later centuries, even theologians who were opposed to it frequently conceded that most – or all – rules of reasoning could be traced back to the Qur'an (and, thereby, to revelation itself).

Yet, the earliest phase of Islamic theology seems to have preferred the medium of the epistle. It is not until the last years of Umayyad domination (661–750) and the beginning of the Abbasid revolution (first half of the eighth century) that the professional exponents of kalam (*mutakallimun*) appear in our sources. They worked for the opposition movements; their task was propaganda and missionary activity. The Umayyad government had no need for them; for propagating its political ideas in a religious disguise it possessed the institution of the *qussas*, popular preachers who were paid as a kind of clergy. Under the Abbasids (750–1258), however, these *qussas* quickly lost their influence, and kalam became the main instrument of religious discourse. The *mutakallimun* were invited to the court of the caliphs at Baghdad. The *mutakallimun* had to support the state in its persecution of dualist heresy (*zandaqa*) and were frequently asked to discuss controversial issues in the presence of a prince or a governor and in bourgeois circles. When the *mutakallimun* felt well versed enough they also entered the field of interreligious debate, especially with Christians, less frequently with Zoroastrians and Jews. The spirit of these discussions seems to have been relatively chivalrous, sometimes even relaxed; but the official support and the high social prestige, together with the awareness of representing the victorious side, nourished elitist feelings that did not arouse sympathy among the lower classes and their religious leaders. The *mutakallimun* themselves finally realized that constant discussion could lead

to a dead end and that arguing from a priori premises may result in “equivalence of proofs,” whose Arabic term (*takafīʾ al-adilla*) also has a Greek equivalent (*isostheneia ton logon*). From the tenth century onward, the reservations against kalam became stronger; only in jurisprudence did disputations remain uncontested. But even at the end of the twelfth century, Fakhr al-Din al-Razi (d. 1210) proudly reported on his debates with theological opponents in eastern Iran.

From the late ninth century onward, a special branch of scholarly literature dealt with the rules of debate (*adab al-jadal*). The forensic character of kalam demanded a special kind of logic similar to the one described in Aristotle's *Topics*. In a debate, the syllogism was of no great use; rather, the technique preferred by the mutakallimun was the so-called *muarada* (Lat. *retorsio*), where the counterargument was based on a premise used by the opponent himself. Much attention was paid therefore to analogy (*qiyas*) and its appropriate ratio (*illa*); in this area the interdependence of theological and juridical reasoning was most obvious. But *adab al-jadal* also included rules of disputational courtesy: who is allowed to ask the questions (asking always being more advantageous than answering), and how one should formulate questions in order to enter into a straightforward dialogue without eliciting mere “statements” from one's opponent. When does one of the partners have to acknowledge defeat, and which consequences are to be drawn from this? Should the loser “convert” to an opponent's view or at least stop expounding one's own ideas?

In the last point, the old relationship between disputational practice and missionary activity comes through, but, of course, usually situations were not understood so strictly. Debates were handled rather like tournaments; in | higher teaching they could also serve as a kind of examination. The person who had lost the first round was frequently given the chance to be the questioner in a second one. In interreligious disputes, opinions could be exchanged with relative freedom, at least as long as the cultural setting allowed for it. The Qur'an largely was avoided as an explicit argument in a controversy with non-Muslims, and frequently people conceded that beyond rational provability there was an existential commitment to one's religion that was not necessarily shaken by a verbal defeat. The system favored the display of rhetorical and dialectical skill, but even among those who supported it many remained aware of the fact that carrying one's point did not always mean being right. There could be an arbiter, the prince, for instance; but normally the audience was expected to remain silent and to abstain from demonstrations of sympathy or aversion. The reality was, of course, apt to be different; the treatises on *adab al-jadal* cannot deny their theoretical and idealistic character.

Kalam as a Discipline: In spite of its dialectic character, *kalam* was not merely an art of contradiction-making. In its great days, during the first centuries of Islam, it dealt with vital issues, and it used the most modern means of conceptualization, in natural science as well as in textual analysis and in epistemology. The main theological subjects that were discussed in the time when Islam was about to find its identity were freedom and/or createdness of human action, the definitions of faith and belief, the concept of God, especially with regard to anthropomorphism, and the political ways of the early community, especially the first four caliphs (who were later, in a largely successful attempt at harmonization, called the "righteous" ones, *al-khulafa' al-rashidun*). For a number of speculations the ground had been prepared by the earlier religions, especially Christianity, and by Greek philosophy in its Syriac as well as its Middle Iranian disguises. But there is still no evidence for a direct influence or dependence. Islam never forgot that it had its own individual approach; this had, after all, been its *raison d'être*. The Christian church fathers had been unanimous in advocating free will, whereas in Islam this doctrine, from the beginning, was counterbalanced by a strong trend toward determinism and predestination. Monotheism (*tawhid*) defined itself as an alternative to Christian Trinity and Zoroastrian or Manichean dualism; however, it was not always understood as necessarily involving a transcendental or non-corporeal image of God. The problem of whether belief was a mere act of assent or had to be attested by works had eagerly been discussed in Christianity. But in Islam, the issue seems to have arisen out of the conviction of early Muslims that their community had been chosen by God as the best and only trustworthy recipient of revelation and that, therefore, everybody who joined it by this mere fact deserved paradise. The same incentive appears to have been responsible for the controversy about the appropriate conception of history, which could serve as a criterion for the political decisions made by the early community. History was understood as salvation history, and the discord in the first civil war then came as a shock. Companions of the Prophet had stood on both sides, and people had been killed; this was a sin that called for justification.

The religious evaluation of an *a priori*, merely political event like the first civil war (*fitna*), which was to be followed by several others, explains why the political groupings that originated at this moment could live on as theological movements until today: the Kharijites, who rejected the caliphate altogether and therefore organized their communities on a "presbyterian" basis; the Shia, who insisted on the priority of Ali, the son-in-law of the Prophet, and therefore had to admit that historical reality had gone wrong since the election of the first caliph; and the great Sunni majority, who accepted the facts as they saw them and believed in a consensus of the community beyond political failure.

The spokesmen of the Sunnis thought that the question of who had been the sinner in the civil war had to be left open and that the decision about it had to be postponed until the Last Judgment; after this principle they were called “Postponers” (Murjiites).

However, since these groups understood themselves as religious movements, their political standpoints usually were linked to other issues. Kharijites could appear as adherents of free will or of determinism, as anthropomorphists or transcendentalists. Having seceded from the majority, they were no longer able to admit that membership in Islam was the only or the main criterion of belief but had to stress the importance of righteous action, or works. The Shiites upheld the priority of assent in belief, but they understood it as the assent to Ali and his successors, the other Muslims having gone astray or being ungrateful for God’s mercy. The Shiite concept of God mostly tended to a more or less enlightened anthropomorphism. Murjiites believed in free will when, in the eighth century, they founded a school in the Iraqi town of Basra, whereas in eastern Iran, under Jahm ibn Safwan (d. 745) and his adherents, they followed a rigid determinism. It seems that most of these doctrinal differences grew out of local traditions; Islam had expanded too early and too rapidly to have a firm identity that imposed itself everywhere under the same form. But it also created a huge oecumene where ideas could be freely exchanged. Many alternatives (e.g., free will vs. determinism) were still of equal rank, and there were no universal institutions (councils, synods, etc.) that might have defined or enforced orthodoxy. Something like a uniform theological doctrine took shape only when certain adherents of a rationalist systematization of Islam, the so-called Mutazilites, found the support of the Abbasid government and gained attention by their dominant role at the court (at the end of the eighth century). Dogmatic compromises had been attempted before, in some of the movements mentioned above, but because of their local character these were now looked upon as provincial and labeled sectarian.

617

The Mutazilite theologian Abu al-Hudhayl (d. ca. 840) defined the platform of his school in five “principles” (*usul*), which he considered to be indispensable. Some of them turned out to be time-bound and were quickly given up or reinterpreted, but the first two were to become the trademark of the movement: monotheism, in the sense of transcendentalism, and God’s justice as the guarantee of humanity’s free will. As such, Abu al-Hudhayl’s initiative represents the first attempt at sifting out basic issues that could serve as criteria between right and wrong and even between belief and unbelief. From then onward, creeds and catechisms were a rather common phenomenon. Those, however, that have been preserved normally do not follow the Mutazilite line. For soon enough the Mutazilites were confronted by countermovements that

either rejected kalam altogether (for instance, the Hanbalites) or used it for defending a position that seemed closer to the Qur'an and to the prophetic tradition. This development was strengthened and, in a certain way, initiated by an event that caused the Mutazila to be suspected of supporting repressive measures taken by the Abbasid government against the religious spokesmen of the lower classes, namely, the so-called *mihna* ("trial," usually translated as "inquisition"), in which everyone holding a religious office had to declare his loyalty to the government-proclaimed dogma of the createdness of the Qur'an (833–ca. 850). That this seemingly secondary issue could turn into a litmus test was due to its implications: the Qur'an was considered to be God's own Word, i.e., his speech, which contained the "names" God had given to himself. The createdness of these names, or God's predicates, could be understood as the createdness of his attributes, and the createdness of his speech entailed the temporality of his will, which had been expressed in his revelation. This is why the oldest anti-Mutazilite theology, mainly represented by Ibn Kullab (d. ca. 855), concentrated on the doctrine of attributes and the relationship between God's eternal will and the commandments found in the holy Scripture. Ibn Kullab conceived God's speech on a metalinguistic level, i.e., as the intended meaning formulated only in the revealed text, for example, in Hebrew in the Bible and in Arabic in the Qur'an.

In spite of this opposition, the Mutazila still managed to expand. From the end of the ninth century, most Shiites were gradually won over. The persuasiveness of the Mutazilite approach was grounded on its systematic rigor; the school now entered its scholastic phase. Ibn Kullab's ideas, on the other hand, were taken up in a modified way by Ashari (873–935), who was to become, in later perspective, the founder of the dominant orthodox school of theology. Ibn Kullab had been attacked and persecuted by those who opposed kalam altogether; Ashari, on the contrary, tried to appease these critics by using many of their own fideistic formulations, especially the famous "without qualification" (*bila kayf*), by which they accepted the anthropomorphisms in the Qur'an. In reality, however, he remained a true mutakallim; he did not shrink from discussing subtle issues, and on many points he differed only slightly from Mutazilite positions. Al-Ashari had his own view of the divine attributes, but in principle he shared the transcendentalist concept of God, which the Mutazilites had elaborated in their controversy with early Shiism and which remained typical for Islam until today. Rather, he clashed with them on the question of free will. It is true that he shared the view held by most of them that human power to act is not a permanent quality but only related to one specific action. Whereas they, however, thought that this power, or capacity, comes into existence at least one moment before the action to which it is related, al-Ashari

regarded the capacity as coexistent with the action. Because the Mutazilites had thought that power itself is given by God (and not part of an independent “nature” belonging to humans), al-Ashari’s position implied that the action, too, is created by God and can only be “performed” or “appropriated” by a human being. In the view of | the Mutazilites, God had shown his justice by leaving human beings alone in their decisions for good or bad and by rewarding or punishing them accordingly. For al-Ashari, God’s justice was beyond all human categories and did not restrict his liberty of dealing with humankind as he wishes. Attempts at defining a natural law and rational ethics, which are found in early Mutazilite theology, therefore were not pursued and had no future in Islam once Mutazilism gave way to Asharism.

618

Due to political and social developments in Iraq, especially in the capital Baghdad, the center of Mutazilite as well as Asharite kalam slowly shifted to Iran. In Asharism this led to a renewed interest in the problem of anthropomorphism. A Sufi movement, which had started in the town of Nishapur and then spread into Afghanistan, the Karramiyya, had won many adherents in the lower classes by rejecting transcendentalism and by building its theology around the concept of a corporeal God sitting in heaven on his throne. In reacting against this, Asharism associated with trends that advocated a reformed and enlightened kind of mysticism appealing to the jurists and the religious circles in the bourgeoisie. The arguments against the “primitive” aspects of anthropomorphism and exegetical literalism were frequently taken from the arsenal of the Mutazilites. Kalam still worked with a common stock.

The mutakallimun were soon confronted with an opponent they had long thought they could neglect: *falsafa* (Islamic philosophy). For generations, philosophy had been the domain of Christians; now, after it had been taken over by Muslims, Aristotelian logic laid bare the weaknesses of dialectics. From the end of the eleventh century onward, especially through the endeavor of al-Ghazali and Fakhr al-Din al-Razi, theological and juridical arguments were put on a new, syllogistic basis. Aristotle’s metaphysics, in contrast to logic, had a longer way to go; his “theology” was discredited because of the doctrine of the eternity of the world, which had been attacked by kalam for centuries. The same applied to Neoplatonism; emanationist cosmology was closely linked to the Ismaili Shi’ite heresy. Al-Ghazali, in his *Incoherence of the Philosophers*, openly criticized the pagan elements in the system of the falsafa. But the philosopher whom he had foremost in mind, Ibn Sina (Lat. *Avicenna*), nevertheless left a strong impact on him and considerably influenced later theological thinking, especially that of Fakhr al-din al-Razi. When Islam, after temporarily having lost its supremacy during the Mongol invasion in the thirteenth century, recovered in Iran and rebuilt its educational structures, the first manual of theology written

in the new era, Adud al-Din al-Iji's *Mawaqif*, devoted only two of its six sections to, properly speaking, dogmatic issues; the rest dealt with epistemological and metaphysical propedeutics.

Besides Asharism, Iran generated a second school of theology, which is connected today with the name of al-Maturidi (d. ca. 944). The school was roughly contemporary, but originated far in the East, in Transoxania, and was closely connected with the tradition of the Sunni jurist Abu Hanifa. From the end of the eighth century, theological ideas that Abu Hanifa had developed at Kufa had been adapted to the intellectual milieu of eastern Iran. Later on, popular catechisms developed on this ground. Al-Maturidi was the first important systematic theologian who worked on this basis in Samarqand; two centuries later Abu al-Muin al-Nasafi (d. 1114) composed his *Tabsirat al-adilla* (Exposition of the Proofs), the most comprehensive summa of the school to be preserved. Unlike al-Ashari, al-Maturidi was for a long time not considered the founder of the school; in Transoxania this honor was accorded to Abu Hanifa. And unlike Asharism, the theology in Samarqand and other eastern towns was not influenced by Aristotelian logic or Ibn Sina's metaphysics until a very late stage, under Taftazani (d. 1390). In the Mamluk age of the thirteenth century and afterward, in the Ottoman Empire, Maturidism could spread to the West together with Hanafite jurisprudence, and al-Maturidi was put on an equal level with al-Ashari.

But kalam had lost its vigor; it had become an affair of textbooks. Disputations about living theological issues no longer took place. Reformist movements such as Wahhabism identified with the antidialectic attitude of Hanbalism; mystical brotherhoods favored interiorized piety and active charity against intellectual brilliance. It is true that some modernists of the nineteenth century, such as Jamal al-Din al-Afghani (in his *Refutation of the Materialists*) and Muhammad Abduh (in his *Treatise on Monotheism*), took up the kalam tradition and that in twentieth-century Egypt Mutazilite ideas enjoyed a certain revival because of the urge to assert human liberty. But as it seems now, this no longer suits the mood of the time. Liberal intellectuals as well as fundamentalists care about juridical and socio-political problems. The locus of theological speculation is *tafsir* (quranic exegesis); one of the rare classical topics that still attracts attention is *ijaz*, or the miraculous insuperability of the Qur'an. Kalam as a technique may have left its traces in a certain predilection for theological controversy, but it no longer exists as a part of academic training. In Saudi Arabia it is completely forbidden; only in Iran, where Shiism preserved its ancient links with Mutazilite theology, is it still held in esteem.

Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze*

Muslimische Theologen erregten in den Moscheen manchmal dadurch Aufsehen, daß sie zuviel Lärm machten. Der baṣrische Dichter Muḥammad b. Yaṣīr al-Riyāṣī, Zeitgenosse des Abū Nuwās¹, führte es darauf zurück, daß jeder von ihnen das letzte Wort haben wolle; einer überschreie den andern, um sein Argument an den Mann zu bringen². Das ist nicht unbedingt mit sympathischen Augen gesehen. Aber es hebt doch ein Charakteristikum deutlich heraus: Theologie ist im Islam, mehr vielleicht als in anderen Religionen, eine streitbare Wissenschaft, dialektisch in der Argumentation und dialogisch im Stil. Man mag es schon aus ihrem Namen herauslesen: | während ein Christ 24 von „Theologie“ spricht und damit das Thema dieser Wissenschaft in den Vordergrund stellt, nämlich Gott, gebraucht man im Islam meist den Begriff *ʿilm al-kalām*, „Wissenschaft von der Rede“, d.h. Wissenschaft davon, wie man mit einem Opponenten reden muß, um ihn zu widerlegen. *Kalām* steht in Beziehung zu den Verben *kallama* „(mit jdm.) reden“ bzw. *takallama* „(über etwas) reden“ und ist damit eine enge Parallele, vielleicht sogar eine Lehnübersetzung, zu griechisch δίαλεξις bzw. διαλέγεσθαι, wie es von einigen Kirchenvätern, Clemens Alexandrinus z.B., im gleichen Sinne gebraucht wird³. Die Muslime sahen an ihrer Theologie offenbar eher die formale Struktur als den Inhalt. Auch den Christen fiel dieses Charakteristikum auf: als Hugo Sanctallensis, ein spanischer Übersetzer aus dem zweiten Viertel des 12. Jh's, vermutlich aus San-

* Die nachfolgenden Ausführungen sind unter gewissem Zeitdruck verfaßt. Die Quellenbasis ist darum nicht so breit, wie sie eigentlich sein sollte. Hingewiesen sei vor allem darauf, daß nur von der disputatio (*munāẓara*) in der Theologie die Rede ist; wieweit sie auch in anderen Wissenschaften, etwa der Jurisprudenz, eine Rolle spielte, muß offen bleiben. Damit ist auch das Problem ausgespart, ob ihr im Erziehungssystem und im akademischen Betrieb eine feste Funktion zukam; die Theologie ist ja, im Gegensatz zur Jurisprudenz (*fiqh*), im allgemeinen keine etablierte akademische Disziplin gewesen.

1 Er starb einige Zeit nach ihm, wie Ibn Qutayba berichtet, also wohl um 210/825 (vgl. *al-Šiʿr wa-l-šuʿarāʾ*, Beirut 1964, S. 756; auch GAS 2/506 f. mit weiteren Quellen).

2 Vgl. K. *al-Aġānī*³, XIV, 43, 6 ff.

3 Vgl. die Belege in meiner *Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden, 1966, S. 57 f.

talla irgendwo im Nordwesten der Halbinsel⁴ gebürtig, einen Kommentar des Bīrūnī zu den astronomischen Tafeln des Fargānī (erste Hälfte 3./9. Jh.) adaptierte, betonte er in seiner Einleitung, er wolle dieses Buch nicht schreiben „per dialogum ut apud Arabes habetur“⁵.

Man sollte das nicht überbetonen. Die islamische Theologie ist, wie R.M. Frank mit Vehemenz nachgewiesen hat, nicht nur eine „art of contradiction-making“⁶; sie hat vielmehr eine erstaunliche Fähigkeit entwickelt, Systeme aufzustellen und Summen zu ziehen. Desgleichen lebte der Lehrbetrieb nicht nur von der Diskussion, noch nicht einmal in erster Linie, sondern von anderen, mehr „autoritären“ Methoden wie dem „Kolleg“ (*dars*), in dem ein Buch des Lehrers systematisch traktiert wurde, oder dem „Diktat“ (*amālī*), in welchem dieser in lockerer Form Material, das er selber noch nicht weiter verwertet hatte und das manchmal auch verschiedenen Sachgebieten angehörte, weitergab⁷. Aber das Streitgespräch blieb doch die | spektakulärste Leistung eines Theologen, in der er sich am ehesten in den Augen der Öffentlichkeit bewährte⁸; man genoß den Auftritt zweier Kontrahenten wie wir heute eine Fernsehdiskussion während eines Wahlkampfes. Man notierte, wenn jemand kein guter Debattierer war; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī behauptet es von Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī, dem einflußreichen Mu‘taziliten seiner Zeit, den er wegen seiner guten Beziehungen zu al-Šāḥib b. ‘Abbād nicht leiden mochte⁹, und wir hören es auch von al-Ġubbārī. Letzterer soll ausgerechnet al-Aš‘arī, jenen unter sei-

4 Es gibt dort mehrere Orte dieses Namens.

5 Vgl. den Text in C.H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science* (New York 1927), S. 73.

6 In *JAOS*, 88, 1968, 295 ff.

7 Vgl. die Bemerkung bei Qāḍī ‘ABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-ī‘tizāl*, ed. Fu‘ād Sayyid, Tunis, 1974, S. 327, 3 ff., wonach die Mu‘taziliten im allgemeinen dem *dars* mehr Zeit widmeten als den *amālī* und nur Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī (gest. 369/980) umgekehrt voring. Da man sich in den *amālī* nicht an einen festen Text band, konnte man viel eher den eigenen momentanen Einfällen folgen (*ib.*). Zahlreiche Werke dieser Art sind uns aus Theologie, Ḥadīṭ und Philologie bekannt (vgl. die Liste von 111 Titeln, die Muḥammad Mahdī al-Mūsawī seiner Einleitung zu den *Amālī* des Šadūq/Ibn Bābōya [Nağaf 1389/1970] mitgegeben hat, dort S. 38 ff.). Als Beispiel mu‘tazilitischer *Amālī* möge ein Hinweis auf das *K. al-Ġurar wa-l-fawā’id* des al-Šarīf al-Murtaḍā genügen, in dem die drei genannten Gebiete Theologie, Ḥadīṭ und Philologie in den Sitzungen miteinander abwechseln. Die einzelnen Sitzungen sind manchmal protokollarisch genau datiert (vgl. z. B. die oben genannten *Amālī* des Šadūq, die allesamt in den beiden Jahren 367 und 368 H. stattfanden).

8 Vgl. dazu G. MAKDISI, *The Scholastic Method in Medieval Education. An inquiry into Its Origins in Law and Theology*, in *Speculum*, 49, 1974, 650, Anm. 45 (wo das „Leistungsprinzip“ allerdings gegenüber der Erblichkeit der Ämter vielleicht etwas zu stark betont wird).

9 *al-Imtā’ wal-mu’ānasa* (ed. Aḥmad Amīn und Aḥmad al-Zayn, Kairo 1939–1944), I, 140, 5 f.

nen Schülern, der sich später von der Mu‘tazila lossagte, gebeten haben, ihn bei solchen öffentlichen Auftritten zu vertreten¹⁰.

Bezeichnend ist auch, daß selbst in systematischen Werken die stilistische Form des Streitgesprächs im allgemeinen deutliche Spuren hinterläßt. Zwar geben sie sich nicht direkt als Dialog; aber sie versuchen doch, zu einem solchen anzuleiten. Eine These wird nicht einfach entwickelt, sondern die denkbaren Einwände werden einer nach dem andern referiert und der Leser dann mit der passenden Replik bekanntgemacht. Frage und Antwort werden dabei nicht in wörtlicher Rede formuliert, sondern in ein hypothetisches Satzgefüge hineingenommen. Die Einleitungsfloskeln sind stereotyp: „wenn jemand da sagt: ..., so sagen wir: ...“ (bzw. „... so ist darauf zu sagen: ...“) oder „da kann man nun nicht sagen: ..., denn wir würden darauf sagen: ...“. Das ist uns schon von den Kirchenvätern her bekannt: εἰ δέ φατε ... φάμεν ὅτι oder ἐὰν ἔρηται ... ἀποκρινόμεθα, wie es dort heißt¹¹. Es zeigt zugleich, daß, ebenso wie hier der Gedankengang gewissen Gesetzen folgt, auch die live-Diskussion sich nicht völlig chaotisch vollzogen haben kann. Von den Regeln, an die man sich bei ihr halten mußte, soll hier etwas näher die Rede sein.



Ich denke dabei nicht so sehr an die logischen Prozeduren, die den Argumentationen zugrundelagen: Analogieschluß, argumentum e contrario, Dihairesis (*taqsīm*) usw.; von ihnen habe ich an anderer Stelle gehandelt¹². Es geht mir vielmehr um das Ritual, die Formen der Courtoisie, an die man sich hielt, und die Tricks, mit denen man den Gegner ausspielte. Hier fließt unsere Information viel spärlicher. Die Regeln der Logik lassen sich aus jedem theologischen Traktat herausanalysieren; für das Ritual dagegen brauchen wir Berichte über den tatsächlichen Verlauf einer Diskussion. Solche Protokolle sind ziemlich selten. Aber es hat sie gegeben. Als der Mu‘tazilit ‘Alī b. ‘Īsā al-Rummānī (gest. 384/994) mit seinem Kontrahenten Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī (gest. 369/980) zusammenstieß und das Publikum darauf hoffen durfte, zwei markante Vertre-

26

10 Vgl. al-Ḥasan b. ‘Alī al-AHWĀZĪ, *Maṭālib Ibn Abī Bišr*, ed. M. Allard in *BEO*, 23, 1970, 155, 4f.

11 Vgl. meine Ausführungen in *Logic in Classical Islamic Culture* (ed. G.E. von Grunebaum, Wiesbaden 1970), S. 23f.

12 *Ib.* S. 34ff. Sie sind größtenteils mit den Verfahrensweisen der juristischen Hermeneutik identisch. Vgl. dazu jetzt den inhaltsreichen Aufsatz von R. BRUNSCHVIG, *Herméneutique normative dans le judaïsme et dans l’Islam*, in Accademia Nazionale dei Lincei, *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VIII, vol. XXX, 1975, fasc. 5–6, S. 1ff.

ter der verfeindeten Baḡdāder und Baṣrischen Schulen aufeinander losgehen zu sehen, da verlangte al-Rummānī, daß die Debatte in Frage und Antwort mitgeschrieben werde; „so gibt es auch (hinterher) keinen Streit“¹³. Das erinnert an Origenes' Unterhaltung mit den ägyptischen Bischöfen über „den Vater, den Sohn und die Seele“¹⁴, von der wir gleichfalls ein Stenogramm besitzen. Man nannte so etwas einen διάλεκτος, und die Araber nannten es einen *kalām*, auch dies wiederum ein Beleg für die Beziehung zwischen beiden Begriffsfeldern¹⁵.

27 Daß man hier etwas anderes vor sich hatte als einen theoretischen *kalām*-Traktat, war jedem klar. Wenn man ein Bedenken oder einen Einwand referierte, der sich in einem *kalām*-Werk fand, sprach man im allgemeinen davon, daß der Autor „sich selber fragt“¹⁶; der fiktive Charakter des Frage-|und Antwort-Schemas wurde damit deutlich herausgestellt. Und wenn man umgekehrt in der offenen Diskussion, ebenso wie dies im Buch geschah, dem Gegner die Antwort abnahm, mußte man mit Protesten rechnen. „Ich muß mich doch sehr wundern“, so reagierte ein Theologe in einem solchen Fall, „Du fragst mich und gibst dir an meiner Statt die Antwort; du verketzerst mich, ohne meine Rede und meine Worte gehört zu haben. Wenn du gefragt hast, damit ich antworte, dann höre auf mich; ich kann mich selber besser verständlich machen und meine These verteidigen ...“. Dies als Erwiderung auf folgenden Angriff: „Sagst du, der Koran sei etwas, oder, er sei nicht etwas? Wenn du sagst, er sei etwas, so hast du damit zugestanden, daß er geschaffen ist; denn alle Dinge („Etwas“) sind nach der Schrift geschaffen. Wenn du aber sagst, er sei nichts, so bist du ungläubig“¹⁷. Das war einer der typischen Dilemmaschlüsse, mit denen die Handbücher arbeiteten; das freie Gespräch ließ immer die Möglichkeit, ihm mit einer Distinktion zu entkommen.

13 Vgl. Abū Ḥayyān AL-TAWḤĪDĪ, *Aḥlāq al-wazīrayn* (ed. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, Damaskus 1965), s. 205, pu.

14 Vgl. die Edition von J. SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils, et l'âme*, Kairo 1949; ²Paris 1960 (Sources Chrétiennes 67). Dazu auch B.R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970), s. 80 ff.

15 Vgl. meine *Erkenntnislehre*, 58.

16 Vgl. z.B. Qāḍī 'ABD AL-ĠABBĀR, *Muḡnī*, XI, 365, 10 oder MĀTURĪDĪ, *K. al-Tawḥīd*, ed. Faṭḥallāh Ḥulayf, Beirut, 1970, s. 294, 11 im Referat eines Buches des Mu'taziliten Abū l-Qāsim al-Ka'bī. Dort finden sich auch ähnliche Wendungen wie „er legt seinem Gegner den Einwand in den Mund“ (*'āraḍa naṣṣahū bi-qawl al-ḥaṣm an*, 240, 8; ähnlich 252, 23) oder „er argumentiert in ihrem Sinne mit ...“ (*iḥtaḡḡa lahum bi-*, 252, 6).

17 Vgl. *K. al-Ḥayda* (unten s. 917) 28, 4 ff. Dazu auch IBN ḤAZM, *al-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq* (unten s. 920) 196, 8 ff., wo dies theoretisch begründet wird: vielleicht will der Gegner ganz anders antworten.

Allerdings sind auch die „Protokolle“ im allgemeinen nicht frei von Fiktion. Kaum eines wirkt ganz unretuschiert; schon Origenes hatte sich über redaktionale Eingriffe beschwert¹⁸. Überaus reich an Detail und elegant erzählt ist der Bericht des Ishāq b. Ismāʿīl, eines Enkels von Ḥammād b. Zayd, dem berühmten Schüler Abū Ḥanifa's, über seine Debatte mit dem Kalifen Ma'mūn über den Vorrang 'Alī's¹⁹; aber es handelt sich nicht um eine „Direktreportage“, sondern um eine nachträgliche Erzählung im Stil des *adab*, wenn auch vielleicht aufgrund direkter Aufzeichnungen. Nüchterner und stärker auf die eigentliche Argumentation reduziert sind die Berichte über eine Diskussion des Mu'taziliten al-Nazzām mit dem Juden Manasse (?) | zum Thema der Abrogation²⁰ oder umgekehrt der Bericht des jüdischen Theologen Muqammiṣ über das Gespräch, das er in Damaskus mit Nazzām's Schüler Muḥammad b. Šabīb über die Existenz des Bösen führte²¹. Aber beide „Protokolle“ enden bezeichnenderweise mit dem Sieg dessen, der sie überlieferte. Man fühlt sich erinnert an den Dialog des Justinus Martyr mit dem Juden Tryphon, hinter dem sich ja vielleicht auch eine echte Diskussion mit dem Rabbi Tarphon versteckt, der aber in jedem Fall literarisch überarbeitet ist²².

28

Deutlich triumphalen Charakter tragen die *Munāẓarāt* des wesentlich späteren Fahr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606/1210), Eigenberichte al-Rāzī's über Diskussionen, die er bei seiner Reise nach Transoxanien mit den dortigen Māturīditen

18 Vgl. B.R. Voss, *Dialog* 80f.

19 Vgl. IBN 'ABDRAḤMĪH, *Iqd*, ed. Aḥmad Amīn u. a., Kairo 1359/1940 ff., v, 92, 4 ff. – Man wird mit der Variante den Namen des Berichterstatters als Ishāq b. Ismāʿīl b. Ḥammād b. Zayd lesen müssen, wenngleich eine Persönlichkeit dieses Namens sonstwo nicht nachzuweisen ist. Ḥammād b. Zayd, auf den im Text selber der Bericht zurückgeführt wird, stirbt bereits i. J. 179/795 (vgl. ḌAHABĪ, *Tadkirat al-ḥuffāz*, ³Haydarabad 1375/1955, s. 229, -5), ist also für eine Begegnung mit Ma'mūn, der i. J. 198/813 seinem Bruder Amīn die Herrschaft über den Irak abnahm und erst von 204/819 ab in Bagdād residierte, zu früh; er hatte, wie aus seiner *kunya* Abū Ismāʿīl hervorgeht (vgl. *ib.* 228, 10), in der Tat einen Sohn namens Ismāʿīl. Entscheidend ist jedoch, daß im Text selber der Diskussionspartner des Kalifen, der mit dem Berichterstatter identisch ist, mit dem Namen Ishāq angeredet wird (vgl. 93, 12).

20 Ed. L. Cheikho in: *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens* (Beirut 1920), s. 68 ff. und, unabhängig davon, A.S. Tritton in *Islamic Studies*, Journal of the Central Institute of Islamic Research Karachi, 1, 1962, Heft 2, s. 63 f. Die Lesung des jüdischen Eigennamens ist problematisch: Tritton hat Manasse, Cheikho dagegen Yassā (= Jesse?).

21 Übersetzt von G. VAJDA in *Oriens*, 15, 1962, 68 ff.

22 Vgl. B. ALTANER, *Patrologie* (⁶Freiburg 1963), s. 97 f.; J. QUASTEN, *Patrology* (Utrecht/Brüssel 1950) I, 202 ff. Zu Rabbi Tarphon vgl. W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten* (³Straßburg 1903), s. 342 ff.

in Buḥārā, Samarqand usw. führte – wobei sich auch hier nicht abstreiten läßt, daß al-Rāzī in der Tat ein rabiater Dialektiker war und er sich bei seiner Darstellung der Vorgänge wenn auch nicht mit der ganzen Wirklichkeit, so doch mit seiner subjektiven Erinnerung in Einklang befinden mochte²³. Ähnlich liegt die Situation bei den Berichten, die Aḥmad b. Ḥanbal über sein Verhör vor dem Kalifen al-Mu‘taṣim gegeben hat. Nur ist hier die Überlieferung viel komplizierter: sein Sohn Šāliḥ (gest. 265/878) und sein Vetter Ḥanbal b. Iṣḥāq b. Ḥanbal (gest. 273/886) haben abweichende Darstellungen bewahrt²⁴, die unter Hinzuziehung weiteren Materials in der späteren Literatur immer wieder von neuem ausgeschmückt worden sind²⁵. Daß der Dialog des nestorianischen Patriarchen

29 Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī, | obwohl unzweifelhaft mit christlicher Tendenz erzählt und zudem im Original syrisch geschrieben, also den Muslimen nicht unmittelbar zugänglich, dennoch nicht mit einem anerkannten Sieg des Patriarchen endet²⁶, hängt gewiß damit zusammen, daß den Christen ihre prekäre Situation in solchen Religionsgesprächen immer bewußt war. Man konnte einem Muslim heikle Fragen beantworten, aber man konnte kaum mit ihm hart diskutieren – und erst recht natürlich nicht mit einem Kalifen. Solche Schriften hatten immer zugleich Anleitungsscharakter; hier aber folgte die Anleitung dem Grundsatz des *fortiter in re, suaviter in modo*.

Eben dieser Anleitungsscharakter bringt es nun mit sich, daß über die Worttreue des bewahrten Dialogs hinaus auch die Tatsächlichkeit des geschilderten Ereignisses sich häufig nicht sichern läßt. Schon bei dem Auftritt des Patriarchen Timotheos mag man geteilter Meinung darüber sein, ob er überhaupt

23 Herausgegeben und übersetzt von F. Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana*, Beirut 1966. Vgl. dazu die Rezensionen von R.M. Frank in *BO*, 25, 1968, 229 ff., H. Daiber in *OLZ*, 66, 1971, 378 ff. und von mir in *ZDMG*, 120, 1970, 374 ff.

24 Zu den beiden Berichten vgl. *GAS*, I, 503 und 510. Die *Sīrat Aḥmad b. Ḥanbal* seines Sohnes Šāliḥ wurde ediert von Aḥmad ‘Abd al-Ġawād al-Dūmī in seinem Buch *Aḥmad b. Ḥanbal bayna miḥnat al-dīn wa-miḥnat al-dunyā* (Kairo 1961), S. 266 ff.

25 Vgl. etwa die Darstellungen bei Abū Nu‘aym (gest. 430/1038), *Ḥilyat al-awliyā’*, IX, 197 ff., und in den *Manāqib Aḥmad b. Ḥanbal* des al-Bayhaqī (gest. 458/1066; dazu die Fragmente bei Ibn Kaṭīr, *Bidāya*, X, 332 ff.) und des Ibn al-Ġawzī (gest. 597/1200). Weitere Texte vgl. *GAS*, I, 503 f.

26 Das syrische Original wurde in Facsimile herausgegeben und übersetzt von A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, in *Woodbrooke Studies*, II (Cambridge 1929), S. 1 ff. Es handelt sich um Timotheos I., der von 780–823 Katholikos seiner Kirche war. Vgl. zu ihm jetzt die im Erscheinen begriffene Arbeit von H. Putman, *L'Église nestorienne sous le patriarcat du catholicos Timothée I* (Beirut, Rech. Inst. Lettres Orientales, Série II, Textes Arabes Chrétiens nr. 2).

stattgefunden hat²⁷. Leichter fällt die Entscheidung bei dem Streitgespräch, das Abraham von Tiberias, ein melkitischer Mönch, der in einem Kloster in Edessa lebte, angeblich in Jerusalem auf Veranlassung des dortigen Statthalters in einer Art *disputatio de quolibet* nacheinander mit einem muslimischen Juristen, einem zum Islam übergetretenen Christen und einem Theologen aus Bašra geführt hat²⁸. Die Selbstsicherheit, mit der er auftritt, und die Ungenierteit, mit der er selber zum Angriff übergeht, auch die von festen Typen geprägte Auswahl seiner Gegner lassen kaum einen Zweifel an der Unechtheit²⁹. Fälschungen lassen sich auf diesem Gebiet | leichter erkennen als echte Berichte; 30
zu groß war die Versuchung, eine Diskussion nicht so darzustellen, wie sie gewesen war, sondern wie sie hätte sein sollen, oder aber das Ereignis ganz zu erfinden.

Das imposanteste Beispiel dafür ist das anonyme *K. al-Ḥayda*, das breit über eine Diskussion berichtet, welche ‘Abd al-‘Azīz b. Yahyā al-Kinānī (gest. 240/854–855), langjähriger Genosse des Šāfi‘ī, mit Bišr al-Marīsī in Gegenwart des Kalifen Ma‘mūn i.J. 209/821 zum Thema der Geschaffenheit des Korans geführt haben soll. Der Text ist in der vorliegenden Form mit Sicherheit unecht;

27 Es gibt mehrere arabische Versionen des Textes, die jeweils verschieden redigiert sind (vgl. dazu G. GRAF, *GICAL*, II, 116 ff.; danach auch P. KHOURY und R. CASPAR in der *Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien*, in *Islamochristiana*, I, 1975, 153). Eine von ihnen ist von L. Cheikho herausgegeben worden (in *Mašriq*, 19, 1921, 359 ff. und 408 ff.; erneut dann in *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beirut 1923, S. 12 ff.). Eine spätere syrische Überarbeitung wurde Elias von Nisibis zugeschrieben (vgl. A. VAN ROEY, *Une apologie syriaque, attribuée à Élie de Nisibe*, in *Le Muséon*, 59, 1946, 381 ff.). Vgl. zum Echtheitsproblem auch *GICAL*, II, 115 f.

28 Übersetzt von K. VOLLERS, *Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 AD)*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 29, 1908, 29 ff. und 197 ff. Zu den Handschriften vgl. *Islamochristiana*, I, 1975, 157 f. und *GICAL*, II, 28 ff.

29 Ich habe die christliche Kontroversliteratur ebensowenig konsequent durchgearbeitet wie die muslimischen Texte. Manches ist bisher ohnehin nur in der Handschrift zugänglich. G. Graf etwa referiert in seinen *Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra* (Paderborn 1910), S. 78 ff. einen in mehreren Rezensionen erhaltenen arabischen Text, in dem aus christlicher Sicht eine Diskussion zwischen mehreren muslimischen Theologen und einem Christen geschildert wird, der häufig den Namen Abū Qurra trägt, aber gewiß nicht mit Theodor Abū Qurra identisch war (vgl. auch *Islamochristiana*, I, 1975, 155 f. nr. 4–5, wo aber nicht sauber zwischen diesem Text und einem andern geschieden ist, in welchem prominente Vertreter der drei christlichen Konfessionen des Ostens in Gegenwart eines muslimischen Würdenträgers ohne polemische Tendenz die Grundzüge ihres Glaubensbekenntnisses vortragen; vgl. GRAF, *ib.*, 84 f.). Explizite „Reportagen“, ob authentisch oder nicht, sind allerdings in diesem Bereich auch nicht gerade häufig.

er hat später der orthodoxen Reaktion unter dem Kalifen al-Qādir (381/991–422/1031) als Beleg gedient³⁰. Aus der Frühzeit des *kalām* stammen zahlreiche sich gegenseitig überbietende oder widerlegende Berichte über Wortgefechte, die der qadaritische Theologe Ġaylān al-Dimašqī angeblich in Gegenwart der Umayyadenkalifen ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz und Hišām mit Prädestinatianern führte³¹. Im *K. al-Iḥtiğāğ* des Šī‘iten Ṭabrisī (gest. 548/1153) werden zahlreiche Auseinandersetzungen der Imāme mit theologischen Gegnern geschildert; Argumente gegen Christen und andere Andersgläubige sind auf den Propheten zurückprojiziert, der sie in Medina vorgebracht haben soll³². Für unsere Belange sind diese Echtheitsfragen unwesentlich; gerade die Fälschungen legten manchmal großen Wert auf formale Korrektheit³³. Wichtig ist nur, ob die

31 Texte alle Einzelheiten bringen | oder sich allein auf das Inhaltliche, vielleicht nur auf den entscheidenden Moment des Gespräches konzentrieren. Muqammiš z.B. hält sich ebensowenig wie Faḥr al-Dīn al-Rāzī mit dem Referat der Präliminarien auf; dadurch gehen manche interessante Züge verloren – wie bei der Reportage eines Boxkampfes, die sich auf die Minuten des Knock-out konzentriert.

Zur Ergänzung läßt sich eine weitere Gruppe von Texten heranziehen. Schon die mittelalterlichen Theologen selber nämlich haben ein Interesse daran ge-

30 Vgl. die Edition von Ġamīl Ṣalībā, Damaskus 1384/1964; dazu *Oriens* 18–19, 1965–1966, 101.

31 Vgl. dazu meine *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut 1977), S. 184 ff.

32 Vgl. die Edition Nağaf 1386/1966.

33 Ich lasse beiseite nur solche Fälle, in denen die *disputatio* den Charakter eines reinen Gedankenexperimentes hat. Beispiele dafür sind z.B. von Muḥammad b. Aḥmad AL-QAZWĪNĪ (Mitte 6./12. Jh.) in seiner Handenzyklopädie *Mufīd al-‘ulūm wa-mubīd al-ḥumūm* gesammelt worden. Er bringt in dem einschlägigen Kapitel nacheinander eine *munāzara* Gottes mit den Menschen, des Geistes mit dem Körper, des Teufels mit dem Propheten, der Gesundheit mit dem Wohlstand usw. (vgl. die Edition Kairo 1327/1909, S. 115 ff.). – Unbrauchbar sind natürlich auch alle die Beispiele, in denen Theologen sich eher zu einem Kolloquium als zu einem Streitgespräch zusammensetzen; hier fehlt ja gerade das agonale Moment und damit auch die Flegelhaftigkeit, auf die es mir an dieser Stelle ankommt. Zu nennen wäre etwa das angeblich von Yaḥyā b. Ḥalīd al-Barmakī (gest. 190/805) arrangierte „Symposion“, in dem einige Theologen über die Definition der Liebe sprechen (vgl. MAS‘ŪDĪ, *Murūğ al-dahab*, ed. Barbier de Meynard, VI, 368 ff., wo es 368, ult. ausdrücklich heißt, daß es ‘*alā ḡayri munāza’a*, „ohne Disput“, zugehen solle). Zwischenformen sind möglich: ‘Abd al-Qāhir AL-BAĞDĀDĪ referiert in seinem *Farq bayna l-firaq* nach älteren Quellen eine Art literarischen Dialog zwischen einigen mu‘tazilitischen Schulhäuptern zur Frage, ob Gott Böses tun könne (185, -5 ff./ed. ‘Abdallāhid 198, -4 ff.). Hier wird sehr wohl gestritten; es kam Bağdādī darauf an, zu zeigen, daß die einzelnen Theorien sich nicht miteinander vereinbaren ließen.

habt, die Regeln des Streitgesprächs ins Bewußtsein zu heben; aus diesem Bemühen ist eine theoretische Literatur entstanden, in der im allgemeinen großer Scharfsinn entwickelt wird. Praktische Verfahrensregeln finden sich hier ebenso wie Analysen der logischen Strukturen; wenn man sich einmal mit dem hohen Abstraktionsgrad dieser Traktate abgefunden hat und ihren theoretisch-idealisierenden Charakter berücksichtigt, lässt sich ihnen manche bezeichnende Notiz abgewinnen. Bereits im 2. Jh. n. schrieb der Mu'tazilit ʿAṣṣarī ein *K. Ādāb al-mutakallimīn*, über die „Methoden der Theologen“³⁴. Wir wissen jedoch nichts über den Inhalt des Buches, und der Titel ist zu vage, als daß wir sicher sein könnten, daß ʿAṣṣarī da schon auf die *munāẓara* zu sprechen kam. Anders steht es bei dem *K. Adab al-ḡadal*, das Ibn al-Rēwandī im 3./9. Jh. verfaßte. Auch hier ist zwar das Buch selber verloren; aber der Titel, „Über die Methodik des Diskutierens“, ist doch eindeutig genug. Das Werk hat großen Einfluß gehabt: der Mu'tazilit Abū l-Qāsim al-Ka'bī (gest. 319/931) hat Fehler darin korrigiert³⁵, und al-Aṣṣarī (gest. 324/935–936) hat Ibn al-Rēwandī gegen diese Kritik in Schutz genommen³⁶. Nicht allzu lange später mag sogar al-Fārābī (gest. 339/950) sich mit dem Buch befaßt haben³⁷. Um die gleiche Zeit hat der Karäer al-Qirqisānī es in seinem *K. al-Anwār* offenbar ausgeschrieben³⁸. Und noch Ibn 'Aqīl (431/1040–513/1119) scheint es gekannt zu haben, wenn man eine etwas entstellte Notiz aus seinem *K. al-Funūn* so verstehen darf³⁹; vielleicht liegt es den Ausführungen in seinem umfangreichen *K. al-Wāḍiḥ* zugrunde⁴⁰.

32

34 Vgl. IBN AL-NADĪM, *Fihrist* (ed. Reżā Taḡaddud, Teheran 21393/1973), S. 215, 13.

35 In seinem *K. Iṣlāḥ ḡalaṭ Ibn al-Rēwandī*, das Abū Rašīd al-Naysābūrī in seinen *Masā'il al-ḥilāf* zitiert (vgl. M. HORTEN, *Die Philosophie des abu Raschid*, Bonn 1910, S. 202).

36 Vgl. den Buchtitel bei R.J. MCCARTHY, *The Theology of al-Aṣṣarī* (Beirut 1953), S. 218 nr. 27.

37 Er schrieb, wie es bei Ibn Abī Uṣaybi'a heißt, ein *K. al-Radd 'alā Ibn al-Rēwandī fī l-ḡadal* (vgl. II, 139, 7 Müller). Allerdings ist zu berücksichtigen, daß Qifṭī in seinem *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, einer der Hauptquellen für Ibn Abī Uṣaybi'a, aus diesem Titel *z w e i* macht, ein *K. fī adab al-ḡadal* und ein *K. al-Radd 'alā l-Rēwandī* (vgl. 279, 15 f. Lippert). Nun läßt sich direkte Übernahme in diesem Fall nicht nachweisen; die Liste bei Ibn Abī Uṣaybi'a stimmt nämlich auch an anderen Stellen nicht mit der bei al-Qifṭī überein. Vielleicht hilft eine Analyse des *K. al-Ḥadal* von al-Fārābī weiter, von dem Ḥusayn 'Alī Maḥfūz und Ġa'far Āl Yāsīn in ihrer Bibliographie *Mu'allafāt al-Fārābī* (Baḡdād 1395/1975) mehrere Handschriften verzeichnen (vgl. dort S. 104 und 321).

38 Der Text findet sich in der Edition von M. Nemoy (New York 1939 ff.) auf S. 470 ff. Er ist übersetzt und kommentiert von G. Vajda in *REJ* 122, 1963, 7 ff.

39 Vgl. das Zitat im *K. al-Ādāb al-ṣar'īya* des IBN MUFLIḤ, II, 120: *wa-lahū l-Ḥadal*.

40 Dies ist anzunehmen, wenn, wie G. MAKDISI, in *Mélanges d'Islamologie, Volume dédié à A. Abel* (Brüssel 1974), S. 201 ff. darlegt, Ibn 'Aqīl und Qirqisānī tatsächlich auf eine

Allerdings war es damals schon lange nicht mehr der einzige Text zu dieser Frage. Ausführungen zum gleichen Gegenstand sind aus der Mitte des 4./10. Jh's an zwei verschiedenen Stellen erhalten, wenn auch nicht im Rahmen eines ihnen speziell gewidmeten Werkes, sondern im Zusammenhang weitergespannter Ausführungen: im *K. al-Burhān fī wuǧūh al-bayān* des Abū l-Ḥusayn Ishāq b. Ibrāhīm al-Kātib, eines Šī'iten, der nach 335/946 schrieb⁴¹, und im *K. al-Bad' wa-l-ta'rīḥ* des Mu'taziliten Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, der sein Werk um 355/966 in Bost in Siǧistān verfaßte⁴². In der ersten Hälfte des 5./11. Jh's, zwischen 415/1024 und 425/1034, widmete Ibn Ḥazm im muslimischen Spanien dem Thema in seinem *K. al-Taqrīb li-ḥadd al-mantiq* ein ausführliches Kapitel, in dem stärker als in den östlichen Beiträgen ein aristotelischer Einschlag spürbar wird⁴³. Auch nach Ibn 'Aqīl's Zeit ist das Interesse an dieser Wissenschaft keineswegs erloschen; G. Makdisi hat seinerzeit auf einige einschlägige Werke aufmerksam gemacht⁴⁴. Statt von | *adab al-ǧadal* sprach man dort, wie schon Ibn Ḥazm, von *ādāb al-baḥṭ*; *baḥṭ* ist hier nicht so introvertiert gemeint wie unser „Forschung“, sondern bezieht die *munāzara* durchaus mit ein⁴⁵. Vorläufig ist vieles von diesem späteren Material nur schwer zugänglich; es mußte im Rahmen dieser kurzen Skizze außer acht gelassen werden. Das bedeutet, daß auch jede historische Differenzierung vorläufig in den Anfängen steckenbleiben muß.



gemeinsame Quelle zurückgehen. Makdisi zwar vermutet statt Ibn al-Rēwandī eher den späteren Baǧdāder Mu'taziliten al-Rummānī (gest. 384/994, s. o. s. 913 f.). Aber Qirqisānī ist ja allem Anschein nach schon in die erste Hälfte des 10. Jh's zu setzen (vgl. *Enc. Jud.* 2x 1047 f.) und damit vermutlich älter als Rummānī. Das Buch zum Thema aber, das vor Rummānī's Zeit den größten Einfluß ausgeübt hat, war anscheinend eben das des Ibn al-Rēwandī.

- 41 Der Text wurde 1387/1967 von Aḥmad Maṭlūb und Ḥadiǧā al-Ḥadiṭī in Baǧdād ediert. Er war vorher nur in einer unvollständigen Ausgabe unter einer falschen Zuschreibung als *K. Naqd al-naṭr* des QUDĀMA B. ĠA'FAR zugänglich (edd. Ṭāhā Ḥusayn und 'Abd al-Ḥamīd al-'Abbādī, Kairo 1938). Der in Frage kommende Passus steht in der neuen Baǧdāder Ausgabe auf s. 222 ff.
- 42 Vgl. *GAS* 1, 337. Die uns interessierenden Ausführungen bilden den Eingang des Buches.
- 43 Vgl. die Edition von Iḥsān 'Abbās, Beirut 1959. Das genannte Kapitel findet sich dort s. 182 ff.
- 44 Vgl. die Vorbemerkungen zu seiner Edition von Ibn 'Aqīl's kurzgefaßtem *K. al-Ġadal* in *BEO*, 20, 1967, 119 ff.
- 45 Allerdings wird im *K. al-Burhān* noch differenziert: beim *ǧadal* muß man, im Gegensatz zum *baḥṭ*, eine gemeinsame Basis mit dem Gegner haben (224, ult. ff.; vgl. auch unten s. 923).

Ein Faktum ist klar von Anfang an: alle diese Diskussionen fanden in Gegenwart eines Publikums statt⁴⁶. Allerdings sollte dieses Publikum möglichst wenig in Erscheinung treten; man hoffte auf eine Art Duell vor schweigsamen Kulissen, in dieser Hinsicht weniger einem Boxkampf als einem Schachturnier vergleichbar. Einseitige Beifallsäußerungen waren verpönt⁴⁷; kein Zuhörer hatte das Recht, sich einzumischen⁴⁸. Als Muḥammad b. al-Ġāhm al-Barmakī sich zugunsten Bišr al-Marīsī's in den Disput mit 'Abd al-'Azīz al-Kinānī einschaltet, weist der Kalif Ma'mūn ihn zurecht: „Was verstehst du vom *kalām*? Laß den Mann mit seinem Partner allein“⁴⁹. Solange die Niederlage nicht objektiv feststand, galt das Urteil der Anwesenden nicht als maßgeblich; so zumindest sehen es die Theoretiker⁵⁰. Sie raten dem Streiter, seine Argumentation sofort zu unterbrechen, wenn der Gegner ihn nicht anschaut, sondern sich – sei es um Hilfe zu gewinnen, sei es um sich seinen Triumph bestätigen zu lassen – dem Publikum zuwendet⁵¹.

Aber die Gegenwart von Zuhörern veränderte natürlich die Atmosphäre. Die Theoretiker vergessen nie, dem Leser einzuschärfen, daß man sich hüten solle, in feindlicher Umgebung zu diskutieren⁵². Man sollte niemals ausfällig werden, schreien oder den Gegner unterbrechen; dies alles macht einen | schlechten Eindruck⁵³. Jedoch sollte man seinen Opponenten immer darauf 34 hinweisen, wenn er sich wiederholt oder wenn er Fehler macht – sicherlich nicht nur um der „Ordnung“ willen, sondern um das Publikum gehörig aufmerksam zu machen; denn gleichzeitig heißt es, daß man sich bei eigenen Lapsus dieser Art nicht lange mit der Korrektur aufhalten solle⁵⁴. Heikel war vor allem die Situation von Nichtmuslimen, die sich auf ein Religionsgespräch einließen; sie mußten ihre Worte vorsichtig wählen, um nicht die Gefühle des Auditoriums zu verletzen. Und wenn eine hochgestellte Persönlichkeit, der Kalif oder einer seiner Wesire, die Diskussion arrangiert hatte, so konnte man nicht ohne weiteres davon ausgehen, daß er nur zur Erbauung oder zur Belustigung zuhören werde; er war vielmehr immer auch Appellationsinstanz. Im *K. al-Ḥayda* beschweren die beiden Kontrahenten sich reihum bei Ma'mūn und

46 Vgl. etwa AL-QIRQISĀNĪ bei VAJDA, 43 f.

47 Vgl. *K. al-Ḥayda* 35, apu. ff. und 36, 6 ff.

48 *Ib.* 36, 5.

49 *Ib.* 123, 4 ff. und 124, 7.

50 Vgl. IBN ḤAZM, *Taqrīb*, 188, 6 ff.

51 Vgl. *Burhān* 240, 7 ff.; AL-QIRQISĀNĪ bei VAJDA, 45.

52 Vgl. *Burhān* 239, 11 ff.; AL-QIRQISĀNĪ, 48.

53 Vgl. *Burhān* 235 ff., etwa 239, 3 ff.; AL-QIRQISĀNĪ, 42 § 7.

54 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 44 § II.

fragen ihn nach seinem Urteil⁵⁵; der Kalif wird einmal direkt *ḥākim*, „Schiedsrichter“, genannt⁵⁶.

35 Etwas anderes berührt von Anfang an sehr angenehm: niemand muß diskutieren. Es gehörte zum Ehrenkodex der *munāẓara*, daß niemand zu antworten brauchte, solange er nicht formell um Erlaubnis gefragt worden war⁵⁷. Man tat es mit Formeln wie „Hast du Lust zu einer Diskussion?“⁵⁸ oder „Darf ich dich ein Wörtchen fragen?“⁵⁹, und der andere war nicht verpflichtet, zuzustimmen. Aiyūb al-Saḥtiyānī z. B., an den man letztere Frage gerichtet hatte, winkte nur mit dem Finger ab und antwortete: „Nicht einmal ein halbes“⁶⁰. Als vor dem „Religionsgespräch von Jerusalem“ der muslimische Statthalter die Patriarchen der christlichen Konfessionen auffordert, mit den Muslimen in seiner Gegenwart zu disputieren, lehnen sie ab⁶¹. Das war manchmal nur eine Frage der Selbstachtung: man sprach nicht mit jedem. Die Theoretiker hatten dafür Verständnis: man braucht nicht seine Zeit mit jemandem zu vertun, der nichts von der Sache versteht⁶², und | man braucht sich nicht jemandem zur Diskussion zu stellen, der selber gar keinen eigenen Standpunkt hat⁶³, sich also nur aufspielen will. Der renommierte Muʿtazilit ʿAbd al-Ġabbār b. Aḥmad, den der Ṣaḥīb Ibn ʿAbbād zum Oberqāḍī in Rayy gemacht hatte, weigerte sich, mit dem Ašʿariten al-Bāqillānī zu diskutieren, obgleich auch dieser ein *qāḍī* war. Er schickte stattdessen die „zweite Garnitur“, seinen Schüler Abū l-Miqsam al-Bustī, der al-Bāqillānī dann angeblich besiegte⁶⁴. Umso größer war natürlich die Verlegenheit, wenn jemand, den man verachtete, sich als stärker erwies. Hierher gehört der Topos von dem jugendlichen Debattierer, der einen erfahrenen Dialektikakroben in wenigen Zügen zum Verstummen bringt; so soll es einem Juden ergangen sein, als er mit Abū l-Huḍayl zusammenstieß, der damals noch keine 15 Jahre alt war⁶⁵. Ġazzālī stellt darum fest, daß man auch aus der Diskus-

55 *Ḥayda* 52, 6 ff. und 110, ult.

56 *Ib.* 132, 4 f.

57 Vgl. *Burhān* 225, pu. f. und 242, 9 ff.

58 Vgl. AL-ŠARĪF AL-MURTAḌĀ, *al-Fuṣūl al-muḥtāra* (Nağaf 1381/1962), S. 9, -5.

59 *asʿaluka ʿan kalima*; vgl. Abū Bakr AL-ĀĠURRĪ, *K. al-Šarīʿa* (ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, Kairo 1369/1950), S. 57, 13.

60 *Ib.* 57, 11 ff.

61 Vgl. die Übersetzung von Vollers in *ZKg*, 29, 1908, 37 f.

62 Vgl. IBN ḤAZM, *Taqrīb* 196, 21 ff.

63 Vgl. *Burhān* 226, -5 ff.

64 Vgl. Ḥākim AL-ĠUŠAMĪ, *Šarḥ al-ʿUyūn* (ed. Fuʿād Sayyid, Tunis 1974, zusammen mit KAʿBĪ, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, und Qāḍī ʿABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-ʿitizāl*), S. 386, 3.

65 Vgl. die Anekdote im *Taʾrīḥ Bağdād*, III, 367, 5 ff.; übernommen bei IBN AL-ĠAWZĪ, *Aḥbār*

sion mit einem Schwächeren etwas lernen könne⁶⁶. Jedoch steht er mit dieser Bemerkung allein; sie verrät gewisse Distanz zu jenem Dünkel, den er in seinem *Iḥyāʾ* so sehr an den Gelehrten tadelte.

Eben dieser Dünkel brachte es mit sich, daß immer wieder *argumenta ad personam*, persönliche Spitzen oder ironische Bemerkungen, miteinfließen. „Welche Töne kommen denn da hinter dem Tintenfaß hervor?“, sagte ʿAḩud al-Dīn al-Īǧī (gest. 756/1356), als er, selber von imposanter Statur, mit einem kleingeratenen Šīʿiten stritt, der ein großes Tintenfaß vor sich stehen hatte⁶⁷. Und als ʿAbd al-ʿAzīz al-Kinānī gegen Bišr al-Marīsī antrat, meinten die Anhänger Bišr’s, die am Hofe Maʾmūn’s in theologischen Dingen den Ton angaben, von dem unbekannten Kontrahenten: „Der Mann ist so häßlich, daß er gar nicht erst zu reden braucht“⁶⁸. ʿAbd al-ʿAzīz rächte sich damit, daß er Bišr, der nicht wie er selber arabischer Herkunft war, wegen seiner sprachlichen Schnitzer blamierte⁶⁹. Solches Vorgehen galt natürlich nicht als fein; man schätzte es, wenn der Angreifer sich an die Gesetze des *fair play* hielt.

Umgekehrt sollte auch der Angegriffene nicht emotional reagieren oder 36 unehrlich taktieren; „Gib mir dein Wort darauf, daß du nicht zornig werden, nichts abstreiten und nichts verbergen wirst“, so sagte Muḩammad b. ʿUbayd b. Abī ʿĀmir al-Makkī⁷⁰, bevor er sich auf eine Diskussion mit Ġaylān al-Dimašqī einließ⁷¹. Auch über die gemeinsame Argumentationsbasis sollte man sich tunlichst vorher einigen: „wir wollen uns ein gemeinsames Prinzip setzen (*nuʿaṣṣilu baynanā aṣlan*)“, so sagte ʿAbd al-ʿAzīz al-Kinānī und beschränkte sich auf Koranzitate, da man jemandem wie Bišr al-Marīsī, der „Ketzereien über den Koran aufstellt“, nicht mit ḩadīṯ oder Exegese kommen könne, die er ohnehin nicht anerkennt⁷². Juristen mußten berücksichtigen, daß nicht jeder den Consensus oder den Analogieschluß für ein gültiges Beweismittel hielt; bediente

al-adkiyāʾ (ed. Muḩammad Mursī al-ḩūlī, Kairo 1970), s. 140, 12 ff. und AL-ŠAFADĪ, *al-Wāfi bi-l-wafāyāt* v, 161, 21 ff.

66 Vgl. A.S. TRITTON, *Materials on Muslim Education* (London 1957), s. 164 nach einem handschriftlichen Text.

67 Vgl. ḩWĀNSĀRĪ, *Raudāt al-ġannāt* (Lith. Teheran ²1263/1885), s. 414, -7 ff.: *mā ḩādihī l-aṣwāt allatī tartafīʿu min warāʾi l-dawāt*. Die Formulierung gewann im Arabischen noch durch ihren Reim.

68 *yakfika min kalāmihī qubḩu waḩḩih*; vgl. K. al-ḩayda, 23, 7.

69 *Ib.*, 42, 2 f.

70 Vgl. zu ihm ḩAHABĪ, *Mizān al-ʾitidāl*, nr. 7916. Wir wissen sonst nichts weiter über ihn.

71 Vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie*, s. 226.

72 Vgl. *ḩayda*, 24, 3 ff.; auch 27, 1 ff. Kurz darauf wirft Bišr al-Marīsī seinem Gegner vor, sich nicht an die vereinbarte Basis gehalten zu haben (42, 2 ff.).

man sich ihrer dennoch, so war dies für den Angegriffenen eine willkommene Gelegenheit, die *disputatio* sogleich mit einem prinzipiellen Einwand zu beenden⁷³. In der Diskussion mit Andersgläubigen verfiel, wie man wußte, selbst der Koran nicht; man mußte sich auf reine Verstandesargumente zurückziehen. Als ein baṣrischer Theologe gegen Abraham von Tiberias „in den Ring steigt“, verpflichtet er sich, nicht über die Heiligen Schriften zu diskutieren⁷⁴. Der „Rationalismus“ der Mu‘tazila hat hier seinen Ursprung.

Dann kam es darauf an, die Rollen zu verteilen: einer hatte zu fragen (*al-sā’il*), und der andere hatte zu antworten, d. h. seine These zu begründen (*al-mu‘allil*). Diese Positionen mußten strikt eingehalten werden: der Frager sollte nicht, wie wir bereits sahen⁷⁵, anstatt seines Gegners antworten; Letzterer muß Fragen auch dann dulden, wenn sie ihm nicht weiterzuführen scheinen⁷⁶. Einigen mußte man sich nur darüber, wer welche Rolle übernahm. Das folgte häufig aus der Situation. Wenn es einen Herausforderer gab, so lag nahe, daß dieser auch fragte. Jedoch mochte jemand auch selber eine These zur Diskussion stellen⁷⁷. Sonst hielt man auf Courtoisie: der Frager ist, wie es im *K. al-Burhān* heißt⁷⁸, immer im Vorteil; da lag es nahe, dem Schwächeren den Vortritt zu lassen. Ibn Ḥazm hat, wie er sich zu entsinnen meint, stets seinem Gegner die Entscheidung anheimgestellt⁷⁹. Der Kalif Ma‘mūn ist dies gleichfalls seinem Range schuldig: „wähle, Ishāq“, so sagt er zu Ishāq b. Ibrāhīm, „ob ich dich fragen soll oder ob du fragen willst“⁸⁰, und Ishāq’s Reaktion zeigt, wie sehr ihm Fragen süßer schien als Antworten⁸¹. Auch Jüngeren ließ man darum den Vortritt⁸²; wenn Abū l-Hudayl, noch nicht 15-jährig, einen Juden, dessen dialektische Fähigkeiten überall gefürchtet waren, herausfordert und ihm dabei freistellt, wer anfangen soll, so ist dies ausgesprochen frech und dient der Tendenz der Anekdote, seine überragende Intelligenz herauszustellen⁸³. Höf-

73 Vgl. zu Letzterem IBN ‘AQĪL, *K. al-Ġadal*, § 210 ff. und 222 ff. (in *BEO*, 20, 1967, 167 und vorher).

74 Vgl. *ZKg*, 29, 1908, 199. Umgekehrt will er den Mönch, als dieser seinerseits den Koran heranzieht, darauf festlegen, daß er damit auch den Koran in seinem Wahrheitsgehalt anerkannt habe (*ib.* 208). Auch AL-ḌABBĪ, *Buġyat al-multamis*, 145, 9 ff. Codera.

75 S. o. S. 914; auch IBN ḤAZM, *Taqrīb*, 196, 8 ff.

76 Vgl. *Ḥayda*, 88, 3 ff.

77 So Ġaylān al-Dimašqī (vgl. meine *Anfänge*, S. 207).

78 S. 242, 7 f.

79 Vgl. *Taqrīb* 187, 8 ff.

80 Vgl. IBN ‘ABDRABBIH, *‘Iqd*, v, 93, 12 f.

81 *Ib.* 13 f.: *fa-ġtanamtuhū minhu fa-qultu: bal as’aluka, yā amīr al-mu’minīn*.

82 Vgl. ṬABRISĪ, *Iḥtiġāġ*, II, 123, -6: *yā ġulām, salnī*.

83 Vgl. *Ta’rīḥ Baġdād*, III, 367, 13 ff.

lichkeit mochte sich eben jederzeit in boshafte Herablassung wandeln; Abū l-Huḍayl reagierte selber pikiert, als Ḥaḍḥ al-Fard ihn zur Diskussion aufforderte und ihm dennoch die Rolle des Fragers überließ⁸⁴. Umgekehrt scheute man sich offenbar nicht, auf Höflichkeit Anspruch zu erheben: als ein Gefangener der *miḥna* vor den Oberqāḍī Ibn Abī Duwād geführt wird, kann er – zumindest in der idealisierenden Darstellung der späteren Legende – darauf bestehen, daß er Fragen an den Inquisitor stellt und nicht dieser an ihn⁸⁵. Endlich lag es, wie überall, so auch hier nahe, daß man sich im Entgegenkommen gegenseitig zu übertreffen suchte; Ibn Ḥazm berücksichtigt den Fall, daß beide Diskussionspartner nicht fragen wollen⁸⁶.

Die *munāẓara* war also, das geht aus allen Beispielen hervor, kein Examen in unserem Sinne; nirgendwo ist vorausgesetzt, daß der Ältere oder Erfahrene die Fragen stellt wie etwa in unseren Habilitationskolloquien oder bei der Verteidigung einer Doktorthese. Jedoch gilt dies nur für die innermuslimische Szenerie; Prüfungsatmosphäre kommt sofort auf, wenn wir die Religionsgespräche zwischen Muslimen und Andersgläubigen mit in Betracht ziehen. Der Nichtmuslim konnte hier gar nicht zum Herausforderer | werden; er mochte 38 allenfalls – und selbst das war gefährlich genug – im Verlauf der Diskussion den Spieß umdrehen. Hier spürte der Muslim auch gar nicht, daß er sich an die Gesetze der Höflichkeit, die er sonst anwandte, nicht mehr hielt; er verstand sich von vornherein als Missionar. In dem Dialog, den Timotheos mit al-Mahdī führt, fragt immer der Kalif; er diskutiert im Grunde gar nicht, sondern will sich nur informieren über etwas, das er von vornherein für exotisch und irgendwie irrational hält. Auch Abraham von Tiberias muß jedesmal, wenn ein neuer Gegner ihm gegenübertritt, zuerst einmal antworten; und die erste Frage, die man an ihn richtet, lautet: Warum bleibst du überhaupt beim Christentum?⁸⁷

Innerhalb des Islams dagegen hat sich die Ungleichgewichtigkeit beider Rollen im Laufe der Zeit immer mehr abgeschwächt. Bei Ibn ‘Aqīl beobachten wir,

84 Vgl. Qāḍī ‘ABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-ī‘tizāl*, 262, 4 ff.

85 Vgl. *Ḥayda* 141, -5 f.: *al-mas‘ala lī, yā amīr al-mu‘minīn; ta’muruhū an yuḡībanī?*

86 Vgl. *Taqrīb* 187, 2 ff.

87 Vgl. *ZKq*, 29, 1908, 40. – Nur einmal in ihrer Geschichte sind die Muslime gezwungen gewesen, auf gleicher Ebene mit Andersgläubigen zu reden: in der frühen İlḥānidenzeit, als die Mongolen sich noch nicht zum Islam bekannten. Das gilt vor allem für die Regierung des Arġūn (683/1284–690/1291), während der buddhistische *bhikṣus* am Hofe großen Einfluß erhielten (vgl. etwa M. MOLÉ in *REI*, 29, 1961, 78 ff. und A. ZARYAB in *La Persia nel medio-evo*, Acc. Naz. dei Lincei, 358, 1971, Quaderno 160, S. 465 f.; ähnlich auch in *Īrānšīnāsī*, 2, 1971, 100 ff.).

daß eine „Frage“ gar nicht mehr im direkten Wortsinne eine solche ist; mit ihr ist vielmehr nur ein „Einwand“ bezeichnet, ein Gegenargument also, das durchaus auch in der Form einer Feststellung auftreten kann. Das Wort ist zu einem Terminus geworden; der „Frager“ ist hier nur noch derjenige, der, wie auch immer, eine These in Frage stellt⁸⁸. Das scheint damit zusammenzuhängen, daß Ibn ‘Aqil von juristischer Dialektik handelt. Im *fiqh* hatte man sich damals bereits an die Gleichrangigkeit der Rechtsschulen gewöhnt; hier wird nicht der Vertreter einer bestimmten Meinung angegriffen, sondern Aussage gegen Aussage gestellt.

Die Rollenverteilung galt nur für eine „Runde“: als Nazzām mit Manasse diskutierte, fragte zuerst der Jude, bis er mit seiner Kunst am Ende war, dann aber Nazzām, bis er ihn noch einmal widerlegt hatte. Der Frager verlor also durch seine Niederlage offenbar das Anrecht, von neuem anzufangen⁸⁹, und mußte nun seinerseits antworten. In dem „Religionsgespräch von Jerusalem“
 39 geht der Mönch mehrfach zum Angriff über, aber immer erst dann, wenn | er zuvor mit einer ausführlichen Antwort den muslimischen Herausforderer mundtot gemacht hat⁹⁰. Im Disput zwischen Bišr al-Marīsī und ‘Abd al-‘Azīz al-Kinānī beschließen die beiden Gegner, als Bišr im Gefecht mit Koranzitäten besiegt ist und man nun mit Analogieschlüssen kämpfen will, erneut über die Reihenfolge; Bišr läßt wiederum ‘Abd al-‘Azīz den Vortritt⁹¹. Das dürfte hier ein literarischer Kunstgriff sein, um ‘Abd al-‘Azīz, der ja der Held der Darstellung ist, erneut Gelegenheit zu geben, seine ganze Eleganz zu entfalten. Man sollte eher erwarten, daß man um der Courtoisie willen einen Verteidiger, der den ersten Austausch von Argumenten verloren hatte, nun seinerseits angreifen ließ. Allerdings war das kein festes Vorrecht; Ibn Ḥazm betont, daß der Unterlegene den Sieger nicht auffordern dürfe, nun seinerseits seine Ansicht zu beweisen⁹². Er hält dies nur dann für geboten, wenn der Verlierer dem Sieger vorhält, er vertrete im Grunde den gleichen Standpunkt wie er, habe sich also implizit selbst widerlegt⁹³.

88 Vgl. K. al-Ġadal § 309 ff. (in BEO, 29, 1967, 139 und vorher), wo die *as’ila al-fāsida* behandelt werden; ganz deutlich dann in § 313, wo zwar von einem *sā’il* die Rede ist, diesem aber überhaupt keine Fragen im grammatikalischen Sinne des Wortes in den Mund gelegt werden.

89 Wenn nicht das „Protokoll“ hier vielmehr darauf hinauswill, daß Manasse nichts mehr einfiel.

90 Vgl. ZKg, 29, 1908, 54 und vorher, auch 199 ff.

91 Vgl. Hayda, 125, ult.

92 Vgl. Taqrib, 190, 1 ff.

93 Ib. 191, 16 ff.

Man konnte sich den Genuß am Turnier durch gewisse Extras vergrößern. Als al-Auzā'ī mit Ġaylān al-Dimašqī stritt, soll er ihm von vornherein die Zahl seiner Fragen freigestellt haben: „wenn du willst, lege ich dir sieben vor, oder wenn du willst, nur fünf oder drei“⁹⁴. Dies mag mehr literarische Form sein als Wirklichkeit; es gehört zum Stil des triumphierenden Rückblicks. Zudem ist es nur möglich, wenn die Fragen in sich abgeschlossen sind und nicht jeweils sich aus der Antwort ergeben; sonst hängt ihre Zahl ja von der Form dieser Antworten ab. In der Tat hat der geschilderte Dialog eine völlig flächige Struktur; er ähnelt mehr einem Rätselspiel. Daß man jedoch den Gegner mit einer einzigen Frage mundtot machte, wie es häufig überliefert wird, war gewiß ein Ideal, welches man nach besten Kräften zu erreichen suchte; hierin verriet sich die Kunst, die Aporie einer These in einem einzigen Satz zu komprimieren⁹⁵. Auch der Antwortende konnte sich gewisse Koketterie erlauben – so Abū l-Huḍayl, wenn er zurückfragte, ob er allgemein aus dem Geist des Korans heraus antworten solle oder im Detail, | Vers für Vers ihn durchgehend⁹⁶. Der Sieger konnte sich nicht immer enthalten, seine Pluspunkte zu zählen: „das ist Nummer eins“, „das ist Nummer zwei“ usw.⁹⁷

40

Die Theoretiker raten, nicht zu antworten, bevor man die Frage nicht sicher verstanden hat⁹⁸; den Gegner zur Präzision zu drängen, war Teil des vorbereitenden Stellungskrieges⁹⁹. Aber man war dabei immer in Gefahr, Prestige zu verlieren: man mußte den Eindruck vermeiden, daß man nur Zeit gewinnen wollte. Ġaylān al-Dimašqī wird in einer Anekdote damit lächerlich gemacht, daß er plötzlich in schlechtem Hocharabisch, wie man es von einem koptischen *mawlā* erwartete¹⁰⁰, seine Hilflosigkeit, eingesteht: *mā adri ēš taqūl*¹⁰¹. Hüten muß man sich auch davor, einen Gedankenschritt des Gegners unberücksichtigt zu lassen: 'Abd al-'Aziz al-Kinānī beschwert sich einmal darüber¹⁰².

94 In *šī'ta alqaytu 'alayka sab'an wa-in šī'ta ḥamsan wa-in šī'ta ṭalāṭan*; vgl. *Anfänge*, 208).

95 Vgl. etwa *Anfänge*, 203. Streng genommen war es häufig eine Niederlage in zwei Fragen, da man sich zuerst die These noch einmal bestätigen ließ (vgl. z. B. Šāfi'īs Sieg über Ibn 'Ulayya in *Ta'riḥ Baġdād*, VI, 21, 4 ff.).

96 Vgl. Qāḍī 'ABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-i'tizāl*, 254, 15 f. Allerdings handelt es sich hier streng genommen nicht um eine *munāzara*; Abū l-Huḍayl wird um Rat gefragt.

97 Vgl. AL-ĀĠURRĪ, *Šarī'a* 93, -5 ff.: idealisierende Darstellung der Argumentation eines *šayḥ's* in Gegenwart von al-Wāṭiq während der *mihna*. Jener läßt sich seine „Punkte“ von dem Kalifen zudem noch bestätigen.

98 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 37 f.

99 Vgl. *Hayda*, 29, 9 ff.

100 In Wirklichkeit schrieb er einen brillanten Stil (vgl. dazu *Anfänge*, 179 ff.).

101 Vgl. *Anfänge*, 208.

102 Vgl. *Hayda*, 126, -4 ff.

Am elegantesten zog man sich zumeist aus der Affaire, indem man eine Distinktion einführte¹⁰³. Das lag in der Konsequenz des Systems. Der Herausforderer formulierte im allgemeinen, um die Initiative in der Hand zu behalten und dem Gegner möglichst wenig Gelegenheit zum Ausweichen zu geben, seine Fragen alternativ; es kam dann darauf an, nachzuweisen, daß mit einer solchen Alternative nicht alle Möglichkeiten erfaßt waren.

Den Theologen war offenbar anfangs gar nicht bewußt gewesen, daß das von ihnen gewählte System den Charakter der Fragen präjudizierte. Von Logikern (*aṣḥāb al-manṭiq*), Außenstehenden also, waren sie zuerst darauf aufmerksam gemacht worden, daß es zwei Arten von Fragen gibt: | Sachfragen, bei denen die Antwort dem Gefragten ganz „überlassen“ ist (*masʿalat tafwīd*, z. B. „Was ist der Mensch?“), und Entscheidungsfragen, wo er zwischen vorgegebenen Antwortmöglichkeiten wählen muß und ihm jede eigene Initiative „versperrt“ ist (*masʿalat ḥağr*, z. B. „Steht Zayd oder sitzt er?“)¹⁰⁴. Die Theologen zweifelten die Gültigkeit dieser Unterscheidung an¹⁰⁵, und in jedem Fall gaben sie den Entscheidungsfragen den Vorzug. Das galt sogar für die Anfangsfrage, die nach der These des Gegners. Hier hätte es nahe gelegen, zu fragen: „Was ist dein Standpunkt?“, um ihm die Freiheit des Formulierens zu lassen. Stattdessen aber fragte man meist: „Behauptest du, es verhält sich so ... oder so ...“, wobei man von vornherein wußte, für welchen Aspekt der Alternative er sich entscheiden werde. Es ging gar nicht so sehr darum, ihm zwei Möglichkeiten aufzuzeigen, als darum, die These selber so zusammenfassen zu können, wie sie am leichtesten widerlegbar schien. Der Verteidiger konnte dann nur noch die Formulierung sich zu eigen machen oder mit einer Distinktion arbeiten. Wie sehr dies an der Wirklichkeit vorbeigehen mochte, wußte man sehr wohl: ein Irrer soll

103 So verfährt etwa Abū l-Huḍayl in seinem Gespräch mit dem Juden (vgl. *Taʾrīḥ Bağdād*, III, 367, 17 ff.); auch ʿAbd al-ʿAzīz al-Kinānī in Antwort auf Bišr al-Marīsī (vgl. *Ḥayda*, 29, 6 ff.). Ich habe den Begriff „Distinktion“ hier etwas vage gebraucht. Es sind darunter zwei Gedankenoperationen subsumiert, die im Arabischen verschieden benannt werden: das *taqsīm*, in dem man einen Sachverhalt weiter differenzierte (vgl. etwa J. PETERS, *God's Created Speech*, Leiden 1976, S. 72 ff.), und das *tafrīq*, in dem man verschiedene Bedeutungen eines Wortes voneinander schied (vgl. z. B. ḤAYDA, 97, 12: *farraqa bayna*).

104 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 16 und IBN ḤAZM, *Taqrīb* 188, 19 ff.; auch meine *Frühe muʿtazilitische Häresiographie* (Beirut 1971), S. 103 f. mit Material aus Nāṣīʾ al-akbar (gest. 293/906) und Ibn Sīnā. Die Unterscheidung findet sich auch in dem *K. al-Mūǧiz* des ibāḍitischen Theologen Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfi (vgl. zu ihm meinen Artikel in *ET*², Suppl.). Sie geht letztlich wohl zurück auf Aristoteles, *Topik* VIII 2, 158a, 14 ff. (vgl. die arabische Übersetzung des Abū ʿUtmān al-Dimašqī in ʿABD AL-RAḤMĀN BADAWĪ (ed.), *Manṭiq Aristū*, Kairo 1948, S. 702, -5 ff.).

105 Vgl. NĀṢĪʾ, a. a. O.

den Mu‘taziliten Ṭumāma b. Ašras gefragt haben, wann der Mensch denn die Wonne des Schlummers verspüre, ob vorher, mittendrin oder nachher¹⁰⁶. Erst Ibn ‘Aqīl wiederum scheint mit einer gewandelten Situation zu rechnen: die Beispiele, die er in seinem *K. al-Ġadal* bringt, haben immer die Form von Sachfragen¹⁰⁷.

Die erste Frage konnte, wenn sie als „Versperrungsfrage“ formuliert war, tödlich sein. Alles hing davon ab, daß der Verteidiger sofort ihre versteckten Implikationen erkannte; die unverbindliche Form, in der sie vorgebracht wurde, war meist trügerisch¹⁰⁸. Wenn der Angreifer den Eindruck hatte, daß sein Terraingewinn nicht bemerkt worden war, mochte er sich – ähnlich wie der Sokrates der platonischen Dialoge – den Spaß leisten, die Niederlage | seines Gegners zu verkünden, bevor diesem ihr Grund schon klar geworden war¹⁰⁹; das hatte dann doppelt demoralisierende Wirkung. Die Diskussion drehte sich deswegen, trotz scheinbar allgemeinen Starts, häufig nur um den Teilaspekt eines Problems; der Verteidiger hatte kaum die Möglichkeit, darauf hinzuweisen, daß dieser Aspekt vielleicht gar nicht im Mittelpunkt seines Interesses stand. Allerdings richtete sich im Laufe der Zeit, als die Theologie sich immer mehr in Subtilitäten verlor, das Interesse von vornherein auf diese Teilaspekte. Die Theoretiker erlauben darum, daß man in umfassenden und allseits bekannten Problemkomplexen, etwa bei der Prädestination oder in der Debatte um die Anthropomorphismen, auf eine erneute Formulierung der Generalthese und selbst auf die Entwicklung des Beweises verzichtet¹¹⁰.

42

Normalerweise aber sollte man nichts überstürzen; es wäre unklug, mit der Kritik schon herauszuplatzen, wenn man sich die Begründung einer These nicht hat erläutern oder zumindest bestätigen lassen¹¹¹. Dies sollte in mehreren Stufen erfolgen. Zuerst ist um Darstellung des Beweises zu bitten. Dann sollte man darauf drängen, daß seine Beweishaftigkeit für den behandelten Einzelfall nachgewiesen wird; das geschieht im allgemeinen dadurch, daß der Beweisgrund (*‘illa*) herausgearbeitet wird. In einem letzten Schritt ist dann die Allgemeingültigkeit des Beweisgrundes deutlich zu machen; man sprach hier

106 Vgl. *Ta‘rīḥ Baġdād*, VII, 146, 4 ff.

107 Vgl. § 219 f. (in *BEO*, 20, 1967, 163): *mā taqūlu fī kaḏā?* bzw. *mā daliluka ‘alā hāḏā l-maḏhāb?*

108 Vgl. etwa das Streitgespräch zwischen Hišām b. al-Ḥakam und ʿIṣrā b. ‘Amr bei ŠARĪF AL-MURTAḌĀ, *al-Fuṣūl al-muḥtāra min al-‘Uyūn wal-maḥāsīn li-l-Mufīd* (Nağaf 1381/1962), S. 9, -6 ff.; auch das Beispiel in *Oriens*, 18–19, 1965–1966, 118.

109 Vgl. etwa *Ḥayda*, 90, 8 ff.

110 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 17 § 6.

111 *Ib.*, 14 f. § 2.

von „Verfolgung des Beweisgrundes“ (*ṭard al-ʿilla*)¹¹². Das war der Punkt, wo die Gegenargumentation meistens ansetzte; man versuchte zu zeigen, daß der gleiche Beweisgrund, auf einen andern Einzelfall angewandt, zu einem Schluß führte, der mit der aufgestellten These nicht übereinstimmte.¹¹³ Die Grundlage eines solchen Gedankenschritts war der Analogieschluß; er herrschte in der Theologie ebenso unumschränkt wie in weiten Bereichen des islamischen Rechts¹¹⁴.

43 Diese Vorliebe für Analogien, generell ein Kennzeichen dialektischen Denkens, ebnete auch anderen, nicht ganz so streng gebauten Formen der Replik den Weg in die Argumentation. Man sprach hier ganz allgemein von *muʿāraḍa*, „Gegenüberstellung, Vergleich“, und erst die Theoretiker haben | sich dann bemüht, zu differenzieren, was hier jeweils verglichen wurde¹¹⁵. Man mochte einfach These gegen These stellen (*muʿāraḍat al-daʿwā bil-daʿwā*): „Wenn du behauptest, daß das Handeln der Menschen nicht von Gott geschaffen sei, warum nicht auch umgekehrt, daß es dies doch ist?“. Das ist, wie Qirqisānī feststellt, keine Widerlegung; man fragt nur auf etwas umständliche Art nach dem Beweis¹¹⁶. Man mochte auch einen Beweis mit einem andern vergleichen (*muʿāraḍat al-dalīl bil-dalīl*): „Wenn du das so beweist, inwiefern unterscheidest du dich dann von jemandem, der es auf eine (bestimmte) andere Weise tut?“. Das war, wie man sehr wohl wußte, auch keine Widerlegung, sondern nur eine Aufforderung, allenfalls seine Sache besser zu vertreten¹¹⁷. Und man mochte schließlich einen Beweisgrund gegen einen andern ausspielen (*muʿāraḍat al-ʿilla bil-ʿilla*): „Wenn du¹¹⁸ behauptest, Gott sei ein Körper, weil du dir kein Agens vorstellen kannst, das nicht Körper ist, warum behauptest du dann nicht auch, er sei zusammengesetzt, weil du kein Agens siehst, das nicht auch zusammengesetzt wäre?“¹¹⁹ Erst hier spenden die Theoretiker Beifall; erst hier kam man ja auch dem oben beschriebenen *ṭard al-ʿilla* nahe. Argumente dieser Art waren so häufig, daß das Wort *muʿāraḍa* manchmal überhaupt nur

112 *Ib.*, 16 f. § 5; AL-MAQDISĪ, I, 50, pu. ff.

113 *Ib.*, 15.

114 Vgl. meine Ausführungen in *Logic in Classical Islamic Culture*, 35 ff.

115 Vgl. AL-MAQDISĪ, *al-Badʿ wa-l-taʿrīḥ*, I, 32, 10 ff., wo die Synonyme *muqābala* und *mumā-tala* zeigen, daß man *muʿāraḍa* tatsächlich im Sinne von „Vergleich“ verstand; auch *Burhān*, 220, 3 ff. und AL-QIRQISĀNĪ, 22 ff.

116 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 25 f. § 6. Auch AL-MAQDISĪ, I, 33, 5 ff.; er übt übrigens gar keine Kritik.

117 Vgl. AL-MAQDISĪ, I, 33, -4 ff.

118 Angeredet ist hier ein „Anthropomorphist“ vom Schlage des Hišām b. al-Ḥakam.

119 Vgl. AL-MAQDISĪ, I, 33, 10 ff.; leicht verbessert nach AL-QIRQISĀNĪ 26, wo sich das gleiche Beispiel findet („Agens“ statt „Körper“ im letzten Halbsatz).

„Gegenargument, Entgegnung“ zu heißen scheint; in dem Referat, das Māturīdī in seinem *K. al-Tawhīd* von einem Buch des Mu‘taziliten Abū l-Qāsim al-Ka‘bī gibt, benutzt er allein diese Vokabel, um die jeweiligen Einwände zu bezeichnen¹²⁰. Selbst wenn man sich einer Frage entzog, indem man sie an ihren Autor zurückgab („was würdest du denn hier sagen?“), war dies schon eine *mu‘āraḍa*¹²¹.

Aber gerade an diesem letztem Beispiel wird deutlich, daß sie durchaus nicht immer ins Schema der *munāẓara* hineinpaßte; sie lief hier ja auf einen | Vorschlag zum Rollentausch hinaus. Auch sonst mochte leicht der Eindruck entstehen, daß man mit ihr vom Thema abkam; selbst bei einer *mu‘āraḍat al-‘illa bil-‘illa* ging es ja nicht so sehr darum, die Konsequenzen einunddes- 44
selben Beweggrundes ans Licht zu heben, wie dies beim *ṭard al-‘illa* der Fall war, sondern in polemischer Absicht einen andern, verwandten Beweisgrund ins Spiel zu bringen. Die *mu‘āraḍa* hatte, wenn man ganz genau sein wollte, den Charakter eines Exkurses. Übereinstimmend berichten darum die Theoretiker, daß sie von manchen Theologen – über die wir allerdings nichts Genaueres erfahren – abgelehnt wurde, weil sie „weder Frage noch Antwort“ sei¹²². Ibn Ḥazm, der sich unter ihnen weitaus am stärksten an Aristoteles anlehnt, geht gar nicht auf sie ein. Aber sie war doch zu bequem, als daß man hätte auf sie verzichten können. Dies, zumal sie es gestattete, Gedanken zu kombinieren, die von ihrem Autor nicht dazu gedacht waren, und damit den Gegner von einem Punkte her zu packen, wo er es nicht erwartete. Als Šāfi‘ī den Juristen Ibn ‘Ulayya wegen seiner Ablehnung der ungenügend bezeugten Propheten-traditionen angriff, widerlegte er ihn mit dem Argument, daß er doch sonst den Consensus als Beweisgrund verlange, hier aber plötzlich ihn nicht voraussetze¹²³; er hatte also Ibn ‘Ulayya’s Haltung in jenem Punkt, wo er sich im Widerspruch zu manchen Kollegen sah, mit dem Prinzip der Einigkeit, für das er sich anderswo einsetzte, „verglichen“. Solche Praxis empfahl sich allerdings nur, wenn man selber mit dem Gegner nicht in der Basis, d.h. dem

120 Vgl. *Tawhīd*, 268, 1; 270, 5 und 15; 274, 15 und 18 etc. An der Stelle *ib.* 54, 12 kommt die Grundbedeutung „Vergleich“ noch deutlich durch. Vgl. auch den Titel von Sahl al-Tustarī’s *K. al-Mu‘āraḍa wa-l-radd ‘alā ahl al-firaq ...*, wo *mu‘āraḍa* und „Widerlegung“ im weiten Sinne direkt nebeneinander stehen (dazu Cihad TUNC, *Sahl b. ‘Abdallāh al-Tustarī und die Sālimīya*, Diss. Bonn 1970).

121 Vgl. AL-MAQDISĪ, I, 33, 2ff.

122 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 20; *Burhān*, 229, 3f.; AL-MAQDISĪ, I, 32, -5f.

123 Vgl. *Ta’rīḥ Bağdād*, VI, 21, 4ff.; ein ähnliches Beispiel vgl. *Anfänge muslimischer Theologie*, 201.

Beweisgrund, übereinstimmte¹²⁴; man hätte sich ja sonst selbst widerlegt. Die *mu'āraḍa* hatte, so zeigte sich daran erneut, vornehmlich dialektische Funktion.

45 Denn es ging ja in einer *disputatio* nicht so sehr um Wahrheitsfindung als um Rechtbehalten. Die Wahrheit glaubte man zu besitzen, und wenn man sie erarbeitet hatte, so nicht unbedingt mit den Argumenten, die man jetzt vorbrachte. Hier zielte man darauf ab, einen Gegner zu überzeugen; man stellte sich auf ihn ein, und wenn ein Argument sich gegen einen selber zu kehren schien, so bedeutete dies zuerst einmal nur, daß es falsch gewählt war, nicht aber, daß man selber unrecht hatte. Zudem spielte man um einen gewissen Einsatz; bei einer Niederlage verlor man zumindest Prestige. Sie | mochte sich auf ganz elementare Weise äußern: dadurch daß man nichts mehr zu sagen wußte oder auch einfach nur zu lange schwieg. „Hier ist“, so sagte der Mönch Abraham von Tiberias in dem „Religionsgespräch von Jerusalem“, „eine Versammlung behufs Disputation. Da muß für jedes Wort eine Antwort bereit sein; wo nicht, so hebst du die Disputation auf“¹²⁵. Sie konnte auch implizit sich andeuten: dadurch daß man sich zu eklatanten Unwahrscheinlichkeiten verstieg oder beim Gegenteil der These landete, von der man ausgegangen war. Und sie konnte schließlich allein durch die Struktur der *disputatio* bedingt sein: wenn man sich nämlich von einem andern helfen ließ oder von einer Begründung zur andern überging¹²⁶. Wenn Muḥammad b. al-Ġāhm al-Barmakī ungeduldig in die Diskussion zwischen Bišr al-Marīsī und 'Abd al-'Azīz al-Kinānī eingreift, ist dem Leser damit klargemacht, daß Bišr die erste Runde verloren hat¹²⁷; 'Abd al-'Azīz hatte sich zu Anfang ja ausbedungen, daß „in dieser Sitzung (*maḡlis*) niemand das Wort ergreife außer Bišr, es sei denn Bišr habe kein Argument mehr vorzubringen“¹²⁸. In der Tat schlägt Bišr kurz darauf vor, daß man statt mit Koranversen nun mit rationalen Argumenten fechten solle¹²⁹; er wechselt also die Basis (*aṣl*). Mehrfach hatten zuvor schon

124 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 22.

125 Vgl. ZKG, 29, 1908, 207; Übersetzung nach Vollers.

126 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 34 ff.; ähnlich *Burhān*, 241, ult. ff. und AL-MAQDISĪ, I, 51, 11 ff. Etwas abweichend IBN ḤAZM, *Taqrīb*, 197, 6 ff.; differenzierter IBN 'AQĪL, *K. al-Ġadal*, § 331 ff. (in *BEO*, 20, 1967, 335).

127 Vgl. *Hayda*, 123, 4 ff. Auch Ibn Abī Duwād tut das, wenn einer seiner Helfer in der Diskussion mit Aḥmad b. Ḥanbal nicht mehr weiter weiß (vgl. DŪMĪ, *Aḥmad b. Ḥanbal*, 281, 5 f.). Aber hier ist die Situation ja eine andere; es handelt sich um ein Verhör.

128 *illā anyanqaṭi'a Bišr 'an al-ḥuġġa*; *ib.* 36, 5 f. Der Infinitiv des Verbs *inqaṭa'a* ist der Terminus für die „Niederlage“.

129 *Ib.* 124, -4 ff.

die Gegner sich des „Ausweichens“ beschuldigt; auch dies führt, wenn es sich beweisen läßt, zur Niederlage. Die Vokabel, dafür ist *ḥayda*; das *K. al-Ḥayda* hat daher seinen Namen¹³⁰.



Welche Konsequenzen hatte nun eine solche Niederlage? Die Frage ist entscheidend; aus der Antwort läßt sich der Stellenwert der *munāẓara*, ihre Funktion in der Öffentlichkeit ablesen. Jedoch ist diese Antwort nicht ganz | einfach. „Wenn du mich nun besiegst?“, so fragte Mālik b. Anas einen Murǧīʿiten, der ihn zu einem *kalām* aufgefordert hatte. „Dann folge mir!“, so war dessen Antwort. „Und wenn ich dich besiege?“ – „Dann folge ich dir“. – „Und wenn jemand anders kommt und wir mit ihm diskutieren (*fa-kallamnāhu*) und er uns besiegt?“ – „Dann wollen wir *ihm* folgen“¹³¹. Bekehrung also scheint man erwartet zu haben; in der Tat ging es ja häufig, zumindest aus der Sicht der Beteiligten, um Rechtgläubigkeit oder Ketzerei. Als Ġaylān al-Dimašqī vor Hišām über die Prädestination diskutierte, war ausgemacht, daß der Verlierer sich der Ansicht des Siegers anschließen müsse¹³². De facto wurde, wie die Anekdote zum Schluß feststellt, Ġaylān auf Befehl des Kalifen hingerichtet. Das zeigt einerseits, daß sie ungeschickt komponiert ist und der erzählte Sachverhalt nicht der Wirklichkeit entsprach; aber es zeigt auch, daß man einen solch blutigen Ausgang nicht für unmöglich oder für verwerflich hielt. Der Kalif al-Maʾmūn soll dem Muʿtaziliten Hārūn b. al-Maʾmūn b. Sundus gedroht haben, ihn mit Bišr al-Marīsī, der in manchen Fragen, etwa dem Problem der Willensfreiheit, nicht mit den Muʿtaziliten übereinstimmte, zusammenzubringen; wenn er ihn nicht widerlegen könne, wolle er ihn hinrichten lassen¹³³. Auch das ist wiederum nur eine Anekdote, und uns ist kein Fall bekannt, in dem tatsächlich eine Hinrichtung nur aufgrund einer verlorenen Debatte verhängt worden wäre. Aber wir wissen, daß Muʿāwiya Jakobiten und Maroniten in seiner Gegenwart miteinander diskutieren ließ und die Jakobiten, als ihre Niederlage feststand, eine Strafe zahlen mußten¹³⁴. Das Verhör des Aḥmad b. Ḥanbal bestand anscheinend aus tagelangen Diskussionen mit wechselnden

130 Vgl. zuerst *Ḥayda*, 52, 10; weiterhin den Index des Buches s. v. *ḥayda*.

131 Vgl. AL-ĀĠURRĪ, *Šarīʿa*, 56, -5 ff.; auch AL-QĀDĪ ʿIYĀD, *Tartīb al-madārik* (Beirut 1387/1967), I, 170, 8 ff.

132 Vgl. *Anfänge* 203.

133 Vgl. ṬAYFŪR, *Kitāb Baġdād* (ed. H. Keller, Leipzig 1908), 65, ult. ff.

134 Vgl. die maronitische Chronik in *Chronica Minora*, ed. E.W. Brooks 70/übs. J.-B. Chabot 55 (*cSCO*, Script. Syri, Tomus 4).

Partnern¹³⁵; Ibn Ḥanbal hat sein Heil in der Verweigerung gesucht, immer dann zumindest, wenn das Gespräch den Rahmen von Koran und *sunna* verließ¹³⁶. Anders ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd al-Raḥmān b. Rustum, der ibādītische Imām von Tāhart (168/784–208/823): er fand sich bereit, der Schlacht mit den mu‘tazilitischen Zenāta-Berbern, welche die Umgebung seiner Stadt beherrschten, eine theologische | Diskussion voranzuschicken. Er tat es nicht gern; ihm fehlten die intellektuellen Kader, und er mußte sich aus dem Ġabal Nafūsa Hilfe erbitten. Aber die Mu‘taziliten hatten ihm das Verfahren wohl aufgezwungen, und man scheint es allgemein erwartet zu haben¹³⁷. Machtanspruch gründete sich hier offenbar auf Rechtgläubigkeit, und letztere ließ sich nur mit Argumenten beweisen.

Bekehrung stand immer auch im Hintergrund der Erwartungen, wenn in einem Religionsgespräch ein Muslim auf einen Nichtmuslim traf. Allerdings ließen die politisch-soziale Situation ebenso wie das islamische Gesetz Konversion hier nur in einer Richtung zu; wenn der Nichtmuslim sich mit seinen Argumenten durchsetzte – was in der Frühzeit des Islams gewiß häufig vorgekommen ist –, mußte es ihm dennoch ratsam erscheinen, zum Schluß ins Unverbindliche abzubiegen. Der Patriarch Timotheos tat es auf elegante Weise – und sicherlich seinen Lesern zum Vorbild – mit einem Gleichnis, das, obzwar von einer Perle handelnd, doch in Aufbau und Intention der Lessing-schen Ringparabel nahesteht¹³⁸. Dies mochte natürlich auch dazu dienen, die Folgen einer Niederlage zu entschärfen. Hier hatte man dann weitere Topoi zur Hand. Als man Abraham von Tiberias fragte, warum er denn beim Christentum beharre, begründete er dies damit, daß er darin geboren sei¹³⁹. Ein Skeptiker (*mutaḥayyir*) aus Siġistān erklärte auf die gleiche Weise, warum er Muslim blieb, obgleich alle Beweise für die Wahrheit des Islams ihm unter den Händen zerrannen¹⁴⁰. Er allerdings hielt auch von den Beweisen, welche die anderen Religionen vorbrachten, nichts: sie haben allesamt gleiches Gewicht; ein Kriterium, wer nun letztlich recht habe, gibt es nicht. Diese resignierende Einsicht, die man mit dem Stichwort *takāfu’ al-adilla* umschrieb¹⁴¹, ließ sich

135 Vgl. den Bericht des Ṣāliḥ b. Aḥmad bei DŪMĪ, *Aḥmad b. Ḥanbal*, 282, 9; 283, -4; 286, 14 f. etc.

136 *Ib.* 282, 9 ff.

137 Vgl. *ZDMG*, 126, 1976, 50 f.

138 Vgl. MINGANA, *Timothy's Apology* (oben s. 916, Anm. 26), s. 88 f.

139 Vgl. *ZKg*, 29, 1908, 40, dies allerdings schon zu Beginn des Gesprächs; der Bericht endet ja damit, daß Abraham die *disputatio* gewinnt.

140 Vgl. AL-TAWḤĪDĪ, *al-Imtā’ wal-mu’ānasa*, III, 193, -6 ff.; übersetzt in *Bustān*, 5, 1964, Heft 2, s. 14 f. [= oben Bd. I 171 f.]

141 Vgl. dazu meinen Aufsatz *Scepticism in Islamic Religious Thought*, in *Al-Abḥāth*, 31, 1968, 1 ff. [= oben Bd. I 174 ff.]

nun auch wieder benutzen, um sich gegenüber dem Bekehrungsdruck abzusichern. Wir wissen, daß jüdische Ärzte in Spanien sich dieses Argumentes bedient haben¹⁴²; auch von einem Kopten, | der vor Ibn Ṭulūn in mehreren Dis- 48
putationen auftrat, wird Ähnliches berichtet¹⁴³.

Daraus spricht ein ganz anderes Verständnis der *munāẓara*: die Wahrheit kann sich in ihr nicht durchsetzen, sondern allenfalls das größere rhetorische Geschick. Nicht Mittel zur Bekehrung also ist sie, sondern ein dialektisches Kräftemessen, an dem andere sich amüsieren und aus dem sie vielleicht auch etwas lernen können. Nicht jeder wird das so sauber geschieden haben; der Sieger wird allemal überzeugt gewesen sein, nicht nur sich selbst, sondern auch der guten Sache zum Triumph verholfen zu haben. Von vornherein aber hat jenes mehr spielerische, rein eristische Element mitgewirkt. Wenn ein Kalif wie Mu'āwiya die drei christlichen Konfessionen gegeneinander reden ließ, war er ja an Bekehrung gar nicht interessiert, sondern allenfalls an der Buße, die der Verlierer bezahlen mußte, vielleicht auch an der Information, die er aus ihren gegenseitigen Anschuldigungen bezog. Nicht jeder, der im Streitgespräch nicht mehr weiterweiß, muß der Ansicht seines Gegners beitreten, so sagt schon Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī¹⁴⁴. Man wußte sehr wohl, daß selbst der Geschickteste in diesem überraschungsreichen Handwerk nie vor einer Niederlage sicher war¹⁴⁵. Und man wußte auch, daß nicht jeder mit ehrlichen Waffen kämpfte. Ibn Ḥazm hat hierfür ein besonderes gutes Gespür. Mehrfach betont er, daß allein die Wahrheit den Ausschlag geben dürfe¹⁴⁶; von sich selber berichtet er, daß er einmal jemandem nachträglich noch recht gegeben habe¹⁴⁷. Mit entschiedenen Worten verwirft er das sophistische Ideal des τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν¹⁴⁸. Aber gerade dies wird im *K. al-Burhān* des Abū l-Ḥusayn al-Kātib als Zeichen höchster Geschicklichkeit gepriesen; die abschwächenden Bemerkungen, die der Verfasser hinterherschickt, klingen etwas halbherzig¹⁴⁹. „Vieles von dem, was du von mir in den Diskussionsveranstaltungen (*mağā-*

142 Vgl. IBN ḤAZM, *Fiṣal*, v, 119, 17 ff.; dazu M. SCHREINER in *ZDMG*, 42, 1888, 616 ff. und M. PERLMANN in *JQR*, 40, 1950, 279 ff.

143 Vgl. AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-ḡahab*, II, 386 ff.; allgemein auch meine *Erkenntnislehre des Īcī*, 226 ff.

144 Vgl. *al-Bad' wa-l-ta'rīḥ*, I, 54, 1 ff.

145 Vgl. AL-QIRQISĀNĪ, 49.

146 Vgl. *Taqrīb*, 197, 3 ff. und vorher; auch 198, 9 ff.

147 *Ib.* 194, 12 ff.

148 *Ib.* 195, 4 ff.

149 *Burhān*, 240, 12 ff. Vgl. zu einer ähnlichen Problemstellung den Aufsatz von J.C. BÜRCEL, *Die beste Dichtung ist die lügenreichste* in *Oriens*, 23–24, 1974, 7 ff.

49 *lis al-dīkr*) hörst, notierst du besser nicht“, so soll nach dem Zeugnis des Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī der Šāfi‘it Abū Ḥāmid al-Isfarā‘īnī (gest. 406/1016) zu einem Freund | gesagt haben, „denn dort zielt unsere Rede darauf ab, den Gegner her-einzulegen und in Fehler zu verwickeln, ihn zu widerlegen und zu besiegen. Wir reden da nicht allein um Gottes willen. Wollten wir das, so kämen wir mit Schweigen eher zum Ziel als indem wir soviel reden ...“¹⁵⁰

Aus diesen Worten spricht Distanz und Ernüchterung. Allerdings ist Abū Ḥayyān kein unparteiischer Zeuge; er kommt auch sonst in seinen Werken häufig auf die Streitsucht und Rechthaberei der Theologen zu sprechen¹⁵¹. Das ist bei ihm Reflex jener aristotelischen Tradition, die schon sein Lehrer Abū Sulaymān al-Mantiqī (gest. ca. 375/985) gepflegt hatte und mit ihm der Kreis um Yaḥyā b. ‘Adī (gest. 974), dem er sich angeschlossen hatte¹⁵². Dialektik hat keinen Wert in sich, sondern ist bloße Perversion der in der Logik gültigen Gesetze. Yaḥyā b. ‘Adī ist Christ; man versteht, warum der Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār, der während seiner Studienzeit in Baġdād von dieser Bewegung vermutlich Kenntnis genommen hat, Christen und Philosophen in einem Atemzug als diejenigen nennt, welche in den Theologen nicht mehr als „Sophisten“ sehen¹⁵³. Abū Sulaymān al-Mantiqī meinte, daß die Disputationen über religiöse Fragen zu Recht um des Allgemeinwohls willen verboten worden seien¹⁵⁴. Wir wissen nicht, auf welches Verbot er anspielt; jedoch hatte bereits der Kalif al-Mu‘taḍid im Jahr seiner Thronbesteigung (279/892) den Buchhändlern untersagt, Bücher über Theologie und Dialektik (*ġadal*), allerdings auch über Philosophie zu verkaufen¹⁵⁵.

Eine merkwürdige Allianz verrät sich hier: die Philosophen verachteten die Disputationskunst, weil schon ihr „erster Lehrer“, Aristoteles, dies getan hatte; der Kalif al-Mu‘taḍid dagegen kam mit seinem Erlass ḥanbalitischen Kreisen in Baġdād entgegen¹⁵⁶. Die Verfolgung des Aḥmad b. Ḥanbal hatte den antidialektischen Affekt, den viele *ahl al-ḥadīth* in sich nährten, erheblich verfestigt.

150 Vgl. AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfi‘iyya*, I, 111, 25, 9 ff./2IV, 62, 9 ff.

151 Vgl. z. B. *al-Bašā’ir wa-l-ḍaḥā’ir* (ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damaskus 1964 ff.) I, 405, apu. ff.

152 Vgl. dazu jetzt G. ENDRESS, in *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft Göttingen 1974* (Abh. Ak. Wiss. Göttingen 1976), S. 120 ff.

153 Vgl. *Tatbīt dalā’il al-nubuwwa* (ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, Beirut o.J.), S. 361, 12 ff. Auch Fārābī (gest. 339/950) gehört ja hierher; allerdings nimmt das philosophierende Bürgertum um Abū Sulaymān von ihm kaum Notiz.

154 Vgl. *Imtā’*, III, 188, pu. f.

155 Vgl. IBN AL-ĠAWZĪ, *al-Muntaẓam*, V, 122, 16 f.

156 Er folgte der Politik seines streng sunnitischen Wesirs ‘Ubayd Allāh b. Wāḥb (vgl. H. LAOUST, *Les Schismes dans l’Islam*, Paris 1965, S. 151).

Nie sollte man sich, so sagt Āğurrī (gest. 360/970), zu einer *disputatio* | zwin- 50
gen lassen; denn so etwas hat es nur in der *miḥna* gegeben¹⁵⁷. Von den großen
Vorbildern: Abū Yūsuf, Šāfiʿī, Aḥmad b. Ḥanbal selbst bewahrte man Aussprü-
che, die an ihrem Abscheu vor dem Gerede der *mutakallimūn* keinen Zweifel
ließen¹⁵⁸. Wahrheit und Rechtgläubigkeit wollte man nicht von Mundfertigkeit
abhängig wissen. Zwar solle man, so meinte schon Mālik b. Anas, die *sunna* pro-
pagieren; wenn sie aber nicht angenommen werde, so solle man schweigen¹⁵⁹.
Zu disputieren ist nutzlos; denn auch wenn man siegt, so folgt einem derjenige,
den man besiegt hat, doch nicht¹⁶⁰. Auch hierzu bietet Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī
wieder eine Parallele: er berichtet von einem sechzigjährigen *ṣayḥ*, der noch
jedesmal in der Diskussion über die *visio beatifica* besiegt worden war und den-
noch weiter an sie glaubte, dies damit begründend, daß jedes Argument sich
widerlegen lasse; irgendwann werde schon jemand kommen, der all das ent-
kräfte, von dem er nur nicht überzeugt sei¹⁶¹. Dünkel oder Skepsis – mehr als
diese Alternative schien kaum noch zu bleiben¹⁶².

In dieser Krise verrät sich, daß die *munāẓara* in der Theologie damals ihre
eigentliche Funktion verloren hatte. Diese Funktion aber hatte, so scheint mir,
in der Tat in der Bekehrung Andersgläubiger bestanden. Während des ersten
Jahrhunderts seiner Existenz hatte sich der Islam wenig um Mission geküm-
mert; er war eher vorgegangen wie eine Kolonialmacht des 19. Jh's. Die Mu'tazi-
liten, Prototyp aller *mutakallimūn*, haben dieses Vakuum gespürt; die Abge-
sandten des Wāṣil b. 'Aṭā' sind Missionare gewesen. Sie waren vielleicht nicht
die ersten; es ist möglich, daß die *ḥamalāt al-ʿilm* der Ibāḍiyya ihnen voraus-
gingen¹⁶³. Sowohl die Ibāḍiyya als auch die frühe Mu'tazila waren in Baṣra
zuhause, und Wāṣil hat der Ibāḍiyya noch nahestanden¹⁶⁴. Aber | das ist 51
hier nicht entscheidend; wesentlich sind vielmehr die Mittel, deren beide sich

157 Vgl. Šarī'a, 62, 12 ff.

158 Vgl. z.B. AL-BAYHAQĪ, *Manāqib al-Šāfiʿī* (ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Kairo 1391/1971) I, 452 ff.; AL-ĀĞURRĪ, *Šarī'a*, 54 ff.; IBN QUDĀMA, *Taḥrīm al-naẓar* (ed. G. Makdisi, London 1962), Übs. 11 f. (für Ibn Ḥanbal) und die Belege bei G.E. VON GRUNEBaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams* (Zürich 1969), S. 337, Anm. 40.

159 Vgl. QĀḌĪ 'IYĀḌ, *Tartīb al-madārik*, I, 170, -6 ff.

160 Vgl. ĀĞURRĪ, *Šarī'a*, 60, 12 ff.

161 Vgl. *al-Baṣā'ir wal-daḥā'ir*, I, 405, 7 ff.

162 Daß Dünkel auch früher schon zum Habitus der Mu'taziliten – wie aller Intellektuellen – gehörte, zeigen die Beispiele, die T. NAGEL, *Rechtleitung und Kalifat* (Bonn 1975), S. 449 ff. gesammelt hat.

163 Vgl. EI², III, 650b s.v. *Ibāḍiyya*.

164 Vgl. W.M. WATT in *Islamwissenschaftliche Abhandlungen F. Meier zum sechzigsten Geburts-
tag* (Wiesbaden 1974), S. 306 ff.

bedienten. Wāṣil's Schüler Ḥaṣṣ b. Sālim, den er nach Ḥorāsān geschickt hatte, soll in Tirmiḍ mit Ġahm b. Ṣafwān diskutiert haben¹⁶⁵; ein Handbuch, welches die Ibāḍiten bei theologischen Diskussionen unter den Berberstämmen im Maġrib zugrundelegten, ist bis heute erhalten¹⁶⁶. Man mag sich fragen, ob Mission nicht das war, was die Mu'taziliten ursprünglich unter *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* verstanden; damit ließe sich erklären, warum dieses Postulat unter die fünf *uṣūl* aufgenommen wurde und dennoch, ähnlich der *manzila bayna l-manzilatayn*, in den späteren systematischen Darstellungen kaum eine Rolle spielt¹⁶⁷. Ungläubigen mußte man, um sie zu überzeugen, mit rationalen Überlegungen, *naẓar*, entgegentreten; man tat es im dialektischen Austausch dieser Argumente, der *munāẓara*.

Mit dem Aufkommen der 'Abbāsiden weitet sich diese missionarische Tendenz aus. Ibn al-Muqaffa' setzt voraus, daß im Heere des Maṣṣūr manche der Anführer auch *mutakallimūn* sind und daß die Soldaten eventuellen religiösen „Abweichlern“ (*ahl al-hawā*) die Wahrheit klarmachen sollen¹⁶⁸. Soziale Spannungen führten dazu, daß in der zweiten Hälfte des 2./8. Jh's dieser Impetus sich vor allem gegen die Dualisten, und hier vornehmlich gegen die Manichäer, wendet; damit erwuchsen der Mu'tazila neue Aufgaben. Aber zugleich wurde sie auch an den Hof der 'Abbāsiden gezogen, von dem die Verfolgung der Manichäer ausging, und damit wandelte sich der missionarische Eifer sehr bald in intellektuelles Feuerwerk. Als Ḍirār b. 'Amr, der Schüler Wāṣil's, im Kreise der Barmakiden mit dem Obermōbad und dem Rēš galūtā diskutierte¹⁶⁹, war keine Rede von Bekehrung; hier herrschten Toleranz und religiöser Pluralismus. Die Theologen wurden ebenso zu Gesellschaftern der Kalifen und Wesire wie die Dichter und die Philologen, und ebenso wie diese hatten sie ihre Künste nach Wunsch bereitzustellen. „Wer von den *mutakallimūn* steht an der Tür?“, so fragt Ma'mūn in einer Anekdote, und Abū l-Huḍayl trat herein wie sonst Abū Nuwās, der Hofpoet¹⁷⁰.



165 Vgl. KA'BI, *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (ed. Fu'ād Sayyid) 67, 4.

166 Es handelt sich um das sog. *K. al-Ġahālāt*; vgl. dazu ZDMG, 126, 1976, 43 ff.

167 Die *uṣūl al-ḥamsa* finden sich anscheinend in Abū l-Huḍayl's *K. al-Ḥuġġa* und wären damit spätestens für die zweite Hälfte des 2. Jh's belegt (vgl. H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965, S. 102, wohl nach MALAṬĪ, *Tanbih* 31, 8 f., wo allerdings nicht von fünf *uṣūl* die Rede ist). Vgl. auch Abū l-Mu'īn AL-NASAṬĪ, *Baḥr al-kalām* (Kairo 1329/1911), S. 75, 8 ff.

168 Vgl. ZDMG, 126, 1976, 51 f., nach der *Risāla fi l-ṣaḥāba* des Ibn al-Muqaffa'.

169 Vgl. *Der Islam*, 44, 1968, 7.

170 Vgl. *Ta'riḥ Baġdād*, III, 369, 10 ff.

Die historische Situation des frühen Islams, seine dominierende Stellung innerhalb einer seit altersher von Kerygmata aller Art fragmentierten Umwelt, hat der Bedeutung des Streitgesprächs gewiß Vorschub geleistet. Jedoch erklärt dies nicht alles. Da ist eine gewisse Begeisterung an der Sache, die sich nicht unbedingt von selbst ergab. Seit jeher hatten die Araber viel von der Macht des Wortes gehalten: die theologische Diskussion, welche der Imām von Tāhart vor der Schlacht arrangierte, erinnert an die *naqā'id*, die gegenseitigen Schmähungen der Stammesdichter während der *ayyām al-'Arab*. *Munāẓara* heißt ja nicht nur „Streitgespräch“, sondern ist auch die Bezeichnung eines literarischen Genus, der Rangstreitliteratur¹⁷¹; und *mu'āraḍa* ist zugleich ein Terminus der Poetik, der Wettstreit verschiedener Dichter in der Behandlung einunddesselben Themas¹⁷². Wenn Ibn al-Muqaffa' eine *mu'āraḍa* des Korans schreibt, so ist darin beides intendiert: der Versuch, den Koran literarisch zu übertreffen und ihn theologisch zu widerlegen. Das Gebot des Augenblicks traf, so wird man sagen dürfen, bei den Arabern auf eine gewisse natürliche Prädisposition.

Ein Drittes aber tritt hinzu: das Vorhandensein einer in langer Tradition ausgebildeten Technik, die uns letztlich auf griechische Wurzeln zurückführt. Das wäre einmal gesondert zu untersuchen; hier muß es bei einigen Stichworten bleiben. Die *Sophistikoi Elenchoi* des Aristoteles bieten zum Vergleich sich an, mehr noch seine *Topik*, vor allem deren achttes Buch mit dem charakteristischen Titel *Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως*. Aber so sehr auch manches, das die Muslime in ihren *munāẓarāt* praktizierten bzw. in ihren theoretischen Traktaten empfohlen, in der *Topik* bereits vorausgenommen ist¹⁷³, so | wenig läßt sich doch leugnen, daß diese nicht direkt zum Vorbild gedient hat. Der Text wurde den Arabern in ihrer eigenen Sprache erst zugänglich, als die islamische

171 Vgl. dazu E. WAGNER, *Die arabische Rangstreitliteratur und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte* (Ak. Wiss. und Lit. Mainz, Abh. Geistes- und Sozialwiss. Klasse. Jg. 1962, nr. 8).

172 Vgl. Aḥmad AL-ŠĀYIB, *Ta'riḥ al-naqā'id fi l-šī'r al-'arabī* (Kairo 1954), s. 2 ff.

173 Ich denke hier nicht so sehr an die oben schon hervorgehobene Gemeinsamkeit in der Unterscheidung zweier Typen von Fragen; sie wird von den Theoretikern ja ausdrücklich auf „Logiker“ außerhalb der Theologie zurückgeführt (s.o. s. 928). Es geht mir vielmehr um unreflektierte Übereinstimmungen wie die, daß auch Aristoteles schon zwischen einem ἐρωτῶν „Frager“ und einem ἀποκρινόμενος „Antwörter“ differenziert; daß er dafür eintritt, nicht mit jedem zu diskutieren (vgl. *Top.*, VIII, 14, 164b 8 ff.); daß er dazu rät, *per analogiam* voranzuschreiten (διὰ τῆς ὁμοιότητος; VIII, 1, 156b 10); daß er keinen Mangel in dem Eingeständnis sieht, eine Frage nicht verstanden zu haben, vielmehr es für nötig hält, daß man immer auf Mehrdeutigkeiten der Formulierung sofort hinweist (VIII, 7, 160a 17 ff.); daß er die Formen der Niederlage definiert (z.B. durch τάναντία αἰτεῖσθαι, indem man seinem Ausgangspunkt widerspricht; VIII, 13, 162b 31 ff.) usw.

Theologie schon in ihrer ersten Blüte stand. Die uns erhaltene Übersetzung des Abu 'Uṭmān al-Dimašqī stammt aus dem Ende des 3./ Anfang des 10. Jh's. Zwar hat schon der Patriarch Timotheos auf „königliches Geheiß“, vermutlich des Ma'mūn, also zu Beginn des 3. Jh's H., zusammen mit seinem Mitarbeiter Abū Nūḥ al-Anbārī das Werk übertragen¹⁷⁴; aber auch damals hatte die Mu'tazila ihre Wortgefechte mit den Manichäern großenteils schon hinter sich. Selbst die von uns herangezogenen theoretischen Traktate des Qirqisānī, des Abū l-Ḥusayn al-Kātib usw. zeigen keine Abhängigkeit in der Formulierung oder in der Anordnung des Materials¹⁷⁵. Wichtig ist zudem ein anderes: Aristoteles kann sich eines gewissen herablassenden Tons in der Behandlung des Themas nicht enthalten; als Philosoph, und vor allem als Schüler Platos, hebt er den sophistisch-demagogischen Charakter der Dialektik stark hervor¹⁷⁶. Das war genau der Aspekt, den die muslimische Theologie zurückzudrängen suchte.

Dieser Unterschied der Wertmaßstäbe bezeichnet auch die Grenze, bis zu der sich mit einem Einwirken der hellenistischen Rhetorik rechnen läßt. An sich liegen hier die Voraussetzungen wesentlich günstiger. Die Rhetorik hatte für das spätantike Bildungsideal hohe Bedeutung¹⁷⁷, und die Disputation gehörte zu ihren Anfangsübungen, den sog. προγυμνάσματα, wie übrigens auch die σύγκρισις, der poetische Vergleich im Sinne der Rangstreitliteratur¹⁷⁸. Die Handbücher wie das des Hermagoras¹⁷⁹ verraten manche Parallelen: bei jedem

54 | Streitfall (στάσις, ζήτημα) unterschied man die κατάφασις des Fragers und die ἀπόφασις des Verteidigers; der Verteidiger machte für seine Ansicht ein αἴτιον (= 'illa) geltend¹⁸⁰. Die Techniken der Widerlegung zeigen gewisse Verwandtschaft; die *mu'āraḍa* entspricht in ihrer Unbestimmtheit ziemlich genau der

174 Vgl. F.E. PETERS, *Aristoteles Arabus* (Leiden 1968), S. 20 ff.

175 Vgl. schon G. VAJDA in *REJ*, 122, 1963, 8 f.

176 Vgl. z. B. VIII, 1, 156, 6 ff.: man muß seine Absichten möglichst im Dunkeln lassen; 155b 3 ff.; man muß seine Schlüsse durch Analogien vorbereiten, etc. Wichtig ist auch 155b 4 f.: der *Frager* muß das Terrain wählen, auf dem er seine Fragen stellen will; nach muslimischer Ansicht sollten *beide* Partner sich über das *aṣl* einigen (s. o. S. 922).

177 Vgl. H.-I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (deutsche Übersetzung Freiburg 1957) S. 288 ff.; G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton 1963), S. 270 ff.; allgemein H.K. SCHULTE, *Orator. Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal* (Frankfurt 1935).

178 Vgl. MARROU, 298; zur σύγκρισις *ib.*, 297; auch F. FOCKE, in *Hermes*, 58, 1923, 331. Es ist vielleicht der Beachtung wert, daß das *K. al-Ḥayawān* des Ġāḥiẓ, das deutlich in *kalām*-Tradition steht, über weite Strecken nichts anderes ist als eine σύγκρισις zwischen Hahn und Hund.

179 Vgl. dazu etwa R. VOLKMANN, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* (Stettin 1865).

180 Vgl. den Artikel *Rhetorik* in *RE*, Suppl. 7 (1940), Sp. 1039 ff. (W. Kroll), dort vor allem 1090 ff.

ebenso vagen μέθοδος κατὰ περιτροπήν¹⁸¹. Die Ausbildung, die damals sich über mehrere Jahre erstreckte¹⁸², ist auch in das byzantinische Erziehungssystem übernommen worden¹⁸³; sicherlich haben viele Neophyten aus der Frühzeit des Islams sie durchlaufen. Kaum davon zu trennen ist die Rolle der *disputatio* im klassischen Rechtsunterricht¹⁸⁴. Recht und Rhetorik waren eng miteinander verknüpft; hier wie dort war die Kunst der Distinktion (διαίρεσις, *divisio*, *distinctio*) hoch entwickelt¹⁸⁵. Auf Beziehungen zum islamischen Recht hat man auch hier längst aufmerksam gemacht¹⁸⁶.

Dennoch setzt das, was man in den hellenistischen Rhetorenschulen trieb, sich nicht unmittelbar in der islamischen Theologie fort. Man lernte scharf definieren, aber man tat es im Umgang mit verschoben-theoretischen Fällen¹⁸⁷. Man redete gegeneinander, aber nicht so, daß man in stetem Wechsel Frage und Antwort aufeinander folgen ließ, sondern indem man ein Exposé gegen das andere stellte, so wie man auch in der σύγκρισις Ähnlichkeiten und Unterschiede miteinander konfrontierte¹⁸⁸. Das Verfahren blieb also flächig, | führte nicht mäeutisch in die Tiefe. Und hinzu kam eben das, von dem wir aus-
gingen: die forensische Rede war das Instrument eines Anwalts, der sie zum Nutzen seines Klienten einsetzte; in ihr ging es nicht um Wahrheit, sondern um Überreden. Die Wahrheit zu finden, war Sache des Richters; er hatte dazu, zumindest im römischen Recht, einen beträchtlichen Ermessensspielraum, auf den die Argumentation des Anwalts abzielte. Rhetorik war die Kunst, redend

55

181 Vgl. R. VOLKMANN, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* (2Leipzig 1885), s. 243 ff. Vgl. allgemein auch H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960); dort vor allem I 140 ff. zu πειθῶ/persuadere. – Für letzteren Hinweis ebenso wie für einige folgende Belege bin ich meinen Tübinger Kollegen J. Dingel, W. Haase, M. Hengel, H.-P. Rüger und H.J. Vogt zu Dank verpflichtet.

182 Vgl. MARROU, 301.

183 Vgl. hierzu das Material, das H. DAIBER in seiner Arbeit über *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum* (Diss. Saarbrücken 1968), s. 94 ff. gesammelt hat.

184 Vgl. Fritz SCHULZ, *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft* (Weimar 1961), s. 274 f.; zum Buchtitel *Disputationes*, z.B. in den *Disputationes* des Tryphonius, ib. 295 f. Die *Disputationes* sind Teil der Προβλήματα-Literatur.

185 *Ib.*, 75 ff. und 152.

186 Vgl. J. SCHACHT, *Foreign Elements in Ancient Islamic Law*, in *Journal of Comparative Legislation and International Law*, III. Series, 32, 1950, Teil 3–4, s. 9 ff., vor allem s. 13 f., aufbauend auf Arbeiten von D. Daube, der dasselbe in größerer Ausführlichkeit für das rabbinische Recht, vor allem für die exegetischen Maximen des Hillel wahrscheinlich gemacht hat (vgl. z. B. seinen Aufsatz *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, in *HUCA*, 22, 1949, 239 ff.).

187 Vgl. *RE*, Suppl. 7, Sp. 117 ff.

188 Vgl. FOCKE, in *Hermes*, 58, 1923, 359 ff.

auf die Wirklichkeit einzuwirken¹⁸⁹. Man identifizierte sich nicht mit dem, was man sagte; man vermochte entgegengesetzte Ansichten zu vertreten (*in utramque partem dicere*), ohne daraus skeptische Konsequenzen zu ziehen. Zwar versteckte man die Kunstgriffe, deren man sich bediente, aber nur, um sie desto gründlicher wirken zu lassen¹⁹⁰.

Die religiösen *munāẓarāt* der islamischen Theologie dagegen waren im Bewußtsein derer, die sich in ihnen engagierten, Bemühung um ewige Wahrheit; eine Bekehrung war nicht nur Sache eines Advokaten. Damit also hellenistische Rhetorik für die islamische Theologie brauchbar werde, mußte sie dem Ethos einer monotheistischen Religion angepaßt werden. Dieser Wandel hat sich gewiß schon im frühen Christentum und im hellenistischen Judentum vollzogen. Für den christlichen Bereich ist das Material kürzlich von B.R. Voss in seiner Arbeit *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*¹⁹¹ bis zum Jahre 400 ausführlich dargestellt worden. Die missionarische Intention ist unverkennbar: schon in den Pseudoklementinen, ebenso später im Adamantios-Dialog aus der ersten Hälfte des 4. Jh's wird das Streitgespräch, ähnlich wie in einem Prozeß, von einem Schiedsrichter überwacht; dieser aber gibt zum Schluß nicht nur einem der beiden Redner recht, sondern bekehrt sich¹⁹². Er zieht also aus seiner Erkenntnis der Wahrheit existentielle Konsequenzen. Der Nutzen des rhetorischen Einsatzes lag nicht mehr bei einem Klienten – der Klient war nun ja die Wahrheit selber –, sondern bei den Zuhörern, insofern sie die Wahrheit einsehen lernen¹⁹³. Man diskutierte sowohl mit Angehörigen anderer Religionen, | Juden z. B. oder Manichäern¹⁹⁴, als auch mit Sektierern innerhalb des eigenen Glaubens¹⁹⁵. Dabei war man sich durchaus bewußt, ein griechisches

189 Vgl. dazu Ch. NEUMEISTER, *Grundsätze der forensischen Rhetorik, gezeigt an Gerichtsreden Ciceros* (München 1964), dort vor allem die Einleitung.

190 Sog. *dissimulatio artis*; vgl. *ib.*, 131 ff. Zur Parallele bei Aristoteles s. o. S. 940, Anm. 176.

191 *Studia et Testimonia Antiqua* IX; München 1970. Vgl. auch den Artikel „Dialog“ im *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, 928 ff.

192 Vgl. Voss, 63 und 135; zur Problematik der Figur des Schiedsrichters *ib.*, 140 ff. und 337.

193 *Ib.*, 72 f.

194 Vgl. zu letzteren etwa die *Acta Archelai*, die um 350 als fiktives Streitgespräch zwischen dem Bischof Archelaos und Mani bzw. einem seiner Schüler aufgezeichnet wurden (dazu ALTANER, *Patrologie*⁶, 310 f. und Voss, 149 ff.) oder Augustins Diskussion mit dem manichäischen Presbyter Fortunatus (vgl. Voss, 292 ff.).

195 Etwa mit Arianern (vgl. dazu H.J. VOGT in *Handbuch der Kirchengeschichte*, II², 286 f.) oder mit Donatisten (vgl. den *Breviculus Collationis cum Donatistis* des Augustin aus dem Jahre 411 in *Patrol. Lat.*, Bd. 43, S. 613 ff.). In letzterem Fall handelt es sich – wie auch sonst häufig in diesem Bereich – um ein bloßes Protokoll, in dem der Stoff des Streitgespräches für den jeweiligen Tag nach einzelnen Punkten geordnet ist. Jedoch konnten solche Protokolle

Verfahren zu übernehmen; in den Pseudoklementinen ist dies ausdrücklich gesagt¹⁹⁶.

Das Genus hat bis in muslimische Zeit fortgelebt. In der *Didascalia des Jacobus*, einem antijüdischen Dialog, der i.J. 634 in Byzanz entstand, wird auf das Vordringen der Araber Bezug genommen¹⁹⁷. In Jerusalem hat unter dem Erzbischof Sophronios, der i.J. 637 bekanntlich dem siegreichen 'Umar die Stadt übergab, eine Disputation stattgefunden, die uns in einer slavischen Version erhalten ist¹⁹⁸. Um 680 wird ein antimonophysitischer Dialog aufgezeichnet, der angeblich auf eine tatsächliche *disputatio* zurückgeht¹⁹⁹. Aus der Zeit um 700 stammt ein Dialog zwischen einem Christen und einem Juden²⁰⁰, aus dem 8. Jh. der Dialog über die Trinität des Hieronymus von Jerusalem, auch er als Fragen eines Juden an einen Christen konzipiert²⁰¹. Johannes Damascenus schließlich entwirft vor dem geistigen Hintergrund des Umayyadenhofes in Damaskus, wo bereits sein Großvater unter Mu'awiya und sein Vater unter 'Abdalmalik einflußreiche Verwaltungsämter innegehabt hatten, seine Διάλεξις Σαρακηνού καὶ Χριστιανού, die erste schriftlich fixierte theologische Auseinandersetzung eines Christen mit einem Muslim²⁰².

Jüdische Zeugnisse sind schwerer beizubringen. Jedoch ist hier ähnlich wie später bei den Arabern eine alte Vorliebe für Rätselspiel²⁰³ und Rangstreit-

57

nachträglich wieder durch ein aufgesetztes Frage-und-Antwort-Schema verlebendigt werden (vgl. dazu den Artikel *Erotapokriseis* in *RAC*, VI, 342 ff., dort vor allem 349 f.; allerdings geht es in diesem Genus in erster Linie um systematische und schulmäßige Erfassung eines bestimmten Sachgebietes).

196 Vgl. dazu Voss, 63 und 330.

197 Vgl. die Edition von N. BONWETSCH in *Abh. Gött. Ak. Wiss.*, NF 12 (1910) nr. 3; dazu Einleitung, xv f.

198 Vgl. D.J. ABRAMOVITČ, *Beschreibung der Handschriften der Sofienbibliothek der Petersburger Geistlichen Akademie* (1910), III, 270.

199 Ed. N. BONWETSCH in *Nachr. Ak. Wiss. Göttingen*, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1909, s. 123 ff.

200 Vgl. *A Dialogue between a Christian and a Jew*, ed. A.C. McGiffert (New York 1889).

201 Vgl. den Text in *Patrol. Gr.*, Bd. 40, s. 847 ff.

202 Vgl. dazu zuletzt D.J. SAHAS, *John of Damascus on Islam* (Leiden 1972). Ich habe bei dieser Aufzählung bewußt das „Religionsgespräch am Hof der Sasaniden“ übergangen, das E. Bratke ausführlich in *Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*, N.F. IV, 3 (Leipzig 1899) analysiert hat. Zwar würde es von seinem angeblichen Milieu her den Übergang zum Islam gut demonstrieren; jedoch ist es, wie Bratko gezeigt hat, völlig ungeschichtlich und vermutlich in Kleinasien oder eher auch im westlichen Syrien entstanden.

203 Vgl. dazu den Bericht bei Josephus, wonach bereits Salomo mit Hiram von Tyrus Rätsel austauschte und der Verlierer jeweils Strafe zahlen mußte (*Antiquitates*, VIII, 148 f. = *Contra Apionem* I, 111 ff.).

literatur²⁰⁴ auf die Tradition der hellenistischen Rhetorik gestoßen. Man studierte Rhetorik, um Einfluß auf die Diaspora zu gewinnen²⁰⁵; in der Zeit des Hellenismus hat ja auch das Judentum Mission getrieben. Hier hatte damals auch die *disputatio* ihren Sitz im Leben²⁰⁶. Später hat man sich auf sich selber zurückgezogen; das Bekehrungsgespräch wurde, soweit man nicht von außen her zur Verteidigung gezwungen wurde²⁰⁷, ganz und gar abgelöst von dem Auslegungsgespräch innerhalb der Schule. Aber auch hier liegen Berührungen mit dem Islam nahe. Wir wissen aus der Haggada, daß es in den babylonischen Akademien von Sura und Pumbedita zu interessanten Kontroversen gekommen ist²⁰⁸; während der Kallāh in den Monaten Elul und Adar wurden Diskussionen veranstaltet, in denen ein Gelehrter Fragen aus dem Zuhörerkreis entgegennahm²⁰⁹. Der mu'tazilitische *kalām* hat sich ja auch vor allem im
 58 Irak entwickelt. Und wenn wir den Rahmen etwas weiter | stecken, so scheint bemerkenswert, daß das arabische Wort *mağlis*, mit dem die Muslime ihre Lehrveranstaltungen bezeichneten, am nächsten noch der *metibtā* der babylonischen Akademien entspricht, auch sie eine „Vorlesung“ im weiteren Sinne und von der Wurzel für „sitzen“ (*y-t-b*, vgl. *ğalasa*) abgeleitet²¹⁰. Ebenso paßt

204 Zu einer *disputatio* dieser Art am Hofe des Darius vgl. das apokryphe *Dritte Buch Esra* der Vulgata (3, 1 ff.) und JOSEPHUS, *Antiquitates*, XI, 33 ff.

205 Vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 1969), s. 141 ff., auch 149 zum Unterrichtsbetrieb (mit weiterer Literatur).

206 Vgl. dazu *Jewish Encyclopedia*, IV, 614 ff. mit reichem Material. Über die Praktiken, etwa in der Fragestellung, erfährt man manches Wissenswerte bei D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1957), s. 151 ff.

207 Vgl. die oben genannten christlichen Texte; allgemein auch den Artikel *Disputations and Polemics*, in *Enc. Jud.*, ²VI, 79 ff.

208 Vgl. etwa W. BACHER, *Die Aggada der babylonischen Amoräer* (Straßburg 1878), s. 46 f.; auch s. 37 zu den Diskussionen zwischen Rab (gest. 247) und Samuel ben Nachman (gest. 254). Allerdings ist hier die Überlieferung anders – und für unsere Fragestellung ungünstiger – als im Christentum oder im Islam: die Diskussionen werden nicht als solche aufgezeichnet, sondern nur eingebunden in ein bestimmtes exegetisches Problem.

209 Vgl. A. NEUBAUER, *Medieval Jewish Chronicles* (London 1887 ff.), II, 87 f.; *Enc. Jud.*, ²X, 709 ff. s. v. *Kallah* und XIV, 82 f. s. v. *Resh Kallah*; J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, IV (Leiden 1969), 384 ff.; S.K. MIRSKY, *Types of Lectures in the Babylonian Academies*, in J.L. BLAU e.a., *Essays on Jewish Life and Thought presented in Honor of S.W. Baron* (New York 1959), s. 394 ff. Diskussionen wurden auch in Palästina, in der Akademie von Yaḥnē bei Tiberias, abgehalten. Sie waren öffentlich; zum Schluß wurde innerhalb des Gremiums abgestimmt (vgl. *Enc. Jud.*, ²II 202 f. s. v. *Academies*).

210 Vgl. MIRSKY, 375 und 379 f. Natürlich gehört auch hebr. *yešivā* hierher.

dars zu dem *derāš* im Talmud²¹¹. Auch das Wort für den Schüler im Arabischen, *tilmīd*, ist aramäischen Ursprungs²¹².

In christlicher Umgebung hat dann der höhere moralische Anspruch, der an die *disputatio* in ihrem neuen Kontext gestellt wurde, auch eine neue Art der Kritik im Gefolge: das Streitgespräch ist zerstörerisch, da nicht um der Wahrheit willen geführt, so sagt Isidor von Sevilla, und empfiehlt statt seiner die *collatio*, die Unterhaltung über gemeinsame Lektüre²¹³. Hier bereiten sich die Antithesen vor, die der Islam dann weiter austragen sollte. Wieweit er in diesem Bereich Eigenes geschaffen hat, bliebe näher zu untersuchen. Offenbar ist er in der theoretischen Reflektion weiter vorgestoßen. Zwar werden wir annehmen dürfen, daß in den Schulen bis in die Frühzeit des Islams Disputationspraxis in der einen oder andern Form noch gelehrt wurde. Bardesanes unterschied in seinem *Buch der Gesetze der Länder* das Verhalten während des Gesprächs danach, ob man als Lehrender, als Lernender oder als Disputant auftrete; die Pseudoklementinen setzen eine entwickelte Argumentationslehre ebenso voraus wie ein gewisses Ritual bei der Diskussion²¹⁴. Aber ein selbständiges theoretisches Schrifttum, in dem solche Fragen nicht nur nebenher behandelt werden, ist uns doch anscheinend erst in arabischer Überlieferung erhalten.

Neu ist offenbar auch die konsequente Umsetzung der Disputationstechnik in eine Form der wissenschaftlichen Darstellung theologischer Inhalte, wie sie sich im *kalām* vollzieht. Vielleicht ging allerdings auch hier mehr voraus, als wir bis jetzt sehen. Die *Διάλξεις* des Johannes Damascenus verrät, obgleich noch als Dialog konzipiert, durch ihre gelegentlichen Regieanweisungen, daß sie als Anleitung verstanden sein will. Aufmerksamkeit verdienen die *Instituta regularia divinae legis*, welche Junilius, ein hoher Beamter Justinians, um 542 für den Bischof Primasius von Hadrumetum (im heutigen Tunesien) verfaßte. Er legte die Schrift eines gewissen Paulus zugrunde, der seine Ausbildung an der Schule von Nisibis erhalten hatte. Diese lag damals seit langem schon

59

211 S. o. s. 912 und MIRSKY, 391; auch *Enc. Jud.*, 2v, 549.

212 Das Wort ist allerdings schon vorislamisch; bei Labīd bedeutet es den Gehilfen eines Schmieds (vgl. S. FRÄNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886, s. 254). – Auffällig ist, daß es, wie R. Brunschvig in der oben s. 913, Anm. 12 genannten Untersuchung nachgewiesen hat, keine direkte Beziehung zwischen den exegetischen Methoden bei Juden und Muslimen gibt.

213 Vgl. seine *Sententiae*, III, 14, 4–6 (in *Patrol. Lat.*, Bd. 83, s. 689); dazu H.J. VOGT in *Handbuch der Kirchengeschichte*, II², 328 f.

214 Vgl. Voss, *Dialog*, 71 f.

im Gebiet des Sasanidenreiches; die Unterrichtssprache war Syrisch²¹⁵. Junilius rühmt in seiner Einleitung, daß dort die *divina lex* – ein Muslim würde sagen: *al-šarīʿa* – durch offizielle Lehrer unterrichtet werde so wie „bei uns“, in Byzanz also, Grammatik und Rhetorik. Die Methodik aber, deren man sich dabei bediente, war offenbar die Gliederung des Stoffes nach Frage und Antwort; so ist der Traktat jetzt angelegt. Zwar sagt Junilius, daß er *ipsius dictionis formam* selber hinzugefügt habe; aber das Original muß ihm dazu eine gewisse Handhabe geboten haben²¹⁶. Es käme darauf an, diese Entwicklungslinien weiter zu verfolgen²¹⁷. Jedoch bleibt bis zu sicheren Erkenntnissen noch viel zu tun.

Nachtrag

Der Druck hat sich nun doch hinausgezögert; manches ergänzende Material hat sich in der Zwischenzeit angesammelt. Nur das Wichtigste sei hier in Kürze zusammengestellt.

Als weiterer theoretischer Text zur Disputationspraxis hätte unbedingt berücksichtigt werden sollen das einschlägige Kapitel in dem *K. al-Faqīh wa-l-mutafaqiqih* des Ḥaṭīb al-Baḡdādī (ed. Ismāʿīl al-Anṣārī, Beirut 1395/1975, dort II, 25 ff.). Dort findet sich u. a. ein Passus aus Ibn al-Muqaffaʿ, in dem dieser von den *ḥukamāʾ* einige Regeln zur Disputation überliefert – wohl unser ältester islamischer Text zum Thema (*ib.*, II, 35, 14 ff.). Auf weitere Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Das Protokoll einer juristischen Diskussion zu einem *waqf*-Problem ist in einer Princeton Handschrift bewahrt (vgl. jetzt R. MACH, *Catalogue of Arabic Manuscripts ... Princeton University Library*, Princeton 1977, nr. 840).

Über religiöse Diskussionen im Baḡdād des späten 4. Jh's, also z. Z. der Būyiden, berichtet der spanische Traditionarier Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿdī (vgl. die Biographie bei AL-ḌABBĪ, *Buḡyat al-multamis*, 144 ff. Codera). Er notiert, daß man aufstand, wenn das Oberhaupt (*raʾīs*) einer Partei den Sitzungssaal betrat, offenbar auch dann, wenn es sich um einen Nichtmuslim handelte (145, 6 ff.). In Spanien diskutierte man um diese Zeit nicht ein-

215 Vgl. A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis* (Louvain 1965). Dort s. 179 ff. Näheres zum Text, 150 ff. zur Problematik der Identität des Autors.

216 Vgl. den Text in *Patrol. Lat.*, Bd. 68, s. 15 ff.; dazu ALTANER, ⁶*Patrologie*, 456.

217 Zu den Anfängen der *kalām*-Technik innerhalb des Islams vgl. meinen Aufsatz *The Beginnings of Islamic Theology* in J.E. MURDOCH and E.D. SYLLA, *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht 1975), s. 87 ff. [oben s. 855 ff.]

mal mit Heterodoxen der eigenen Religion (*ahl al-bida'*), geschweige denn mit Ungläubigen (145, 16 ff.). Der Ḥaṭīb al-Baġdādī berichtet, daß die Rechtslehrer den Freitag nutzten, um ihren Schülern bestimmte Fragen aus dem Lernstoff als Thema zu stellen und sie darüber diskutieren zu lassen; die jungen Leute sollten auf diese Weise ihre Scheu verlieren (*K. al-Faqīh wa-l-mutaḥḥiqqih*, II, 131, 2 ff. und 133, -8 ff.). Als der Korankommentator al-Baiḍāwī eine Stelle suchte, ging er nach Tabrīz, dem damaligen Sitz der (ilḥānidi-schen) Regierung, und „disputierte daselbst“; d. h., wie aus dem Folgenden hervorzugehen scheint, er meldete sich in Gegenwart des Wesirs während eines Kollegs (*dars*) zu Wort. Daraufhin wurde er zum *qāḍī* ernannt (vgl. AL-SUBKĪ, *al-Ṭabaqāt al-Šāfi'yya*, ²VIII 158, 1 ff.). Es bleibt aber zu berücksichtigen, daß die beiden letzteren Belege von Juristen reden und nicht von Theologen.

Daß man nach einer Niederlage Bekehrung erwartete, geht aus zahlreichen weiteren Nachrichten aus dem frühen Islam hervor. Vgl. al-Qāḍī 'ABD AL-ĠABBĀR, *Faḍl al-i'tizāl*, 237, 5 ff. (für Ġahm b. Šafwān); *ib.*, 266, 4 ff. (über eine fiktive Diskussion zwischen dem Herrscher von Indien und Vertretern des Islams) und ABŪ HILĀL AL-'ASKARĪ, *K. al-Awā'il* (ed. Muḥammad al-Miṣrī und Walid al-Qaṣṣāb, Damaskus, 1976), II, 135, 7 ff. (über einen Disput zwischen Wāṣil b. 'Aṭa' und 'Amr b. 'Ubayd).

Ich bedaure sehr, erst zu spät Chaim PERELMAN und Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (2Brüssel 1970) herangezogen zu haben. Hier wird der soziologische Aspekt der Dialektik stark ins Bewußtsein gehoben; die Rolle des Publikums tritt in den Vordergrund. Das ist gewissermaßen eine Rückwendung von der christlich-monotheistischen „Wahrheitssuche“ hin zum antiken Kriterium der Nützlichkeit; die muslimischen Theoretiker haben hier manches noch ähnlich gesehen (vgl. etwa PERELMAN, 20 ff.). Wie stark sich der dauernde dialektische Bezug auf den Gegner im Arabischen schon rein stilistisch auswirkt, zeigt sich in der Häufigkeit von Wendungen wie *a-lā tarā* oder *a-lasta tağidu*; dort, wo wir eine Tatsache einfach feststellen würden („es ist doch so, daß ...“), setzt der Araber eine Frage.

Zu s. 940: Sollte Timotheos' Übersetzung der *Topik* schon für Maḥdī angefertigt worden sein, mit dem er ja auch diskutierte, so läge ein Bezug zu den dialektischen Auseinandersetzungen mit den Dualisten natürlich wesentlich näher.

**Review of al-Ṭūfī, *ʿAlam al-ğadal fī ʿilm al-ğadal*.
„Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft
vom Disput“, ed. by Wolfhart Heinrichs, Stuttgart
1987**

Man mag eine besondere Pointe darin sehen, daß eines der frühesten Zeugnisse für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Disputationskunst auf den Erzketzer Ibn ar-Rēwandī zurückgeht; von ihm ist zum ersten Mal eine Schrift unter dem Titel *Adab al-ğadal* überliefert. Dennoch haben die islamischen Gelehrten sich nicht daran hindern lassen, dieses Gebiet zu beackern; vor allem die Juristen waren, wegen des *ih̥tilāf al-madāhib*, daran interessiert. Mehrere einschlägige Texte sind in der letzten Zeit ediert worden. Sie zeigen, wie in der zweiten Hälfte des 5./11. Jh's die einzelnen Rechtsschulen das Thema aufgriffen: der Mālikit Bāğī schrieb damals seinen *Minhāğ fī tartīb al-ḥiğāğ* (ed. ʿAbdalmağīd Turkī, Paris 1978), der Šāfiʿit Ğuwainī seine *Kāfiya fī l-ğadal* (ed. Fauqīya Ḥusain Maḥmūd, Kairo 1978; Zweifel an der Echtheit der Zuschreibung äußert Gimaret, *La doctrine d'al-Ashʿarī* 183, Anm. 2) und etwas später der Ḥanbalit Ibn ʿAqīl sein *K. al-Ğadal ʿalā ṭarīq al-fuqahā* (ed. G. Makdisi in: *BEO* 20/1967/119 ff.). Unediert ist bisher das *K. Maʿrifat al-ḥuğāğ aš-šarʿiya* des Ḥanafiten Abū l-Yusr al-Pazdawī (gest. 493/1100). Ibn ʿAqīl stützte sich auf die *Maʿūna fī l-ğadal* des Šāfiʿiten Abū Ishāq aš-Širāzī, bei dem auch Bāğī studiert hatte; dieses Buch ist kürzlich gleich zweimal herausgegeben worden (ed. ʿAlī b. ʿAbdalʿazīz al-ʿUmairinī, Kuwait 1987; ed. ʿAbdalmağīd Turkī, Beirut 1988).

Das vorliegende Werk stammt von einem Ḥanbaliten, gehört jedoch in eine wesentlich spätere Zeit. Nağmaddīn aṭ-Ṭūfī starb 716/1316; er studierte einige Zeit in Bağdād, lebte jedoch vor allem in Syrien und Ägypten. Die Wissenschaft von der Disputationskunst hatte damals in Iran durch den Ḥanafiten Burhānaddīn an-Nasafī (gest. 687/1288), der in der Tradition des Ruknaddīn al-ʿAmīdī (gest. 615/1218) stand, neue Impulse erhalten; Nasafis *Muqaddima fī l-ğadal wal-ḥilāf wan-naẓar* wurde ein beliebter Ausgangstext für Kommentare, und sein Schüler Šamsaddīn as-Samarqandī, der einen derselben schrieb, begründete auf dieser Basis die Disziplin der *ādāb al-baḥṭ*. Ṭūfī war auf seine Weise gleichfalls ein Neuerer; er wollte nachweisen, daß die ganzen Regeln, die man sich da mit Mühe ausgedacht hatte, schon im Koran angelegt seien. Die These war nicht ganz so verwegen, wie sie sich anhörte; der Koran hatte ja in der Tat,

verglichen mit den früheren Offenbarungsschriften, einen stark dialektischen Charakter. Im übrigen besaß Ṭūfī unter seinen Schulgenossen für diese Tendenz zumindest einen Vorläufer: 'Abdarrahmān b. Nağm Ibn al-Ḥanbalī (gest. 634/1236) mit seinem *K. Istiḥrāğ al-ğidāl min al-Qur'ān al-karīm*, einem nicht sehr umfangreichen Traktat, der vor vielen Jahren an versteckter Stelle einmal gedruckt worden ist (*Mağmū'at ar-rasā'il al-Munīrīya* III 40 ff.; zum Autor vgl. Kaḥḥāla, *Mu'ğam al-mu'allifin* v 197 und Nachtrag XIII 397). Ṭūfī behandelt das Thema eher erschöpfend; er geht die Suren einzeln durch und bringt in einem Appendix noch einige Berichte über frühe Diskussionen, die er vor allem dem *K. al-Ğalīs aṣ-ṣāliḥ* des Mu'āfā b. Zakarīyā', aber auch einer so unorthodoxen Quelle wie den *Ṭabaqāt al-Mu'tazila* des Qāḍi 'Abdalğabbār entnommen hat.

Jedoch ist er keineswegs ein reiner „Fundamentalist“; denn er beginnt mit einer langen Einführung in die Formen der Argumentation, in der er die Syllogismen | ebenso behandelt wie das traditionelle Instrumentarium der juristischen *munāzara*. Die *ğadal*-Praxis der *fuqahā'* und die auf Aristoteles fußende Logik der *falāsifa* waren längst ineinander übergegangen. Bei diesem Verschmelzungsprozeß hatte u. a. der Ḥanbalit Muḥammad b. Abī Bakr Ibn al-Mī'mār (gest. 642/1244) mit seiner *Nihāyat al-amal fi 'ilm al-ğadal* eine wichtige Rolle gespielt; er wird von Ṭūfī zitiert, wenn auch mit einem andern Werk, seinem *K. al-Munāzarāt fi l-as'ila wal-i'tirāḍāt 'alā anwā' al-istidlālāt* (s. 89, pu. f.). An sich hatten die Ḥanbaliten anfangs ein recht gespaltenes Verhältnis zum *ğadal* gehabt; Ibn Ḥanbal hatte sich, wie man zu wissen meinte, durchaus nicht positiv dazu geäußert. Darum sah Ṭūfī sich veranlaßt, zu differenzieren: die Disputationskunst kann der Erhellung der Wahrheit dienen; dann ist sie ein *fard kifāya* (s. 7, 14). Wer sich nur mit dem Koran und der Prophetentradition begnügt, ist ein „starrer Tiefgründler“ (*muta'ammīq ġāmid*), der sich die Sache zu einfach macht (s. 9, 12 ff.). Ṭūfī entschuldigt sich am Schluß seines Buches sogar dafür, daß der theoretische Vorspann Mängel aufweisen könnte: er habe die ersten Kapitel weitgehend im Diktat vorgetragen und sich mit dieser Arbeit, nachdem vorher ein anderes Buch ihn große Mühe gekostet habe, entspannen wollen (s. 243, 14 ff.).

295

Daß auch der heutige Leser sich dabei entspanne, wird man nicht unbedingt behaupten können. Der Text ist keine Bettlektüre; um ihm Geschmack abzugewinnen, muß man die Gehirnwindungen eines Juristen haben und sich nicht nur in den Winkelzügen der Dialektik, sondern auch in den *furū'* des islamischen Rechts recht gut auskennen. Ohne diese Schulung wird man sehr schnell merken, daß es durchaus möglich ist, philologisch zu einem Text Vertrauen zu haben und dennoch kein Wort zu verstehen. Der Herausgeber hat sich mit der vorliegenden Edition vor Jahren habilitiert; über das letzte Kapitel hat er beim Deutschen Orientalistentag in Freiburg 1975 berichtet (vgl. ZDMG,

Suppl. III 463 ff.). Das Gebiet selber dagegen ist vorläufig weiterhin eine *terra incognita*; wir besitzen dazu nur die Dissertation von Larry B. Miller, *Islamic Disputation Theory. A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through Fourteenth Centuries* (Princeton 1984). Die Edition ist zuverlässig. Sie besitzt neben dem textkritischen auch einen knappen erklärenden Apparat, in dem Ḥadīṭe nachgewiesen und gelegentlich juristische Fragen erläutert werden. Das Ḥadīṭ s. 149, 14 ff., zu dem der Herausgeber keinen exakten Beleg hat finden können, steht im *Mizān al-i'tidāl* des Ḍahabī unter nr. 2441; es galt als apokryph (vgl. Suyūṭī, *al-Laʾālī al-maṣnūʿa* I 253, ult. ff.). Daß Ṭūfī es zitiert, ist erstaunlich; denn es hat eine qadaritische Tendenz (vgl. mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, s. 121). Er bringt auch gar keinen Isnād; ein großer Ḥadīṭkenner war er offenbar nicht.

Was an dem Buch weniger gefällt, ist die äußere Präsentation. Die deutsche Einleitung ist unschön gedruckt, und auch der arabische Satzspiegel ist keine direkte Augenweide. Man sieht, wie die Zeilen stellenweise zusammengeklebt worden sind; sie sitzen dann schief, und die Abstände sind verschieden. Goldene Regeln, die für einen Setzer alter Schule selbstverständlich waren: daß etwa eine neue Seite nicht mit einer isolierten Zeile beginnen sollte, scheinen mit dem Aufkommen billigerer Verfahren vergessen worden zu sein. Aber man hat sich daran gewöhnt, daß jeder Band der *BI* anders aussieht, und man kann froh sein, daß in Beirut überhaupt noch gedruckt wird. Den Herausgeber trifft da keine Schuld, und man muß für den Text, den er uns zugänglich gemacht hat, dankbar sein.

Some Fragments of the *Mu'āraḍat al-Qur'ān* Attributed to Ibn al-Muqaffa'

A few years ago, in 1976, 'Abd al-Mağīd al-Šarfī published a hitherto unknown text about *iğāz al-Qur'ān*, the *Risāla al-Asğadiyya fī l-ma'ānī l-Mu'ayyadiyya* written by a certain 'Abbās b. 'Alī b. Abī 'Amr al-Šan'ānī.¹ The title page reveals some of the intricacies of contemporary Near Eastern printing (and politics): the book boasts of having been published in “Libye-Tunisie” (!); in reality it was printed in Beirut. As a matter of fact, I was even unable to trace the edition in Libya; in Tripoli nobody seemed ever to have heard about it. The copy I finally worked with belonged to my friend Iḥsān 'Abbās, who had also first drawn my attention to the existence of the text. In a study written in his honour, it may therefore be appropriate to start from this point. 151

The editor finds some difficulties in explaining the title. We may, of course, forget about “*al-Risāla al-asğadiyya*”; this is mere rhetoric. But what about “*al-ma'ānī l-Mu'ayyadiyya*”? The editor takes this phrase to refer to the person to whom the book was dedicated: the Yamanī Hamdānī prince 'Alī b. Ḥātim b. Aḥmad b. 'Imrān al-Yāmī, who, after the death of his father in 556/1160, assumed power in Šan'ā' but was expelled half a generation later by the Ayyūbids, first by Šams al-Dawla Tūrānšāh in 570/1175 and evidently again by Sayf al-Din Tuğtakin after 579/1183, both being brothers of Saladin, who had dispatched them from Egypt in order to secure his suzerainty over the Holy Places.² There is no doubt, however, that the sources never mention the *laqab* al-Mu'ayyad (or

¹ Not mentioned by Brockelmann, Ziriklī or Kaḥḥāla.

² For these events, cf. Tāğ al-Dīn 'Abd al-Bāqī b. 'Abd al-Mağīd al-Yamānī, *Bahğat al-zaman fī ta'rīḫ al-Yaman*, ed. Muṣṭafā Ḥiğāzī ([Cairo] 1965), 63, 1 ff.; 76, 9 f.; 77, ult. ff. and especially the report given by his relative (not his brother!) Badr al-Dīn Muḥammad b. Ḥātim b. Aḥmad b. 'Imrān al-Yāmī in his *K. al-Simṭ al-ğālī l-taman fī aḥbār al-mulūk min al-Ğuzz bi-l-Yaman*, ed. G.R. Smith in *GMS*, xxvi. 1 (London 1974), 18, 9 ff. and 27, 2 ff.; also C.L. Geddes, in *ET*², III, 125 f., and C.E. Bosworth, *Islamic Dynasties*, 71. A few panegyric verses on 'Alī b. Ḥātim composed by the Egyptian poet al-Qāḍī al-Rašīd b. al-Zubayr (died 563/1167) are mentioned by Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, ed. I. 'Abbās (Beirut 1968) I, 163, 7 ff. He was a great-grandson of the qāḍī 'Imrān b. al-Faḍl al-Yāmī who had been nominated governor of Šan'ā' by the Šulayḥid al-Malik al-Mukarram (459/1067–477/1084; cf. Ḥusayn al-Hamdānī, *al-Šulayḥiyyūn*, Cairo [1955], 137).

al-Mu'ayyid) in connection with this ruler and, in fact, the assumption is wrong. The *ma'ānī l-Mu'ayyadīyya* allude to a work which the author uses extensively without ever quoting it in a clear and immediately recognizable form:³ the *K. Iṭbāt nubuwwat al-nabī*, which was written three centuries before his time by the Zaydī imām Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mu'ayyad bi-llāh (333/944–411/1020).
 152 This text has never been printed | but is preserved in three manuscripts, and a comparison shows that 'Abbās b. 'Alī followed it, in certain passages at least, rather closely in a kind of commentary. He usually starts his quotations with the formula *wa-ḥakā 'alayhi l-salām*, and at the end he adds some material of his own.

Al-Mu'ayyad belonged to the circle of the Ṣāḥib Ibn 'Abbād in Rayy. He studied Mu'tazilī theology with Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī the "Dung-Beetle" (Ġu'al; died 369/980) and with his famous disciple, the Qāḍī 'Abd al-Ġabbār (died 415/1025). His followers lived in Daylam and in Gilān. He himself was buried in this region.⁴ But at that time, the Zaydiyya had already been holding, for more than one century (since al-Hādī ilā l-Ḥaqq, 245/859–298/911), a strong position in Yaman. This is how al-Mu'ayyad's book found its way there and remained known until the period after the collapse of the Ṣulayḥid régime. We should not be astonished about the fact that the author of our treatise takes up this Zaydī tradition while calling his prince, at the same time, the *waliyy al-ʿaṣaba al-Fāṭimiyya*.⁵ The later Hamdānids increasingly tended to keep their distance from their overlords in Egypt,⁶ who had lost all their strength in the meantime (and who, as a matter of fact, were definitely discarded during 'Alī b. Ḥātim's reign). There is nothing Ismā'īlī about 'Abbās b. 'Alī's book.

There is even not much Šī'ī spirit in it. The outlook of the work is dominated by Mu'tazilī tradition. This perspective is only obscured by the fact that 'Abbās b. 'Alī approaches his subject, *iğāz al-Qur'ān*, not from its dogmatic aspect but rather from the angle of rhetorics and poetics. This, however, was already al-Mu'ayyad's approach, and not his alone: the Mu'tazilī authors who preceded him in dealing with this topic, especially his older contemporaries, 'Alī b. 'Īsā al-Rummānī (296/909–386/996) and Ḥamd b. Muḥammad

3 He only says that he collected his observations *ilḥāqan lahā ilā ṣāḥib nukatihā wa-abī 'uḍra-tihā* (p. 24, 11), but this is immediately followed by a long eulogy of 'Alī b. Ḥātim and therefore does not catch the attention of the reader.

4 Cf. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin 1965), 177 f.

5 Cf. p. 25, 7 f.

6 The editor himself points to this fact (cf. his introduction, 14).

al-Ḥaṭṭābī (319/931–388/998),⁷ had also attenuated the purely theological context in favour of more widely accepted literary criteria. These were, at the same period, taken up by the Aṣ'arī theologian al-Bāqillānī (died 403/1013).⁸ The discussion centers around the problem of whether or not anything comparable to the Qur'ān in style and form ever existed. It is concerning this point that al-Mu'ayyad brings up the example of Ibn al-Muqaffa's famous *mu'āraḍat al-Qur'ān*. However, he not only mentions it, he also gives a few quotations. This is something new, almost a sensation. 'Abbās b. 'Alī copies them, but he occasionally drops some words or lines and neglects two of them entirely. In this slightly adulterated form, they are easily accessible now. They were, however, discovered earlier by W. Madelung, who found them in al-Mu'ayyad and mentioned their existence in a rather hidden footnote in his book on al-Qāsim b. Ibrāhīm.⁹

The topic had earlier attracted the attention of the Orientalists. Ignaz Goldziher had collected some material in his *Muhammedanische Studien*¹⁰ which was later frequently quoted. But his information was mainly legendary, of the kind told by Bal'amī in his translation of Ṭabarī's world history. There, Ibn al-Muqaffa' is supposed to have tried for six months to produce something similar to the Qur'ān, but finally he had to give up.¹¹ Characteristically, this story is not found in the Arabic original of Ṭabarī's text. The situation seemed to change decisively when Michelangelo Guidi published al-Qāsim b. Ibrāhīm's *al-Radd 'alā l-zindīq al-la'īn Ibn al-Muqaffa'* in 1927.¹² This text contained numerous fragments of a refutation of Islam written in a strongly rationalist Manichean spirit and attributed by al-Qāsim b. Ibrāhīm (died 246/860)

153

7 Cf. *Ṭalāt rasā'il fī i'ṣṣāz al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Ḥalafallāh and Muḥammad Zaḡlūl Sallām (Cairo n.d.), 19 ff. and 69 ff. For an analysis of these texts, cf. Iḥsān 'Abbās, *Ta'rīḥ al-naqd al-adabī 'inda l-'Arab* (Beirut 1391/1971), 340 ff.

8 Especially in his *K. I'ṣṣāz al-Qur'ān*, ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Cairo 1963); partly translated by G.E. von Grunebaum, *A Tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism* (Chicago 1950). His *Nukat al-intiṣār li-naql al-Qur'ān*, which was recently edited by Muḥammad Zaḡlūl Sallām (Alexandria [1971]), is different. Here we find more information about the older discussions, although it is not easy to identify trends and persons.

9 Cf. *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, 90, n. 27.

10 Published in Halle, 1888; cf. II, 401 ff.

11 Cf. Abū 'Alī Bal'amī, *Tarḡuma-i Tārīḥ-i Ṭabarī*, trans. H. Zotenberg, *Chronique de ... Ṭabarī* (Paris 1867 ff.), IV, 450 ff. The recent Persian editions of the text which are accessible to me do not yet go as far as the caliphate of al-Ḥādī, where the story is mentioned.

12 Cf. M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Rome 1927).

to Ibn al-Muqaffa' (died 139/756?).¹³ The editor seriously considered the possibility of their belonging to the mysterious *mu'araḍa*.¹⁴ As a matter of fact, the step from a refutation to a parody is not very wide. But the two things are not the same. The fragments generally do not give the impression of having been intended as an imitation of the Qur'ān, as greater emphasis is given to the person of the prophet Muḥammad than to the Muslim scripture. Gott-helf Bergsträsser first pointed to this fact in his long and most valuable review of Guidi's edition.¹⁵ Francesco Gabrieli held the same view.¹⁶ In addition, the authenticity of both texts was even questioned. H.S. Nyberg made some sceptical remarks about Qāsim b. Ibrāhīm's authorship.¹⁷ G. Vajda did not believe that the aggressive anti-Islamic bias of the fragments could be linked with what we know about Ibn al-Muqaffa's personality and his life.¹⁸ Recently, this attitude was taken up by J. Wansbrough in a short remark in his *Quranic Studies*.¹⁹

Under such circumstances, we may expect the new material to clear up the situation. Al-Mu'ayyad's book is preserved in three manuscripts, two of which I was able to consult: Vatican Library 1019²⁰ and Berlin, Landberg 437.²¹ Of these two, the Vatican manuscript, which was copied in 691/1292, is the older one. Unfortunately, I could not yet check our oldest testimony, the manuscript Cairo, Dār al-Kutub, *kalām* 1567 which was finished in 551/1156.²² But in most passages our text seems to be sufficiently clear.

13 For the contents of the fragments and their internal connection, cf. G. Levi Della Vida in *Oriente Moderno*, 8 (1928), 84 ff.; also Carsten Colpe, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung*, unpublished Ph.D. thesis (Göttingen 1954), 181 ff.; my article, "Ketzer und Zweifler im Islam," *Bustan*, 5 (1964), fasc. 2, p. 10 ff.

14 Cf. Guidi, *Lotta*, introd., viii f. and xxi ff.

15 *Islamica*, 4 (1929–1931), 295, n. 5.

16 Cf. *ET*, III, 885a, s.v. Ibn al-Muqaffa'.

17 Cf. his review of Guidi's edition in *OLZ*, 32 (1929), 433. Both his review and that of Bergsträsser (see above, n. 15) still stand in the great tradition of European criticism which seems to be dying out now in Orientalism. No study of the text can do without their assessment of the edition.

18 Cf. his remarks in *JA*, 228 (1936), 350, and *RSO*, 17 (1937), 228, n. 1.

19 Published in Oxford, 1977, p. 160. See below, p. 965.

20 Fols. 72–169, as part of a *maǧmū'a*; cf. G. Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana* (Città del Vaticano 1935), 118, no. 1019. 2.

21 Also as part of a *maǧmū'a*, fols. 2–32; cf. W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, IX, 589 f., no. 10280. 3.

22 Cf. *GAS*, I, 570.

Fragment 1: Vaticana (ف) 90a, 13 ff. = Berlin (ب) 10b, -4 ff. = *al-Risāla al-'Asġa-dīyya* (ع) 71, ult. ff. 154

وَأَمَّا الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الشَّكَّ فِي غَيْرِ مَا يَفْعَلُونَ * وَيَنْتَبِي الثَّقَّةَ إِلَى مَا يَقُولُونَ * أَوْلَئِكَ مَمَّنْ
غَضِبَ عَلَيْهِمُ رَبُّهُمْ^١ ، إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ * الَّذِينَ اتَّخَذُوا^٢ مِنْ دُونِي نَصِيرًا أَوْلَئِكَ لَا يَجِدُونَ
وَلِيًّا وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ^٣ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّخِذُ أُنْدَادًا مِنْ دُونِ اللَّهِ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ، أَوْلَئِكَ وَرَاءَهُمْ
شُرٌّ مَاهُمْ يَنْظُرُونَ .

١ ف ب : مَنْ غَضِبَ عَلَيْهِمُ رَبُّهُمْ ؛ ع : مَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ رَبُّهُمْ . ٢ ف ع : اتَّخَذُوا ؛ ب :
اتَّخَذُوا . ٣ ف ب : يَنْظَرُونَ ؛ ع : يَنْصُرُونَ . ٤ ف ع : رَجَمًا ؛ ب : رَجَمًا . ٥ ع : شَرُّ مَا ؛
ف ب : شَرُّ مَا (وَالنَّصُّ مُكَرَّرٌ فِي شَرْحِ الْمُؤَيَّدِ) .

This is, as al-Mu'ayyad rightly remarks, largely a pastiche of Qur'anic formulas.²³ *Ġaḍība 'alayhim rabbuhum* appears as *ḡaḍība llāhu 'alayhim* in Sūra 48: 6 and 58: 14; *innahū ḥabīrūn bimā ya'malūn* as *innahū bimā ya'malūna ḥabīr* in Sūra 11: 111. The phrase *alladīna ttaḥaḍū min dūnī naṣīran ulā'ika lā yaḡīdūna waliyyan* looks like a mixture of *alladīna ttaḥaḍū min dūnī llāhi awliyā'* in Sūra 29: 41 and *lā yaḡīdūna waliyyan wa-lā naṣīrā* in Sūra 33: 65 and 48: 22; *wa-minhum man yattaḥiḍu andādan min dūnī llāh* reminds us of *wa-min al-nāsi man yattaḥiḍu min dūnī llāhi andādan*; *raḡman bi-l-ḡayb* is found in Sūra 18: 22. There are only a few non-Qur'anic words: *šakk* and *tiqa*, in the first two sentences. Apparently this passage is mainly intended to demonstrate that Qur'anic material can be rearranged with similar effect under a new prose rhyme (*saġ'*).

Fragment 11: Vaticana 91a, 13 ff. = Berlin 11a, ult. ff. = *al-Risāla al-'Asġadīyya* 74, 7 ff.

المَعَادُ بِصَاحِبِ الْبَلَدِ * مَالِكُ الْبَلَدِ وَبَانِي^١ الْبَلَدِ وَسَاكِنُ الْبَلَدِ * مِنْ شَرِّ الْعَادِيَةِ * وَأَهْلُ الطَّاعِيَةِ
* الَّذِي أَظَلَّ^٢ صَاحِبُهُ^٣ * وَمَنْعَ جَانِبِهِ * وَحَمَى جَارِهِ * مِنْ سَكَّانِ الْمَدْرِ * وَخُلَّانِ الْغَدْرِ
وَالْغَرَرِ .

١ ع : وَبَانِي ؛ ف : وَبَانِي ؛ وَالْكَلِمَةُ غَيْرُ مُعْجَمَةٍ فِي ب . ٢ ف ب ع : أَظَلَّ ٣ ب ع : صَاحِبِهِ ؛
ف : أَصْحَابِهِ . ٤ ع : مِنْ سَكَّانِ ؛ ف ب : مِنْ سَاكِنِ سَكَّانِ .

23 I abstain from translating the fragment, because of its formulaic character and because of the fact that I am writing this article in a language which is not my own.

This passage is different because it is not a mosaic of Qur'ānic formulas, but rather an attempt to imitate the spirit of an early Meccan sūra. Ibn al-Muqaffa' gives something like a free rhapsodic variation of the *mu'awwidatayn*, except that God is not invoked as the Lord of the Daybreak as in Sūra 113 or as the Lord of Men as in Sūra 114, but as the Lord of Mecca, Mecca being called the "territory" or the "land" (*balad*) as in the *Sūrat al-Balad* (no. 90). God's relation towards this land is described in a series of staccato phrases formed by active participles in connection with the key-word *al-balad*: He possesses it, He has built it (i.e. the town as the form in which the "land" presents itself), and He lives in it. The assertion that Allah "lives" in Mecca could not be labelled anthropomorphic or too strong a local determination, for it was equally found in the Qur'an: *wa-anta ḥillun bi-hādā l-balad* (Sūra 90: 2). In the following verse *al-ṭāġiya* reminds us of Sūra 69: 5: *fa-ammā Ṭamūdu fa-uhlikū bi-l-ṭāġiya*, and it seems that Ibn al-Muqaffa' understood this | rather enigmatic word as equivalent to *ṭuġyān* "insubordination", in the way it was explained by some of his contemporaries whose opinions are noted by Ṭabarī.²⁴ Thus man is asked to seek refuge "from the evil of the fatal blow and the people of insubordination".

The next phrases obviously describe the protection given by God, the Lord of the "land", to his people, the people of Mecca, against those who live in outlying settlements consisting of mud houses. The intention of the antithesis remains somewhat obscure. In Ḥadīṭ, the *ahl al-madar*, or "town-dwellers", are contrasted with the *ahl al-wabar*, or "those who live in tents", i.e. the nomads.²⁵ This would presuppose that Mecca, being a town itself, is understood here as an abode of the beduins. There is, however, the possibility that Mecca is conceived as a town of stone houses, in contrast to the mud huts found in the villages (and in the region where Ibn al-Muqaffa' was writing, in Iraq). Besides this problem of interpretation the passage is bedeviled by textual difficulties. It seems that in two places we are forced to make a conjecture against both manuscripts: by reading *aẓalla* instead of *aḍalla*, and by omitting *sākin* before *sukkān al-madar*. This implies that in both cases we are dealing with old corruptions. The latter emendation may be justified on the assumption that an early copyist, when writing *sukkān al-madar*, was still under the

24 Cf. Ṭabarī, *Tafsīr* (Cairo 21373/1954), XXIX, 49, 2 ff.; also R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart 1971), 486.

25 Cf. Ibn al-Aṭīr, *al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭār*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī (Cairo 1383/1963), IV, 309 s.v.

impact of *sākin al-balad* two lines before; he may also have added a *ḍabba* which was neglected by one of his successors.²⁶ From al-Mu'ayyad's comment we get the impression that his own text did not yet contain this corruption. This is different in the second case. Here al-Mu'ayyad clearly reads *aḍalla* as in our manuscripts. The obvious contradiction with the following sentences offered a welcome opportunity for easy refutation: in his sentence 'He led his friend²⁷ astray and protected his flank', etc. things do not fit together. For 'He led his friend astray' is a (formulation implying) blame, whereas 'He defended his neighbour' is a praise. Nor do the 'town-dwellers' (*sukkān al-madar*) and the 'friends of treachery and deception'²⁸ fit together. He was merely interested in rhymed prose of the worst sort. For town-dwellers are not worse than other human beings. There is no reason whatsoever for sorting out their malice as something from which people should take refuge.²⁹ He is of course right, at least with regard to his first remark. But it seems difficult to assume that the passage really was so illogical. This is why we assume³⁰ that al-Mu'ayyad's own manuscript was already corrupt and should have read *aẓalla* instead of *aḍalla*. The mistake occurs rather frequently, being provoked by a similarity in script as well as in pronunciation.³¹ A "Qur'ānic" context, like the one presupposed by Ibn al-Muqaffa', furnished the additional temptation of *aḍalla* being closely associated with God's decision | about man. In spite of al-Mu'ayyad's obviously premature polemics, we may still share his final conclusion: Ibn al-Muqaffa' was mainly interested in imitating the *sağ'* effect. 156

Fragment III: Vaticana 92a, 12 ff. = Berlin 11b, ult. ff. = *al-Risāla al-'Asğadiyya* 75, -4 ff.

26 As an alternative, we might think of changing *sākin* into *sā'ir*; the "sūra" would then be suggesting that one take refuge with the Lord of Mecca against the people living in other towns consisting of clay houses like Mecca. But *sā'ir* is rather remote from *sākin* and the *Risāla al-'Asğadiyya* omits the word entirely as we did.

27 Even the Vatican manuscript reads here, in al-Mu'ayyad's comment, *ṣāhibahu* instead of *aṣḥābahu*. The variant reading mentioned above in the apparatus is thus a mere slip of the pen.

28 *Ġarar* is here certainly not "danger, risk", but infinitive noun of *ġarra*.

29 Cf. Vaticana 91b, 3 ff. = Berlin 11b, 5 ff. = *al-Risāla al-'Asğadiyya* 74, 13 ff.

30 I owe this suggestion to my colleague Manfred Ullmann. He also supported me in venturing the first conjecture.

31 Cf. H. Fleisch in *ET*², II, 75.

أَلَا إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِنْ دُونِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ لَبِئْسَ مَا يَصْنَعُونَ^١ * وَلَا يَكُونُونَ^٢ كَالَّذِينَ
آمَنُوا ثُمَّ لَمْ يَثْبُتْ^٣ إِيْمَانُهُمْ لِفُلْمِهِمْ ، أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ .

١ ف ع : يصنعون ؛ ب : يضعون . ٢ ب : يكون ؛ ف ع : يكونوا . ٣ ف ب : يثبتر ؛ ع : يثبثوا
(في المخطوط) .

This passage, which starts with a common Qur'ānic formula (cf. Sūra 18: 15; 19: 81; 21: 24; 25: 3; 36: 74), looks like a negative version of Sūra 6: 82 (*alladīna āmanū wa-lam yalbisū īmānahum bi-ẓulm ulā'ika lahumu l-amnu wa-hum muhtadūn*) and is again very general. We get the impression that Ibn al-Muqaffa's main intention here was to demonstrate the banality of Qur'ānic language.

Fragment IV: Vaticana 92b, 15 ff. = Berlin 12a, 15 ff. = *al-Risāla al-ʿAsğadiyya* 79, 4 ff.

تَأْمَلْ صَنِيعَ اللَّهِ بِأَهْلِ الشَّامِ * وَقَدْ شَمَلَتْهَا الْآثَامُ^١ * وَكَثُرَ فِيهَا الْإِجْرَامُ * فَيَوْمَئِذٍ حِينَ أَظَلَّتْهُمْ
الْآطَامُ^٢ * وَالْقَادِمِينَ مِنَ الشَّرْقِ بِالْخِيَامِ * إِنَّ رَبَّكَ صَبَّ عَلَيْهِمْ سُوءَ الْعَذَابِ * إِنَّهُ لَا يَعْجَلُ
الْعِقَابَ * وَلَهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى يَوْمَ الثَّوَابِ .

١ ف ب : الآثام ؛ ع : الآطام (والنص مكرر في شرح المؤيد) . ٢ ع : الآطام ؛ ب : كثرة ظلام
(بالهامش ، و "كثرة" غير واضحة) ؛ والكلمة ساقطة من ف .

This comes, as al-Muʿayyad rightly remarks, rather close to Sūra 89: 6–14. The ʿĀd and Ṭamūd, who are mentioned in the Qur'ānic context, are here replaced by the Syrians who, in the early ʿAbbāsīd period, were more apt to play the villain. The phrase *inna rabbaka ṣabba ʿalayhim sūʾa l-ʿadāb* corresponds almost verbatim to Sūra 89: 13. The only difference again seems characteristic: instead of *sūʾa l-ʿadāb*, the Qurʾān presents a metaphor, *sawṭa l-ʿadāb* "scourge of punishment", which did not fit very well with the verb *ṣabba* "to pour out". The difficulty had been observed by the early commentators³² and there is some reason for assuming that Ibn al-Muqaffa' offered here a simplified version in order to smooth over the formulation. The Syrians are described in rather general terms as sinners, but it seems that as with ʿĀd and Ṭamūd in the Qurʾān a specific event was called to mind, namely the downfall of the Umayyads. This

32 Cf. Ṭabarī, *Tafsīr*² xxx, 180, 19 ff.; Zamahṣarī, *al-Kaššāf* (Cairo 1307), II, 542, 13 ff.; R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 509.

parallelism had perhaps been prepared in contemporary exegesis; it seems significant that "Iram of the Pillars", the mysterious town of 'Ād mentioned in the same context (Sūra 89: 7), was identified by some *mufasssirūn* with Damascus.³³ Syria was, as is stated by Ibn al-Muqaffa', "wrapped in sins, and mischief was frequent there. But (remember what happened) when they (the Syrians) lived in the shadow of (their) fortresses, and | (remember) those who came from the East in tents: God poured over them the bad (experience of) chastisement". Those who "came from the East in tents" were obviously the Ḥurāsānīs under 'Abd Allāh b. 'Alī who conquered the "fortresses" into which the Syrians had withdrawn. We know that Damascus had been taken by force; some apocryphal *aḥādīth* pretend that the 'Abbāsīd troops started a massacre among the population.³⁴

157

Unfortunately, the passage presents certain difficulties. The "fortresses" are only found in the text given by the *Risāla al-Asḡadiyya*. Mu'ayyad's original version shows a lacuna in both manuscripts which were accessible to us. As in Fragment III, we are thus dealing with an old corruption which either originated in ف (if ب depends directly on ف) or, more probably, in a common archetype. The insertion of a word like *al-āṭām* is indispensable; only in this way can the prose rhyme proceed in its normal rhythm. This was also felt by a later reader of the Berlin manuscript. He added, in the margin, the words *kaṭratu*³⁵ *ḡalām* instead. This emendation also makes sense; the Syrians would then be overshadowed by "great darkness". But compared with *al-āṭām*, the formulation seems slightly redundant. We get the impression that we are dealing with a secondary addition which did not originate from any textual evidence. No matter which reading we prefer, however, we are still left with the problem of explaining how *wa-l-qādimīna* is connected with the preceding sentence. We might feel tempted to understand it as a second object of *aḡallat*. But then "those who came from the East in tents" would be paralleled with the Syrians, and this would bring up enormous difficulties of interpretation. I rather prefer assuming a *ḡadḡ* in the sense presupposed by the translation given above.³⁶

33 Cf. Ṭabarī, ²xxx, 175, 11 ff. I owe this information to Riḡwān al-Sayyid, Beirut.

34 Cf. Jorge Aguadé, *Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden: Das Kitāb al-Fitan des Nu'aim ibn Ḥammād* (Ph.D. thesis, Tübingen 1979), 106 ff.

35 The word *kaṭra* is not quite legible in this place.

36 ^{35a} Similar instances of *ḡadḡ* are also found in the Qur'ān. Rudi Paret draws my attention to Sūra 21: 74 ff., where a series of isolated accusatives (like *al-qādimīna* in our case) presupposes the silent omission of a verb like *uḡkur* (cf. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 343).

The last sentence again reminds us of certain Qur'ānic formulations. The word *'ağğala* appears, in connection with God's punishment, in Sūra 18: 58 where it is said that "if He should take them to task for that they have earned, He would *hasten* for them the chastisement". But whereas this passage is meant to confirm God's mercy, Ibn al-Muqaffa' uses the formula in the opposite way, namely in order to explain the fate of the Syrians. God "does not hasten (His) chastisement"; the Umayyads were able to maintain their power for some generations. But "on the day of recompense He gives the fullest retribution". This last sentence is criticized by al-Mu'ayyad for its inappropriate vocabulary: "recompense" (*ṭawāb*) does not fit with the retribution experienced by the Syrians. The entire sentence thus seems to get a positive meaning. As a consequence, the preceding phrase turns into a mere statement of God's mercy, as it was intended in the Qur'ānic parallel, and there is an abrupt and rather inelegant change of mood between this lenient conclusion and the foregoing description of an almost apocalyptic punishment.³⁷ This objection depends, however, on whether or not we understand the "day of recompense" in such a narrow way. If we take it as a metonymical expression for the *yawm al-qiyāma* in general when reward *and* punishment are distributed, the term *al-ğazā'* is justified and the contradiction with respect to the preceding passage no longer |
exists. Sūra 18: 58 also ended with the warning: *...bal lahum maw'idun lan yağidū min dūnihi maw'ilan*, "but they have a tryst, from which they will find no escape".³⁸

37 ³⁶ Cf. *al-Risāla al-Asğadiyya*, 79, pu. ff.

38 ³⁷ Manfred Ullmann draws my attention to the fact that the original meaning of *al-ṭawāb* already allows for a neutral interpretation in the sense of "retribution". *Ṭāba* means "to return, to flow back (water into a well, etc.)"; *ṭawāb* would thence be something which "returns to", "comes back upon" somebody, i.e. a requital without any further qualification. The dictionaries retain the information that *ṭawāb* is used for good and evil alike, although it occurs more frequently with positive connotations (cf. *Lisān al-'Arab* [Beirut], I, 245a, 11 f. > Lane, *Lexicon*, 363a). The tendency towards the positive understanding is clearly demonstrated by the Qur'ān; this is from where al-Mu'ayyad justifies his criticism. Sūra 83: 36 ("Have the unbelievers been *rewarded* [*tuwwiba*] for what they were doing?") is only an apparent exception insofar as this sentence shows ironical overtones. But the poetry contemporary with the Qur'ān furnishes some unequivocal examples where the word is used in a negative sense, as meaning "retaliation, punishment". Cf. the following quotations from the *Dīwān al-Hudaliyyīn* (which I owe again to M. Ullmann): no. 170 Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin 1887), I, 23 = ed. 'Abd al-Sattār Farrāğ (Cairo 1384/1965), 754, verse 4 = ed. Maḥmūd Abū l-Wafā (Cairo 1369/1950), 111, 54, 10 for Burayq (cf. *GAS*, II, 263 f.), where the commentary explicitly equates *ṭawāb* with *ğazā'* (cf. Wellhausen in *ZDMG*, 39 [1885], 436, 3); no. 56 Wellhausen = p. 391 Farrāğ, verse 13 = 111 70,

Fragment v: Vaticana 93b, 11 ff. = Berlin 12b, 11 ff. = *al-Risāla al-ʿAsğadiyya* 80, 15 ff.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ نُسِبَ^١ أَهْلُ الْعِرَاقِ * إِلَى^٢ الشَّقَاقِ وَالنَّفَاقِ *^٣ وَفِي مَائِهَا الزُّعَاقِ * يُظْهِرُونَ
طَاعَتَهُمُ لِلتَّلَاقِ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ حَادَ عَنْ طَرِيقِهِ * وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ * وَأَوْفَى لِلْمُهْتَدِينَ .

١ ف ب : نسب ؛ ع : نشب . ٢ سقطت الكلمة من ف ، وهي ثابتة في ب ع . ٣ ف ب :
الشقاق والنفاق ؛ ع : النفاق والشقاق .

Following the Syrians, Ibn al-Muqaffa' turns to the Iraqis. As in the previous case, his parody is only concerned with the literary form of the Qur'an, not with its historical spirit: he does not care about the fact that the Iraqis would never have been mentioned in the time of the Prophet. He does not want to replace the Qur'an; he only wants to imitate it. The words *šiqāq* and *nifāq*, "discord" and "hypocrisy", are frequently used in the Qur'an. But what Ibn al-Muqaffa' has in mind is obviously something else. Their appearance *together* and with reference to the *Iraqis* occurs in the famous speech given by Ḥaḡḡāḡ when he first arrived in Kūfa.³⁹ The "hypocrisy" is then illustrated by the remark that when the Iraqis show obedience to their Creator (*tā'atahum li-l-ḥallāq*), they do so only in an outward way (*yuzḥirūna*). Human beings may be deceived by their behaviour, but "thy Lord knows very well those who have deviated from His way". With this phrase Ibn al-Muqaffa' falls back upon Qur'anic formulas: with the exception of the words *ḥāda* ('an) and *ṭarīq*, which are used only in other contexts, the rest is found in several places (cf. Sūra 6: 117; 16: 125; 53: 30: *inna rabbaka huwa a'lamu bi-man ḡalla/yaḡdillu 'an sabīlihī*). Sūra 6: 117 and 16: 125 even continue in a way similar to our passage, with the formula *wa-huwa a'lamu bi-l-muḡtadīn*. In our passage this formula is simply mixed in a somewhat kaleidoscopic way with a few other Qur'anic reminiscences such as the *inna rabbaka huwa a'lamu bi-l-mu'tadīn* of Sūra 6: 119 (thus in the immediate neighbourhood of 6: 117) and the *awfā* of Sūra 9: 111: "and who fulfils his covenant | truer than God?". The remark that the water in Iraq is bitter and salty (*wa-fī mā'ihā l-zu'āq*) remains somewhat isolated. Ibn al-Muqaffa' may have inserted it as a kind of symbol for the deceptiveness of everything Iraqi: the water looks drinkable, but as a matter of fact it is brackish; the Iraqis

159

¹ Maḡmūd Abū l-Wafā for Ma'qil b. Ḥuwaylid (cf. *GAS*, II, 262) or his father Ḥuwaylid b. Wāṭila; no. 253 Wellhausen = p. 932 Farrāḡ, verse 12 for Abū Ṣaḡr.

³⁹ Cf. e.g., Ḡāḡiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. 'Abd al-Salām Muḡammad Ḥārūn (Cairo 1380/1960), II, 309, 2; Abū Hilāl al-'Askarī, *K. al-Awā'il*, ed. Muḡammad al-Miṣrī and Walid Qaṣṣāb (Damascus 1975), II, 71, 10.

look pious, but as a matter of fact they are sinners. If this is what he meant, al-Mu'ayyad did not recognize it for he only notices unimaginative *sağ'* in the style of Musaylima.⁴⁰

Fragment VI: Vaticana 94a, 3 ff. = Berlin 12b, -8f.; not in *al-Risāla al-Asğadiyya*.

ولین کرمه * وأفاض النعمة عليهم لِيَتَمَّ لها شكره * ثمَّ يَعْرِفْ بذلك ربّه * إِنَّه رَبَّ عليم ورءوف
حليم^١.

١ ب: ورءوف حليم؛ وجاءت الكلمتان في ف بالهامش.

This fragment is too short to allow much analysis. The subject of *layyana* and *afāda* is God. God is also obviously referred to in the suffix of *šukrahū* (gen. obj.). *Lahā* refers to *al-ni'ma*. *Tumma* starts a new sentence with a different subject: it is man who should “recognize his Lord” who is “an omniscient Lord, all-clement and forbearing”. This latter statement is again a pastiche of Qur'ānic formulas. The beginning, on the contrary, says old things in new words.

Fragment VII: Vaticana 94a, 8 ff. = Berlin 12b, -4 ff.; not in *al-Risāla al-Asğadiyya*.

وبقي أن تستوي حالنا الكلامين بأن لا يتفاضل الاعتقادُ فيهما فيعظم أحدهما ويصغر الآخر،
ثمَّ يُكثِّرُ تلاوة أحدهما كما أكثر تلاوة الآخر فيستعذب ألفاظ أحدهما كما يستعذب ألفاظ
الآخر ويستفصحه كما استفصح الأول. فبالإلف يعذب^٢ المتلو ويُسْتَلَذُّ المأْكول والمشروب
والمُنْكُوح، وبالتنكير والاستغراب^٣ يُنفَرُّ عنه^٤ ويُبعد عن الصواب * ولتُمدَّ به الخنجره كما
تُمدَّ بغيره.

١ ب: كما أكثر تلاوة آخر؛ وجاءت الكلمتان بهامش ف. ٢ ف ب: بعداب (ويبدو أن
الألف مشطوبة في المخطوطتين). ٣ ف ب: والاستعذاب. ٤ ينفر: غير معجمة في ف ب.
٥ عنه: غير واضحة في المخطوطتين.

This seems to have formed part of Ibn al-Muqaffa's own conclusion. Al-Mu'ayyad premises that he omitted a few more examples of the *mu'āraḍa* itself. Ibn al-Muqaffa's intention becomes quite clear: “There remains (no other possibility than) that both texts (*al-kalāmāyn*, i. e. the Qur'ān and its parody) are

40 Whom he had treated before; cf. *al-Risāla al-Asğadiyya*, 80, pu. ff.

in the same position so that the (human) mind⁴¹ cannot make any differentiation in value between them by estimating one of them highly while considering the other one of low standard. Consequently, one should recite one of them as frequently as the other and consider its formulations equally agreeable and linguistically correct as those of the other. For it is by acquaintance that people find recited (texts, *al-matluww*) agreeable and enjoy eating, drinking, and cohabitation, and it is by displeasure and lack of experience⁴² that they are deterred from it | and keep away from what is right. The throat should be exercised (?) by (the recitation of) this (text) as by anything else". 160



It would be premature to draw any final conclusions. But one thing is quite clear: these texts do not have anything to do with the fragments known from Qāsim b. Ibrāhīm's refutation.⁴³ They do not imply any polemics against the Qur'ān or Islam, nor do they attempt to deceive the Muslim reader and to infiltrate pagan ideas as might be expected from a Manichean. Two of the fragments, no. iv and v, would become palpably anachronistic if they were passed off as Qur'ānic material; no Muslim would have believed that Syrians and Iraqis are explicitly mentioned in his Scripture. The intention was different: the author wanted to show that *in his time* something similar to the Qur'ān could be created, similar not in contents, but in style. He explained his idea in his final remark: if we find the Qur'ān better or more elegant in its style and expression, it is only because we have become accustomed to it for generations; any other text, if intelligently formulated, may reach the same level. Apparently, the decisive phenomenon was the *sağ'*; rhymed prose did not go without saying in the time of Ibn al-Muqaffa'. Even al-Qāsim b. Ibrāhīm, who lived more than one century later, produced only some rather awkward examples of this kind.⁴⁴ In the first half of the second century *sağ'* was quite unusual. It was thus in this respect that Ibn al-Muqaffa's attempt was revolutionary and perhaps shocking. But there was, strictly speaking, no heresy about it. Ibn al-Muqaffa's intention is experimental rather than polemical. For he did not doubt the message of the Qur'ān and its contents, nor did he necessarily doubt the *iğāz*. We may assume

41 A rather free translation for *al-i'tiqād*. For the meaning of this term, cf. J. Peters, *God's Created Speech* (Leiden 1976), 40 ff.

42 ⁴¹ *Al-istiğrāb*. This is a mere conjecture for *al-isti'dāb* which is found in both manuscripts, obviously as an association generated by *yasta'dibu* in line 2.

43 This was already recognized by Madelung; *Qāsim*, 90, n. 27.

44 ⁴³ Cf. the analysis by G. Bergsträsser in *Islamica*, 4 (1929–31), 296 ff.

that there was already something of a common belief in the language of the Qurʾān being better than anything else;⁴⁵ he seems to react against this in his final remark. It is possible that such an opinion was primarily held by Arabs, and that Ibn al-Muqaffaʿ disliked it because he was a Persian and aware of his literary talent.⁴⁶ But there was not yet any *iǧāz* “dogma”, and it is interesting to see that the theologian who first gave *iǧāz* a theoretical basis, namely al-Nazzām (died after 220/835), did *not* proceed from the assumption that the Qurʾān was always and forever insuperable in style. Rather he assumed that only the pagan contemporaries of the Prophet were “held back” from producing anything similar, by a miracle which was created in that moment but did not last during the following generations.⁴⁷ He may have known Ibn al-Muqaffaʿ’*s* parody, but it certainly did not disturb his ideas and he may even have moulded his theory accordingly.

161 All this, of course, does not mean that we possess any decisive proof for the authenticity of our fragments. Like other famous “*zanādiqa*”, Ibn al-Muqaffaʿ offered himself as a | scape-goat for forgeries; he was, for instance, accused of having circulated spurious *aḥādīṭ*.⁴⁸ In this latter case, we may assume with some certainty that we are dealing with a mere calumny, the reproach belonging to the normal stock of anti-Manichean polemics.⁴⁹ Bāqillānī, as has frequently been stated,⁵⁰ did not believe in the reports about Ibn al-Muqaffaʿ’*s* *muʿaraḍa*. In spite of the fact that he is al-Muʿayyad’s contemporary, however, he obviously does not have our fragments in mind; he reacts against a different tradition. The reports he refers to saw Ibn al-Muqaffaʿ’*s* attempt realized in his *Durra* or his *Yatīma*, i. e. collections of Persian wisdom literature⁵¹ which could

45 ⁴⁴ Based, of course, on Qurʾānic statements like Sūra 2: 23, Sūra 10: 38, Sūra 17: 88, etc.

46 ⁴⁵ Bāqillānī puts his report about Ibn al-Muqaffaʿ’*s* *muʿaraḍa*, which he does not believe to be authentic, in such a context (cf. his *Iǧāz al-Qurʾān*, 32, 13 ff.). That it was just the non-Arabs who doubted *iǧāz* is also insinuated by a story told about Abū l-Huḍayl in Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār, *Faḍl al-iʿtizāl*, ed. Fuʾād Sayyid (Tunis 1393/1974), 254, 11 ff., especially 255, 2.

47 ⁴⁶ Cf. Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn* (Wiesbaden 1963), 225, 11 ff. (where further sources are mentioned in the apparatus).

48 ⁴⁷ Cf. Abū Ḥatīm al-Rāzī, *Aʿlām al-nubuwwa*, ed. Ṣalāḥ al-Ṣawī and Ġulām-Riḍā Aʿwānī (Tehran 1977), 47, 8 ff.

49 ⁴⁸ Cf. J. Fück in *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens*, Festschrift Paul Kahle (Leiden 1935), 95 ff. Abū Ḥatīm al-Rāzī mentions, together with Ibn al-Muqaffaʿ, the famous *zindīq* Ibn Abī l-ʿAwġāʾ (for him cf. *ET*², 111, 682b).

50 ⁴⁹ For instance by G. Vajda in *JA*, 228 (1936), 350, with reference to the passage in Bāqillānī’s *Iǧāz al-Qurʾān* quoted above, n. 46.

51 ⁵⁰ Cf. *GAL*, S I, 236.

be considered as competing with the Qur'ān in contents and style, but never as imitating it in the way we saw before. Bāqillānī states explicitly that he himself does not know of any book in which or by which Ibn al-Muqaffa' imitated the Qur'ān. He never saw al-Mu'ayyad's fragments nor did he hear about them. He merely mentions, in the end, the legend we quoted above from Bal'amī's translation of Ṭabarī's History, i. e., that Ibn al-Muqaffa' tried in vain for a certain time to achieve something and then tore his drafts into pieces.⁵²

Taking one thing with another, I do not find the attribution improbable. There were other intellectuals in Ibn al-Muqaffa's environment who did not accept *i'jāz*: Baššār b. Burd, for instance, who was also of Persian descent, or Ḥammād 'Aḡrad who, like Ibn al-Muqaffa', belonged to the class of the *kuttāb*.⁵³ The parody seems to contain a certain playful element; Ibn al-Muqaffa' was, as is presupposed by some anecdotes, a witty man.⁵⁴ For our purpose the problem is not decisive, for we may assume that the fragments are early in any case.

As to the Manichean treatise refuted by Qāsim b. Ibrāhīm, we might say that, strictly speaking, it does not belong to our subject. Merely as a kind of epilogue, a few remarks may therefore be added, provoked by the passage which J. Wansbrough recently wrote about the text:⁵⁵

That the author of the *Risāla fīl-ṣaḥāba*, a work both formally pious and substantially sophisticated, could have been responsible for the trivial argumentation attributed to him by Qāsim is unlikely. At several points the latter found occasion to criticise severely his opponent's knowledge of Arabic, and accused him of having composed a barbarous book (*ʿaḡamal-bayān*). Childishly inept humour like the alleged beginning of the book: "In the name of the merciful and beneficent light" (*bismi 'l-nūri 'l-raḥmāni 'l-raḥīm*) can be taken seriously only as caricature and point, not so much to a *mu'āraḍa* of the Qur'ān (traditionally ascribed to Ibn Muqaffa'), as to an ideal target for the vituperative criticism of the Mu'tazilī Qāsim. The major portion of the refutation, thus presumably also of its *fons et origo*, consists of polemic about the principles of divine creation and of God's justice and retribution, suspiciously appropriate, it might seem, to a Mu'tazilī *tour de force*.

52 ⁵¹ Cf. Bāqillānī, *I'jāz*, 32, 19 ff.

53 ⁵² Cf. G. Vajda in *RSO*, 17 (1938), 204.

54 ⁵³ Cf. the biography in Balāḍurī's *Ansāb al-ašrāf*, edited by Muḥammad Yūsuf Naḡm in *Al-Abhath*, 14 (1961), 364, 16 ff.

55 ⁵⁴ Cf. his *Quranic Studies*, 160.

162 If I understand this passage correctly, Wansbrough insinuates that we are dealing with a Mu'tazilite forgery which was invented for easy refutation. This opinion does not account for the fact that at least one of the fragments looks rather cryptic and therefore un-"adjusted",⁵⁶ and that a few other ones are closely connected with each other. The inaugural formula *Bismi l-nūri l-raḥmāni l-raḥīm* was shocking but not childish or humoristic; it stands in a larger context which seems to have the form of a hymn.⁵⁷ I cannot think of all this as being invented in the mind of a Mu'tazilī theologian who wanted to refute the Manicheans. Even if he had been capable of such a *tour de force*, he would have never circulated the text without immediate refutation. We would not be able to understand then why Qāsim b. Ibrāhīm took such pains himself unless we assume that it was Qāsim himself who forged the text he wanted to refute; but his Arabic is much more barbarous than the language of the fragments he quotes. Madelung, who dealt with the text rather extensively,⁵⁸ argues that Qāsim wrote it in his youth when he did not yet "think in the notions of Muslim speculative theology" and was not yet "trained in Mu'tazilī school theology".⁵⁹ The alternative can only be that Ibn al-Muqaffa' composed the treatise himself or that a genuinely Manichean work was ascribed to him.

The answer is as difficult as before. We know that Ibn al-Muqaffa' converted to Islam and it seems that he did so at a more advanced age.⁶⁰ A story in the *K. al-Aḡānī* insinuates that even after his conversion he had to fear for his reputation because his son was a *zindīq* too.⁶¹ Thus we may assume that there was a phase in his life where he could have written books against Islam. Unfortunately, the *adab* information is not very reliable; the reports simply play on the *zindīq* theme. Sometimes they cannot decide which kind of a *zindīq* Ibn al-Muqaffa' was; they talk about his "murmuring" (*zamzama*) and thus presuppose that he was a Zoroastrian.⁶² But there is more solid material. In a longer

56 Cf. Lotta, 49, 20 ff.; the problems connected with the interpretation of this passage have been summarized by Colpe, *Manichäismus* (above, p. 954 n. 13), 185 ff.

57 Cf. Būstan, 5 (1964), fasc. 2, p. 11.

58 Cf. Qāsim ibn Ibrāhīm, 90 f., 108 ff., 117, 148, 152.

59 *Ibid.*, 111, against M. Guidi and H.S. Nyberg on whom Wansbrough still seems to base himself. The Zaydiyya did not yet follow Mu'tazilī ideas at that time. The turn was initiated by Qāsim b. Ibrāhīm himself, i.e. by Qāsim's own (later) development.

60 Cf. Ḍahabī, *Ta'riḥ al-Islām*, VI, 91, 2 f. and 9 ff.; also already Balāḍurī (cf. S.D. Goitein in *Islamic Culture*, 23 [1949], 131, n. 4).

61 Cf. *Aḡānī*, XVIII, 200, -7 ff./²XXI, 107, pu. ff.

62 Cf. Goitein, *op. cit.*, after Balāḍurī, and D. Sourdel in *Arabica*, I (1954), 311, n. 1. For the *zamzama*, cf. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris 1962), 295.

doxographic passage, the Qāḍī 'Abd al-Ġabbār describes, in the fifth volume of his *Muġnī*, the dualist doctrine of Ibn al-Muqaffa'.⁶³ He got his information from the Mu'tazilī heresiographer Aḥmad b. al-Ḥasan al-Misma'ī.⁶⁴ Misma'ī stresses the rationalist character of Ibn al-Muqaffa's theology in that Ibn al-Muqaffa' is said to have rejected the legends by which the Manicheans illustrated the struggle between the two primary principles. This corresponds to the impression we get from the fragments refuted by Qāsim b. Ibrāhīm.⁶⁵ On the other hand, Misma'ī's information is not immediately derived from the fragments. He either had the complete book before him or, what is more probable, drew on other sources. Thus there is some chance that his report at least | is correct. If this is true, it is not without consequence for Ibn al-Muqaffa's *mu'āraḍa*: Ibn al-Muqaffa' would have been more prepared, or at least have created the impression of being more prepared, for an attack on a naive *iġāz* doctrine than anybody else.

163

But again we are not able to define with certainty the borderline between literature and reality. Ibn al-Muqaffa' certainly converted to Islam, but he was executed in his late thirties when he could look back on a comparatively long career in Muslim governmental service. Did his Manichean phase then coincide with the first years of his career? This is not as impossible as it seemed to later generations. Manicheism was not yet as heretical as it became from the reign of al-Mahdī onward, and the Muslims probably did not yet sufficiently differentiate it from Zoroastrianism, which always remained a tolerated religion. The need for administrative cadres was at that time still greater than the need for orthodoxy. If our texts are authentic, however, Ibn al-Muqaffa' was more than a mere non-Muslim scribe; he was aggressive and he combined aggressiveness with a strong feeling of superiority. The question remains whether his own superiors were willing to tolerate this attitude.⁶⁶ We cannot but finish with a *non liquet* and hope for further source material.

63 Cf. *Muġnī*, v, 20, 5 ff. and 69, 17 ff.; translated in G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes* (Paris 1974), 172 f. and 243 f.

64 For the identity of this person, cf. Monnot, *op. cit.*, 56 ff.

65 Cf. especially Colpe, *Manichäismus*, 190.

66 This objection was first made by G. Vajda, *op. cit.* Colpe does not find Vajda's argumentation entirely convincing (cf. *Manichäismus*, 188); but his refutation suffers somewhat from the fact that he entirely forgets the Muslim phase in the picture he draws of Ibn al-Muqaffa's inner development. He is only interested in bringing Ibn al-Muqaffa's positive

Addendum

Pp. 955–962: The quotation system I used in the critical apparatus of the Arabic texts was changed by the editor. I cannot but leave it now as it is.

P. 964: Reports about intellectuals who doubted the insuperability of the Qurʾān were always exposed to exaggeration and distortion. In a later period, the so-called “Qurʾān” written by Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī was a case in point. The book actually written by Abū l-ʿAlāʾ, his *al-Fuṣūl wa-l-ġāyāt*, though reported to have been an imitation of the Scripture, was of quite normal paraenetic content. Only its form, *sağʿ*, was reminiscent of the Qurʾān (see the study by August Fischer, *Der “Koran” des Abul-ʿAlāʾ al-Maʿarrī*, in: *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften Leipzig, Phil.-Hist. Kl.*, no. 94 [1942], vol. 2). Even for the contemporaries of Ibn al-Muqaffaʿ mentioned above, we have to work with only a few and rather problematic accounts. They seem to be clearer about Ḥammād ʿAğrad than about Baššār b. Burd. Ḥammād is said to have expressed his contempt for a Qurʾān reader by remarking that his own poetry was of better quality than the text recited by this man (cf. *Ağānī*, XIV, 329, 16 ff.). Baššār b. Burd, on the contrary, was allegedly scandalized by this blasphemy (*ibid.*). When Baššār himself is described as making a similar statement, he does so in a context of hyperbolic praise which does not tell much about his “dogmatic” standpoint (cf. *Ağānī*, ²II, 211, 11 ff.; both examples are taken from Vajda). It is interesting to note that in poetry parody of the Qurʾān was a rather normal phenomenon, at least since the time of Abū Nuwās (cf. A. Fischer in *Islamica*, 1 (1924–5), 548 and my study *Der ʿĪlasān des Ibn Ḥarb*, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl.*, 1979, no. 4, pp. 30 ff.).

Manichean conviction into harmony with the scepticism he shows in his preface to his translation of *Kalīla wa-Dimna* and in other works. We have not touched on this aspect of the problem at all.

Die Hinrichtung des Šālih b. ‘Abdalquddūs

Šālih b. ‘Abdalquddūs hielt, so heißt es bei Brockelmann, „in Bašra religiöse Vorträge, in denen er den persischen Dualismus vertrat, und zog sich wohl, um Anfeindungen zu entgehn, nach Damaskus zurück. Von dort ließ al-Mahdī ihn zurückholen und im Jahre 167/783 als Zindīq kreuzigen“¹. Dieses Bild der Ereignisse hat sich eingepreßt; es rafft in kurzer und logischer Darstellung das zusammen, was die Quellen herzugeben scheinen. Aber was wir Quellen zu nennen pflegen, ist ja häufig, auch wenn es in arabischem Sprachgewande erscheint, kaum mehr als „Sekundärliteratur“; viele Angaben verdanken ihre Existenz nicht unmittelbarer Zeugenschaft oder direkter Unterrichtung, sondern späterer Spekulation. Hier soll es uns nur um den Schluß des Passus gehen, den Bericht von Šālih’s Ende. Ob er je Dualist gewesen ist, bleibe dahingestellt; schon Goldziher hat in seiner scharfsichtigen Studie² darauf hingewiesen, daß die erhaltenen Gedichte keinerlei Abweichung dieser Art verraten, ja im Gegenteil an manchen Stellen einen deutlich islamischen Charakter tragen³. Man meinte sich im übrigen auch zu entsinnen, daß er Ḥadīṭ überliefert habe⁴.

Das Todesdatum, 167/783, ist erst spät belegt: bei Ibn al-Ğauzī (gest. 597/1200)⁵ und bei Ibn Ḥallikān (gestorben 681/1282)⁶. Der | Damaskusaufenthalt

1 GAL S 1/110 f.

2 Sie liegt nunmehr fast 90 Jahre zurück, ist aber immer noch die einzige Arbeit, die sich kritisch mit der Überlieferung auseinandersetzt: „Šālih b. ‘Abd-al-Ğuddūs und das Zindīktum während der Regierung des Chalifen al-Mahdī“, in *Transactions of the 9th Intern. Congr. of Orientalists*, London 1893, II 104 ff.; nachgedruckt in *Gesammelte Schriften* III 1 ff. Die Monographie von ‘Abdallāh Ḥaṭīb, *Šālih b. ‘Abdalquddūs al-Bašrī*, Bašra 1967, kann sich zwar auf wesentlich mehr Textmaterial stützen, verfährt in der Auswertung aber völlig naiv.

3 S. 110 ff. (= *Ges. Schr.* III 7 ff.). Dieses Faktum wird auch sonst durch die Überlieferung bestätigt (s. u. s. 980 f.). Wenn man Šālih’s Gedichte kritisierte, so nur aus stilistischen Gründen wegen seiner exzessiven Vorliebe für gnomische Wendungen (vgl. Ğāḥiz, *al-Bayān wat-tabyīn*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1380/1960, I 206, 8 ff.).

4 Vgl. Nasā’ī, *K. ad-Ğu‘afā’ wal-matrūkīn*, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid (zusammen mit Buḥārī, *K. ad-Ğu‘afā’ aš-šağīr*, Aleppo 1396/1976), S. 57, 7 nr. 299; Ḍahabī, *Mizān al-i‘tidāl* nr. 3810; Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān* III 172 nr. 699.

5 Vgl. die Kurzfassung seines *K. ad-Ğahab al-masbūk min siyar al-mulūk*, welche ein gewisser Irbili gegen Ende des 7./13. Jh’s herstellte (GAL² I/661 S 1/915 nr. II 3b), Druck Beirut 1885, S. 72 f. (nach Cheikho in: *Mašriq* 22/1924/820).

6 Vgl. *Wafayāt al-a‘yān*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut 1968 ff., II 493, ult.; zu einem möglichen früheren Zeugnis bei Ya‘qūbī s. u. s. 980.

dagegen ist – man sollte es kaum anders erwarten – aus Ibn ‘Asākir (gestorben 627/1230) herausgelesen. Dieser bewahrt in seinem *Ta’rīḥ Dimašq* folgende Überlieferung:

r: Es berichtet Quraiš al-Ḥuttalī: al-Mahdī rief mich zu sich und befahl mir, mit der Post nach Damaskus zu reisen. Er stellte mir eine Vollmacht (‘*ahd*’) aus, wonach ich in jeder Stadt (*balad*), die ich beträte, solange bis ich sie wieder verließ, oberster Befehlshaber (*amīr*) sein sollte. Er befahl mir, wenn ich Damaskus beträte, zum Laden eines (bestimmten) Drogenhändlers – oder, nach anderer Überlieferung, eines Baumwollhändlers – zu gehen; wenn ich dort einträte, würde ich einen Mann mit weißem, ungefärbtem Haar namens Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs antreffen, der häufig dort sitze.

Er berichtet weiter: So ritt ich also auf der Postroute nach Damaskus. Dann ging ich zu dem Laden, und siehe, der Mann war da. Die Fesseln hatte ich für ihn schon parat. Ich stieg bei ihm ab, packte ihn beim Kragen und zog meine Vollmacht heraus; die las ich den Umstehenden (*an-nās*) vor. Da gaben sie mir freie Hand über ihn, und ich nagelte ihm das Eisen an die Füße. Dann nahm ich ihn unverzüglich unter Benutzung der (staatlichen) Post mit bis nach Bagdād. Ich brachte ihn zu al-Mahdī hinein, und der sagte zu ihm: ‚Bist du Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs?‘ – ‚Ja, o Beherrscher der Gläubigen, ich bin Šāliḥ‘. – ‚Der Ketzer also?‘ – ‚Nein, ich bin ein Dichter, der in seiner Poesie schwer gefehlt hat (*afsuqu*)‘. Da sagte (der Kalif): ‚Er gesteht es also ein!‘ Er wandte sich eine Zeitlang ab und las dann im Ketzerbuch (*kitāb az-zandaqa*). Da sagte (Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs): ‚O Beherrscher der Gläubigen, ich tue Buße. Verschone mich!‘ (Der Kalif) aber antwortete: ‚Trag (mir) deine Qaṣida mit dem Reimbuchstaben *s* vor!‘ Er tat es. Als er sie zu Ende rezitiert hatte, sagte (al-Mahdī) zu mir: ‚Quraiš, bring ihn ins Verlies!‘ Ich begab mich mit ihm dorthin auf den Weg; als ich aber im Begriffe war, in den Hof⁷ hineinzugehen, hieß er mich ihn zurückbringen und sagte zu ihm: ‚Šāliḥ, bist du es nicht, der (den Vers) gesprochen hat: *Ein Greis läßt nicht von seiner Lebensart (aḥlāq)*?‘ – ‚Doch, o Beherrscher der Gläubigen, der bin ich‘. – ‚Ebenso wirst (auch) du bis zu deinem Tode nicht von deiner Lebensart lassen. Ergreift ihn!‘ Vier Diener waren zugegen; von denen packte ein jeder ihn an einer seiner vier (Extremitäten). Dann erhob sich al-Mahdī, ging selber zu ihm hin und zog sein Schwert aus der Scheide⁸. Dann hieb

7 Ich lese *ilā ṣ-ṣaḥn* statt *ilā ṣ-ṣaḥrā*. Das Muṭbaq-Gefängnis (das „Verlies“) lag mitten in der Stadt (vgl. Ya‘qūbī, *Buldān* 240, 15).

8 *min ḡafnihi*; zu *ḡafn* vgl. F.W. Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber*, Leipzig 1886, S. 208.

er ihn eigenhändig mit einem Streich in zwei Stücke. Sodann hieß er mich ihn wegtragen und ihn zur Hälfte auf dem Ostufer und zur Hälfte auf dem Westufer ans Kreuz schlagen⁹.

Das trägt, in seiner ausufernden Detailfreudigkeit, unverkennbar legendäre Züge. Daß dahinter historische Wirklichkeit stünde, wird man nicht *a priori* behaupten wollen. Mehr als das: die Erzählung ist offenbar aus mehreren Handlungselementen zusammengesetzt. Das Geschehen am Baḡdāder Kalifenhof wird in zahlreichen Varianten erzählt. Das Vorspiel in Damaskus dagegen wird nur noch einmal, und dort wahrscheinlich in Abhängigkeit von Ibn ʿAsākir, erwähnt¹⁰; dieses Element ist, obzwar selber vielleicht nicht in Damaskus entstanden, doch der lokalen Überlieferung besonders wichtig gewesen. Leider läßt sich der Berichterstatter, Quraiš al-Ḥuttalī, anscheinend ein höherer Beamter oder Polizeioffizier ostiranischer Herkunft, nirgendwo sonst nachweisen. Er ist vielleicht ohnehin eine bloße Geisterexistenz; von Damaskus aus jedenfalls konnte man seine Identität kaum nachprüfen¹¹.

55

Der Baḡdāder Teil der Geschichte ist demgegenüber gerafft; hier werden manche Einzelheiten, die in den Parallelen stärker ausgemalt sind, nur angedeutet. Dieses Stück war den Damaszenern nicht so wichtig; im übrigen scheinen die Parallelversionen, von denen sich einige gleichfalls bei Ibn ʿAsākir wiederfinden, als bekannt vorausgesetzt. Nur der blutrünstige Schluß ist genießerisch erzählt. Er begegnet kurz auch bei Ibn ʿAsākir's Zeitgenossen Yāqūt (gestorben 626/1229)¹² und findet von dort seinen Weg zu Šafadī¹³; jedoch mag hier Yāqūt, der zumindest einmal auf seinen zahlreichen Reisen in Damaskus gewesen ist¹⁴, auf die gleiche Quelle zurückgreifen wie Ibn ʿAsākir. ŠāliḤ b. ʿAbdalquddūs wäre danach im übrigen nicht, wie man aus Brockelmanns Formulierung heraushören könnte, bei lebendigem Leibe gekreuzigt worden,

9 Vgl. Ibn Badrān, *Tahdīb Taʾrīḥ Dimašq* VI 372, 14 ff.; (ich zitiere nach der Originalausgabe Damaskus 1329 ff.; der Beirut-Nachdruck weicht in dem benutzten Band um jeweils zwei Seiten ab). Die Grundfassung des Ibn ʿAsākir war mir, da bisher noch nicht ediert, nicht zugänglich.

10 Vgl. Kutubī, *Fawāt al-Wafayāt*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut 1973–1974, II 116, 10.

11 Vielleicht können hier die Isnāde, welche in der Kurzfassung des Ibn Badrān weggeschnitten sind, nähere Aufschlüsse geben.

12 Vgl. *Iršād* IV 268, 12 f.

13 Vgl. *Nakt al-himyān* 172, 4.

14 I.J. 612/1215, vielleicht aber auch schon i.J. 594/1198 (vgl. R. Sellheim in *Forschungen und Fortschritte der Katalogisierung* ..., hrsg. W. Voigt, Wiesbaden 1966, S. 96 und 94).

sondern erst, wie dies in der Mehrzahl der Fälle geschah¹⁵, nach seinem Tode. Das ominöse *K. az-Zandaqa* wird bereits in einer Anekdote genannt, die der Šarīf al-Murtaḍā (gestorben 436/1044) in seinen *Amālī* bewahrt¹⁶. Allerdings hat diese Geschichte einen ganz anderen Tenor:

- 56 11: Es heißt, daß al-Mahdī, als er ihn (Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs) wegen Ketzerei hinrichten wollte, ihm ein Buch hinwarf und sagte: ‚Lies das!‘ Er | fragte: ‚Was ist das?‘ – ‚Das Ketzerbuch!‘ Da sagte Šāliḥ: ‚Kennst du es denn, o Beherrscher der Gläubigen, wenn du es gelesen hast?‘ – ‚Nein!‘ – ‚Und mich willst du hinrichten lassen für etwas, das ich nicht kenne!‘ – ‚Ich kenne es doch!‘ – ‚Du kennst es also, ohne ein Ketzer zu sein! Ebenso lese ich es (jetzt), ohne ein Ketzer zu sein!‘

Was das *K. az-Zandaqa* war, erfahren wir auch hier nicht. Jedoch wissen wir nun genauer, was es nicht war: eine Fahndungsliste zum Beispiel, in der die Ketzer namentlich aufgeführt worden wären, vermutlich auch nicht eine häresiographische Darstellung dualistischer Ketzereien. Es muß religiös anstößig gewesen sein, etwas, das man nicht las, ohne sich zu kompromittieren: am ehesten eine manichäische Schrift, vielleicht der Bilderkodex (εἰκὼν), der die Muslime immer besonders erregt und Mani selber in der literarischen Metaphorik, etwa der persischen Poesie, zum Prototyp des Malers gemacht hat¹⁷. Aber was wir hier an Präzision gegenüber der Geschichte bei Ibn ‘Asākir gewinnen, scheint anderswo wieder verlorenzugehen. Daß nämlich Šāliḥ hingerichtet worden wäre, ist hier gar nicht gesagt. Man sollte es eigentlich nach seiner Verteidigung auch gar nicht erwarten; er hat dem Kalifen ja mit diesem Dilemmaschluß, der in bester *kalām*-Tradition steht, das Argument aus der Hand geschlagen¹⁸.

Es ist möglich, daß die Anekdote das blutige Ende als bekannt voraussetzt; aber sie scheint doch zumindest andeuten zu wollen, daß es nicht gerechtfertigt

15 Vgl. O. Spies in *Religion und Religionen*. Festschrift für G. Mensching, Bonn 1967, S. 143 ff.

16 Vgl. *Amālī*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1374/1953, I 144, 16 ff.

17 Vgl. *Die Gnosis*. III: *Der Manichäismus*. Unter Mitwirkung von J.P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böhlig, Zürich/München 1980, S. 47 f. Von dem „Buch“ der *zanādiqa* ist auch sonst die Rede; die Tochter des Muṭī‘ b. Iyās, der gleichfalls als Ketzer verdächtigt wurde (vgl. G. Vajda, in *RSO* 17/1938/210 ff.), will es angeblich gesehen haben (vgl. *Āgānī*² XIII 290, 8).

18 Daß man Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs als *mutakallim* betrachtete, geht aus der bekannten Überlieferung in *Āgānī*² III 146, 10 ff. hervor, wo er u. a. zusammen mit Wāṣil b. ‘Aṭā’ und ‘Amr b. ‘Ubaid begegnet.

tigt war. Diese Rechtfertigung scheint in der Tat nicht einfach gewesen zu sein. Denn auch in der bei Ibn ʿAsākir erzählten Geschichte wird sie ja nur indirekt gegeben. Der Vorwurf der Ketzerei wird nicht konkretisiert; daß Šāliḥ vom Islam abgewichen sei, wird vorausgesetzt, aber nicht bewiesen. Es wird noch nicht einmal bestritten, daß er sich bekehrte; der Kalif glaubt nur nachweisen zu können, daß diese Bekehrung nicht ehrlich gemeint sei. Šāliḥ widerlegt sich sozusagen selber: er hatte in einem Vers in der für ihn charakteristischen gnomischen Form gesagt, daß man im Alter seine Überzeugungen nicht mehr ändere, und er selber war ja, wie die Geschichte hervorhebt, ein weißhaariger Greis¹⁹. Daß die | *aḥlāq*, von denen in dem Vers die Rede war, nicht unbedingt „Überzeugungen“ bedeuteten, sondern eher „Sitten“ und Verhaltensgewohnheiten, sich also weniger auf das Denken bezogen als auf das Tun, fiel dabei kaum auf; im übrigen war Religion für einen Muslim ohnehin nicht nur eine Sache der Gesinnung, sondern ebenso auch der Praxis.

57

Das Ganze ist nichts anderes als eine mit den Mitteln des *adab* gestaltete *muʿāraḍa*, jene Widerlegung auf der Basis der gegnerischen Beweisführung, für die der *kalām* immer eine besondere Vorliebe gezeigt hat²⁰. Mit demselben Mittel, mit dem Šāliḥ sich in der Geschichte bei dem Šarīf al-Murtaḍā aus der Schlinge zu ziehen vermag, wird er hier, mit seinen eigenen Worten, gefangen. Um dies zu erreichen, macht der Erzähler einen Umweg. Er läßt den Kalifen zuvor an Šāliḥ die Aufforderung richten, seine *Qaṣīda as-Sīnīya* zu rezitieren. Aus dieser *Qaṣīda* stammt der Vers nämlich; sie ist uns zum Teil noch erhalten²¹. Der Kalif kennt den Vers offenbar vorher nicht. Er wird sich auch nicht sofort dessen Tragweite bewußt; vielmehr beabsichtigt er zuerst, den Dichter ins Gefängnis zu werfen – vermutlich, um der Sache noch etwas Zeit zu geben. Aber dann wird ihm der Zusammenhang klar; seine Reaktion ist umso grausamer. Der Erzähler hat dabei offenbar nicht bemerkt, daß durch diese retardierende Darstellungsweise das Motiv, dessentwegen der Kalif die *Qaṣīda as-Sīnīya* – und gerade sie – hören wollte, verloren geht; hier überkreuzen sich zwei verschiedene Intentionen. Der Bruch wird dadurch noch verstärkt, daß

19 Daß Šāliḥ schon bei Jahren war, wird auch sonst häufig vorausgesetzt (vgl. etwa Šafādī, *Nakt al-himyan* 171, 10 f.: nach Marzubānī?). Man stützte sich wohl auf eines seiner Gedichte, in dem er von seinen 70 Jahren sprach (vgl. Ḥaṭīb, s. 150 Frg. 81; auch schon bei Goldziher, s. 7). Ob es mit der Bemerkung, daß er sein Haar nicht färbte, etwas auf sich hat, vermag ich nicht zu entscheiden; vielleicht wollte man seine asketischen Neigungen betonen.

20 Vgl. meine Ausführungen in *REI* 44/1976/42 ff.

21 ʿAbdallāh Ḥaṭīb bringt s. 141 ff. insgesamt 16 Verse, die er allerdings aus verschiedenen Quellen zusammengesucht hat.

seine Frage nach dem Vers so formuliert ist, als habe dieser mit der Qaṣīda nichts zu tun; der Kalif hätte sich eher bestätigen lassen müssen, daß er vorher recht gehört hatte.

Diese Inkonssequenzen erklären sich daraus, daß an jener Stelle ältere Überlieferungen eingearbeitet sind; hier, bei der Suche nach den Gründen für das harte Vorgehen der Obrigkeit, hat die deutende Phantasie angesetzt. Die ältesten Texte sind viel früher als Ibn 'Asākir; allerdings kommen auch sie an das eigentliche Geschehen zeitlich bei weitem nicht heran. Da berichtet Ibn al-Mu'tazz (ermordet 296/908):

III: Man ergriff Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs wegen Ketzerei und brachte ihn vor al-Mahdī. Als dieser das Wort an ihn richtete, nötigte ihm die Fülle seiner
58 Bildung, seines Wissens und seiner Begabung (*barā'a*) wie auch die | Sprachgewandtheit, gute Ausdrucksweise und tiefe Weisheit, die er an ihm sah, Bewunderung ab; er befahl darum, ihn freizulassen. Als (Ṣāliḥ) aber den Rücken wandte, rief er ihn zurück und sagte: ‚Bist du es nicht, der gesagt hat:

Wen du in der Jugend wohl erziehst, der ist wie ein Baum, der beim Pflanzen getränkt wird,

so daß du ihn grünend siehst und saftig, nachdem du ihn zuvor trocken fandest.

Ein alter Mann aber läßt nicht von seiner Lebensart, bis man ihn im Erdreich seines Grabes birgt²².

Wenn er (davon) absteht, kehrt er doch wieder zu seiner Dummheit zurück, wie der Geschwächte einen Rückfall erleidet.'

Er antwortete: ‚Ja, o Beherrscher der Gläubigen.‘ (Der Kalif) sagte: ‚Wirst du denn etwa von deiner Lebensart lassen? Wir werden an dich deinen eigenen Maßstab anlegen!‘ Und er ließ ihn hinrichten²³.

Ibn al-Mu'tazz erhielt diese Überlieferung von Mubarrad (gest. 285/898), der hier als Muḥammad b. Yazīd genannt ist. Dieser beruft sich seinerseits auf einen gewissen 'Aufī, der auch sonst mehrfach als Gewährsmann bei Ibn al-Mu'tazz begegnet. Um die gleiche Zeit bringt Ya'qūbī (gest. 284/897?) in leicht abweichender Form die Geschichte²⁴. Anderthalb Jahrhunderte später findet

22 Übersetzung dieser ersten drei Verse nach H. Ritter, *Die Geheimnisse der Wortkunst*, Wiesbaden 1959, S. 113.

23 Vgl. *Ṭabaqāt aš-šu'arā'*, ed. 'Abdassattār Aḥmad Farrāğ, Kairo 1375/1956, S. 90, 2 ff.

24 Vgl. *Ta'riḥ*, ed. Houtsma, S. 483, 1 ff.

sie sich bei dem Ḥaṭīb al-Baġdādī (gest. 463/1071)²⁵, der, wie er an anderer Stelle in der Biographie sagt²⁶, den Abschnitt bei Ibn al-Mu‘tazz gekannt hat. Von dort übernimmt Ibn ‘Asākir²⁷, vielleicht auch Ibn al-Ġauzī (gest. 597/1200)²⁸ und Ibn Ḥallikān (gest. 681/1282)²⁹. Ein noch späterer Zeuge ist Damīrī (gest. 808/1405) in seinem *Ḥayāt al-ḥayawān*³⁰.

Daneben aber bewahren der Ḥaṭīb al-Baġdādī³¹ und wieder, in der gleichen Abhängigkeit, Ibn ‘Asākir³² und Ibn Ḥallikān³³, eine andere, etwas ausführlichere Fassung, über deren Herkunft leider nichts verlautet.

iv: Man sagt, daß Verse des (Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs) dem Maḥdī zu Ohren kamen, in denen jener Andeutungen über den Propheten machte. Da ließ al-Maḥdī ihn kommen und sprach zu ihm: ‚Hast du diese Verse verfaßt?‘ Er antwortete: ‚Bei Gott, nein, o Beherrscher der Gläubigen! Bei Gott, ich habe keinen Augenblick lang Gott einen Genossen beigesellt. Fürchte Gott und vergieß nicht mein Blut um einer unbeweisbaren Sache willen (‘*alā š-šubḥa*‘)! Hat doch der Prophet gesagt: Vermeidet es, wegen unklarer Dinge die *ḥadd*-Strafen zu verhängen!‘³⁴ Und er begann Koran zu rezitieren, bis (der Kalif) Mitleid mit ihm empfand und befahl, ihn laufenzulassen. Als er den Rücken wandte, sagte er: ‚Trage doch deine Qaṣīda mit dem Reimbuchstaben s vor!‘ Er tat es und gelangte schließlich zu dem Vers, wo es am Anfang heißt: ‚*Ein alter Mann läßt nicht von seiner Lebensart*.‘ Da wurde er auf seinen Befehl hingerichtet.

59

Beide Versionen scheinen in der zu Anfang behandelten und späten Schilderung bei Ibn ‘Asākir (i) nachzuwirken, die erstere (iii) mit der Frage „Bist du es nicht, der gesagt hat ...?“ und mit der abschließenden rechtfertigenden Bemerkung des Kalifen „Wirst du denn etwa von deiner Lebensart lassen?“, die zweite (iv) aber durch die vorhergehende Aufforderung, die gesamte Qaṣīda zu rezitieren. Erst beides zusammen ergab den von uns notierten Querstand.

25 Vgl. *Ta’rīḥ Baġdād* ix 303, 9 ff.

26 *ib.* 305, 9.

27 Vgl. *Tahdīb Ta’rīḥ Dimašq* vi 371, -4 ff.

28 Vgl. Irbilī, *Ḥulāṣat ad-Daḥab al-masbūk* (oben Anm. 5), s. 72 f.

29 Vgl. *Wafayāt* ii 492, 3 ff. ‘Abbās.

30 Kairo 1383/1963, i 29, 4 ff. s. v. *af’ā*.

31 Vgl. *Ta’rīḥ Baġdād* ix 303, 15 ff.

32 Vgl. *Tahdīb Ta’rīḥ Dimašq* vi 372, 7 ff.

33 Vgl. *Wafayāt* ii 492, 10 ff. (verkürzt).

34 *Idra’ū l-ḥudūd biš-šubḥāt*: vgl. Lane, *Lexicon* 865 a; ähnlich *Conc.* i 432 a.

In der zweiten Version (IV) ist die Aufforderung des Kalifen auch viel besser vorbereitet; er will, durch Ṣāliḥ's geschickte Seelenmassage milde gestimmt, eigentlich nur noch etwas Poesie von ihm hören. Zwar hatte Ṣāliḥ gerade mit seiner Dichtung Anstoß erregt; er hatte, wie es die Geschichte bei Ibn 'Asākir ausdrückt – und auch dies ist wohl aus jener früheren Version (IV) abgelesen – in seiner Poesie „schwer gefehlt“. Aber da war nicht die Qaṣīda as-Sīnīya gemeint; man hatte ihm vielmehr vorgeworfen, „Andeutungen über den Propheten gemacht“ zu haben. Das bleibt hier unerklärt. Was hat es damit auf sich?

Wir müssen einen Umweg machen. Ibn al-Qāriḥ al-Ḥalabī (gest. nach 421/1030) erwähnt in jener Schrift, die von Abū l-'Alā' al-Ma'arrī mit seiner *Risālat al-Ġufrān* beantwortet wurde, tatsächlich zwei Verse, auf die sich die Anklage stützte³⁵. Ähnlich wie er stellt auch sein Zeitgenosse aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā (gest. 436/1044) das Geschehen dar³⁶; dieser beruft sich dafür, wie vorher Ibn al-Mu'tazz für Fassung III, auf Mubarrad:

60 v. Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad berichtet: Einige Überlieferer³⁷ berichten, daß al-Mahdī zu Ṣāliḥ sagte, als man diesen in seiner Gegenwart | wegen der Ketzerei verhörte, derer man ihn beschuldigt hatte: ‚Hast du nicht darüber, daß du deinen (wahren) Standpunkt geheim hältst, das Wort gesprochen:

Wie manches Geheimnis habe ich verschwiegen! Es ist, als sei ich stumm oder als habe Lähmung mir die Zunge gebunden.

Würde ich den Menschen offenbaren, was ich weiß, so würde ich nur noch im Gefängnis (mein Brot) essen.?’

Ṣāliḥ sagte: ‚Ich tue Buße und bekehre mich!‘ Mahdī aber erwiderte: ‚Bestimmt nicht (*haihāt*)! Hast du nicht (auch) gesagt:

Ein alter Mann aber läßt nicht von seiner Lebensart, bis man ihn im Erdreich seines Grabes birgt.

Wenn er (davon) absteht, kehrt er doch wieder zu seiner Dummheit zurück, wie der Geschwächte einen Rückfall erleidet.?’

Dann wurde er vor (den Henker) geführt und hingerichtet.

Aber auch hier wird gar nicht konkret gesagt, wovon Ṣāliḥ b. 'Abdalqudddūs sich hätte bekehren sollen. Die ersten beiden Verse sind eigentlich nur eine

35 Vgl. *Risālat al-Ġufrān*, ed. Bint aṣ-Ṣāṭi', Kairo [1950], 27, 1ff.

36 Vgl. *Amālī* I 145, 1ff.

37 Oder: „ein Überlieferer“ (*ba'd ar-ruwāt*).

Verlängerung des alten Schlusses; Šāliḥ bleibt ein „Kryptomanichäer“. Man spürt, wo das Motiv für die Ausweitung lag: es reichte nicht aus, zu wissen, daß der greise Dichter seinen Standpunkt nicht mehr geändert haben würde; man mußte auch sicher sein, daß dieser Standpunkt wirklich den Tod verdiente. Aber man hatte eben nichts Eindeutiges in Händen; der Dichter hatte nur dunkle Andeutungen gemacht. Diese Andeutungen jedoch – und damit mündet unser Umweg wieder in die ursprüngliche Gedankenführung ein – haben hier nichts mit dem Propheten zu tun.

Den Schlüssel liefert nicht diese Version, sondern eine andere, die wiederum von Ibn al-Mu‘tazz aufgezeichnet wurde³⁸:

VI: ... Man brachte dem Rašīd von ihm die folgenden Verse zur Kenntnis, in denen er Andeutungen über den Propheten macht:

Er entriß dem armen Wicht sein Weib, und dessen Augen flossen über vor Tränen. Der arme Wicht hatte keineswegs, ein Anliegen befriedigt, nicht einmal zu einem Zehntel so sehr, wie jener sein Anliegen befriedigt hatte.

Ich nehme meine Zuflucht zu Gott, dem mit uns so Gütigen, daß das Unrecht von ihm vorherbestimmt sein könnte.

Da sagte ar-Rašīd zu ihm: ‚Hast du diese Verse verfaßt?‘ Er antwortete: ‚Bei Gott, nein, o Beherrscher der Gläubigen! Keinen Augenblick lang habe ich Gott einen Genossen beigesellt. Vergieß (also) nicht mein Blut um einer unbeweisbaren Sache willen! Hat doch der Prophet gesagt: Vermeidet es soweit wie möglich³⁹, wegen unklarer Dinge die *ḥadd*-[Strafen zu verhängen]!‘ Und er begann, sein Herz mitleidig zu stimmen und ihn durch seine Sprachgewandtheit und Beredsamkeit von seinem Vorhaben abzubringen, auch so lange Koran zu rezitieren, bis (der Kalif) Mitleid mit ihm empfand und befahl, ihn laufenzulassen. Als er jedoch den Raum verlassen wollte, sagte (der Kalif): Trag mir deine Qaṣīda mit dem Reimbuchstaben *s* vor! Er tat es und gelangte schließlich zu dem Vers:

Ein alter Mann läßt nicht von seiner Lebensart, bis man ihn im Erdreich seines Grabes birgt.

(Der Kalif) sagte: ‚O du alter Mann, diese Rede hört sich aber ähnlich an wie die andere, und dieses Gedicht ist von der gleichen Art wie jenes andere – d. h. die Verse, die ihm zugeschrieben wurden –. Wir werden uns deine Empfehlung (*waṣīya*) zum Vorbild nehmen.‘ Dann wurde ihm auf sei-

61

38 Vgl. *Ṭabaqāt aš-šu‘arā* 90, 12 ff.

39 *mā staṭa‘tum*. Mit diesem Zusatz gegenüber IV nähert sich das Ḥadīṭ weiter seiner kanonischen Form: *idra‘ū l-ḥudūd ‘an al-muslimīn mā staṭa‘tum* (vgl. *Conc.* I 432 a).

nen Befehl hin der Kopf abgeschlagen, und er wurde an der Brücke gekreuzigt.

Das ist ohne Zweifel die Vorlage zu iv. In iv sind die Verse wohl nur ihrer Anstößigkeit wegen nicht mehr ausdrücklich genannt. Sie beziehen sich in der Tat auf den Propheten; angespielt ist auf ein Geschehnis, das seit jeher, da sogar Anlaß einer koranischer Offenbarung (vgl. Sure 33/37 f.), beliebte Zielscheibe der Kritik gewesen war: auf Muḥammad's Heirat mit der Frau seines Adoptivsohns Zaid b. Ḥārīṭa⁴⁰. Am Koran orientiert sich stellenweise auch die Formulierung. Dort heißt es nämlich, daß Gott dem Propheten die Frau des Zaid zur Gattin gab, „als Zaid sein Anliegen mit ihr befriedigt hatte“ (Sure 33/37)⁴¹. Das wird hier explizit geleugnet: wer sein Anliegen befriedigte, war nur der Prophet. Auch mit der Vorherbestimmung soll dies nicht entschuldigt werden – obzwar gerade dies von der gleichen Koranstelle nahegelegt wurde, wenn es zuerst hieß, daß das, „was Gott anordnet, (unweigerlich) ausgeführt wird“ (Sure 33/37), und dann, daß das, „was Gott befiehlt, vorherbestimmt ist“ (Sure 33/38)⁴². Die Kritik, die man Ṣāliḥ in den Mund legte, erhält dadurch qadaritische Tendenz. Der Leser wird dies mit Aufmerksamkeit notiert haben; die Qadariten galten ja als die „Zoroastrier dieser Gemeinde“⁴³. Aber entscheidend ist es nicht⁴⁴. Im
62 Vordergrund steht | vielmehr, daß hier Koran und Prophet zugleich in Zweifel gezogen werden. Das ist zwar kein Dualismus, aber genau das, was man von einem dualistischen Ketzler erwartete. Auch Ibn al-Muqaffa' sollte ja aus

40 Vgl. R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957, S. 144 f.; auch *Arabica* 21/1974/37 f. mit Verweis auf Johannes Damascenus.

41 Paret übersetzt: „sein Geschäft mit ihr erledigt hatte“. Vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, 2Kairo 1373/1954, xxii 13, apu. f.

42 *wa-kāna amru llāhi qadaran maqdūran*, eigentlich: „was Gott befiehlt, hat Maß und Ziel“ (vgl. Übs. Paret). Jedoch hat man diese Formel, die in ähnlicher Fassung mehrfach im Koran begegnet, schon bald zur Lehre von der Prädestination in Beziehung gesetzt (vgl. zur Stelle Ṭabarī, *Tafsīr* xxii 15, 3 ff.; allgemein meine Arbeit *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Berlin 1975, S. 58 f.).

43 Vgl. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* 137 ff.

44 Man wird kaum annehmen dürfen, daß Ṣāliḥ deswegen in seiner Rechtfertigung beteuert, er habe „keinen Augenblick lang Gott einen Genossen beigesellt“. Zwar ist die qadaritische Auffassung, daß das menschliche Handeln nicht von Gott bewirkt werde, sondern vom Menschen selber, von den Gegnern manchmal als *širk* interpretiert worden (vgl. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* 116), und zwar hat auch gerade diese Unterstellung dem Dictum von den „Zoroastriern dieser Gemeinde“ zugrunde gelegen (*ib.* 138). Aber hier will Ṣāliḥ doch wohl bloß sagen, daß er immer ein guter Muslim gewesen sei und kein „Polytheist“.

manichäischem Geiste heraus gegen den Koran und den Propheten polemisiert haben⁴⁵.

Etwas anderes aber ist hier zumindest ebenso wichtig: der Kalif – der hier im übrigen nicht selber das Verhör führt, sondern erst zum Schluß, und mit dem für ihn entscheidenden Argument, eingreift – ist gar nicht al-Mahdī, sondern Hārūn ar-Rašīd. Das ist nicht etwa ein zufälliger Lapsus; es wird vielmehr bestätigt durch einen Passus im *K. al-Aġānī*. Dort ist eigentlich von dem Dichter ʿAlī b. Ḥalīl⁴⁶ die Rede, der zusammen mit ŠāliḤ b. ʿAbdalquddūs unter Hārūn ar-Rašīd der *zandaqa* angeklagt wurde. Dieser vermag sich mit einem Lobgedicht auf den Kalifen aus der Affäre zu ziehen und

VII: ... ar-Rašīd ließ ihn laufen; ŠāliḤ b. ʿAbdalquddūs dagegen ließ er hinrichten. Zur Begründung dessen, daß er keine Buße von ihm annahm, argumentierte er mit seinem Wort:

Ein alter Mann läßt nicht von seiner Lebensart, bis man ihn im Erdreich seines Grabes birgt.

Er sagte: „Du hast selber behauptet, daß du nie von der Ketzerei lassen noch dich von ihr abkehren wirst“⁴⁷.

Schon bei Ibn al-Muʿtazz stehen beide Überlieferungen nebeneinander. Aber er hat wahrscheinlich recht, wenn er die auf Hārūn bezogene für die verlässlichere hält⁴⁸. So wie VI die Vorlage zu IV abgab, so scheint VII der einfacheren Fassung III zugrunde zu liegen. Auch VII führt im übrigen bis in die Zeit des Ibn al-Muʿtazz zurück: Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī beruft sich über den jüngeren Aḥfaš (gest. 315/927) auf dessen Lehrer Taʿlab (gest. 291/904). Daß al-Mahdī später überall Hārūn | ar-Rašīd verdrängt hat, hängt wohl damit zusammen, daß er die Verfolgung der *zanādiqa* als erster eingeleitet und auch für immer den Ruhm dafür davongetragen hat. Das heißt aber, daß das Todesdatum, welches Ibn al-Ġauzī und Ibn Ḥallikān für ŠāliḤ b. ʿAbdalquddūs angeben, falsch ist. Es ist offensichtlich erschlossen: das Jahr 167 ist eben jenes Jahr, unter dem Ṭabarī berichtet, daß al-Mahdī die Ketzer am heftigsten verfolgt habe⁴⁹. Wer für die Kombination verantwortlich ist, läßt sich vorläufig nicht sagen. Sie findet sich

63

45 Vgl. die Fragmente, die in der Widerlegung des Qāsim b. Ibrāhīm erhalten geblieben sind (ed. M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rom 1927); zum Problem zuletzt meinen Aufsatz in *Studia Arabica et Islamica*. Festschrift for Iḥsān ʿAbbās, Beirut 1981, S. 151 ff.

46 Zu ihm vgl. GAS 2/537.

47 Vgl. *Aġānī*² XIV 177, 1 ff.

48 Vgl. *Ṭabaqāt aš-šūʿarā* 90, 12; so auch Sezgin, GAS 2/461.

49 Vgl. *Taʾrīḥ* III 519, ult. ff.

vielleicht schon bei Ya'qūbī. Zwar gibt er kein Datum für Šāliḥ's Hinrichtung; jedoch bringt er unmittelbar hinterher eine inhaltlich verwandte Nachricht⁵⁰ aus dem Jahre 168⁵¹. Selbst wenn wir damit einen früheren Zeugen gewinnen, so bleiben in jedem Fall die Abhängigkeitsverhältnisse unklar. Denn Ibn Ḥallikān zitiert in seinem Werk weder den *Ta'riḥ* des Ya'qūbī noch das *K. ad-Dahab al-masbūk* des Ibn al-Ġauzī⁵². Daß Ibn al-Ġauzī sich auf Ya'qūbī stützt, ist gleichfalls unwahrscheinlich. Man wird annehmen müssen, daß das Datum sich auch anderswo noch fand. Verlässlicher wird es jedoch auch dadurch nicht. Im übrigen ist auch der Ort der Kreuzigung nicht einheitlich überliefert: „an der Brücke (über den Tigris)“, wie es in VI heißt, oder je zur Hälfte auf dem Ost- und dem Westufer, wie bei Ibn 'Asākir steht (I).

Was bleibt dann überhaupt? Nun, vor allem Literatur, eine Anekdote, die immer wieder abgewandelt worden ist⁵³. Sie ist ganz unhistorisch; sie freut sich an dem Effekt, daß Šāliḥ in seinem eigenen Dīwān zu verraten schien, daß aus einem Kryptomanichäer niemals ein ehrlicher Muslim wird. Auf festen Boden
64 kommen wir allenfalls dann, wenn wir nach dem | Motiv für diese Erzählung fragen: die Hinrichtung scheint vielen als ein Willkürakt erschienen zu sein; es gab kein eindeutiges Indiz für Šāliḥ's Ketzerei. Man hat es zu schaffen versucht, mit jenen Versen, in denen er den Propheten kritisiert haben sollte; aber das hat sich nicht durchgesetzt. Die Verse entsprachen weder inhaltlich noch formal dem, was man sonst von seinem Dīwān kannte; sie werden ihm auch nie außerhalb der Anekdote zugeschrieben. Andere Geschichten, in denen er als Ketzer auftritt, sei es als Dualist, sei es als Skeptiker, und meist von Abū l-

50 Über die Hinrichtung des Šāliḥ b. 'Ubaidallāh, eines *kātib* des Maḥdī.

51 Vgl. *Ta'riḥ* 483, 1 ff.

52 Vgl. die Liste seiner Quellen in den Indices der Ausgabe von 'Abbās, Bd. VII 459 ff. – Damīrī hat das ganz unmögliche Datum 197. Man ist versucht, darin einen Schreibfehler für 177 zu sehen; damit käme man wieder in die Zeit des Hārūn ar-Rašīd. Aber er bringt das Ereignis ausdrücklich mit al-Maḥdī zusammen. – Wenn es im *Kāmil* des Mubarrad (ed. Zakī Mubārak, Kairo 1355/1936, S. 352, 4) heißt, Šāliḥ sei unter 'Abdalmalik gekreuzigt worden, so geht dieser eklatante Irrtum wohl nicht auf das Konto des Autors; Mubarrad ist uns ja mehrfach als Gewährsmann der oben genannten Anekdoten begegnet, hätte es also besser – wenn auch vielleicht nicht richtig – wissen müssen. Es scheint sich, wie auch aus der Struktur des Satzes hervorgeht, um eine Glosse zu handeln.

53 Es wäre zweifellos interessant, eine chronologische Reihenfolge der einzelnen Versionen herzustellen. Jedoch ist ein solcher Versuch mit großen Schwierigkeiten belastet. Manche Indizien lassen Interpretationen in beide Richtungen zu; zudem ist das Material, das uns erhalten oder bisher zugänglich ist, nur die Spitze eines Eisbergs. Man arbeitet vorläufig mit zu vielen Unbekannten.

Hudail widerlegt wird, sind ebenso sichtlich spätere Erfindung⁵⁴. Die eindeutig islamischen Aussagen, die sich in seinem Dīwān fanden, legten vielmehr den Gedanken nahe, daß er, wenn er je Ketzer gewesen war, sich zumindest bekehrt haben mußte. Ein gewisser Aḥmad b. Ibrāhīm al-Muʿabbir, ein Traumdeuter also, hatte ihn, so erzählte man, im Traume gesehen, fröhlich, weil Gott ihn in Gnade aufgenommen habe⁵⁵; Gott wußte, daß die Anschuldigungen nicht der Wahrheit entsprochen hatten.

Aber ist er überhaupt hingerichtet worden? Man sollte es annehmen; denn ohne einen solchen Eclat hätten all diese Anekdoten – mit Ausnahme von 11 – ja keine Existenzberechtigung. Daß er vielleicht ein guter Muslim war und die Hinrichtung nicht verdiente, tut nichts zur Sache; auch andere haben um geringer Gründe willen in diesen Ereignissen ihr Leben verloren⁵⁶. Vielleicht hat schon sein gnomischer Stil, aus dem man iranisches Erbe heraushören mochte⁵⁷, und seine Tendenz, Islam mehr als moralische Belehrung denn als juristisches System zu verstehen, ihn verdächtig gemacht; Goldziher hat diese Möglichkeit erwogen⁵⁸. Andererseits wird man nicht vergessen dürfen, daß schon der Glaube, er sei hingerichtet worden, ausreichte, um die Anekdoten entstehen zu lassen. Es ist ja auffällig, daß gerade die ältesten Quellen seine Hinrichtung nicht erwähnen. Bei Ṭabarī (gest. 310/923) kommt er nicht vor. Ġāhiz (gest. 255/869) zitiert die beiden Verse, die in allen Anekdoten als letzte Rechtfertigung dienen, ohne auch nur ein Wort über ihren Kontext zu verlieren⁵⁹. Wir erkennen daraus, wie bekannt sie waren; aber sie sind doch darum nicht mehr als eine besonders einprägsame Stelle aus einer längeren Qaṣīda, geeignet als Anknüpfungspunkt einer Anekdote, aber nicht unbedingt schon deren Bestandteil. In der *Risāla al-ʿAḍrāʾ* des Ibn al-Mudabbir (gest. 279/892) heißt es, daß es ŠāliḤ b. ʿAbdalquddūs mitsamt Ibn al-Muqaffaʾ und einem

65

54 Ich habe mich dazu in meinem Aufsatz „Theorie und Anekdote“ (erscheint demnächst in *Stud. Isl.*) geäußert. [s. u. s. 1057 ff.]

55 Vgl. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt aš-šūʿarāʾ* 92, 14 ff. > *Taʾrīḥ Baġdād* 1x 305, 9 ff. > Dahabī, *Mizān* nr. 3810 (Bd. 11 298, 1 ff.) und Šafadī, *Nakt al-himyān* 172, 4 ff.; auch Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 11 493, 14 ff. und Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān* 1 29, 13 f.

56 Vgl. die Angaben bei Vajda in: *RSO* 17, 1938, 186 ff.

57 Auch Ibn al-Muqaffaʾ legt Wert auf die *ḥikma*, die man aus seinen Geschichten herauslesen soll, im Gegensatz zu ihrer bloßen Unterhaltungsfunktion, die nicht mehr als *hazl* und *lahw* ist (vgl. seine Einleitung zu *Kalila wa-Dimna*, Būlāq 1297/1880, s. 19, 11 f. und 15 f. sowie 23, 17 ff.).

58 Vgl. *Transactions London*, s. 11. Allerdings bleibt zu berücksichtigen, daß auch die Echtheit der Verse im einzelnen erst einmal nachzuweisen wäre.

59 Vgl. *Bayān* 1 120, 9 f.; auch *Ḥayawān* 111 102, 6 f.

gewissen Ġabal b. Yazīd durch den Zauber ihrer Sprache und die Macht ihrer Feder gelungen sei, Abū Muslim dazu zu überreden, an den Hof al-Manšūr's zu kommen und in seine Netze zu gehen⁶⁰; sie waren offenbar alle Kanzleibeamten dieses Kalifen. In einer bekannten und häufig zitierten Überlieferung im *K. al-Aġānī*, die auf einen gewissen Sa'īd b. Sallām, d. i. wohl Sa'īd b. Sallām al-ʿAṭṭār al-Baṣrī (zweite Hälfte 2. Jh.)⁶¹, zurückgeht, wird nur gesagt, daß Šālih mitsamt ʿAbdalkarīm b. Abī l-ʿAuġāʾ, der ebenso wie er als Ketzer galt⁶², „echte Reue gezeigt“ habe⁶³.

66 Allerdings sollte man, so unsicher alles bleibt, doch auch auf dieses *argumentum e silentio* nicht zu sehr bauen. Die Hinrichtung wird nirgendwo ausdrücklich bestritten; auch Ibn Abī l-ʿAuġāʾ ist ihr schließlich verfallen. Selbst die unter 11 übersetzte Anekdote schließt, so sehr sie Šālih dem Kalifen gegenüber im Vorteil läßt, das blutige Ende nicht aus. Sie zeigt den Dichter als geschickten *mutakallim*, der mit den üblichen Mitteln nicht zu fangen ist; aber sie mag dabei mitbedacht haben, daß er sich | später dann selber verriet. Wenn jene frühen Autoren die Hinrichtung unerwähnt lassen, so vielleicht, weil sie an Šālih's „echte Reue“ glaubten; nicht wenige hielten ja dafür, daß ein Richter, bevor er gegen einen Apostaten ein Todesurteil verhängt, zur *istitāba* schreite und den

60 Vgl. die Edition von Zakī Mubārak, Kairo 1931, s. 42, pu. ff.

61 Zu ihm vgl. *Taʾrīḥ Baġdād* IX 80 f. und Ḍahabī, *Mizān* nr. 3195: ein schlecht beleumundeter Traditionarier, der u. a. von Sufyān at-Taurī (gest. 161/778) überlieferte. Er zog später von Baṣra nach Baġdād um; darum konnte er dort besonders gut als Gewährsmann für das Baṣra der alten Zeit, vor der Gründung Baġdāds, auftreten.

62 Zu ihm vgl. *ET*² III 682 b.

63 Vgl. *Aġānī* ²III 147, 1: *fa-ṣaḥḥaḥā t-tauba*. Wenn in späterer Literatur auf diese Stelle Bezug genommen wird, finden sich im allgemeinen Varianten, welche viel besser zu dem angenommenen Gang der Ereignisse passen. Ibn Wāṣil al-Ḥamawī (gest. 697/1298) resümiert in seinem *Taġrīd al-Aġānī* mit den Worten: *qālā bi-maqālāt at-ṭanawīya* (vgl. die Edition von Ṭāhā Ḥusain und Ibrāhīm al-Ibyārī, Kairo 1374/1955, I 374, -4 ff.; für den Hinweis habe ich A. Spitaler zu danken). Ibn Nubāta (gest. 768/1366) hat *fa-ṣārā ilā t-ṭanawīya* (vgl. *Sarḥ al-ʿuyūn*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1383/1964, s. 300, pu.). Die Herausgeber des *Dīwān Baššār b. Burd* (Muḥammad Rifʿat Faṭḥallāh und Muḥammad Šauqī Amīn, Kairo 1369/1950) lesen in ihrer Einleitung, wo die Geschichte zitiert wird, *fa-ṣammamā ʿalā t-ṭanawīya* (I 21, 8). Für ʿAbdallāh Ḥaṭīb, Šālih b. ʿAbdalquddūs 71, Anm. 1, ist das bereits eine echte Variante. Offenbar liegt alledem eine Verlesung von *tauba* und *ṭanawīya* zugrunde. Ich möchte annehmen, daß man um der Hinrichtung willen die *tauba* aus der Welt schaffen wollte bzw. unlogisch fand. Jedoch lassen sich auch Gründe für die umgekehrte Entwicklung finden. Die Edition des *K. al-Aġānī* sagt nichts über Varianten in den Handschriften. – Als Gesinnungsgenosse des Baššār b. Burd in seinen „dahritischen“ Auffassungen erscheint Šālih b. ʿAbdalquddūs auch bei Ibn Duraid, *Iṣtiqāq* (ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1378/1958), s. 511, apu. f.

Delinquenten, wenn er darauf eingeht, wieder in die Gemeinschaft der Muslime aufnehmen⁶⁴. Andere, denen der Vorgang ähnlich peinlich war, hätten ihn sich dann mit den zitierten Anekdoten zu erklären versucht. All dies ändert allerdings nichts daran, daß der Vorgang selber im Dunkel bleibt. Wir werden wohl darauf verzichten müssen, ihn je ganz erhellen zu können.

64 Die Praxis ist allerdings nicht obligatorisch; es gibt auch Gegenstimmen (vgl. *Handwörterbuch des Islams* 545 f.; dazu die Geschichten um Ġailān ad-Dimašqī in *Anfänge muslimischer Theologie* 213 f.).

Muwais b. ‘Imrān

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

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

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

2 *Ib.* 123, 17 f.

3 *Ib.* 230, 13 ff.

4 Vgl. *Ḍarī’a*, ed. Abū l-Qāsim Gurğī (Teheran 1346 š/1967 = Intiṣārāt-i Dānišgāh-i Ṭahrān 1100), S. 667, 1 ff.

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

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

339

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

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

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

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

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

340

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

9 Vgl. *Mu’tamad*, ed. Muḥammad Ḥamidullāh (Damaskus 1384/1964), S. 521, 10 ff.

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

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

12 Vgl. *Muḡnī* XVII 372, 2 f.

13 *Ib.* 123, 13; *Ḍarī’a* 91, 8 und 658, 8.

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

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

2

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

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

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

341

15 Vgl. *Muġnī* XII 238, 18 ff.; *Muʿtamad* 710, 8 f. und 889, ult. ff.; *Darīʿa* 91, 6 ff. und 658, 6 ff. Auch Qādī ʿAbdalġabbār, *Faḍl al-iʿtizāl*, ed. Fuʿād Saiyid (Tunis, 1974) 279, 10 und Ergänzung aus Ḥākim al-Ġuṣamī, *ib.*, Anm. 526.

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

17 So zu lesen statt Qatta!

18 *Muġnī* XVII 36, 11 ff.

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

waʿd der Muʿtazila. Auf diesen Zusammenhang ist auch hier angespielt²⁰; ausführlich wird er behandelt von Ašʿarī in einem Kapitel seiner *Maqālāt al-Islāmīyīn*²¹.

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

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

Es sagen die *ahl as-sunna* und al-Ḥusain an-Nağğār mit seinen Anhängern, Bišr b. Ġiyāṭ al-Marīsī, Abū Bakr ʿAbdarraḥmān b. Kaisān al-Ašamm al-Bašrī, Ġailān b. Marwān ad-Dimašqī der Qadarit, Muḥammad b. Šabīb und Muwais b. ʿImrān, Abū l-ʿAbbās an-Nāšī, al-Ašʿarī mitsamt seinen Anhängern sowie Muḥammad b. Karrām mitsamt seinen Anhängern, daß die Ungläubigen das ewige Feuer haben werden, die Gläubigen aber alle das Paradies, mögen sie auch im Zustand der schweren Sünde und verstockt gestorben sein. Bei letzteren handelt es sich um zwei Gruppen: die einen kommen ins Höllenfeuer, verlassen es aber dann wieder – das Höllenfeuer nämlich – und gehen | ins Paradies ein; die anderen kommen gar nicht ins Höllenfeuer. Allerdings (verhält es sich im einzelnen so, daß) alle, die wir erwähnten, die Meinung vertreten, es stehe Gott frei, von den schweren Sündern unter den Gläubigen wen immer er wolle mit dem höllischen Feuer zu strafen und dann ins Paradies eingehen zu lassen oder aber ihnen zu verzeihen und sie

20 *Muğnī* XVII 35, 17 f.

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

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

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

(gleich) ins Paradies eingehen zu lassen, ohne sie zu strafen. Dann trennten sie sich, und eine Gruppe von ihnen, nämlich Muḥammad b. Šabīb und Muwais und Nāšī', meinten, daß, wenn Gott einen schweren Sünder strafe, er alle strafen müsse, sie dann aber ins Paradies eingehen lassen werde; wenn er dagegen einem verzeihe, müsse er auch allen verzeihen ...

Hier sind also ohne greifbares Ordnungsprinzip, aber in begrüßenswerter Ausführlichkeit einige Namen zusammengestellt, die unter dem Gesichtspunkt der von uns hervorgehobenen Lehre zueinandergehören. Mūsā b. 'Imrān begegnet dabei, wie schon an einigen Stellen bei Qāḍī 'Abdalğabbār²⁴ und bei Abū l-Ḥusain al-Bašrī²⁵, aber auch sonst zumeist, als *Muwais* b. 'Imrān, mit dem Diminutiv also²⁶, unter dem er offenbar besser bekannt war. Die Form war ungewöhnlich; darum wird sie häufig verlesen. Hier ist im Druck aus ihr Yūnus geworden, an der nun zu behandelnden zweiten Stelle Mu'nis²⁷:

Die Fähigkeit, aufgrund deren sich eine Handlung ereignet, ist (schon) vor der Handlung im Menschen vorhanden. Das ist die Lehre der Mu'tazila und gewisser Strömungen (*ṭawā'if*) in der Murğī'a, z. B. des Muḥammad b. Šabīb, des Muwais b. 'Imrān, des Šālīḡ Qubba und des Nāšī' ...²⁸.

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

343

24 *Muğnī* XII 238, 18; XVII 230, 14 und 372, 2; *Faḍl al-i'tizāl* 279, 8.

25 *Mu'tamad* 521, 10; 710, 9; 890, 4.

26 Vgl. dazu Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Tabšīr al-muntabih bi-tahrīr al-Muštabih*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bağāwī (Kairo, 1383/1964), S. 1330, ult. Es handelt sich um einen sog. *tašğīr at-tarḥīm* (vgl. Wright, *Grammar of the Arabic Language*³ I 174).

27 Auch die übrigen Namen sind dort z. T. arg verderbt. In meiner Arbeit über Nāšī' (*Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, Beirut, 1971) habe ich leider bei beiden Stellen, die ich auch dort schon übersetzt habe (S. 144 und 137), falsch Yūnus b. 'Imrān gelesen. Es gab auch einen Murğī'iten namens Yūnus, dessen weiterer Name recht uneinheitlich überliefert wurde (vgl. Ritter in: Aš'arī, *Maqālāt*, 666 und H. Daiber in: *ZDMG* 123/1973/413f.). Aber ihn wird man hier wohl aus dem Spiel lassen müssen.

28 Ibn Ḥazm, *Fīṣal* III 22, 12 ff.

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

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

344

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

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

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

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

33 *Milal* 105, ult. CURETON.

34 Vgl. zu ihm jetzt meine Ausführungen in: *Anfänge muslimischer Theologie* (= Beirut Texts and Studies, Bd. 14: Beirut, 1977), s. 177 ff.

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

Ğailān³⁶. Was wir hier vor uns haben, ist „Sekundärliteratur“; Šahrastānī hat ebenso gegebenes Material zusammenkombiniert, wie wir dies tun. Dafür bietet sich nur wenige Seiten zuvor³⁷ ein weiterer Beweis. Dort nämlich bringt Šahrastānī viele dieser Namen, unter ihnen auch den des Muwais b. ʿImrān, erneut, nun aber als Ḥārīğiten. Dafür gibt es nicht den geringsten Anlaß; Šahrastānī hat einfach seine Zettel durcheinandergebracht. Von verlässlicher Information kann keine Rede sein.

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

345

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

37 *Milal* 123, apu. ff. CURETON.

38 Vgl. *Taʾwīl muḥtalif al-ḥadīṯ* 17 / Übs. Lecomte § 24.

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

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

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

42 *Ib.* 93, 11 ff.

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

3

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

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

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

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

46 Vgl. Ġāḡiḡ, *K. al-Ḥayawān*, ed. ‘Abdassalām Muḡammad Ḥārūn (Kairo, 1357) VII 8, 4 ff.

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

48 Vgl. Ġāḡiḡ, *K. al-Buḡalā’*, ed. Ṭāḡā al-Ḥāḡiri (Kairo, 1958), s. 135, 4; *Ḥayawān* VI 90, ult. ff.

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

50 Vgl. Balāḡuri, *Futūḡ al-buldān*, ed. Ṣalāḡaddin al-Munaḡḡid (Kairo, o.J.), s. 445, -7, wo wiederum falsch Mu‘nis statt Muwais. Von dorthier übernimmt Yāqūt in seinem *Muḡam al-buldān* s.v. Baṣra (*ḡikr ḡiṭaṭ Baṣra*), mit dem gleichen Fehler. Zu den scheinbaren Dualen dieser Ortsnamen vgl. Nāḡi Ma‘rūf, *at-Taṭniya fi l-asma’ at-ta’riḡiya* in: *Maḡallat Kulliyat al-‘Adāb*, Baḡḡād 5/1962/5 ff.

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

52 Vgl. Balāḡuri, *ib.*

53 Vgl. Qāḡi ‘Abdalḡabbār, *Faḡl al-i‘tizāl* 279, 11.

Den Wohlstand seiner Vorfahren verleugnete auch er nicht. Er besaß eine Sklavin und konnte sich einen Sekretär leisten⁵⁴. Die Dichter verließen sich auf seine Großzügigkeit: Muḥammad b. Yasīr ar-Riyāṣī⁵⁵ bat ihn um ein Maultier⁵⁶; Abū Nuwās ließ sich von ihm eine kostbare Seiden-*ġubba* schenken. Sein Kollege Ḥusain b. aḍ-Ḍaḥḥāk al-Bāhili⁵⁷, dem sie in die Augen stach, erbettelte sich gleichfalls eine; Muwais demonstrierte seine Freigebigkeit, indem er ihm auf der Stelle diejenige überreichte, die er selber gerade trug⁵⁸. Abū Nuwās hat er auch im Gefängnis besucht und ihn damals finanziell unterstützt⁵⁹. Vielleicht brauchte er eine gute Presse; er stand in Beziehung zu Faḍl b. Rabīʿ, der nach dem Sturz der Barmakiden i.J. 187/803 unter Hārūn ar-Rašīd Wesir wurde⁶⁰, und blieb also dem politischen Leben nicht ganz fern. Aber es verband ihn wohl mehr mit den Dichtern; er hat selber viele Gedichte verfaßt⁶¹, die von der Nachwelt – wahrscheinlich zu Recht – vergessen worden sind.

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

347

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

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

4

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

Stelle *Ḥayawān* IV 457, ult.: *aš-ṣuġdī* statt *aš-ṣufī*. Dies verträgt sich sehr gut mit dem dort folgenden Bericht über die Lebensweise manichäischer Mönche.

- 67 Er erhält das Epitheton *aš-ṣufī* bei Ka‘bī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 74, 8 und bei Aš‘arī, *Maqālāt* 288, 12.
- 68 Vgl. Aš‘arī, *Maqālāt* 213, 9f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 227, 2f.; Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 79, 9f. Daß Ġāḥiẓ ihn trotz dieser Lehren als Mu‘tazilit einstufte, wurde von Ibn ar-Rēwandī hervorgehoben (vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahġ al-balāġā*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo, 1378/1959 ff., III 234, 12 ff.; nach einem sonst nicht erhaltenen Fragment aus Ibn ar-Rēwandī’s *K. Faḍīḥat al-Mu‘tazila?*). Manches an dieser Persönlichkeit bleibt vorläufig rätselhaft; über ihre Identität ist noch nicht das letzte Wort gesprochen (vgl. H. Ritter in: Aš‘arī, *Maqālāt*, Index 637 und J. Fück in: *ZDMG* 90/1936/312).
- 69 Vgl. Ġāḥiẓ, *Buḥālā’* 71, 19 ff.; dazu auch die Zusammenstellung der biographischen Nachrichten von Ṭāḥā al-Ḥāġirī in: Ġāḥiẓ, *Buḥālā’* 286 f. nr. 25. – Nach Ibn ‘Abdrabbih (*Iqd* II 338, 11 ff.) soll Abū l-Hudail den Direktor des *bait al-ḥikma* unter Ma‘mūn, Sahl b. Hārūn, um eine Empfehlung bei Muwais b. ‘Imrān gebeten haben. Jedoch ist in einer Parallele (Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī* I 182, 1 ff.) Muwais durch Ḥafṣōya, den Heeresinspektor (*šāḥib al-ġaiš*) ersetzt; in einer weiteren Version (*Ta’rīḥ Baġdād* III 369, 2 ff.) wird überhaupt kein Name genannt. Im übrigen wird Sahl b. Hārūn erst nach Ma‘mūn’s Eintreffen in Baġdād zum Direktor des *bait al-ḥikma* ernannt (vgl. Y. Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damaskus, 1967, s. 38); damals war Muwais schon tot (s. u.).
- 70 Vgl. Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Mu‘ġam al-mu‘allifīn* IX 112 f.

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

Das gibt uns einen Hinweis auf sein Todesdatum; Faḍl b. Sahl kam im Šaʿbān 202/Febr. 818 ums Leben⁷³. Bestätigt wird dieser Schluß durch eine Notiz im *Taʾrīḥ* des Ḥalifa b. Ḥaiyāṭ⁷⁴. Dort werden zwei weitere Verschwörer genannt, welche das gleiche Schicksal erlitten: ein gewisser ʿAlī b. Abī Saʿīd und ein ʿAbdalʿazīz b. ʿImrān, hinter dem man geneigt ist, einen Bruder des Muwais zu vermuten. Dies allerdings wird fraglich, sobald wir die nächste Quelle vergleichen: Ḥaṭīb al-Baḡdādī ergänzt, abgesehen davon, daß er zwei weitere Personen hinzufügt, Muwais b. ʿImrān's Namen mit der Nisbe al-Baṣrī, den des ʿAbdalʿazīz b. ʿImrān dagegen mit aṭ-Ṭāʾī⁷⁵. Das steht nicht allein; ebenso verfahren Yaʿqūbī⁷⁶ und Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī⁷⁷. Muwais allerdings begegnet dort einmal als Mūsā, das anderemal entstellt zu Muʿnis. Ṭabarī hat nur Mūsā, ohne jede weitere Ergänzung⁷⁸.

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

349

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

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

73 Vgl. *ET*² s.n. *Faḍl b. Sahl*.

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

75 *Taʾrīḥ Baḡdād* XII 343, 6 ff.

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

77 *Aǧāni*³ x 62, 1 ff. nach Šulī.

78 *Taʾrīḥ* III 1028, 1.

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

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

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

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

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

82 i.J. 200/816; vgl. *ET*² s.n.

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

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

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

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

87 Vgl. zu ihm *ET*² III 243 f. s.n.

88 *Ta'riḥ* III 1027, 15.

89 *Ib.* 1028, 1 f.

90 Vgl. *Aġānī*³ x 62, 1 ff.

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

5

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

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

351

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

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

93 *Buḥalāʾ* 18, ult. ff.

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

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

Rēwandī, der ja selber aus Marvarrūd stammte⁹⁶, so unrecht nicht, wenn er letzteren ebenso wie Muwais b. ʿImrān unter diejenigen rechnete, welche sich nicht an das *manzila baina l-manzilatain*-Prinzip hielten⁹⁷. Mag Ḥaiyāt auch damit keineswegs einverstanden sein, so besitzen wir doch Anzeichen dafür, daß Ṭumāma zumindest in einer gewissen Phase seines Denkens den Glauben als Geschenk Gottes ansah und damit die Kritik Bišr b. al-Muʿtamir's herausforderte⁹⁸. Bišr repräsentiert den kompromißlosen Indeterminismus der irakischen Muʿtazila, für die der Glaube ebenso wie alles andere menschliche Handeln nur vom Menschen gewirkt und damit Gegenstand göttlichen Lohnes ist; erst auf diese Weise wird er die *manzila baina l-manzilatain* voll begründet gesehen haben. Ṭumāma dagegen dürfte sich der ḡahmitischen Tradition Ḥorāsāns angepaßt haben. Ḡahm b. Ṣafwān hatte die Gotteserkenntnis als von Gott gewirkt betrachtet, da der Mensch keine Handlungsfreiheit besitzt⁹⁹. Ḡahm hatte ja in Ḥorāsān gewirkt, und dort hatte, wie wir aus dem Protest von *muḥadditūn* wie Ibrāhīm b. Ṭahmān eine Generation später erkennen¹⁰⁰, sein Erbe fortgelebt. Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade der Ḡahmit al-Marīsī dem

352 | Kalifen Ma'mūn während der *miḥna* als intellektueller Berater zur Seite steht; Ma'mūn selber hat sich offenbar dessen Theologie mehr angeschlossen als der der Muʿtazila¹⁰¹. Bišr war ebenso wie andere Ḡahmiten in seiner Glaubensdefinition „Murḡiʿit“¹⁰²; er glaubte nicht an die ewige Höllenstrafe für schwere Sünder, die weiter sich zum Islam bekennen.

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

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

97 Vgl. *K. al-Intiṣār* 93, 7 ff.

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

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

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

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

102 *Ib.* s. 30.

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

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

353

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

103 *Ib.* s. 12 f.

104 *Ib.* s. 22 ff.

105 Siehe oben s. 988 f.

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

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

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

109 Vgl. *EI*² II 731a.

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

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

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

111 Vgl. *ET*² II 730b f.

112 Siehe oben s. 997.

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

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

115 Vgl. *ET*² I 400a s. v. 'Alī al-Riḍā; auch Sourdel, *Vizirat* 207 ff.

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

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

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

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

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

355

Zwar ist dies anscheinend in der Šī'a, etwa in der frühen Zaidīya, zum erstenmal notiert worden¹²³; in šī'itischen Quellen ist darum Naẓẓām's *K. an-Nakṭ* auch mit Vorliebe zitiert worden. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts aber

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

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

120 Vgl. *ib.* IV 183 a.

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

122 *Faḍl al-i'tizāl* 279, 10.

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

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

Veröffentlichung noch nicht benutzt habe, ist auch das *K. al-Īdāh* des Šī'iten Faḍl b. Šādān (gest. 260/874; vgl. Ed. Ġalāladdīn al-Ḥusainī al-Urmawī, Teheran, 1351/1972).

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

125 Vgl. *EI*² III 72 s.v. (E. Tyan).

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

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

128 Vgl. Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 467, 6f.

129 Vgl. Abū l-Ḥusain al-Bašrī, *Mu'tamad* 949, 10ff.

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

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

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

357

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

132 Vgl. mein *K. an-Nakṭ* 137 f.

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

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

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

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

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

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

136 Siehe oben s. 986.

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

La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII^e siècle*

Dans un fameux passage, éloquent et souvent cité, Ibn al-Muqaffa' s'étend, 25 dans sa *Risâla fî l-sahâba* écrite peu avant l'an 140 h. et adressée au souverain de l'époque, le calife abbasside al-Mansûr, sur la manière peu systématique dans laquelle fut pratiquée la juridiction à cette époque en Irak. Il se plaint du manque de coordination entre les sentences rendues et propose un corpus représentatif, rédigé par ordre du calife, qui créerait une certaine homogénéité et pourrait être adapté, de génération en génération, à la situation actuelle¹. L'idée ne fut jamais réalisée. L'islam n'a pas connu un code universel comparable à celui compilé à Byzance sur l'ordre de Justinien; le droit musulman est resté un droit de juristes, de *mujtahidûn* qui, en principe, décident indépendamment, d'après leur raisonnement individuel. Le chaos déploré par Ibn al-Muqaffa' fut canalisé, mais il ne fut jamais réduit à une seule option; «tout *mujtahid* a raison» ou «atteint son but» (*kull mujtahid musîb*), disent les manuels jusqu'aux siècles tardifs. Certes, il y eut des périodes d'uniformité et de conservatisme où la «porte de l'*ijtihâd*» semblait être close². Mais quand, à l'époque moderne, l'*ijtihâd* reprit sa vigueur originale il recommença à produire des conclusions divergentes qui se matérialisèrent dans la législation des différentes nations issues de l'*umma* musulmane.

D'où vient ce pluralisme inattendu qui ne s'accorde pas avec l'islam monolithique qui nous est présenté dans les journaux? On pourrait rappeler la «multiplicité des approches» dans laquelle Henri Frankfort a voulu reconnaître un trait caractéristique de la pensée dans l'Ancien Orient, en contraste avec la précision et la netteté qui distingue l'esprit hellénique³. Mais si éclai-

* L'espace concédé à cet article est limité. Je me borne donc à la documentation la plus nécessaire. Le sujet sera traité de manière plus complète dans un ouvrage en allemand que je prépare et qui paraîtra probablement dans une dizaine d'années.

1 Cf. édition et traduction du texte par Ch. PELLAT, *Ibn al-Muqaffa', mort vers 140/757, «Conseilleur» du Calife*, Paris, 1976, p. 40 s. §§ 34–36.

2 Pour cette conception, cf. W.M. WATT, The Closing of the Door of *ijtihâd*, dans *Orientalia Hispanica Studia F.M. Pareja dedicata*, I, p. 675 s.

3 Cf. H. FRANKFORT, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Univ. de Chicago Press, 1946, p. 16.

26 rante que soit, peut-être, cette antithèse pour les civilisations anciennes, dans le cas de l'islam elle n'équivaldrait qu'à remplacer un cliché par un autre. Car dans le cas de la maxime mentionnée nous connaissons le moment historique où elle a pris son origine puisque nous en connaissons l'auteur: un cadi de Basra qui s'appelait 'Ubaydallâh b. al-Hasan al-'Anbarî et qui mourut au 11^e siècle de | l'hégire. Il nous faut donc parler d'une époque et d'une région bien définies: la ville de Basra au début de l'islam.

En contraste avec l'Occident médiéval et avec Byzance, le monde musulman ne connut jamais de contact étroit avec le droit romain. Dans les contrées où se forma la pensée juridique de l'islam, ou bien on n'en avait jamais subi l'influence, comme dans le Hedjaz et à Médine, ou bien on n'en avait été touché qu'à travers la pratique juive, comme en Irak où le Talmud babylonien avait été élaboré aux v^e et vi^e siècles. Dans la péninsule arabe, d'où les envahisseurs musulmans étaient partis, la conception d'un ordre juridique n'avait pu prendre pied que dans le Sud; là, sur le territoire de plusieurs empires «sabéens» ou himyarites qui s'étaient succédés pendant plus d'un millénaire, une sorte de mentalité publique s'était établie qui semble avoir survécu à la «rebédouinisation» qui suivit l'écroulement de l'autorité gouvernementale symbolisée par la fameuse rupture du barrage de Marib⁴. Mais au nord, là où Mahomet avait prêché sa nouvelle religion, la situation était différente. Là il n'y avait que l'institution du *hakam*, de l'arbitre qui jugeait les querelles d'après son propre avis et sans base systématique. Celui qui faisait appel à lui le faisait de son plein gré; il pouvait tout aussi bien s'arroger son droit lui-même ou s'arranger avec son adversaire sans se soumettre à l'arbitrage. Le *hakam* accommodait les différends; mais il ne représentait pas une Loi à laquelle tout le monde devait se tenir. Les sanctions ne se réalisaient que par le contrôle social. Jurisprudence et coutumes n'étaient pas encore séparées⁵.

Quand les premiers califes et, après eux, la dynastie omayyade établirent une autorité musulmane ils eurent intérêt à s'emparer de cette fonction et à l'incorporer dans une juridiction obligatoire. Cependant cette intention ne put être réalisée qu'à la longue et, même après cela, une législation uniforme n'était pas encore garantie. La position du *hakam* fut transférée au gouverneur ou au cadi nommé par celui-ci, mais les jugements continuaient de garder un certain caractère arbitraire et, en général, ils n'étaient pas soumis à un contrôle

4 Cf. F. DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981, p. 39. Pour la «rebédouinisation», voir W. CASSEL dans *ZDMG*, t. 103, 1953.

5 Pour le *hakam*, cf. E. TYAN dans *ET*² s.v.; aussi G. JACOB, *Beduinenleben*, p. 217 s., et W. REINERT, *Das Recht in der altarabischen Poesie*, thèse Cologne, 1963, p. 42 s.; Muh. Ibrahim EL SHOUSH, *The Nature of Authority in Arabia at the advent of Islam*, thèse Londres, 1959, p. 214 s.

supérieur. Une instance autonome d'appel ne nous est connue que pour des siècles plus tardifs; à l'époque dont nous parlons, l'instance d'appel (*al-nazar fî l-mazâlim*) était souvent constituée par le cadi qui avait rendu les jugements⁶.

S'ajoutait à cela, comme toujours et partout, le danger d'une influence extra-juridique, par corruption⁷ ou en vertu de la raison d'État. Certes, on plaidait en faveur de l'idéal d'un juge qui n'acceptât point de salaire⁸; le calife 'Umar aurait conseillé à Abû Mûsâ al-Ash'arî, son gouverneur à Basra, de ne confier la charge de juge qu'à un homme suffisamment riche et connu pour jouir de son indépendance⁹. Mais, en réalité, le cadi dépendait souvent du gouverneur; normalement, il recevait un salaire et il était employé pour d'autres tâches: il était parfois responsable de l'éducation religieuse de la population musulmane ou il devait, comme chef de la police, garantir l'ordre public¹⁰. Il était fonctionnaire et, comme fonctionnaire, il avait des engagements qui n'étaient pas toujours compatibles avec ses devoirs en tant que juge. D'autre part, ses responsabilités | lui donnaient, en dépit de sa position dépendante, beaucoup de pouvoir; ceux 27 qui n'étaient pas arabes de naissance, les *mawâlî* ou « clients », ne pouvaient guère acquérir l'office et ils n'en auraient pas eu l'envergure à cause de la résistance à laquelle se heurtait parfois l'exécution des jugements. Le cadi prenait souvent la place du gouverneur pendant la prière du vendredi et, dans la première moitié du 11^e siècle, il y eut à Basra des juges gouverneurs dont l'autorité n'était contestée dans la ville par personne¹¹. Ce n'est pas un hasard que les historiens nous mentionnent pour chaque califat ou pour chaque année, à côté des noms des gouverneurs, ceux des cadis en place; il s'agissait d'un office éminemment politique.

Mais justement cela, la haute importance politique et sociale de la judicature et sa monopolisation par les Arabes de sang pur, nous explique le fait que l'évolution systématique de la jurisprudence musulmane n'ait pas commencé ici. Les cadis étaient des praticiens et des gens pragmatiques; la théorie, au contraire, fut en général conçue par les *mawâlî*. Comme on le sait, le droit fut « informé », en islam, par la religion; quiconque s'occupait d'exégèse cora-

6 Pour le *nazar fî l-mazâlim* en général, cf. E. TYAN, *Organisation judiciaire*, II, p. 141 s.; pour le développement jusqu'au milieu du 11^e siècle h., cf. P.G. DANNHAUER, *Untersuchungen zur frühen Geschichte des Qadî-Amtes*, thèse Bonn, 1975, p. 94 s.

7 Cf. les dits du Prophète et de ses Compagnons chez WAKÎ', *Akhbâr al-qudât*, I, p. 45 s. et 41 s.

8 Cf. WAKÎ', I, p. 22; plus clairement, III, p. 7.

9 *Ibid.*, I, p. 76 s.

10 Cf. DANNHAUER, p. 36 s. et 43 s.; SCHACHT, *Origins*, p. 191.

11 Cf. PELLAT, *Milieu basrien*, p. 117.

nique ou de tradition prophétique – et c'étaient surtout les *mawâlî* qui s'en occupaient – ne pouvait pas ne pas rencontrer des problèmes juridiques. Nous observons comment la théorie et la pratique peu à peu se rapprochaient l'une de l'autre ; si, à l'époque omayyade, la juridiction était d'abord une prérogative du gouverneur, nous enregistrons, à la fin de cette époque et au début du régime des Abbassides, un nombre croissant de *mawâlî* qui, grâce à leur formation théorique, donnaient des expertises, des fatwas et, de ce fait, probablement agissaient sur la juridiction du moment. Sawwâr b. 'Abdallâh al-'Anbarî, cadi de Basra entre 137/754 et 144/761, partageait quelques-unes de ses opinions juridiques avec 'Uthmân al-Battî, un *mawlâ* qui était le plus important juriste de la ville à cette époque¹². Les missionnaires de Wâsil b. 'Atâ', des « clients » comme leur maître, s'introduisirent dans leur public en donnant des fatwas¹³. Quand ils déployèrent leur zèle dans la diaspora, en Arménie par exemple, leur activité correspondit à un besoin authentique ; dans la province il n'y avait pas de cadi indigène, le juge y passait de temps en temps comme c'était le cas en Angleterre jusqu'à l'époque contemporaine¹⁴. Dans les centres, au contraire, où le cadi était toujours présent, les relations entre lui et les théoriciens étaient parfois tendues : quand 'Abdallâh b. 'Awn, fameux expert basrien de la tradition prophétique, mais client de par sa position sociale, voulut corriger le cadi Bilâl b. Abî Burda dans une question de divorce – son propre divorce d'ailleurs –, celui-ci ne laissa pas de doute sur le fait qu'il le considérait comme « esclave », étant lui-même « juge et fils de juge »¹⁵. Les théoriciens prirent leur revanche en faisant des remarques sur l'ignorance de certains de ceux qui administraient la loi officiellement¹⁶. Ils renvoyaient à la responsabilité du juge et soulignaient le fait qu'un jugement faux, soit qu'il dérivât du mauvais vouloir du cadi ou de son manque de compétence, pouvait lui coûter le salut dans l'au-delà¹⁷.

28 | C'était là un nouvel accent : l'instance d'appel qui n'existait pas encore dans le monde d'ici-bas fut, pour ainsi dire, établie dans l'au-delà. Pour les cadis

12 Cf. TAHÂWÎ, *K. al-Shurût al-kabîr*, éd. J. WAKIN, *The Function of Documents in Islamic Law*, I, 2, 124 s. ; aussi *al-Shurût al-saghîr*, éd. Ruhi UZGAN, Bagdad, 1394/1974, I, p. 60 s.

13 Cf. mes remarques dans *REI*, t. 47, 1979, p. 43.

14 Cf. IBN ABÎ L-DAM, *Adab al-qâdî*, éd. Muhammad Mustafa AL-ZUHAYLÎ, Damas, 1395/1975, p. 57 s. ; MÂWARDÎ, *Adab al-qâdî*, éd. Muhyî Hilâl AL-SIRHÂN, Bagdad, 1391/1971, I, p. 192 s.

15 Cf. WAKÎ', *Akhbâr al-qudât*, II, p. 28, et FASAWÎ, *al-Ma'rifa wa-l-ta'rîkh*, II, p. 63 ; pour le problème du divorce, cf. SCHACHT, *Origins*, p. 195 s. Pour Abû Burda 'Âmir b. Abî Mûsâ al-Ash'arî, le père de Bilâl b. Abî Burda, cf. *ET*², I, s. *al-Ash'arî*.

16 Cf. WAKÎ', II, p. 127, 130, etc.

17 *Ibid.*, I, p. 38.

de l'ancienne école cette dimension n'avait pas encore joué un grand rôle; ils avaient prononcé leurs verdicts sans de visibles scrupules religieux, d'après leur bon sens (ce qu'on appelait le *ra'y*) et d'après la coutume, la *sunna*, qui s'était formée pendant des générations. Ce qu'on admirait chez eux n'était pas la connaissance du Coran et encore moins celle de la tradition prophétique, même pas nécessairement la piété, mais la perspicacité et un certain talent de réflexion. Nous retenons un document précieux témoignant de cette attitude, à savoir les « lettres » de Jâbir b. Zayd al-Azdî, qui mourut vers la fin du 1^{er} siècle h., en vérité des expertises juridiques qu'il avait données à ses contemporains. L'auteur n'y perd pas son temps avec des citations coraniques ou des cas antérieurs; il formule sa propre opinion, parfois en se référant à d'autres autorités comme son maître 'Abdallâh b. 'Abbâs, mais en général librement, seulement appuyé par son prestige personnel¹⁸. Parmi les juges, nous rencontrons le même type de personnage chez Iyâs b. Mu'âwiya (m. 122/740), ibadite comme Jâbir b. Zayd qui fut nommé *cadi* de Basra pour un temps assez bref sous le califat de 'Umar II. Dans les sources postérieures ce personnage est devenu une sorte de Salomon, juge idéal qui tranche les problèmes par des décisions inattendues et capricieuses à la fois¹⁹. Son style fut continué, de manière plus réaliste et mieux attestée, par celui qui est le personnage clé de notre article, par 'Ubaydallâh b. al-Hasan al-'Anbarî (m. 168/785), homme souverain chez qui toute l'autorité du juge se manifesta, à Basra, pour la dernière fois; on l'a directement appelé disciple d'Iyâs b. Mu'âwiya²⁰.

A ce qu'il semble, il dut son poste à son appartenance à la tribu des Banû 'Anbar qui étaient assez influents dans la ville²¹. Sa famille avait vécu à Basra au moins dès le temps du calife 'Uthmân et avait certainement acquis une grande richesse²². La lettre de nomination que lui envoya le calife al-Mansûr nous est encore conservée²³; son entrée en charge fit tellement sensation qu'on

18 Cf. ma description du texte dans *ZDMG*, t. 126, 1976, p. 27 s. et, surtout, A.Kh. ENNAMI, *Studies in Ibadism*, thèse Cambridge, 1971, p. 75 s.

19 Cf. PELLAT dans *EI*², IV, s.v.

20 Cf. WAKÎ', I, p. 350; JÂHIZ, *Bayân*, I, p. 275.

21 Pour sa généalogie, cf. IBN SA'D, VII₂, p. 42; *Ta'rikh Baghdâd*, X, p. 307; IBN HAZM, *Jamharat ansâb al-'Arab*, p. 209. Son prédécesseur Sawwâr b. 'Abdallâh, qui appartenait à la même tribu que lui, était « le premier Tamîmite qui prêcha sur une chaire basrienne »; cf. JÂHIZ, *Bayân*, I, p. 294.

22 Son grand-père al-Husayn b. Abî l-Hurr avait été responsable du Sawâd de Basra depuis 29/649 (cf. TABARÎ, I, p. 2829); d'après IBN HAZM, il aurait administré la Mésène pendant quarante ans (*Jamhara*, p. 209). A Basra, il avait fait construire un bain à ses propres frais; cf. BALÂDHURÎ, *Futûh al-buldân*, éd. MUNAJJID, p. 434.

23 Cf. WAKÎ', II, p. 91.

la célébra avec des vers²⁴. Pendant un certain temps il fut juge et gouverneur à la fois²⁵. Son salaire se montait à 200 dirhams²⁶, somme assez remarquable si l'on considère qu'à la même époque un maçon touchait entre 1 et 2 dirhams par mois et que les soldats khorasaniens, en dépit de leur position privilégiée, ne recevaient que 80 dirhams²⁷. Quand, peu après, al-Mahdî succéda à son père comme calife, al-'Anbarî représenta sa ville dans les célébrations de son avènement à Bagdad; il se fit remarquer à cette occasion par sa diplomatie et son style élégant²⁸. Pourtant, il ne réussit pas à créer des rapports positifs avec le nouveau souverain. Peut-être fit-il preuve de trop d'arrogance. En 159/775, un an après l'avènement, il adressa une longue lettre au jeune calife, dans laquelle il lui indiquait plusieurs défauts dans l'administration de l'empire et se permettait de lui donner des conseils concrets²⁹. Quand il osa décider, dans une affaire de propriété foncière, contre un vieil adhérent des Abbassides, il fut déposé en 166/782–783³⁰. Il mourut deux ans plus tard, en 168/785.

Si un personnage comme lui favorisa l'idée que chaque juriste avait
 29 | raison, il semble avoir surtout parlé de lui-même; on ne peut pas supprimer le soupçon que le pluralisme n'était, chez lui, que le prétexte adopté par une mentalité autocratique. Il fait exception à notre règle; ce fut un cadî qui fit de la théorie et il se peut que ses prétentions se fussent reflétées dans ses idées. Mais ce n'est là qu'un aspect parmi d'autres. Ce qui nous frappe est le fait que 'Ubaydallâh b. al-Hasan défendit le pluralisme dans tous les domaines religieux, pas seulement dans la jurisprudence. Quiconque réfléchit de manière indépendante et intelligente a raison; peu importe si un autre aboutit à un autre résultat. Le seul critère auquel il faut se tenir en matière de religion est le Coran. Or, le Coran permet plusieurs exégèses; il peut donc y avoir plusieurs positions équivalentes. L'Écriture semble, par exemple, parler pour et contre la prédestination; il n'y a pas de moyen de décider si l'homme

24 *Ibid.*, II, p. 121.

25 Cf. KHALÎFA B. KHAYYÂT, *Ta'rikh*, éd. Suhayl ZAKKÂR, Damas, 1387/1967, p. 666. Son prédécesseur Sawwâr b. 'Abdallâh avait également combiné les deux charges; cf. KHALÎFA, p. 665.

26 Cf. WAKÎ', II, p. 121.

27 Cf. KENNEDY, *Abbasid Caliphate*, p. 78.

28 Cf. JÂHIZ, *Bayân*, I, p. 295, d'après MADÂ'INÎ; WAKÎ', II, p. 108; *Ta'rikh Baghdâd*, x, p. 308, d'après JUMAHÎ; ZUBAYR B. BAKKÂR, *Muwaffaqiyât*, p. 207 s.

29 Cf. WAKÎ', II, p. 97; pour la date voir *ibid.*, p. 107.

30 Les circonstances mériteraient une analyse détaillée que je ne puis donner ici. Cf., pour le moment, WAKÎ', II, p. 91 et 92; TABARÎ, III, p. 506; cf. aussi le traitement chez DANNHAUER, *Qadi-Amt*, p. 105 s.

détermine ses actions lui-même ou non. Tout dépend de la perspective adoptée par l'exégète: «Les uns soulignent la supériorité de Dieu, les autres veulent le disculper de toute responsabilité pour le mal (*tanzîh*).» *Mutatis mutandis*, cela vaut aussi pour la catégorisation du pécheur grave, problème qui avait irrité la communauté musulmane depuis plusieurs générations. La question de savoir si le pécheur devient infidèle ou reste croyant ou se trouve dans un statut intermédiaire (*manzila bayna l-manzilatayn*) est, pour ainsi dire, «chose privée»; le Coran peut être invoqué pour toutes les opinions. Un seul et même verset peut parfois être interprété de manière différente et l'on ne possède pas de méthode pour toujours atteindre des conclusions définitives.

Le même point de vue se recommande d'ailleurs dans les problèmes purement spéculatifs. Nous ne savons pas si un meurtrier sera, ou non, éternellement puni dans l'Au-delà parce que nous ne connaissons pas l'avenir. Qu'importe donc si nous disons qu'il se retrouvera dans l'Enfer ou dans le Paradis ou si nous ajournons notre avis là-dessus comme les murji'ites: ce que nous exprimons en tout cas est que Dieu va disposer de lui. Cela est vrai aussi pour le passé: pour prendre parti dans la question de savoir si c'était 'Alî qui avait raison dans la bataille du Chameau ou Talha et al-Zubayr, nous manquons de critères. Ils avaient raison tous les trois; ce qu'ils ont fait était donc juste, une «action d'obéissance», et non un péché – en dépit du fait que du sang fut versé pendant la bataille³¹.

Ce fut cette extension de la théorie aux questions les plus brûlantes du domaine théologique qui fit scandale. Comment peut-on définir ce qu'est l'islam avec un tel relativisme? Il doit y avoir une seule vérité. Parmi les théologiens, al-'Anbarî n'a pas trouvé d'adhérents; sa doctrine demeura une curiosité, qui ne fut citée que pour son «extrémisme» épistémologique. Sa propre tendance avait évidemment été irénique et un peu sceptique; il connaissait le fanatisme avec lequel les différents partis dogmatiques s'étaient attaqués réciproquement, Coran en main, et il s'était dit que toutes ces querelles ne valaient pas la peine. Mais ceci ne fut jamais l'attitude des systématisateurs du dogme; la *rabies theologica* a continué à infecter les esprits en islam comme dans le christianisme. Dans la | jurisprudence il eut plus de chance. Là, son idée avait ses racines et là, elle a survécu. Comme théologien, al-'Anbarî a évidemment été un *outsider*; nous ne savons même pas à quelle école il appartient – et de par sa doctrine il ne put appartenir à aucune. On disait plus tard que sa doctrine

30

31 Le témoignage central pour cette doctrine est IBN QUTAYBA, *Ta'wîl mukhtalif al-hadîth*, p. 55 s.; éd. Muhammad ZUHRÎ AN-NAJJÂR, Caire, 1386/1966, p. 45 / trad. LECOMTE, p. 50 s. § 47.

était fausse pour les *usûl*, pour les questions de principe, les vérités éternelles dont on parlait en théologie mais vraie pour les *furû'*, les questions de détail casuistique qu'on discutait dans le *fiqh*³².

Mais même dans la jurisprudence, la position primordiale fut modifiée. Nous n'avons plus affaire à un *hakam* qui décide dans le cadre d'une situation qu'il prend telle quelle, mais à un juge responsable devant Dieu. Ce changement de perspective, conjointement avec la nécessité d'un ordre juridique cohérent et fiable, nous explique pourquoi l'*ijtihâd*, l'effort personnel du jurisconsulte, tout en étant toujours respecté, fut réduit et défini par des règles plus strictes. Au début, on trouve même le souci d'écarter complètement le pluralisme. On essaya de lancer l'idée que celui qui prononce un jugement faux commet une injustice. «Celui qui est juge et prend une décision injuste», aurait dit le Prophète, «est en Enfer. Et celui qui juge et se trompe est (aussi) en Enfer. Mais celui qui juge et touche la vérité est sauvé d'autant plus³³». Dans une variante, le point essentiel est souligné par l'artifice d'une question suggestive : «Comment peut-il être en Enfer», fait dire quelqu'un au Prophète, «quand il s'est formé son avis de manière indépendante (*ijtahada ra'yahû*)»? Et le prophète de répondre : «Il ne doit pas rendre la justice s'il ne s'y entend pas»³⁴. Le *hadîth* est forgé et le travestissement en mot du Prophète assez récent. Une forme plus ancienne de l'idée nous est présentée dans une conversation entre Hasan al-Basrî et Iyâs b. Mu'âwiya, prédécesseur d'al-'Anbarî³⁵. Il est significatif que ce soit Iyâs qui prenne ici la position la plus stricte ; on semble avoir voulu faire désavouer al-'Anbarî par son propre maître. Parmi les piétistes – et il y en avait beaucoup en ce temps-là – il ne manquait jamais de gens scrupuleux qui conservaient des doutes quant à l'objectivité des juges, vu surtout les pressions et tentations auxquelles ceux-ci étaient exposés. Ils racontaient des histoires sur des hommes pieux qui avaient refusé l'office de cadi ou l'avaient fui – lieu commun littéraire qui se trouve déjà dans les textes chrétiens écrits en syriaque³⁶. «Si quelqu'un tombe dans la mer, combien de temps peut-il tenir dans l'eau, même s'il sait nager ? A la fin, il sera de toute façon noyé», aurait

32 Cf., par exemple, ABÛ L-HUSAYN AL-BASRÎ, *Mu'tamad*, éd. HAMIDULLAH, p. 956.

33 Cf. WAKÎ', I, p. 18.

34 *Ibid.*, p. 18 ; pour la formule *ijtahada ra'yahû*, cf. M. BRAVMANN, *The Spiritual Background of Early Islam*, p. 188 s.

35 Cf. *Tahdhîb Ta'rikh Dimashq*, III, p. 181.

36 Cf. WAKÎ', I, p. 22 ; Munir-ud-din AHMAD, *Muslim Education and the Scholars' Social Status*, Zurich, 1968, p. 227 s. (avec des exemples pris du *Ta'rikh Baghdâd*). Pour le lieu commun littéraire, voir A.J. WENSINCK, *The Refused Dignity*, apud *Oriental Studies E.G. Browne*, p. 205 s.

dit Abû Qilâba al-Jarmî (m. vers 104/722–723) qui est fréquemment cité comme premier exemple à cet égard³⁷. Et, comme toujours, on crut se souvenir d'un mot du Prophète: «Celui qui est nommé cadi est immolé sans couteau³⁸.»

Cependant, cette attitude de refus n'aboutit à rien; il fallait avoir un peu plus de confiance. C'est pour cela qu'à côté des traditions déjà mentionnées un autre mot du Prophète se répandit qui, finalement, devint même canonique: «Si un juge décide de manière indépendante et touche la vérité, il recevra double récompense (dans l'au-delà); s'il décide de manière indépendante et se trompe il ne recevra qu'une récompense simple³⁹». C'était le compromis qu'on avait trouvé: dans le monde d'ici-bas les efforts du *mujtahid* sont toujours louables; dans l'au-delà, au contraire, la récompense sera différente selon la rectitude du jugement rendu. Car ce n'est que Dieu qui connaît la vérité; l'homme ne peut atteindre, dans la jurisprudence au moins, qu'un certain degré de probabilité.

Or, pour atteindre ce degré de probabilité, il fallait avoir de la méthode. La faiblesse de la théorie d'al-'Anbarî tenait au fait que lui, à partir d'un certain point, avait avoué l'échec de toute méthode. Surtout, il n'avait pas pris en considération l'importance de la tradition prophétique; pour lui il n'y avait que le Coran et, si le Coran ne donnait pas d'éclaircissement suffisant, il ne restait plus rien que la spéculation individuelle, l'*ijtihâd*. Cette attitude allait contre ce que pensaient nombre de ses contemporains. A Basra, la tradition prophétique – et la tradition communautaire en général – étaient appréciées; ceux qui se dévouaient à son élaboration avaient souvent l'ambition de multiplier les témoignages et de les relier si étroitement que chaque problème pût être résolu par le simple recours à un cas précédent. Ainsi procéda Qatâda b. Di'âma, le successeur de Hasan al-Basrî, dont nous possédons encore un recueil inédit de fatwas abrégées⁴⁰; ainsi encore d'autres disciples du fameux maître qui étaient plus jeunes que Qatâda, tels Ayyûb al-Sakhtiyânî par exemple ou 'Abdallâh b. 'Awn (m. 151/768) et même, après eux, peut-être un personnage comme Hammâd b. Zayd (m. 179/795)⁴¹. L'entreprise était vouée à l'échec, surtout quand on s'inquiéta davantage de la valeur et de l'authenticité des dits utilisés. Au moment où les sentences de fameux *tâbi'un* comme Hasan al-Basrî ou de *sahâba* prestigieux comme Anas b. Mâlik – pour restreindre nos exemples

37 Cf. IBN MUHANNÂ, *Ta'rikh Dâraiyyâ*, p. 61; WAKÎ', I, p. 23; FASAWÎ, *Ma'rifa*, II, p. 65.

38 Cf. WAKÎ', I, p. 7 ss.; WENSINCK, *Concordance*, II, p. 495a.

39 Cf. *Concordance*, I, p. 390a; aussi SCHACHT, *Origins*, p. 96 s. Pour la discussion de ce hadîth, cf. SHÂFI'Î, *Risâla*, p. 494 nr. 1409 s. ou ABÛ L-HUSAYN AL-BASRÎ, *Mu'tamad*, p. 966.

40 Cf. *ZDMG*, t. 126, 1976, p. 31 s. et ENNAMI, *Studies in Ibadism*, 159 s.

41 Pour Hammâd b. Zayd, cf. *Er²*, Suppl. s. *Ibn Dirham* (1).

à des autorités basriennes – cédèrent peu à peu la place à des paroles du Prophète, le problème se fit sentir. Certes, on fit de son mieux pour convertir en mots attribués à Mahomet les paroles exemplaires dont on ne pouvait se passer. Mais ceux qui éprouvaient des scrupules envers ce processus de rétrojection – et nous avons des témoignages dans lesquels se trahit l’effroi de l’insouciance ou de l’insolence avec laquelle le Prophète fut rendu responsable de tout – se trouvèrent de nouveau confrontés à des lacunes qu’on ne pouvait pas remplir: Ayyûb al-Sakhtiyânî était connu pour la franchise avec laquelle il avoua son ignorance⁴². On pouvait en faire un idéal: «La science (*al-‘ilm*, s’appuie sur) trois choses», aurait dit ‘Abdallâh b. ‘Umar, «un passage éloquent de l’Écriture, une coutume obligatoire et le «Je ne sais pas» (*kitâb nâtiq wa-sunna mâdiya walâ adri*)⁴³.» Mais cette résignation n’était possible que pour les théoriciens; un juge ne pouvait laisser la décision ouverte. S’il ne voulait plus avoir recours au vieil *ijtihâd* non-méthodique, le seul expédient qui lui restât était le raisonnement analogique.

32 Avec l’analogie, comme avec la tradition prophétique, nous évoquons les solutions de l’avenir, la synthèse qui fut préparée par al-Shâfi‘î au début du III^e siècle. A l’époque dont nous parlons, l’analogie fut pratiquée, à Basra, par des gens qui se tenaient à l’écart des traditionnistes, parmi eux des mu‘tazilites comme ‘Amr b. ‘Ubayd. Ces gens n’étaient pas contre le hadith; ‘Amr | b. ‘Ubayd lui accorda une place importante dans sa pensée. Mais il prit, comme d’autres, la liberté de rejeter des traditions qui lui semblaient insoutenables pour des raisons rationnelles – théologiques en général, mais aussi juridiques⁴⁴. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail; l’histoire du *qiyâs* pose beaucoup de problèmes, surtout si l’on veut se limiter au développement à Basra. Le terme lui-même n’était pas encore univoque; souvent il désignait simplement une vague recherche de parallèles, non pas une analogie au sens d’une méthode⁴⁵. A côté de cela, cependant, il y eut aussi des tentatives menant à une systématisation plus poussée; nous trouvons même déjà le concept de la *ratio legis* (*‘illa*) chez ‘Amr b. ‘Ubayd⁴⁶ et chez son contemporain ‘Uthmân al-Battî qui était le plus fameux jurisconsulte de la ville en ce temps-là⁴⁷. Le fait que nous ayons

42 Cf. IBN SA‘D, VII₂, p. 14, 15.

43 Cf. IBN ‘ABD AL-BARR, *Jâmi‘ bayân al-‘ilm*, Caire, 1388/1968, II, p. 30; pour le terme *sunna mâdiya*, cf. BRAVMANN, *Background*, p. 139 s.

44 Cf. mes remarques dans *REI*, t. 47, 1979, p. 57 s., et dans *La notion d’autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, éd. G. MAKDISI et D. et J. SOURDEL, Paris, 1982, p. 215.

45 Cf. J. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, p. 167.

46 Cf. le texte chez TAWHÎDÎ, *Basâ‘ir*, II, p. 742.

47 Cf. GHAZÂLÎ, *Shifâ’ al-ghalîl*, éd. Hamd ‘UBAYD AL-KUBAYSÎ, Bagdad, 1390/1971, p. 639.

affaire à des tentatives individuelles et pas encore à une pratique bien établie nous est démontré par la résistance à laquelle le nouveau modèle se heurta. Nous la rencontrons chez les traditionnistes – chose à laquelle on pouvait s'attendre. Ils se référaient à une épître que le calife 'Umar II aurait adressée à son gouverneur à Basra, 'Adî b. Artât, et où il aurait dit : « ... Ne cherchez pas des analogies ! Car celui qui, sans la connaissance (nécessaire du Coran et de la Tradition), cherche des analogies est comme un aveugle qui (erre) sur son chemin dans la nuit sans voir. S'il trouve le chemin juste, il le trouve sans le connaître ; s'il le manque, c'est (de même) parce qu'il fait entrer quelque chose en jeu dont il n'a aucune connaissance ...⁴⁸ » Mais nous trouvons la même résistance chez les défenseurs de l'ancien *ijtihâd* illimité, chez Iyâs b. Mu'âwiya et, d'une certaine manière, encore chez al-'Anbarî. Eux se fièrent plutôt à leur intuition ; Iyâs a directement tenté une réfutation épistémologique de l'analogie⁴⁹.

La méthode analogique fut élaborée de la manière la plus conséquente non pas à Basra, mais à Kufa, chez Abû Hanîfa et ses maîtres et disciples. Les juristes de Kufa ne purent jamais dissimuler leur conviction que les Basriens manquaient de pensée systématique et, à Basra même, le *ra'y* de Kufa qui s'appuyait tant sur l'analogie fut parfois considéré comme un progrès méthodique. 'Uthmân al-Battî était d'origine kufienne⁵⁰ ; une génération après, le personnage dont on devrait parler est Yûsuf al-Samtî qui étudia chez Abû Hanîfa et introduisit la position kufienne à Basra, pas seulement en jurisprudence mais aussi en théologie, avec un déterminisme qui était jusque-là inouï dans la ville qui avait toujours eu des sympathies pour les qadarites. Par contre, Basra était plus forte en *hadîth* ; pour ce motif, la polémique contre Abû Hanîfa et son cercle se concentra fréquemment sur son usage naïf et incontrôlé de la tradition prophétique. Mais le *qiyâs* a triomphé ; c'est sous la forme de l'analogie que l'*ijtihâd* a surtout survécu parmi les principes (*usûl*) de la jurisprudence.

Et pourquoi n'a-t-on pas abandonné complètement le pluralisme ? Parce que les analogies étaient innombrables, et parce qu'il y avait des situations où même le modèle analogique ne convenait pas. On doit se rendre compte du fait qu'en islam la jurisprudence n'est pas seulement une affaire d'experts, mais une nécessité pour chacun, en raison des prescriptions du rituel. Chaque individu pouvait être confronté avec un problème qu'il avait à résoudre immédiatement et en vertu de sa propre décision : quand, par exemple, il voyageait dans le désert et devait faire la prière, car la prière se fait dans la direction de

48 Cf. WAKÎ', I, p. 77.

49 *Ibid.*, I, p. 351 ; aussi ZUBAYDÎ, *Tabaqât al-nahwîyîn*, éd. Muh. ABÛ L-FADL IBRÂHÎM, Le Caire, 1373/1954, p. 45.

50 Cf. IBN QUTAYBA, *Ma'ârif*, p. 596.

la Mekke et la détermination de cette direction n'était parfois possible qu'avec des instruments astronomiques qu'on n'avait pas toujours à sa disposition et qui d'ailleurs n'existaient pas encore à l'époque dont nous parlons. Or, la prière est valable même si l'on se trompe de direction après avoir réfléchi convenablement: on a appliqué l'*ijtihâd*, et tout *mujtahid* a raison⁵¹. C'est à l'égard de situations pareilles que l'on comprend pourquoi la divergence était considérée comme un signe de la miséricorde divine, maxime qui est même devenue un *hadîth* comme on le sait⁵². Certes, le Coran avait dit que la scission avait été une malédiction pour les chrétiens et les juifs⁵³. Mais c'était différent chez les croyants: chez eux la possibilité de diverger, la tolérance de l'erreur, ne fût-ce que dans le domaine des problèmes minuscules de la jurisprudence, laissait de la place pour une certaine flexibilité. Non que toute alternative aurait été considérée égale; mais il valait mieux agir que se perdre dans des discussions interminables qui ne pouvaient aboutir qu'à une certaine probabilité. Certes on n'a pas échappé à ces discussions interminables; autrement les juristes n'auraient pas été des juristes. Mais on pouvait toujours, au moins dans la théorie, faire un nouveau commencement; et pour la jurisprudence c'est déjà quelque chose.

51 Par cet exemple la maxime est justifiée chez SHÂFI'Î; cf. *Risâla*, p. 487 §1378 et p. 497 §§1423 s. / trad. KHADDURI, *Islamic Jurisprudence*, p. 296 §§539 s.; aussi *K. AL-UMM*, VII, p. 274.

52 *Ikhtilâfu ummatî rahma*. Pour une discussion de la signification originale de ce mot, cf. R. PARET dans *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift Roemer*, p. 523 s.

53 Cf. sourate II: 118 s. où cette interprétation n'est cependant introduite que par l'exégèse; voir aussi SCHACHT, *Origins*, p. 95.

PART VI

Die Mu'tazila



Die Mu‘tazila steht im Zentrum von *Theologie und Gesellschaft* (1–6, 1991–1997 = A 17). Was ich sonst zu diesem Thema geschrieben habe, trägt durchweg vorbereitenden Charakter. Soweit darin gegenüber der späteren Gesamtdarstellung nichts Neues enthalten ist, habe ich es hier nicht noch einmal zum Druck gebracht, vor allem wenn es auf deutsch abgefaßt war und deswegen keinen neuen Leserkreis erreichen würde. Das gilt z.B. für den großen zweiteiligen Artikel über ʿDirār b. ‘Amr (B 6), den ich sehr früh schon, während meiner Frankfurter Dozentenzeit, verfaßte, als meine Habilitationsschrift (A 2) im Erscheinen begriffen war. Er ist mit der Hypothese einer „ʿDirār-Schule“ belastet, von der ich später abgerückt bin; die in diesem Rahmen behandelten Personen kehren in TG zumeist als „Ġahmiten“ wieder (dazu unten nr. 25). Jedoch hängt dies natürlich davon ab, wie man die theologische Gesamtlandschaft der Zeit „kartiert“. Wer also noch einmal großflächig sich mit dem Thema abgibt, möge diesen frühen Entwurf weiterhin vergleichen.¹

Über einen der Gründungsväter der Mu‘tazila, den weniger interessanten, aber klarer erkennbaren der beiden, ‘Amr b. ‘Ubaid, habe ich ebenfalls schon sehr früh geschrieben (A 3). Jedoch sah ihn der arabische Text, auf den ich mich dazu stützte, aus negativer – und späterer – Perspektive; was es an genuin mu‘tazilitischen Nachrichten zu ihm gibt, habe ich erst in TG freizulegen versucht (II 280–310). Allerdings ist auch dieser Überlieferungsstrang keineswegs eindeutig; zu einer abweichenden Tradition, ‘Amr’s Herkunft betreffend, habe ich mich in B 60 (= VI 1) geäußert. Allgemein zu ihm vgl. meinen Artikel in *Eliran* I 991 f. s. n. – Auch über Wāṣil b. ‘Aṭā’, der wie ‘Amr b. ‘Ubaid ein *maulā* und insofern ein „Aufsteiger“ war, Produkt instabiler Zeiten, habe ich einen Lexikonartikel geschrieben (in *EI*² XI 164 f. = VI 2). Erst ʿDirār b. ‘Amr, der der nächsten (oder übernächsten) Generation angehörte, war, als Angehöriger der Banū Ġaṭafān (zu ihnen *EI*² II 1023 f.), ein „echter“ Araber. Er ist jetzt vor allem

1 Zu ʿDirār auch *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* I 371–374. – Nicht mehr abgedruckt sind an dieser Stelle ebenso B 39 und B 45, die in A 14 als Buch zusammengefaßt wurden. Es handelt sich um Vorträge, die ich Ende 1978 am Collège de France in Paris gehalten habe. In ihnen sind einige Fixpunkte markiert, die später auch für TG (das ich 1979 zu schreiben begann) wichtig wurden, nur daß ich damals in eigenmächtiger Laune die Entwicklung vom Ende her, also rückwärts („lecture à rebours“), aufgeschlüsselt habe. Vergleichbar ist A 19, wiederum Vorträge auf französisch, die aber in eine Zeit fallen, als TG bereits gedruckt vorlag. Beides ist im Grunde gegenüber der deutschen Fassung (= A 17) überholt. Allerdings hat A 19 durch eine englische Übersetzung, die 2006 bei der renommierten Harvard University Press herauskam, noch einmal breitere Verbreitung gefunden.

wegen seines *K. at-Taḥrīṣ* im Gespräch;² aber vor 40 Jahren habe ich ihn unter einem ganz andern Gesichtspunkt behandelt (B 23 = VI 3; dazu TG III 53 f.).³

Ḍirār hat nach Ansicht der auf ihn folgenden Generation der Mu‘tazila einen Irrweg beschritten. Mit Abū l-Hudail und Bišr b. al-Mu‘tamir, in gewissem Maße auch mit Mu‘ammar beginnt eine systematische Umorientierung. Ich habe diesen Vorgang nicht nur in materieller und systematischer Hinsicht in den Griff zu bekommen versucht (für Abū l-Hudail vgl. TG III 209–291 und Elran I 318–322 s.n.), sondern auch von seiner formalen Seite her beschrieben, wiederum mit Bezug auf Abū l-Hudail (B 69 = VI 4 und B 62 = VI 5). Derjenige der beiden Beiträge, in dem ich das auf englisch tat (VI 5), hat durch die Nachlässigkeit von Herausgeber und „publisher“ erheblichen Schaden gelitten (vgl. meine Selbstanzeige C 155); in dem jetzigen Abdruck habe ich diese Mängel zu beseitigen versucht. Der zweite Beitrag, der auf deutsch verfaßt ist (VI 4), wurde von dem Verleger einer in Paris erscheinenden zweisprachigen Zeitschrift aus wirtschaftlichen und politischen Gründen zurückgewiesen, obwohl der englischsprachige Herausgeber (Avrom L. Udovitch, Princeton) ihn ausdrücklich angefordert und seine Textgestalt gebilligt hatte. Es war das erste Mal, daß mir bewußt wurde, wie sehr das Deutsche als Wissenschaftssprache selbst in einem so internationalen Fach wie der Orientalistik an Bedeutung verloren hatte.⁴

Die Eigenständigkeit von Abū l-Hudail’s Ansatz hatte vor allem Richard M. Frank in einer frühen Monographie hervorgehoben, die ich 1968 rezensierte (C 33 = VI 6). Mein eigenes Interesse galt dagegen anfangs eher Abū l-Hudail’s Schüler und Schwestersohn an-Nazzām, von dem sich neben der üblichen doxographischen Tradition einige Originalfragmente erhalten haben. Den Übergang von Ḍirār über Abū l-Hudail zu Nazzām schildert mit Bezug auf die naturphilosophische Propädeutik und aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive ein Vortrag, den ich 1999 vor der Israelischen Akademie der

2 Vgl. A 20, dort S. 132–140. Das Buch ist kürzlich zum erstenmal herausgegeben worden, von Hüseyin Hansu (Istanbul 2014, mit einer türkischen Übersetzung von Mehmet Keskin). Weiteres dazu unten Bd. III, nr. XII 2–4.

3 Zum Thema im weiteren Sinne später auch B. Abrahamov, *The creation and duration of paradise and hell in Islamic theology*; in: *Der Islam* 79/2002/87–102.

4 Die Entwicklung ist insofern bedauerlich, als in geisteswissenschaftlichen Publikationen Inhalt und Ausdruck sich nicht trennen lassen. Mir scheint, daß abgesehen von dem ästhetischen Aspekt das farblose und abgezehrte Englisch, in dem sich in jüngerer Zeit Arbeiten aus deutscher Feder präsentieren, auch der Sache nicht unbedingt förderlich ist, und ich bedaure, daß weitere europäische Sprachen sich nun ebenso auf dem Rückzug befinden. Die um sich greifende Unkenntnis des Französischen spaltet in unmittelbarer Weise das Interesse an der arabischen Welt; der Maghrib wird im Diskurs der Netzwerke kaum noch wahrgenommen.

Wissenschaften in Jerusalem gehalten habe (B 94 = VI 7); vgl. zum Thema auch VI 8 = C 194. Speziell mit Nazzām hatte sich unter dem gleichen Gesichtspunkt schon ein Vortrag befaßt, zu dem mich 1978 die University of Michigan, Ann Arbor eingeladen hatte (A 10 = VI 9); ich ergänze ihn jetzt durch den zugehörigen EI-Artikel (über Nazzāms Begriff des *kumūn* = VI 10), der ebenfalls auf englisch abgefaßt ist und darum dem anglophonen Leser die detaillierteren Ausführungen in TG III 335 ff. besser erschließt.⁵ Um Nazzāms Gottesbild und das Problem des Bösen geht es in B 64 (= VI 11), wiederum ein Vortrag, diesmal gehalten an der Ohio State University in Columbus.⁶ Nazzāms Kritik am Geschichtsbild der *aṣḥāb al-ḥadīṭ* ist der Gegenstand von A 5; den Fragmenten aus seinem *K. an-Nakṭ*, die ich dort ausgewertet habe, konnte ich kürzlich eine Reihe weiterer hinzufügen (B 116 = VI 12). Jedoch habe ich diesen Themenbereich auch früher schon angeschnitten (B 7 = VI 13), wenngleich damals noch sehr tastend und ohne mich auf einen bestimmten Originaltext Nazzāms festzulegen.⁷ Zwischenträger ist in beiden Fällen Nazzāms Schüler al-Ġāḥiẓ, allerdings mit zwei verschiedenen Werken, seinem *K. (Uṣūl) al-Futyā* in A 5 bzw. B 116 und mit seinem *K. al-Aḥbār* in B 7. Daß Ġāḥiẓ auch im *K. al-Aḥbār* aus Nazzāms *K. an-Nakṭ* geschöpft habe, ist angesichts der Geschlossenheit des in Nr. 13 reproduzierten Bruchstücks nicht sehr wahrscheinlich; es gibt kaum Übereinstimmungen mit den in A 5 und B 116 genannten Fragmenten,⁸ und wir können dem Text nur entnehmen, daß Nazzām dem Ḥadīṭ und seiner Vermarktung grundsätzlich kritisch gegenüberstand. Jedoch bleibt die Sache im ganzen noch einmal zu überdenken.⁹ Wie die frühe Mu‘tazila allgemein mit dem Ḥadīṭ und seiner Glaubwürdigkeit umgegangen ist, habe ich 1978 bei einem Kolloquium in La Napoule näher behandelt (B 56 = VI 14).

5 Die in VI 9 behandelten Beispiele, mit denen Nazzām den Atomismus widerlegte, sind von Fahraddīn ar-Rāzī aufgegriffen worden. Dazu läßt sich jetzt dessen *Risālat al-Ġauhar al-fard* vergleichen, die von Eşref Altaş in *Nazariyat* 2/2015, Heft 3, S. 77–178 herausgegeben und kommentiert worden ist.

6 Im Rahmen eines Kolloquiums über „The Medieval Mediterranean Cultures in Contact“, veranstaltet vom dortigen Center for Medieval and Renaissance Studies (5.–6. März 1982).

7 Das *K. an-Nakṭ* gehörte damals noch nicht zu meinem Gesichtskreis; es wird in B 7 fälschlich als *K. an-Nukat* vorgestellt (S. 187).

8 Eine Ausnahme ist B 7, S. 177, 9–12, das in B 116, Nr. 5 wiederkehrt; aber es handelt sich an dieser Stelle um eine allseits bekannte Geschichte aus der *Sīra*.

9 Vor allem angesichts der Tatsache, daß in B 7 schon in der Einleitung die Juristen als diejenigen genannt werden, die mit dem Ḥadīṭ besonders willkürlich verfahren; sie sind auch in den Fragmenten, die Ġāḥiẓ aus *K. al-Futyā* aus Nazzāms *K. an-Nakṭ* herausgesucht hat, die Zielgruppe. – Vgl. vorläufig TG II 384 und die Übersetzung des Textes von B 7 in TG VI 183–190. Allgemein zu Nazzām neben TG III 296–445 noch Elran I 275–280 (s. v. *Abū Eshāq*!).

Texte stehen auch bei den beiden Arbeiten im Mittelpunkt, die die nächste und die übernächste Generation betreffen: eine Predigt des Murdār, die zwar rhetorische Kraft verrät, aber theologisch irrelevant ist, insofern sie keine jener Extravaganzen enthält, die den Häresiographen wichtig waren (B 41 = VI 15),¹⁰ und das Eingangskapitel aus einem *K. al-Uṣūl*, das in der Handschrift falsch zugeschrieben wird und als dessen wahrscheinlichen Autor W. Madelung Murdār's Schüler Ġa‘far b. Ḥarb (gest. 236/850) erkannt hat (A 4).¹¹ Zu Murdār vgl. neben TG III 134–142 noch Elran I 347–349 (s.v. *Abū Mūsā!*); zu Ġa‘far b. Ḥarb neben TG IV 68–77 noch Elran XIV 347 f. s.v. *Ja‘far b. Moḥammad b. Ḥarb*. Nazzāms Schüler al-Ġāḥiḏ ist durch B 109 (= VI 16) vertreten, einen auf englisch gehaltenen Vortrag, der im Rahmen eines Beirut Kolloquiums (2005) eigentlich nur eine Lücke füllte und gegenüber TG IV 97–108 (zusammen mit VI 320–333) kaum etwas Neues bringt. Al-Ḥaiyāt dagegen, der Ġāḥiḏ’ *K. Faḍīlat al-Mu‘tazila* gegen den Angriff des Ibn ar-Rēwandī verteidigte, steht schon außerhalb des für TG gewählten Rahmens. Ich habe ihn in EI² IV 1162–1164 kurz behandelt, wähle aber hier die Neufassung, die für GIE vorgesehen ist, bzw. deren deutsche Vorlage (D 1 = VI 17); der englische Text in EI² ist im übrigen durch einige Druckfehler entstellt (vor allem bei den Zeilenangaben innerhalb der Zitate), die nicht mehr verbessert wurden.

Ibn ar-Rēwandī bildet weniger in zeitlicher als in systematischer Hinsicht den Schlußpunkt von TG; er hat mit ironischen Argumentationen die Dialektik der alten Bagdader Mu‘tazila aus den Angeln gehoben. Zwar hat er letzten Endes nur „als Narr überlebt“ (TG IV 349); aber er war vermutlich nicht jener „Ketzer“, für den man ihn später meist hielt. Die jüngere Forschung hat zwar sein Ketzertum modisch ins Positive gewendet, indem sie ihn unter die „Freidenker“ aufnahm.¹² Aber viel wichtiger ist, daß sich auch innerhalb der islamischen Welt ein positives Bild von ihm nachweisen läßt, vornehmlich in iranischen Quellen.¹³ Ich habe, nachdem ich ihn anfangs ebenfalls unter die

10 Sie ist darum auch in TG kaum zum Tragen gekommen (vgl. dort III 135 f.).

11 Vgl. TG VI 288 nr. 4 und *Der Eine und das Andere* 140–148. Ich zitiere das Werk in TG immer als „Pseudo-Nāṣi‘, *Uṣūl an-niḥal*“.

12 Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l’Islam classique* (Paris 1996); Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam* (Leiden 1999).

13 Interessanterweise hat noch der berühmte Universalgelehrte Ibn al-Haiṭam, der, bevor er nach Ägypten ging, längere Zeit in Baṣra gelebt hatte und vielleicht aus einer persischen Familie stammte, eine Abhandlung geschrieben, in der er „offenlegte, daß (der Mu‘tazilit) Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī (gest. 303/915–916) in seiner Widerlegung der Bücher Ibn ar-Rēwandī’s zu kurz greift und die Konsequenzen akzeptieren muß, zu denen ihn Ibn ar-Rēwandī aufgrund seiner eigenen Prinzipien gezwungen hat, und (weiterhin) darlegt,

„Ketzer“ eingereiht hatte (in B 1 = II 2, s.o. Bd. I 167 ff.), das negative Image zu hinterfragen versucht, u.z. nicht erst in TG (dort IV 195–349), sondern schon in einem Aufsatz aus dem Jahre 1979, der auf einen Vortrag an der Amerikanischen Universität Beirut zurückgeht und an etwas entlegener Stelle erschien (B 40 = VI 18). Was dort auf englisch gesagt ist, ist in leicht veränderter Form auf französisch in eine Monographie eingegangen (A 14, dort s. 2–29), in der fünf Vorträge festgehalten werden, die ich Ende 1978 am Collège de France in Paris gehalten habe. In der deutschen Fassung (TG, a. a. O.) ist dieser Text dann weiter verändert und argumentativ umgestaltet worden.¹⁴ Die Quellen sind in deutscher Übersetzung in TG VI 433–490 wiedergegeben. Sie stellten vor allem mit Bezug auf das *K. at-Tauḥīd* des Māturīdī den Leser damals noch vor erhebliche Probleme (vgl. meine Rezension der Erstedition von Faṭḥallāh Ḥulaif = C 145); diese wurden erst durch die Neuedition von Bekir Topaloğlu und Muhammed Aruçi (Ankara 2005) aus der Welt geschafft.

In B 40 und A 13 habe ich das positive Nachwirken Ibn ar-Rēwandī’s vornehmlich an der Karrāmīya festgemacht. Über sie habe ich mich in A 12 weiter verbreitet. Später fand ich dann einen möglichen weiteren Bezug in Fārābīs *Iḥṣā’ al-‘ulūm* (B 50 = VI 19). Es scheint, daß Fārābī das *K. Adab al-ġadal* des Ibn ar-Rēwandī (das nicht zu dessen „ketzerischen“ Schriften gehört) widerlegte (vgl. TG IV 322; dazu ib. 306–308), und wenn er gegen Ende seines *Iḥṣā’* sich fragt, wie die Theologen mit den Irrationalitäten der geoffenbarten Religion zurechtkommen, ist vielleicht auch die von Ibn ar-Rēwandī vertretene Position unter denen, die er nennt. Ka’bī (gest. 319/931) hat ebenfalls das *K. Adab al-ġadal* gelesen und Fehler darin gefunden; zu ihm habe ich die verfügbaren Nachrichten in Elran I 359–362 gesammelt (s.v. *Abu l-Qasem al-Balkī*; = VI 20).¹⁵ Das Mu‘tazila-Kapitel aus seinen *Maqālāt*, das Fu‘ād Saiyid vor seinem Tod zum

warum (auch) die Einwände des Ibn ar-Rēwandī nicht schlüssig sind“. Der Traktat ist leider nicht erhalten. Er wird genannt in der Bibliographie der Werke Ibn al-Haitām’s, die dieser selber verfaßte, u.z. in deren Nachtrag, der die Schriften aus den Jahren 417–419 / 1027–1029 enthält (herausgegeben von A. Heinen nach einer Handschrift aus dem Jahre 556/1161 in: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Festschrift H.R. Roemer 254 ff.; dort s. 270, ult. ff.). Seit der Kontroverse war damals schon weit mehr als ein Jahrhundert vergangen.

14 Später dazu auch *Der Eine und das Andere* 190–195. Mein diesbezüglicher Artikel in Elran VIII 48 f. (s.v. *Ebn Rāvandī*), um 1995 geschrieben, repräsentiert ein Zwischenstadium. Verweise auf erste Aufsätze von S. Stroumsa wurden dort schon aufgenommen (z. T. auf Initiative des Editorial Staff, der nur das englischsprachige Material verfolgte); das Buch von Urvoy dagegen war noch nicht heraus.

15 s. 360 ist dort an zwei Stellen *Ibn Qiba* zu lesen statt „Ibn Qubba“.

Druck fertiggemacht hatte und das dann von dessen beiden Söhnen herausgegeben wurde, habe ich seit seinem Erscheinen (Tunis 1974) immer wieder herangezogen. Jedoch blieb die Handschrift des Gesamtwerkes, die aus jemenitischem Privatbesitz stammte, über Jahrzehnte unzugänglich; sie ist erst vor kurzem in Jordanien wieder aufgetaucht. Zum Inhalt und zur Rezeption vgl. A 20, S. 328–375.¹⁶

Über an-Nāšīʾ (gest. 293/906), einen älteren Zeitgenossen, den es wie Kaʿbī nicht in Bagdad hielt, der aber nicht wie dieser nach Zentralasien ging, zu den Sāmāniden, sondern nach Ägypten zu den Ṭulūniden, unterrichtet die Einleitung zu dessen *K. al-Ausat*, das ich 1971 zum 70. Geburtstag meines Vorgängers R. Paret herausbrachte (A 4, dort S. 73–127). Der koptische Gelehrte Ibn al-ʿAssāl (gest. vor 1260) hatte das Buch in einer Abschrift des Yaḥyā b. ʿAdī aus dem Jahre 311/923 vorgefunden und einige Abschnitte daraus exzerpiert, die ihn als Christen besonders interessierten und die ich dann aus seiner Widerlegung herauslösen konnte. Aus dem nächsten Jahrhundert habe ich den „Mistkäfer“ (al-Ġuʿal) herausgegriffen, d. i. Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī (gest. 369/980), der Abū Hāšim (gest. 321/933) noch kennengelernt hatte und bei Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī häufiger erwähnt wird (EI² XII 12–14 = VI 21). Über die Muʿtazilitenbiographien im *Fihrist*, wo auch Nāšīʾ erfaßt ist (der an sich ein Außenseiter war und darum weder von Kaʿbī noch von dessen iranischen Nachfolgern, etwa Ḥākim al-Ġišūmī, gewürdigt wurde¹⁷), habe ich 1987 bei einem Kolloquium über Ibn an-Nadīm, das in Halle (damals noch DDR) stattfand, gesprochen (B 82 = VI 22). Zusammenfassend zur Muʿtazila schließlich noch mein Artikel in *Encyclopedia of Religion* (Bd. x 220–229); er ist z. T. überholt. Vor allem die Spätphase ist seitdem besser dokumentiert und durch Editionen damals noch unbekannter Werke zugänglich gemacht worden; dazu wäre zu vergleichen G. Schwarb, *Handbook of Muʿtazilite Authors, Works and Manuscripts*, das bei Brill erscheinen soll.

Sachliche Querschnitte bieten die Nummern VI 23–25. Aber die Themen, die dort behandelt werden, z. B. die Gottesschau (Nr. 23 = B 95) oder die politische

16 Man wird die dort vorgetragenen Ergebnisse an der bevorstehenden Edition überprüfen müssen; sie wird von Hüseyin Hansu vorbereitet. Die Handschrift enthält neben dem Bruchstück aus dem *K. al-Maḡālāt* auch noch einen größeren Teil von Kaʿbīs *ʿUyūn al-masāʾil wal-ġawābāt*; dieser Text ist in einer Ausgabe von Hansu und Rāġih ʿAbdalḥamīd Saʿīd Kurdī im Erscheinen begriffen.

17 Eine weitere Biographie des Nāšīʾ findet sich bezeichnenderweise im *Taʾrīḥ Dimašq* des Ibn ʿAsākir (Bd. XXXVIII 290 ff.); sie hebt vor allem auch auf dessen Gedichte ab. Zu dem entsprechenden Kapitel im *Fihrist* vgl. jetzt die neue Edition von A. Fuʿād Saiyid (1–2, London 2009), dort I 555 ff.

Theorie (Nr. 24 = B 91), sind auch außerhalb der Mu‘tazila diskutiert worden, vor allem bei den sog. Ġahmiten (VI 26, wiederum ein Enzyklopädie-Artikel = D 1) oder bei Ibn Kullāb, der Aš‘arīs folgenreiche „Konversion“ vorausnahm (VI 27 = B 5, hier aufgenommen in der französischen Übersetzung).¹⁸ VI 25 (= B 48), über Gottesbeweise und Gotteserkenntnis allgemein, ist eine erweiterte Reprise von II 6 (s. o. Bd. I 229 ff.) und an dieser Stelle eigentlich nur aufgenommen, weil (wie schon in nr. VI 16) durch den Wechsel ins Englische die Problemstellung einem weiteren Leserkreis erschlossen wird. Es handelt sich um einen Vortrag, den ich 1975 an der State University of New York in Binghamton gehalten habe, im Rahmen einer Tagung, die sich das sehr allgemeine und schon damals etwas ausgelaugte Thema „Islam and the Medieval West. Aspects of Intercultural Relations“ zur Aufgabe gemacht hatte. Den Abschluß bilden noch einmal zwei Rezensionen zu maßgeblichen Veröffentlichungen befreundeter Kollegen, die weniger als ich auf die „Anfänge“ aus waren und die Brücke zur späteren theologischen Entwicklung schlugen (VI 28–29 = C 38 und 185).¹⁹

18 Der Text ist dabei von dem Übersetzer (Cl. Gilliot) völlig umgeordnet und stellenweise auch ergänzt worden. Zu Ibn Kullāb wäre jetzt auch die Monographie von Tevfik Yücedoğru zu vergleichen: *Ehl-i Sünnete Giden Yolda Ibn Küllâb ve Küllübîyye Mezhebi* (Bursa 2006).

19 Beide gehörten zusammen mit Richard Frank zu meinen engsten Fachgenossen. Michel Allard wurde ein Opfer des libanesischen Bürgerkriegs; er starb, als eine verirrte Granate nachts im Wohntrakt der Université St. Joseph einschlug. Ich kannte ihn seit meinem ersten Beirut-Aufenthalt 1963/64; er hatte als Ordensgeistlicher (sj) keine Chance, im aufgeklärten Frankreich außerhalb des Institut Catholique einen Lehrstuhl zu erhalten. Daniel Gimaret war „Linkskatholik“ und unterrichtete an der Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris; er wurde Mitglied des „Institut“ (Académie des Inscriptions et Belles Lettres). Richard Frank (zu ihm s. o. nr. VI 6) lehrte zeit seines Lebens an der Catholic University in Washington.

Die Herkunft des ‘Amr b. ‘Ubaid

Über das Leben des ‘Amr b. ‘Ubaid wissen wir, obgleich die Mu‘tazila sich immer wieder auf ihn als einen ihrer Begründer berufen hat, nahezu nichts. Nur zwei Punkte hebt die Überlieferung stärker heraus: die Begegnung mit dem Kalifen al-Manšūr, die er kurz vor seinem Tode vermutlich in Bašra hatte, und seine Abstammung aus einer Familie iranischer *mawālī*. Das erstgenannte Ereignis ist stark von späterer Legende überwuchert; es steht in engem Zusammenhang mit dem Aufstand des Ibrāhīm b. ‘Abdallāh und seines Bruders an-Nafs az-zakiya im Jahre 145/762, und verschiedene Strömungen in der Mu‘tazila haben die Erinnerung daran nach dem Scheitern dieser Erhebung je nach dem eigenen Obrigkeitsverständnis umgeformt¹. Die Angaben über ‘Amr b. ‘Ubaid’s Herkunft aber enthalten überraschend viel konkretes Detail und passen, wenn man die Geduld aufbringt sie zusammenzusuchen, streckenweise recht gut zueinander. Dennoch bleibt das Faktum, daß wir gerade hierüber soviel erfahren, erstaunlich. Familienforschung war zwar bei echten Arabern sehr beliebt; aber bei einem *maulā* – und ein solcher war ‘Amr b. ‘Ubaid ohne Zweifel – konnte dabei nicht viel Positives herauskommen. In der Tat liegt darin schon vermutlich der Schlüssel zur Erklärung. Aber es empfiehlt sich, nun zuerst auf die Einzelheiten einzugehen.

Der Šarīf al-Murtaḏā (gestorben 436/1044) bewahrt in seinen *Amālī* folgende Notiz, die er auf ‘Alī b. al-Ġa‘d, das ist wohl ‘Alī b. al-Ġa‘d al-Ġauharī al-Baġdādī (gest. 230/845), Traditionarier und Lehrer u. a. des Ibn Ḥanbal und des Buḥārī², zurückführt:

734

(Bei dem Vater des ‘Amr b. ‘Ubaid) handelt es sich um ‘Ubaid b. Bāb; er war Türhüter (*bauwāb*) des Ḥakam b. Aiyūb. Bāb (der Großvater) war Eseltreiber (*mukārī*); er hatte einen Laden, der als ‚Laden des Bāb‘ bekannt war. Er war Perser. Von Farazdaq gibt es mit ihm eine berühmte Geschichte (*ḥabar*), die wir hier, da sie so bekannt ist, nicht zur Sprache gebracht haben und in der er übel verunglimpft wird³.

1 Vgl. dazu vorläufig meine Bemerkungen in *REI*, 47, 1979, 59 ff. Ich hoffe auf diese Zusammenhänge demnächst einmal näher eingehen zu können.

2 Vgl. *GAS*, I, 105 mit weiteren Angaben.

3 Vgl. *Amālī*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (Kairo 1373/1954), I, 169, 12 ff. Ob der letzte Satz noch zu dem Referat nach ‘Alī b. Ġa‘d gehört oder von al-Murtaḏā selber hinzugefügt

‘Ubaid b. Bāb hatte danach ebenso wie sein Vater keine hohe soziale Stellung. Noch etwas aber tat seinem Prestige Abbruch: er hatte sich mit der Obrigkeit eingelassen. Al-Ḥakam b. Aiyūb nämlich ist al-Ḥakam b. Aiyūb b. al-Ḥakam b. Abī ‘Aqīl at-Ṭaqafī, der seit dem Jahre 75/695 im Auftrag des Ḥaġġāġ die Stadt Baṣra verwaltete⁴. Er ist für die Jahre 77/697 und 81/701 als Gouverneur belegt⁵. Als im Jahre 82/702 Ibn al-Aš‘at sich in Baṣra festsetzte, zog er sich ins Heerlager des Ḥaġġāġ zurück; jedoch nahm er nach der Niederschlagung des Aufstandes sein Amt wieder ein⁶. Erst unter Walīd (der ab 86/705 regierte) wurde er abgesetzt⁷; er wurde im Kalifat des Sulaimān b. ‘Abdalmalik (96/715–99/717) ermordet⁸. Eine solche Beziehung war in den Augen der Frommen, die gro-
735 ßenteils | mit Ibn al-Aš‘at sympathisiert hatten, keine gute Gesellschaft – und war es umso weniger, je mehr unter den frühen Abbasiden, zu Lebzeiten ‘Amr b. ‘Ubaid, die Umayyaden und ihr Statthalter Ḥaġġāġ verfeindet wurden. ‘Ubaid wird sonst als Polizeisoldat (*ṣurṭī*) bezeichnet⁹, einmal auch als Gefängniswärter¹⁰; damit ist wohl das gleiche gemeint. Im übrigen heißt es, er sei Weber

ist, läßt sich schwer entscheiden. [M. Ullmann hat mich im übrigen darauf aufmerksam gemacht, daß statt „in der er übel verunglimpft wird“ zu übersetzen ist: „weil darin eine Sauerei vorkommt.“]

4 Vgl. TABARĪ, II, 872, 10.

5 *Ibid.*, 972, ult. ff. und 1061, 14 f.

6 Vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, ed. Suhail Zakkār (Damaskus 1967), 384, 12 ff. und 385, 2. Zu den Kämpfen um Baṣra vgl. R. SAYED, *Die Revolte des Ibn al-Aš‘at und die Koranleser* (Freiburg 1977), S. 204 ff.

7 Vgl. Ḥalīfa, 414, 3.

8 Vgl. IBN BADRĀN, *Tahdīb Ta’rīḥ Dimašq*, IV, 392, 13. Farazdaq hat ihn mit einer Lobqašide bedacht (vgl. *Dīwān*, ed. Boucher, 104, pu. ff./Übs. 279 ff.). Zur Person auch P. CRONE, *Slaves on Horses*, 131, nr. 10.

9 Vgl. MURTAḌĀ, *Amālī*, I, 169, 9; auch *Ta’rīḥ Baġdād*, XII, 166, 13 nach Ya‘qūb b. Sufyān al-Fasawī (wo sich jedoch in den erhaltenen Resten seines *K. al-Ma‘rifat wa-ta’rīḥ* diese Notiz nicht findet). Übernommen bei ŠARĪŠĪ, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī* (Būlāq 1284), I, 371, 15 ff. und bei ḌAHABĪ, *Ta’rīḥ*, VI, 109, -9. Vgl. auch IBN QUTAIBA, *Ma‘ārif*, 483, 1 ‘UKĀŠA, wonach ‘Ubaid nicht selber Polizeisoldat gewesen wäre, sondern nur viel mit ihnen verkehrt hätte (*yaḥtalifu ilā*). Allerdings liest sich dies bei Ibn Rusta, der Ibn Qutaiba’s Buch bekanntlich benutzt hat, etwas anders; er berichtet, wohl in Anlehnung an eine Variante, die sich auch in einer der Handschriften des *K. al-Ma‘ārif* bewahrt hat, daß ‘Ubaid den Polizeisoldaten „den Schwur abnahm“ (*yuḥallifu*; vgl. *al-A‘lāq* in BGA, VII, 220, 9). Das ist vielleicht, als *lectio difficilior*, vorzuziehen, zumal Ibn Qutaiba’s Text an einer andern Stelle des gleichen Satzes ganz sicher verderbt ist (*aṣḥāb aš-šarr* statt *aṣḥāb aš-šurṭa* oder *aṣḥāb aš-šuraṭ*). – Zur Rolle der *šurṭa* vgl. das Material, das M. VAN BERCHEM in *CIA Egypte*, II, 51 ff. gesammelt hat, sowie E. TYAN, *Histoire de l’organisation judiciaire* II, 352 ff.

10 Vgl. *Ta’rīḥ Baġdād* XII, 175, 7 (in einer Tendenztradition).

gewesen, bevor er sich für die lokalen Sicherheitskräfte anwerben ließ¹¹ – auch dies nicht unbedingt eine Empfehlung: das Weberhandwerk war wenig geachtet¹². Auch Wāṣil b. ‘Aṭā’ hatte damit zu tun, war, wie man sagen könnte, in der Tuchbranche tätig und hat aufgrund dieses Tatbestandes seine Anhänger vor das Problem gestellt, seine Honorigkeit und Respektabilität nachzuweisen¹³.

Der Großvater war, wie in den Quellen immer wieder betont wird, iranischer Herkunft. Schon sein Name Bāb deutet in diese Richtung. Wir haben es gewiß nicht mit dem arabischen Wort *bāb* „Tor“ zu tun, das erst auf dem Umweg über šī‘itische Vorstellungen zu einer Art Eigennamen wurde¹⁴. Es dürfte sich vielmehr um die iranische Form *bāb* „Vater“ | handeln, die häufig auch in dem Diminutiv Bābak (= Pāpak) begegnet. Sie ist daneben in der persischen Überlieferung auch, unter Aspirierung des Schluß-*b*, als Bāw belegt¹⁵. ‘Amr b. ‘Ubaid Großvater soll zu jenen Kriegsgefangenen, d.h. wohl: Sklaven, gehört haben, die ‘Abdarrahmān b. Samura, der unter Mu‘āwiya als Gouverneur von Sīstān in der Gegend von Kabul Krieg führte, von dort nach Fārs verschleppte¹⁶. Das wäre Mitte der vierziger Jahre geschehen; ‘Abdarrahmān b. Samura hat Kabul im Jahre 43/663 erobert und dann kurz darauf, wahrscheinlich 45/665, nach einem fehlgeschlagenen Aufstand noch einmal eingenommen¹⁷. Kriegsgefangene aus Afghanistan werden auch sonst immer wieder einmal in den Quellen genannt; das bekannteste Beispiel ist Makḥūl b. Abī Muslim¹⁸, der in Syrien als Jurist und Traditionarier zu Ehren kam und über dessen iranischen Akzent man sich sehr amüsierte¹⁹. ‘Abdarrahmān b. Samura ließ sich von den Leuten aus Kabul, wohl in einer Mischung aus Zwangsarbeit und Respekt vor ihrer Kunst-

736

11 *Ibid.*

12 Vgl. R. BRUNSCHVIG in *SI*, 16, 1962, 50 ff.; auch bereits I. GOLDZIEHER, *Gesammelte Schriften* III, 318.

13 Vgl. meine Ausführungen in *REI* 47, 1979, 41 f.

14 Vgl. *EI*², I, 832 s. v.

15 Vgl. F. JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, 54 und 66; Belege aus islamischer Zeit bei IBN MĀKŪLĀ, *Ikmāl* (Haidarabad 1381/1962 ff.), I, 161, 10 ff.

16 Vgl. MURTAḌĀ, *Amālī*, I, 169, 7 f. nach Ġāḥiẓ; *Fihrist*, ed. Tağaddud (Teheran², 1393/1973), 203, 10 nach Abū l-Qāsim al-Balḥī (aber nicht in dessen etwas fragmentarischem *K. al-Maqālāt*; zur Problematik dieses Textes vgl. D. GIMARET in *Annuaire École Pratique des Hautes Études*, v^e Section, 88, 1979–1980, 281).

17 Vgl. *EI*², I, 86 s. n. *‘Abd al-Rahmān b. Samura*; auch IV, 356 s. v. *Kābul*. Dazu C.E. BOSWORTH, *Sistan under the Arabs*, Index s. n.

18 Man beachte die charakteristische Namensform des Vaters. Dieser war der muslimischen Überlieferung nur deswegen interessant, weil sein Sohn Muslim geworden war.

19 Vgl. zu ihm meine *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut 1977), S. 217 ff.

fertigkeit, in Baṣra einen Palast – und eine Moschee – nach ihrer Art bauen²⁰. Bāb hätte sehr wohl mit ihnen nach Baṣra gekommen sein können.

737 Die Überlieferung ist nicht immer so präzise. Fasawī scheint von Bāb gar nichts zu wissen und sagt stattdessen, ‘Ubaid, also der Sohn, habe zu den „Kriegsgefangenen aus Siğistān“ gehört²¹; Ka‘bī sagt einfach, ‘Amr | b. ‘Ubaid stamme aus Kabul²². Aber das widerspricht dem Vorhergehenden nicht direkt und läßt sich als nachlässige Ausdrucksweise erklären²³. Dasselbe gilt für die Angaben zum *maulā*-Verhältnis der Familie. Wir erfahren, daß Bāb Klient der āl ‘Arāda²⁴ war, welche sich von den Bal‘adawīya herleitete²⁵. Anderswo wird ‘Amr b. ‘Ubaid als *maulā* der Tamīm aus Fārs bezeichnet²⁶. Mit Bal‘adawīya (= Banū l-‘Adawīya) aber meinte man drei Unterstämme der Mālik b. Ḥanzala von den Tamīm, welche die gleiche Stamm-Mutter hatten, nämlich eine der Frauen des Mālik b. Ḥanzala, welche von den Banū ‘Adī b. ‘Abdmanāt her eingeheiratet hatte und deswegen al-‘Adawīya hieß²⁷. Wenn Ibn Qutaiba von der āl ‘Arāda b. Yarbū‘ b. Mālik spricht²⁸, so ist damit nur derjenige unter den drei Söhnen der ‘Adawīya herausgehoben, auf den der Klan ‘Arāda sich zurückführte. Nur Ibn Ḥallikān tanzt etwas aus der Reihe; er nennt ‘Amr einen „*maulā* der Banū ‘Aqil/‘Uqail und dann der āl ‘Arāda von den Yarbū‘ b. Mālik“²⁹. Wenn er recht hätte, dann hätte Bāb noch nichts mit den ‘Arāda zu tun gehabt. Jedoch hat er seine Notiz wohl einfach dem *Fihrist* entnommen und sie dabei falsch koordiniert. Dort bezieht sie sich nämlich wahrscheinlich auf Bāb; sie gehört noch zu einem Zitat nach Ka‘bī. Von ‘Amr heißt es eine Zeile zuvor, er sei von den Banū l-‘Adawīya zu den Banū Ḥanzala übergegangen³⁰.

20 Vgl. *ET*², I, 86.

21 Zitiert in *Ta’rīḥ Bağdād*, XII, 166, 13.

22 Vgl. KA‘BĪ, *Maqālāt*, ed. Fu‘ād Saiyid (Tunis 1974), s. 68, 7.

23 Ka‘bī wird ja bereits im *Fihrist* präziser zitiert (s. o. Anm. 16).

24 So wohl zu lesen, nicht ‘Arrāda; ‘arāda ist eine Wüstenpflanze (vgl. *Lisān al-‘Arab*, Beirut 1374/1955, III, 288 b s. v.: auch IBN DURAID, *Iṣṭiqāq*, 247, pu. f.).

25 Vgl. *Ta’rīḥ Bağdād* XII, 166, 6 f.; auch MURTAḌĀ, *Amālī*, I, 169.

26 Vgl. *Ta’rīḥ Bağdād* XII, 186, 4 nach BUḤĀRĪ, *at-Ta’rīḥ al-Kabīr*, III², 352 f., nr. 2608; auch BALĀḌURĪ, *Ansāb al-aṣrāf*, III, 231, 7 DŪRĪ (noch einmal 183, 11, im Rahmen einer Anekdote).

27 Vgl. IBN ḤAZM, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, 228, 9 f. und 467, 12 f.; dazu CASSEL, *Ġamhara*, II, 196 b.

28 Vgl. *Ma‘ārif*, 482, 15.

29 *Wafayāt al-a’yān*, III, 460, 3 f. ‘ABBĀS.

30 Vgl. *Fihrist*, 205, 9 f. Zu den Banū Ḥanzala vgl. IBN DURAID, *Iṣṭiqāq*, 218 ff. und CASSEL, *Ġamhara* II, 298 a; der Dichter Ḥanzala b. ‘Arāda ist natürlich trotz der auffälligen Namensübereinstimmung nicht gemeint (vgl. IBN DURAID, 247, pu. f. und CASSEL, II, 299 a).

Was aber hat Farazdaq mit Bāb zu tun gehabt? Aufschluß erhalten wir aus dem Dīwān. Bāb, so erfahren wir dort in den begleitenden Worten des Ibn al-‘Arabī (gestorben 231/846?), war ein Eseltreiber, den Farazdaq auf dem Begräbnisplatz der Banū Ḥiṣn (in Baṣra) traf und mit einem Vers beiläufig anredete³¹. Was der Dichter sagte, war nicht unbedingt gentlemanlike und auch nicht sehr geistvoll; es blieb der Nachwelt wohl vor allem deswegen erhalten, weil der Eseltreiber sich mit einer spöttischen Bemerkung zur Wehr zu setzen verstand. Auf diese Weise blieb auch sein Name im Gedächtnis und mit dem Kontext ebenfalls sein Beruf.

Allerdings ist nirgendwo gesagt, daß dieser Bāb nun auch ‘Amr b. ‘Ubaid Großvater gewesen sei. So sehr also bisher alles zusammenpaßt, so sehr müssen wir doch auch mit der Möglichkeit rechnen, daß man erst nachträglich jenen Bāb, den man aus ‘Amrs Namensfolge kannte, mit dem Bāb bei Farazdaq identifizierte. Die herabsetzende Absicht der meisten Nachrichten ist ja unverkennbar; es ist gewiß kein Zufall, daß der Šaiḥ al-Mufid in seinem *K. al-Ġamal* die Apposition *al-Mukārī* bei dem Namen des ‘Amr b. ‘Ubaid so setzt, daß sie sich ebenso gut auf ihn selber wie auf seinen Großvater beziehen kann³². Ist nicht alles eher eine einzige übelwollende Konstruktion? Man hat bekanntlich in „orthodoxen“ Kreisen immer wieder versucht, alle sektiererischen „Neuerungen“ den *mawālī* in die Schuhe zu schieben³³. Manchmal hat man direkt Kriegsgefangene für diese subversiven Einflüsse verantwortlich gemacht. Von Sufyān b. ‘Uyaina (gest. 196/811), der, obgleich in Kūfa geboren, sich doch viel in Mekka aufhielt und als überzeugter Vertreter des Ḥadīṭ der Ausbreitung kufischen Rechtsdenkens nicht viel Sympathie entgegenbrachte³⁴, überlieferte man den Ausspruch: „Wir schauten (genauer) hin und siehe, der erste, der die freie Rechtsfindung in Medina vertrat (*takallama bir-ra’y*), | war Rabī‘a³⁵, in Kūfa Abū Ḥanīfa und in Baṣra al-Battī³⁶. Wir stellen aber fest, daß sie (alle) zu den Abkömmlingen von Kriegsgefangenen (fremder) Völkerschaften zählen“³⁷. Was aber die Eseltreiber angeht, so konnte noch in der zweiten Hälfte

31 Vgl. *Dīwān*, ed. Boucher, 117, 5 ff./Übs., 315; ed. Šawī, 775, 12 ff.

32 *K. al-Ġamal* (Naḡaf 1382/1963), s. 24, ult.

33 Vgl. meine Ausführungen in *Festschrift F. Meier* (Wiesbaden 1974), s. 66.

34 Vgl. *GAS*, I, 96.

35 Gemeint ist Rabī‘a b. Abī ‘Abdarraḥmān Farrūḥ at-Taimī, bekannt als Rabī‘at ar-Ra’y, gest. 136/753 (vgl. *GAS*, I, 406).

36 Das ist ‘Uṭmān b. Sulaimān al-Battī (gest. 143/760), an den Abū Ḥanīfa sein bekanntes Sendschreiben richtete (vgl. *GAS*, I, 418).

37 Vgl. ABŪ ZUR‘A, *Ta’rīḥ*, ed. Qauḡānī (Damaskus 1980), 508, 3 ff.; FASAWĪ, *al-Ma’rifat wat-*

des zweiten Jahrhunderts ein Richter sich weigern, ihren Eid – ebenso wie den der Weber – anzuerkennen³⁸; ihre *‘adāla* war also alles andere als unumstritten.

Selbst das Lob bekommt in diesem Kontext einen maliziösen Klang. ‘Ubaid soll, so erzählte man sich, das Verwerfliche seines weltlichen Treibens, d.h. seines Dienstes bei der Obrigkeit, eingesehen und seinen Respekt vor der Askese seines Sohnes mit den Worten geäußert haben: „Dieser ist Abraham,
 740 ich aber bin Tharah“³⁹. Tharah, arab. Tārāḥ, ist | nach Genesis XI 24 ff. der Vater des Abraham; Abraham aber hatte, wie man aus dem Koran wußte, aus der Ungläubigkeit seiner Familie sich befreit und durch eigenes Nachdenken, die Betrachtung der Sterne, zu Gott gefunden⁴⁰. Der Vater ‘Amrs bezeichnet sich also selber als Heiden. Nur drückt er dies auffällig jüdisch aus; denn im Koran heißt der Vater Abrahams gar nicht Tharah, sondern Āzar⁴¹. Ibn Qutaiba hat den Fehler gemerkt und in seiner Version die beiden Namen ausgetauscht⁴²; aber das ist vermutlich sekundär.

Man wird diese Beobachtung nicht überbewerten dürfen; die Tatsache, daß der Koran hier von der alttestamentlichen Überlieferung abwich, war den Exegeten bekannt, und manche haben sich bemüht, den Widerspruch aus der

ta’rīḥ, ed. ‘Umārī (Bağdād 1394/1974), III, 21, 2 ff. Ebenso wie ‘Amr b. ‘Ubaid soll übrigens auch Abū Ḥanīfa Enkel eines Kriegsgefangenen aus Kābul gewesen sein.

In denselben Zusammenhang gehört die Überlieferung, daß die Israeliten erst dann häretischen Launen (*ra’y*) folgten, als Söhne fremder Kriegsgefangener unter ihnen aufwuchsen (vgl. Ibn Abī Ḥātim, *al-Ġarḥ wat-ta’dīl*, *Taqdima* 254, 12 ff.). Jedoch können hier mit *sabāyā* auch weibliche Kriegsgefangene oder Sklavinnen gemeint sein, so daß auf den schlechten Einfluß von Mischehen hingewiesen wäre. Dies entspräche dann einer früheren Phase des Sozialisierungsprozesses von Nichtarabern, als man an die *limpieza de sangre* glaubte und kommenden Einfluß von *mawālī*-Familien noch nicht vorhersah. Charakteristisch dafür ist ein bei Ṭabarī zitierter Brief ‘Uṭmāns, wo als Ursache der Neuerungs-sucht (*ibtidā’*) neben dem Heranwachsen der Kinder von (weiblichen) Kriegsgefangenen auch die Tatsache genannt wird, daß Nichtaraber neben Arabern den Koran lesen; dies wird dann mit dem Wort des Propheten abgestützt, daß „der Unglaube in der Unkenntnis des Arabischen (*al-‘uǧma*) begründet“ sei (vgl. *Ta’rīḥ* I 2803, 16 ff.). Zu *sabāyā* in diesem Sinne vgl. auch Bichr FARÈS, *L’honneur chez les Arabes*, 80.

38 Vgl. IBN QUTAIBA, *‘Uyūn al-aḥbār*, I, 70, 17 ff. mit Bezug auf as-Sindi b. Šāhak (zu ihm vgl. P. CRONE, *Slaves on Horses*, 194 f., nr. 43, und H. KENNEDY, *The Early Abbasid Caliphate*, Index s.n.).

39 Vgl. MURTAḌĀ, *Amālī*, I, 169, 10 ff.

40 Vgl. vor allem Sure 19/42 ff.

41 Vgl. Sure 6/74; dazu SPEYER, *Biblische Erzählungen im Qoran*, 130, Anm. 2.

42 Vgl. K. *al-Ma‘ārif*, ed. ‘Ukāša (Kairo ²1388/1969), s. 483, 3.

Welt zu schaffen und den ursprünglichen Namen, also Tārah, zu seinem Recht kommen zu lassen⁴³. Vielleicht war die Anekdote also ursprünglich doch ganz positiv intendiert und klang nur in den Ohren derjenigen merkwürdig, die von dem Problem in Sure 6/74 nichts wußten oder den „Isrā’īliyyāt“ keine Beweiskraft beimaßen, Was dann bliebe, wäre nur der Eindruck, daß ‘Amr b. ‘Ubaid’s Vater sich gut in exegetischen Fragen auskannte oder sich für midraschisches Material interessierte.

Dies legt den Gedanken nahe, einmal unter seinem Namen die biographische Tradition zu befragen. Und in der Tat – auch er wird erwähnt, aber mit ganz anderen Angaben. Ibn Sa’d zwar kennt ihn nicht; aber Buḥārī (gestorben 256/870) führt ihn auf in seinem *Ta’rīḥ al-kabīr*, und zwar als *maulā* des Abū Huraira, der von diesem auch Ḥadīṭ gehört habe und an ‘Abdallāh b. ‘Aun (gestorben 151/768), einen Zeitgenossen seines Sohnes ‘Amr, weitergegeben habe⁴⁴. Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gestorben | 327/938), der das Werk des Buḥārī kritisch durchgemustert hat⁴⁵, schließt sich ihm in diesem Punkte an und fügt die etwas kryptische Bemerkung hinzu, ‘Ubaid habe „über seinen Sohn ‘Amr geredet“⁴⁶. Vor ihm hatte allerdings Fasawī (gestorben 277/890), der die baṣrische Tradition gut kannte, bereits Einspruch erhoben: dieser ‘Ubaid b. Bāb sei nicht mit dem Vater des Mu’taziliten identisch⁴⁷. Ebenso äußerte sich später Ibn Mākūlā (gestorben 475/1095); er beruft sich dazu auf eine Aussage des Yaḥyā b. Ma’in (gestorben 233/847)⁴⁸. Das lag natürlich nahe: wer die übrigen Überlieferungen zu ‘Amr b. ‘Ubaid’s Vorfahren kannte, konnte gar nicht anders urteilen. Zudem war die Gleichung noch aus einem anderen Grund bedenklich: ‘Abdallāh b. ‘Aun war nicht nur Zeitgenosse ‘Amr’s gewesen, sondern wurde von der Nachwelt, vor allen den Gegnern der Qadariya und der Mu’tazila, auch als einer seiner schärfsten Kritiker angesehen. Daß nun gerade er von dem Vater seines Antipoden Ḥadīṭ übernommen haben sollte, war nur schwer zu begreifen. Für den Historiker hat dieser Widerspruch kaum Gewicht. Die Spannungen zwischen ‘Amr b. ‘Ubaid und ‘Abdallāh b. ‘Aun sind offenbar im wesentlichen Projektion; die Auseinandersetzung über die rechte Interpretation der Lehre des Ḥasan al-Baṣrī, auf den beide sich beriefen, vor allem in der Frage des *qadar*, hat sich erst in der Generation nach ihrem Tode gefährlich

741

43 Vgl. z. B. ṬABARĪ, *Tafsīr*, ed. Muḥ. Muḥ. Šākir und Aḥmad Muḥ. Šākir, XI, 466, 1ff.; allgemein A. JEFFERY in *ET*², I, 810 a, s. v. *Āzar*.

44 Vgl. *at-Ta’rīḥ al-kabīr*, III¹, 443, nr. 1442.

45 Vgl. *GAS*, I, 133.

46 Vgl. *al-Ġarḥ wat-ta’dīl* (Haidarabad 1941 ff.), III¹, 402, nr. 1863.

47 Vgl. *al-Ma’rifat wat-ta’rīḥ*, II, 126, 5f.

48 Vgl. *Ikmāl*, I, 161, ult. f.

zugespitzt⁴⁹. Im übrigen beharrt noch Ḍahabī darauf, daß mit dem Gewährsmann des Ibn ‘Aun der Vater des ‘Amr b. ‘Ubaid gemeint sei⁵⁰.

Wenn aber beide Überlieferungsstränge sich auf die gleiche Person beziehen, so sind sie eben doch nicht so vertrauenswürdig, wie sie sich geben. Wie unsicher alles war, wird auch dadurch verdeutlicht, daß der Name des Mu‘taziliten manchmal als ‘Amr b. Kaisān b. Bāb⁵¹ oder | ‘Amr b. ‘Ubaid b. Kaisān b. Bāb angegeben wird⁵². Da hätten also nach der letzteren Version sogar zwei Generationen den berühmt-berüchtigten Mann, der selber im Jahre 144 gestorben⁵³ und angeblich im gleichen Jahr wie Wāṣil b. ‘Aṭā, also 80/700, geboren war⁵⁴, von seinem Vorfahren Bāb getrennt, an den Farazdaq irgendwann, jedoch frühestens Ende der vierziger Jahre, sein Gedicht gerichtet hatte. Nach der ersteren Überlieferung wäre, wenn bei ihr nicht einfach ein Glied in der Namensfolge ausgefallen ist, selbst die „kanonische“ Form ‘Amr b. ‘Ubaid nicht über allen Zweifel erhaben.

Wer recht hat, ist kaum zu sagen; dazu reicht die Überlieferung nicht aus⁵⁵.
 743 Man ist versucht, jener Fassung den Vorzug zu geben, in der | ‘Ubaid b. Bāb

49 Vgl. meine *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid* (Beirut 1967), S. 39 ff.

50 Vgl. *Muṣṭabih*, ed. Biḡāwī, S. 37, 7 und *Mizān al-i’tidāl*, nr. 5414.

51 Vgl. BUḤĀRĪ, *Ta’rīḥ*, III², 352 f., nr. 2608, dort 353, 4.

52 Vgl. IBN ABĪ ḤĀTIM, *Ġarḥ*, III², 246, nr. 1365.

53 Die Quellen schwanken zwischen 143 und 144 (vgl. z.B. *Ta’rīḥ Baḡdād*, XII, 186, 10 ff.), sind sich jedoch einig darüber, daß er sich auf der Pilgerfahrt befand und in dem Orte Marrān, vier Tagereisen von Mekka entfernt, begraben wurde (vgl. *Ta’rīḥ Baḡdād*, 187, 10 und YĀQŪT, *Muḡam al-buldān*, s.v. *Marrān*). Da man zu wissen meinte, daß dies auf dem Rückweg vom Ḥaḡḡ geschah (vgl. *Fihrist*, 203, 13), erklärt sich die Diskrepanz der Angaben wohl daraus, daß die einen vom Dū l-Ḥiḡḡa 143 und die anderen – mit wahrscheinlicherem Ansatz – von Anfang 144 ausgingen.

54 Vgl. *Fihrist*, 203, 10 f. (nach Ka’bī) und MURTAḌĀ, *Amālī*, I, 169, 15 (nach Ḥaiyāt); auch *Ta’rīḥ Baḡdād*, XII, 187, 11. Wohl nur einer der üblichen Versuche, durch Koinzidenz Beziehung zwischen Personen zu schaffen.

55 Auch die übrigen spärlichen Angaben zu verwandtschaftlichen Beziehungen helfen nicht weiter. Makḥūl an-Nasafī (gest. 318/930) erwähnt in seinen *Lu’lu’iyāt* einen Bruder namens Ya’lā b. ‘Ubaid (vgl. Hs. Aya Sofya 4801; ich habe leider versäumt, mir die Foliozahl zu notieren); aber wir wissen über ihn nichts Näheres. Unidentifizierbar bleibt auch der Neffe (*ibn aḥ*) namens Faḍāla, der gegen ihn Opposition trieb (vgl. *Ta’rīḥ Baḡdād*, XII, 177, 16 f.). Ähnliches gilt für seinen Schwager (*‘adil*) ‘Abdassalām b. Muhāḡir al-Anṣārī, der in einer Notiz bei Qāḍī ‘Abdalḡabbār genannt wird (vgl. *Faḍl al-i’tizāl*, ed. Fu’ād Saiyid, Tunis 1974, S. 248, -6; dieselbe Überlieferung ohne den Namen bei ĠĀḤIẒ, *Bayān*, III, 142, 9). Auch Wāṣil b. ‘Aṭā war im übrigen mit ‘Amr verschwägert (vgl. *Er*², s.v. *‘Amr b. ‘Ubaid*). Daß ‘Amr b. ‘Ubaid überhaupt etwas mit Bāb und damit auch mit einem ‘Ubaid b. Bāb zu tun hatte, ist belegt durch den Vers des Iṣḥāq b. Suwaid bei ĠĀḤIẒ, *Bayān*, I, 23, 4; Iṣḥāq ist ein

als *maulā* des Abū Huraira begegnet. Sie mußte ja aus der Welt geschafft werden; bei der anderen, konkurrierenden dagegen, in der seine afghanische Herkunft hervorgehoben wird, läßt sich an mehreren Punkten der Tendenzverdacht kaum unterdrücken. Aber letzten Endes kommt es gar nicht so sehr darauf an, ob irgendwo „Tendenz“ vorlag. Auch „ehrliche“ Konstruktionen bleiben Konstruktionen; wir haben es immer mit Literatur, weniger mit Geschichte als mit einem Geschichtsbild zu tun. Auch dort, wo ‘Ubaid b. Bāb nicht als Polizeibüttel und verachteter Weber, sondern als Tradent von Ḥadīṭen erscheint, entstammt dies nicht einer autonomen biographischen Überlieferung, sondern ist Ergebnis spekulativen Bemühens. Es ist aus den Isnaden abgelesen und insofern sekundär; die Richtigkeit des Schlusses hängt ab von der Echtheit des Isnads. Wir können hoffen, das Ḥadīṭ oder die Ḥadīṭe, in denen er genannt war, einmal zu finden. Aber vermutlich würde auch dies uns nicht viel helfen; wir hätten dann nur das Material in Händen, aufgrund dessen die einheimischen Gelehrten selber Wissenschaft getrieben haben. Wir müssen also zwar mit der Möglichkeit rechnen, daß diejenigen sich irrten, die den ‘Ubaid b. Bāb ihrer Isnade als den Vater des bekannten Mu‘taziliten identifizierten; aber man darf dies nicht deswegen annehmen, um damit die andere Überlieferung zu retten.

Das Ergebnis ist damit vorläufig eher negativ zu umschreiben: selbst Nachrichten, die gut „zusammenpassen“ und sich zu einer verhältnismäßig kohärenten Darstellung zusammenschließen, bringen uns der Wirklichkeit nicht unbedingt näher. Auch die Befriedigung darüber, neue Quellen erschlossen oder unbekannte Zugehörigkeiten entdeckt zu haben, darf uns nicht den Blick dafür versperren, daß dargestellte Wirklichkeit, gerade wenn sie ein kohärentes Bild ergibt, immer nur interpretierte Wirklichkeit ist.

Und noch etwas anderes ist wichtig: die „Kriegsgefangenenentradition“ wird von Ibn an-Nadīm und dem Šarīf al-Murtaḍā, die beide selber dem mu‘tazilitischen Erbe verhaftet sind, mit Nachrichten von Ġāḥiẓ und Abū l-Qāsim al-Balḥī belegt⁵⁶. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts und vermutlich schon vorher haben also auch Mu‘taziliten an sie geglaubt. Das Gefühl für deren diskriminierenden Charakter war ihnen offenbar abhanden gekommen. Die Stellung

Zeitgenosse, der bereits 131/748 in Baṣra an der Pest gestorben ist (vgl. IBN SA‘D, *Ṭabaqāt*, VII², 11, 13 ff.). – Von einem ‘Amr b. ‘Ubaid al-Anṣārī, der kurz nach 120/738 in Baṣra an den Folgen einer drakonischen Bestrafung starb und gleichfalls als Lehrer, vermutlich des Ḥadīṭ und des *fiqh*, bekannt war, erfahren wir bei WAKĪ‘, *Aḥbār al-quḍāt*, 11, 41, 17 ff.; da er dort als Ahn des ‘Abdalmalik b. Ishāq al-‘Umairī bezeichnet wird, dürfte er mit dem ‘Amr b. ‘Ubaid b. ‘Umair identisch sein, der bei FASAWĪ, 11, 812, 7 auftaucht. Er hat also in unserem Zusammenhang nichts zu suchen.

der *mawālī* hatte sich völlig geändert; vielleicht sah man jetzt sogar mit etwas Stolz auf den niedrigen Ursprung zurück. Das bedeutet aber, daß selbst die Mu‘tazila keine sichere Kenntnis von ihrer eigenen Vergangenheit besaß; auch sie hat sich nur ein Geschichtsbild geschaffen, und zwar zum Teil auf der Basis nicht-mu‘tazilitischen Überlieferungsgutes. Das deckt sich mit anderen Beobachtungen⁵⁷; erst mit der Generation des Abū l-Hudail setzt ein Geschichtsbewußtsein innerhalb der Mu‘tazila ein (und damit vielleicht auch erst ein Zusammengehörigkeitsgefühl, die Überzeugung, eine „Schule“ zu bilden). Selbst hier aber fehlen häufig noch jene verlässlichen Informationen, etwa Todesdaten, wie wir sie für andere Bereiche damals längst haben. Ob ‘Amr b. ‘Ubaid also, ebenso wie Wāṣil, wirklich Mu‘tazilit war und in welchem Sinne er dies war, bevor er in das spätere Geschichtsbild eingebaut wurde, bleibt weiter zu untersuchen.

57 Vgl. meine Ausführungen in *REI*, 47, 1979, 65 f.

[.] early theologian and ascetic who died in 131/748–749, shortly before the final success of the ‘Abbāsīd revolution, probably as a victim of the plague which raged at Baṣra during the same year.

Further information about him is scarce and not always beyond suspicion. In a polemical letter of unknown origin addressed to ‘Amr b. ‘Ubayd [q.v.], Wāṣil is supposed to have been present, as a rather prominent disciple, at one of the courses given by al-Ḥasan al-Baṣrī [q.v.] during a visit to Medina some time before 110/728. Whether at that moment he lived in the Ḥidjāz or had instead accompanied al-Ḥasan from Baṣra is not clear. He entertained relations with the ‘Alids who lived in Medina, and he may even have attended the meeting at Abwā’ [q.v.] where, shortly after the assassination of al-Walid II in 126/744, the Hāshimites tried to decide who should lead the Islamic community after the expected collapse of the Umayyad régime. Yet at approximately the same time, we also find him in ‘Irāq, as the member of a Baṣran delegation that had come to Wāsiṭ in order to welcome ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz [q.v.] who had been nominated as the new governor by al-Walid II’s opponent and successor Yazīd III. Wāṣil was probably not the most prominent among the notables who had come; he was only a *mawlā*, and the speeches were given by two professional *khaṭīb*s who were of Arabian stock. But the governor, quite unexpectedly, asked him to say a few words, and he responded with an improvised allocution of pietist character. The event seems to presuppose that the governor was interested in Wāṣil as the spokesman of a specific element of the Baṣran population on which he wanted to rely: sc. the Ḳadariyya [q.v.], which had come to power in Syria with the caliphate of Yazīd III. Wāṣil’s performance was praised by poets such as Bashshār b. Burd and, later on, Ṣafwān al-Anṣārī [q.vv.]; they were particularly impressed by the fact that Wāṣil had mastered the challenge in spite of a speech defect which prevented him from pronouncing the letter *rā’* correctly. But he also attracted their attention by asking the governor, after having refused the usual gift offered to the orator, to promote a public undertaking in the town, probably the canal (*nahr*) named after him.

Wāṣil was a middle-class person; he earned his living by manufacturing yarn for the Baṣran cloth industry. Doctrinally speaking, Ḳadari ideas were not his main concern; he dealt rather in grass-root politics. He tried to take up, in a new spirit, the enterprise started by al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-

Ḥanafīyya [q.v.] one generation before: finding a way between the conflicting factions of the first civil war, i.e. those who were afterwards to be called Sunnīs and Shī‘īs. But whereas Ibn al-Ḥanafīyya had talked about *irdjā’*, “postponing one’s judgement”, Wāṣil spoke of *i‘tizāl*, using a term that had been brought up by those who had kept aloof from the tensions of the first civil war and that was now revived during the chaos of the third *fitna* after 126/744 [see MU‘TAZILA]. And whereas the former had acted on private initiative, Wāṣil created an organisation; he sent out propagandists (*du‘āt*) to different areas of the Islamic world, including the Ḥidjāz. His analysis of the situation was much more radical than al-Ḥasan’s; though agreeing that, in a way, the community had to postpone its judgement, he left no doubt about one of the two factions having sinned, i.e. committed a crime. His conclusion was that, wherever both of them offered an opinion against each other (which seems to mean: wherever they argued against each other by means of *ḥadīth*), their testimony could not be accepted. In his opinion, | the situation was to be compared to the procedure of *li‘ān* [q.v.]: when both litigants appear together, the culprit not being known, their *‘adāla* is suspended.

In promoting these ideas, Wāṣil seems to have used the Baṣran Ḳadariyya as a power-base. He achieved this purpose by winning over ‘Amr b. ‘Ubayd, who acted as the successor of al-Ḥasan al-Baṣrī after the death of Ḳatāda b. Di‘āma (ca. 117/735 [q.v.]). But he had to persuade ‘Amr to accept another one of his basic tenets: the *manzila bayn al-manzilatayn* [q.v.]. ‘Amr originally followed the tradition of al-Ḥasan al-Baṣrī, who had said that the grave sinner is a *munāfiq* [q.v.] who, in spite of having accepted Islam, will end up in Hell. By means of a disputation, Wāṣil managed to demonstrate to him that this word, which had been used all the time in the earlier theological discussions, was now worn out and should be replaced by a new term, namely, *fāsiq*, which could equally be found in the Ḳur’ān but allowed much more easily for the conclusion that the grave sinner, even when a Muslim, would be punished in Hell eternally. The opponents of this doctrine suspected that Wāṣil had learned this rigour from the Khāridjites, but it was simply a consequence of his asceticism (which he had in common with ‘Amr b. ‘Ubayd and al-Ḥasan al-Baṣrī). His main innovation pertained rather to the level of what was called later on *al-asmā’ wa ‘l-aḥkām*, sc. the introduction of a third category between believer and unbeliever. The afore-mentioned political attitude, though also representing a “middle-course”, has to be clearly differentiated from this.

None of Wāṣil’s writings has been preserved, not even in fragments. But several titles are mentioned, though some of them are attributed to his disciples rather than to himself. There was a report about his disputation with ‘Amr b. ‘Ubayd, but he is also said to have written separately about his concept of *al-*

manzila bayn al-manzilatayn. His *khutba* in front of the governor “without the letter *rā*” was obviously circulated already by al-Madā’inī [q.v.], but we now have two completely different versions of it. In a treatise “on penitence” (*fi ‘l-tawba*) Wāṣil may have expounded his idea that repentance has always to be universal in order to be valid. His epistemological criteria are enumerated in two closely-related doxographical summaries; if these ideas really do go back to him, we are dealing with the earliest testimony for the agenda of *uṣūl al-fikḥ*.

Wāṣil’s propaganda movement was stopped before it could mature. His untimely death prevents us from knowing whether he intended it as a merely pietistic undertaking of “inner mission” or whether he followed a political programme as did the Ibādīyya [q.v.] or, at a later period, the Ismā‘īliyya [q.v.]. That his expectations would not have been satisfied by the ‘Abbāsīd revolution is borne out by the fact that, one decade later, a considerable portion of the Baṣran Mu‘tazila supported al-Nafs al-Zakiyya [q.v.] who had been foreseen at Abwā’ as the Mahdī to come. When the rebellion failed, those who survived fled to the Maghrib, where their successors continued to be known as al-Wāṣiliyya.

Bibliography

- W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, 7–38
- W.M. Watt, *Was Wāṣil a Khārījite?*, in *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, Wiesbaden 1974, 306 ff.
- Abu ‘l-Wafā’ al-Taftazānī, *Wāṣil b. ‘Aṭā’. Ḥayātuhū wa-muṣannafātuhū*, in *Dirāsāt falsafiyya muḥdāt ilā Ibrāhīm Madkūr*, Cairo 1979, 39 ff.
- S. Stroumsa, *The beginnings of the Mu‘tazila reconsidered*, in *JSAI*, xiii (1990), 265 ff.
- H. Daiber, *Wāṣil ibn ‘Aṭā’ als Prediger und Theologe. Ein neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.*, Leiden 1988
- Sulaymān al-Shawāyishī, *Wāṣil b. ‘Aṭā’ wa-ārā’uhū al-kalāmīyya*, al-Dār al-‘Arabiyya li ‘l-Kitāb (Libya) 1993
- J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, ii (1992), 234–280, 310–321; iv (1997), 259–264, 780; v (1993), 136–164 (where the most important sources are translated).

108 Das begrenzte Paradies

Im *K. at-Tiğān* des Ibn Hišām (gest. 218/834 [?] in Fustāt) findet sich gegen Anfang¹ ein Passus, in dem über die Beschaffenheit von Adams Paradies spekuliert wird. Es war, so wird dort einleitend behauptet, nicht identisch mit dem Paradies, das die Seligen dereinst bewohnen werden, sondern ein irdischer Garten. Dies ist zwar in Anbetracht dessen, was in ihm geschah, einleuchtend, bedarf aber, da der Koran unterschiedslos in beiden Fällen von *ġanna* spricht, der Erklärung. Interessanterweise nun wird diese nicht sofort gegeben, sondern erst nachdem die Ausgangsposition durch eine Komplementärthese erweitert worden ist: das jenseitige Paradies ist ebenso wie die Hölle noch gar nicht geschaffen, sondern wird erst „morgen“, beim Jüngsten Gericht, in die Existenz treten; Adam konnte sich also gar nicht im himmlischen Paradies befinden. Beides wird dann folgendermaßen begründet:

- a) mit Sure 28/88. „Alles ist dem Untergang geweiht, nur er (sein Antlitz) nicht“. Wären Paradies und Hölle bereits geschaffen, so müßten auch sie mit der Welt vergehen.
- b) von der Etymologie des Wortes *āhira* „Jenseits“ her. Das Jenseits wird im Arabischen nicht aufgefaßt als das räumlich Andere, sondern als das zeitlich Spätere; *āhira* ist das, was hinterher kommt, das zukünftige Leben („Hereafter“). Nun besteht es aber aus Paradies und Hölle; wären also beide schon geschaffen, so kämen sie gar nicht mehr hinterher, sondern wären gleichzeitig mit dem Diesseits.
- c) Das Paradies ist ein „ewiger Aufenthalt“ (*dār al-ḥuld*, wohl assoziiert aus dem *ġannat al-ḥuld* von Sure 25/15, im Vergleich mit Sure 41/28, wo die Hölle als *dār al-ḥuld* bezeichnet wird); aus dem Garten Eden aber sind Adam und Eva ebenso wie der Satan mit seinem Gefolge hinausgeworfen worden.
- d) In dem ewigen Paradies wird es nur noch Lohn, aber keine Gebote (*taklīf*) mehr geben; im Garten Eden dagegen wurde Adam und | Eva auferlegt, nicht von dem Baume zu essen, und Satan und den Engeln, vor Adam niederzufallen,

109

¹ S. 11, 2 ff. (Hydarabad 1347).

- e) Im ewigen Paradies ist nichts verboten; also könnte es dort auch keine verbotenen Früchte geben.

Von diesen Argumenten beziehen sich die beiden ersten (*a-b*) auf die Komplementärthese, die drei letzteren (*c-e*) dagegen auf den Ausgangssatz. Wenn Ibn Hišām im Folgenden nun auch die Widerlegung referiert, wird diese „Zweigleisigkeit“ nahezu völlig aufgegeben. Nur zu Anfang wird, im Zusammenhang mit *e*, die Ausgangsthese noch einmal berührt. Warum soll, so heißt es im Gegenzug, ein anderes als das ewige und jenseitige Paradies gemeint sein, wenn Adam (in Sure 2/35 und 7/19) aufgefordert wird, im „Paradies“ (*ġanna*) zu verweilen? Dies aber, ohnehin kaum mehr als eine erneute Bekräftigung des Standpunktes, der bereits durch *a-e* in Frage gestellt wurde, wird sogleich durch einen anderen Koranbeleg entkräftet:

- f) In Sure 18/35 bedeutet *ġanna* eindeutig einen normalen irdischen Garten, da der, welcher ihn betritt, *ẓālim li-nafsihī* „gegen sich selber frevelnd“ genannt wird; also kann dies auch an anderen Stellen der Fall sein.

Von nun ab jedoch wird nur noch die Komplementärthese angegriffen, und zwar ohne daß es noch einmal, wie im vorherigen Fall, zu einer Antikritik käme:

- a¹⁾ In den koranischen Aussagen über Paradies und Hölle findet sich immer das Perfekt (vgl. Sure 3/133, 3/131 und 16/26), in denen über das Jüngste Gericht dagegen das Imperfekt (in futurischem Sinn, vgl. Sure 2/210). Das zeigt, daß zwar letzteres in der Zukunft liegt, erstere aber nicht. Paradies und Hölle müssen also schon geschaffen sein.
- b¹⁾ In Sure 40/45 f. heißt es, daß die Anhänger Pharaos morgens und abends dem Höllenfeuer vorgeführt werden, und zwar anscheinend sofort, nicht erst beim Jüngsten Gericht.
- c¹⁾ Umgekehrt wird in Sure 36/26 einem Boten Gottes, der in einer ungläubigen Stadt umgebracht worden ist, von Gott gesagt, er möge ins Paradies eingehen – wiederum sofort, nicht erst beim Jüngsten Gericht.
- d¹⁾ In ebensolcher Weise nimmt man, aufgrund von Sure 3/169, auch an, daß die Märtyrer unmittelbar ins Paradies eingehen.
- e¹⁾ gegen *a*: Vers 28/88 darf nicht zu extensiv ausgelegt werden; es gibt noch andere „Dinge“ neben dem „Antlitz Gottes“, die nicht vergehen können – die Taten der Menschen z. B., weil Gott ja sonst für nichts (= kein Ding) belohnen und strafen würde; auch die Bücher der Schreiberengel, weil

sonst die himmlische Buchführung durcheinandergeriete, oder die Namen und Attribute Gottes.

Damit schließt der Abschnitt. Er bleibt im *K. at-Tiğān* merkwürdig isoliert. Mit dem eigentlichen Thema des Buches, der legendären jemenitischen Geschichte und ihrem heilsgeschichtlichen Vorspiel, hat er wenig zu tun; er ist ohne Zweifel aus dem *kalām* übernommen. Kennzeichnend für ihn ist die Komplementärthese; obgleich sie für das Ausgangsproblem im Grunde unnötig ist – auch wenn beide Paradiese nicht identisch sind, kann das jenseitige Paradies sehr wohl schon geschaffen sein –, schiebt sie sich doch, vor allem gegen Ende, gänzlich in den Vordergrund. Wir werden also die Rangordnung vermutlich umkehren dürfen: sie wird genannt, weil sie in den Überlegungen des Autors logisch am Anfang stand und nur an unserer Stelle zugunsten eines aus ihr sich ergebenden Details, das im Rahmen der von Ibn Hišām dargestellten Heilsgeschichte Bedeutung gewann, zurücktrat. Dabei geht aus den Argumenten *c-d* klar hervor, daß keineswegs die Ewigkeit von Paradies und Hölle generell gelehrt wird, sondern nur die Ewigkeit a parte ante. Häufig ist dabei die Beweisführung auf das Paradies eingeschränkt (in *c-e*, *c¹-d¹*); jedoch wird sich dies aus dem Ansatzpunkt erklären, dem Vergleich mit dem irdischen Paradies des Adam, z. T. auch daraus, daß man Paradies und Hölle als zwei Aspekte des Jenseits in Analogie zueinander sah und das eine von beiden als pars pro toto für beide nehmen konnte.

111 Letzteres allerdings war durchaus nicht selbstverständlich. Strafe war etwas anderes als Lohn, Milde etwas anderes als Strenge. Wenn Gott Lohn im Übermaß vergab, so war damit nur seine Gnade und Güte bezeugt; wenn er dagegen über Gebühr bestrafte, so kam seine Gerechtigkeit ins Spiel. Genau dies aber geschah hier: wie konnte er mit endloser Strafe endliches Vergehen vergelten? Die Šābier von Ḥarrān waren, wie Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī aus eigener Lektüre ihrer heiligen Schriften (*šarāʿiʿ*) referierte, vor dieser übergroßen Härte zurückgeschreckt: der Sünder wird allein nach Verdienst bestraft, d. h. auf begrenzte Zeit; die Seligkeit dagegen währt ewig². Genau dies | hatten, mit eben derselben Begründung, auch der antiochenische Kirchenvater Diodor von Tarsus (gest. kurz vor 394) in seinem *Περὶ προνοίας* und sein Schüler Theodor von Mopsueste behauptet³, vorher im übrigen schon Ephrem Syrus; ihnen hatte sich, mit etwas verschiedener Zielsetzung und unter deutlichem

2 *al-Badʿ wat-taʿrīḥ* I 197, -5 ff.

3 Vgl. die Zitate in: Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte (ed.), *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen 1968, S. 219 ff. (wo S. 219, -7 statt Theodoret doch wohl Theodor zu lesen ist).

Rückgriff auf Origenes' Lehre von der ἀποκατάστασις⁴, der syrische Mystiker Stephan bar Šudailē (gest. erste Hälfte 6. Jh.) in seinem *Buch des Heiligen Hierotheos* angeschlossen⁵. Später tritt Isaak von Ninive (7. Jh.) hinzu⁶.

Das Argument lebte in muslimischer Umgebung weiter. Wiederum dient uns, wie vorher bei den Šābiern, Maqdisī als Beleg⁷, vor ihm aber schon der karäische Theologe Dāwūd al-Muqammiš (letztes Drittel 9. Jh.), der wie viele seiner theologisch interessierten Glaubensgenossen auf muslimische Quellen zurückgreift⁸. Dāwūd zitiert in diesem Zusammenhang eine ganze Anzahl von Lehrmeinungen; jedoch wird nur in einer von ihnen das Argument als berechtigt anerkannt. Das hat nichts mit einem Affekt gegen christliche Tradition zu tun, deren man sich damals ja noch hätte bewußt sein können; es erklärt sich vielmehr aus innermuslimischen Auseinandersetzungen. Die These, daß die Sünder nur auf Zeit in der Hölle weilen, wie in einem Fegfeuer, wird verfochten von den *ahl al-ḥadīṭ* und der späteren islamischen „Orthodoxie“⁹; Dāwūd dagegen geht aus von muʿtazilitischer Theologie, die dies im allgemeinen als „murğīʿitische“ Abweichung verworfen hat¹⁰. Für die Muʿtaziliten war beides,

112

4 Vgl. *De principiis* I 6, 1 und 3.

5 Vgl. *Paul de Lagarde* 219; dazu *Buch des Hierotheos* v 2–3 (S. 133 ff. Marsh); auch Barhebraeus in: PO 13, s. 263 und Seale, *Muslim Theology* 72 f.

6 Vgl. RGG³ III 406.

7 *Badʿ* I 201, -4 f.

8 Vgl. Vajda in: *Elaboration de l'Islam*, Paris 1961, s. 91 ff.

9 Vgl. Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 254, 13 ff. Instrukтив ist die eingehende Diskussion des Für und Wider bei Ibn Qaiyim al-Ğauziya, *Hādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*, Kairo 1357/1938, s. 250 ff. (referiert bei Soubhi El-Saleh, *La vie future selon le Coran* 55 ff.); auch hier wird in diesem Sinne entschieden. Ibn al-Qaiyim scheint sogar der Meinung zu sein, daß auch die Ungläubigen durch das Höllenfeuer gereinigt werden (vgl. El-Saleh 58, v). Das wird nicht überall so deutlich gesagt. Man hatte es ja mit verschiedenen Kategorien von Bösewichtern zu tun: den sündigen Muslimen, denen entweder aufgrund der Fürsprache des Propheten ihre Vergehen sofort nachgesehen werden oder die eine begrenzte Zeit im Fegfeuer verbringen, den unwissenden Ungläubigen, an die niemals eine Offenbarung herangetragen worden ist und die darum als „entschuldigt“ gelten können (vgl. meine *Erkenntnislehre des Īcī* 338 f.), und den verstockten Ungläubigen. Die Annahme eines Fegfeuers bedeutete darum nicht immer, daß die Hölle ein Ende haben werde; wir müssen insofern mit der Möglichkeit rechnen, daß Dāwūd al-Muqammiš aufgrund seiner polemischen Absicht beide Dinge zu Unrecht miteinander identifizierte. In der frühen christlichen Theologie hat erst Hieronymus die Ungläubigen (Nichtchristen) vom Fegfeuer ausgeschlossen (vgl. LThK² v 447).

10 Vgl. etwa Qādī ʿAbdalğabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* 666 ff. Auf christlicher Seite hat sich Job von Edessa, Zeitgenosse des Nazzām, dagegen ausgesprochen (vgl. *Book of Treasures*, ed. A. Mingana, s. 292 f.).

Paradies und Hölle, im Sinne ihres *wa‘d wa-wa‘id*, gleichermaßen endlos. Wir können darum vermuten, daß auch die These, von der wir ausgingen und in der diese Endlosigkeit gleichfalls für beide vorausgesetzt, nur eben – und wiederum für beide – a parte ante eingeschränkt war, von Mu‘taziliten vorgetragen worden ist. Das stimmt in der Tat; L. Gardet¹¹ und sein Schüler Šubhī aš-Šāliḥ¹² haben bereits darauf hingewiesen. Vor ihnen hat Wensinck einiges Material zur Frage gesammelt¹³.

Allerdings ist unsere Quellenbasis verhältnismäßig schmal. Gardet stützt sich allein auf einige Angaben Ġurġānī’s in seinem Kommentar zu den *Mawāqif* des Īġī¹⁴. Šubhī aš-Šāliḥ zieht daneben noch einen kurzen Passus im *K. al-Farq baina l-firaq* des Baġdādī heran¹⁵. Angeboten hätten sich daneben die Parallelen in Baġdādī’s *Uṣūl ad-dīn*¹⁶ bzw. im *K. al-Milal* des Šahrastānī¹⁷, ein – nicht sehr informativer – Abschnitt in Ibn Ḥazm’s *K. al-Fiṣal*¹⁸, ein ausführlicheres Referat bei Maqdisī¹⁹ und vor allem die breit, wenngleich etwas unübersichtlich angelegten Ausführungen des Ibn Qaiyim al-Ġauziya in seinem *Miftāḥ dār* 113 *as-sa‘āda*²⁰. Selbst dann aber sind die Zusammenhänge | nur in Umrissen zu erkennen. Die Häresiographen und die späten Systematiker versuchen meist den Eindruck zu erwecken, als ob die Mehrzahl der Mu‘taziliten das Paradies in dieser genannten Weise zeitlich eingegrenzt habe²¹; aber das ist wohl nur eine

11 *Dieu et la destinée de l’homme* 326 ff.

12 Soubhi El-Saleh, *La vie future selon le Coran* 79 f.

13 *Muslim Creed* 165 f.

14 VIII 301, 7 ff.

15 150, 11 ff. Badr / 164, 7 ff. ‘ABDALḤAMĪD.

16 237, 14 ff.

17 51, 8 ff. Cureton.

18 IV 81–83.

19 *Bad’* I 188, 7 ff.

20 Kairo, Šubaiḥ um 1945, I 11 ff. Er zitiert seinerseits zahlreiche Quellen, u. a. die Korankommentare des spanischen Zāhiriten und *mutakallim* Muḍīr b. Sa‘īd al-Ballūṭī (265/878–355/966; vgl. zu ihm Nubāhī, *Ta’rīḥ quḍāt al-Andalus* 66 ff., Ḥumaidī, *Ġaḍwat al-muqtabis* 326 f., Ibn al-Faraḍī, *Ta’rīḥ al-‘ulamā’ bil-Andalus* nr. 1454; GAL S 1/484), des Māwardī (gest. 450/1058; vgl. GAL² 1/483 nr. 12 und s 1/668), des Rāġib al-Iṣfahānī (gest. 502/1108; vgl. GAL² 1/343 nr. 3) und des Fahraddīn ar-Rāzī (vgl. Ausgabe Kairo 20. J. III 3, 11 ff.). Jedoch geht es ihnen wie auch ihm, entsprechend ihrem exegetischen Ansatz, in erster Linie um die Frage der Identität bzw. Nichtidentität der beiden Paradiese; das uns interessierende theologische Problem erscheint nur am Rande. Ähnliches gilt für die Ausführungen in seinem *Ḥādī al-arwāḥ* (17 ff.), die das gleiche Material benutzen. Die Beweise für Identität bzw. Nichtidentität sind hier klarer und eingehender dargestellt (s. 27 ff.). Šubhī aš-Šāliḥ benutzt das Buch in anderem Zusammenhang (s. o. s. 1041, Anm. 9).

21 Vgl. Maqdisī I 188, 7; Īġī, *Mawāqif* VII 301, 8; Taftazānī in seinem Kommentar zu den

Verallgemeinerung der Situation seit dem 4. Jh. Abū Hāšim (gest. 321/933) hatte sich so geäußert und damit wie mit vielem andern die Meinung der Schule von Bašra bestimmt; der Qāḍī ‘Abdalğabbār (gest. 415/1025) steht in dieser Tradition²². Adam war für sie in einem irdischen Paradies geschaffen; man lokalisierte es häufig im Osten der Erde²³. In dieser späten Zeit einer immer stärker sich vereinheitlichenden mu‘tazilitischen „Generallinie“ scheint nur Abū l-Ḥusain al-Bašrī (gest. 436/1044), der Verfasser des *K. al-Mu‘tamad*, noch aus der Reihe getanz zu sein²⁴; er galt auch sonst als eigenwillig.²⁵

Zuvor aber sieht dies alles viel komplizierter aus. Abū Hāšim war in Bagdad auf den wütenden Widerspruch seines jüngeren Zeitgenossen Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Iḥšīd gestoßen (gest. 320/932 im Alter von 56 Jahren²⁶); dessen Schüler Abū ‘Isā ar-Rummānī (296/909 | – 386/996), der seine Abneigung 114 teilte²⁷, formulierte die Kritik in seinem Korankommentar²⁸. Er konnte dies mit umso größerem Nachdruck tun, als er auch Abū Hāšim’s Vater al-Ğubbā‘ī (gest. 303/915–916) auf seiner Seite wußte²⁹. Dieser hatte Adams Paradies im siebenten Himmel lokalisiert; von dort sei Adam dann in zweimaligem Sturz (vgl. das zwiefache *ihbiṭū* in Sure 2/36 und 38) in den ersten Himmel und von

‘Aqā’id des Nasaḫī (Kairo, ‘Isā al-Bābī o.J.) 116, 12 f. (dazu *A Commentary on the Creed of Islam*, transl. E. Elder, New York 1950, s. 105 f.). Pazdawī spricht sogar von der Mu‘tazila ganz allgemein (*Uṣūl ad-dīn* 165, 13), ebenso Ġalāladdīn ad-Dauwānī in seinem Kommentar zu den ‘Aqā’id ‘Aḫḍūḍya des Iğī (vgl. S. Dunyā, *aš-Šaiḫ Muḥammad ‘Abduh baina l-falāsifa wal-kalāmīyīn* 624, 7 ff.). Die Glossen des Siyālkūtī und des Galanbawī zu diesem Text sind historisch nicht mehr ergiebig (vgl. die Drucke Kairo 1322, s. 198, und Istanbul 1317, s. 265); dem Šaiḫ Muḥammad ‘Abduh ist erst recht nichts mehr dazu eingefallen (vgl. S. Dunyā, *ib.*).

22 Vgl. Iğī, *Mawāqif* 301, 8 f. und 302, 8 ff. mit dem Kommentar; auch Abū t-Ṭanā’ al-Iṣfahānī (gest. 749/1348) in seinem Kommentar zu den *Ṭawālī’ al-anwār* des Baiḍāwī (Kairo 1323) 219, 14 f. Für den Qāḍī war das Thema alles andere als zentral; in den uns bis jetzt zugänglichen Teilen seiner Werke spielt es überhaupt keine Rolle.

23 Vgl. Ibn al-Qaiyim, *Miftāḥ* I 18, -4 und 29, 2 ff.: dazu Asín-Palacios, *Escatología musulmana* 3193 ff. Von Abū Hāšim allerdings heißt es bei Ṭabrisī in dessen Korankommentar (*Mağma’ al-bayān*, 3 Teheran 1382, I 85, 10 f.), daß er dennoch Adam in einem himmlischen Garten angesiedelt habe, der nur nicht mit dem ewigen Paradies (*ğannat al-ḥuld*) übereinstimmen sollte. Dies widerspricht seiner These in der Tat nicht.

24 Vgl. Ğurğānī 301, 7 f.

25 Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 119, 4 ff. Diwald.

26 Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 100, 1 ff.

27 Vgl. Ibn al-Murtaḍā 110, 6 ff.

28 Vgl. Ibn al-Qaiyim, *Miftāḥ* 20, 4 ff. Der dort genannte *šaiḫunā Abū Bakr* ist eben Ibn al-Iḥšīd; vgl. zu den Schulzusammenhängen Busse, *Chalif und Großkönig* 440 f.

29 Vgl. Ğurğānī 301, 7.

dort auf die Erde hinabgeworfen worden³⁰. Etwas distanzierter stand man dem Streit offenbar in Transoxanien gegenüber: Abū l-Qāsim al-Ka‘bī (gest. 317/929 oder 319/931), auch er Zeitgenosse Abū Hāšim’s, nahm an Rummānī’s Fanatismus so sehr Anstoß, daß er ihm seither aus dem Wege ging³¹; in der Frage, ob Paradies und Hölle schon geschaffen seien oder nicht, wollte er sich nicht festlegen, ebensowenig wie sein Landsmann an-Nağğār³². Allerdings trieb er seine Unentschiedenheit nicht so weit, nun auch Adams Paradies nicht näher zu lokalisieren; hier sprach er sich vielmehr eindeutig für einen irdischen Ort aus³³. Beide Problembereiche sind also zu seiner Zeit längst nicht mehr aneinander gebunden; wir erkannten es bereits in Bezug auf Abū Hāšim (s. o. s. 1043, Anm. 23). Wenn also in der letzten Frage einige seiner Zeitgenossen, der Iṣfahāner Mu‘tazilit Abū Muslim Muḥammad b. Baḥr al-Kātib (254/868–322/943)³⁴ ebenso wie der Zaiditenimam al-Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusain (245/859–298/911), später dann der imāmitische Theologe aš-Šaiḥ al-Mufid (gest. 413/1022)³⁵ mit ihm übereinstimmen, so besagt dies nichts darüber, daß sie auch in ihrer Stellungnahme zur Endlichkeit a parte ante sich ihm angeschlossen hätten.

- 115 Hierzu herrscht nun auch vor der Generation Abū Hāšim’s und | Ka‘bī’s Uneinigkeit; der Punkt hat nie zu den Essentialien mu‘tazilitischer Lehrdisziplin gehört. Ebenso wie Abū Hāšim, und damit anders als dessen Vater Ġubbā’ī, hatte bereits ‘Abbād b. Sulaimān (gest. um 250/864)³⁶ Paradies und Hölle ihre augenblickliche Existenz abgesprochen; er folgte damit seinem Lehrer Hišām al-Fuwaṭī (gest. nach 210/825)³⁷. Hišām hatte sich offenbar, wenn wir Bağdādī’s Angabe glauben dürfen, in recht starken Tönen für die Lehre eingesetzt: Paradies und Hölle haben vor dem Gericht noch keinen Sinn (*fā’ida*), und wer ihre Existenz jetzt schon postuliert, ist ein Ungläubiger. Das richtete sich gegen seinen Lehrer Abū l-Hudail; ihn hatte er in einem *Kitāb ‘alā Abī l-Hudail fī n-na’īm*

30 Vgl. Muḥammad aṭ-Ṭūsī, *Tibyān*, Nağaf 1376/1957–1383/1963, I 173, 6 ff.; Rāzī, *Mafātīḥ al-ğaib* III 3, ult. ff.

31 Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab*. 110, 12 f.

32 Vgl. Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 237, 16 und Maqdisī, *Bad’* I 188, 8 f.

33 Vgl. Ṭūsī, *Tibyān* I 156, 4 ff.; Rāzī, *Mafātīḥ* III 3, 13 ff.; Ibn al-Qaiyim, *Miftāḥ* I 20, -8 f.

34 Vgl. zu ihm Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 91, 16 ff.; GAS I /42 f. Er vertrat seinen Standpunkt in seinem Korankommentar (vgl. Ibn al-Qaiyim, *Miftāḥ* 19, pu. ff.).

35 Vgl. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm* 167 nach Mufid’s *Awā’il al-Maqālāt* (Tabrīz 1358) 63 f. Mufid sieht sich mit der Mehrheit der Imāmiten einig.

36 Zu ihm vgl. EI² s.n.

37 Vgl. EI² s.n.; dazu Ġurğānī 301, 8 und 13 ff., Bağdādī, *Farq* 164, 7 ff. und Šahrastānī, *Milal* 51, 8 ff. Cureton.

kritisiert³⁸, und dieser hatte in der Tat ebenso wie sein Zeitgenosse Bišr b. al-Mu‘tamir beides für bereits geschaffen gehalten³⁹. Auch in deren Votum aber scheint sich nur ein Generationenkonflikt abzuzeichnen. Sie nämlich beziehen Stellung gegen ihren Vorgänger ʿDirār b. ‘Amr, das Haupt der baṣrischen Mu‘tazila im 2. Jh.; er hatte – und nun offenbar als erster – die These von der partiellen Endlichkeit des Jenseits vertreten⁴⁰.

Allerdings ist diese Priorität nicht unangefochten; es bleibt zu erwägen, ob ihm nicht Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) darin vorausging. Mundir b. Sa‘īd al-Ballūṭī, der oben (s. 1042, Anm. 20) bereits erwähnte spanische Ẓāhirit, beruft sich auf ihn und seine Schule für die These, daß Adams Paradies nicht mit dem „ewigen Aufenthalt“ der Seligen identisch sei⁴¹; der Ḥanafit Bišr al-Marīsī (gest. 218/833) muß sich später den Vorwurf gefallen lassen, daß nach seiner Lehre Gott – entgegen dem, was man nach der Aussage Sure 32/13 erwarten sollte – im Augenblick die Hölle noch gar nicht „mit Ğinn und Menschen angefüllt“ habe⁴². Aber Bišr steht auch schon stark in der ʿdirāritischen Tradition⁴³; die Theologie ʿDirār’s hat ja überhaupt bei | den Ḥanafiten großen Anklang gefun- 116 den⁴⁴. Bei Abū Ḥanīfa selber aber, der ein halbes Jahrhundert vor ʿDirār stirbt, könnte dies noch ganz anders aussehen: Ballūṭī, der sich auf ihn beruft, hielt trotz seiner Annahme zweier Paradiese auch das jenseitige ebenso wie die Hölle für schon von Anfang an geschaffen⁴⁵. Und mehr als das: die *Waṣīyat Abī Ḥanīfa*, in der sich nach Wensinck’s Urteil⁴⁶ ḥanafitische Theologie aus der Zeit nach dem Tode des Schulgründers verdichtete, betont ausdrücklich in einem ihrer Lehrsätze, daß Paradies und Hölle bereits existieren⁴⁷. Der *Fiqh Akbar II*, der, noch später entstanden, uns vielleicht schon über die Zeit des Bišr al-Marīsī hinausführt, übernimmt die These⁴⁸. Wir sind also in der Tat wohl berechtigt, bei ʿDirār b. ‘Amr vorerst einmal innezuhalten.

38 Vgl. *Fihrist* 69, 4 Füek.

39 Vgl. Maqdisī, *Bad’* I 188, 7 und Ğurġānī 301, 7.

40 Vgl. Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 237, -4f.

41 Vgl. Ibn al-Qaiyim I 30, 14f.

42 Vgl. Dārimī, *Radd ‘alā Bišr al-Marīsī*¹ 68, 5ff./² Naššār-Ṭālibī, *Aqā'id as-salaf* 425, -6ff.; dazu *Ta'riḥ Baġdād* VII 58, 10 und 60, pu. f. Die Endlichkeit a parte ante wird nur in den letzteren Referaten deutlich erwähnt, in dem ausführlichen Passus bei Dārimī dagegen bloß vorausgesetzt.

43 Vgl. Der Islam 44/1968/36ff.

44 *ib.* 22ff. und später.

45 Vgl. Ibn Ḥazm, *Fīṣal* IV 82, 15ff.; auch Ibn al-Qaiyim I 11, 13ff.

46 *Muslim Creed* 187.

47 § 20; vgl. Wensinck, *Muslim Creed* 129.

48 Vgl. Wensinck 195, § 25.

Ansatzpunkte, unseren Text einzuordnen, besitzen wir mittlerweile genug, zuviel eigentlich schon: die Chronologie des Problems läßt einen Spielraum von mehr als zwei Jahrhunderten. Aber der Passus findet sich ja bei Ibn Hišām; die Autorschaft des *K. at-Tiğān* unterliegt kaum einem Zweifel⁴⁹. Zwar wirkt das Material, das sich in ihm findet, häufig legendär; auch die Zuschreibung an Wahb b. Munabbih (gest. 110/728 oder 114/732), mit der es meist legitimiert wird, mag einer weiteren Untersuchung bedürfen. Aber das besagt doch nichts gegen die Echtheit der Redaktion. Bedenklich stimmt allenfalls, daß ‘Abdalmun‘im b. Idrīs, von dem Ibn Hišām die Überlieferungen Wahb’s übernimmt, mehr als ein Jahrzehnt später als Ibn Hišām selber stirbt (229/844): aber selbst das ist nicht ohne Parallele. Der Passus stammt in jedem Fall vom Redaktor. Daß eine der Handschriften ihn mit „es sagt Wahb (b. Munabbih)“ beginnen läßt, wird man getrost mit dem Herausgeber ignorieren dürfen. Es ist nach allem, was wir bisher über die Genese des Problems erfuhren, kaum möglich; zudem gibt sich der Redaktor gegen Schluß⁵⁰ noch einmal deutlich als Autor zu erkennen. Man wird also der in den Text gesetzten Einleitungsfloskel vertrauen dürfen: „es sagt der, welcher dieses Buch zusammenstellte (*allafa*)“, und das ist eben

117 Ibn Hišām. Er stirbt, | nach dem spätesten Datum, i.J. 218/834, aber in Fustāt, wo das Problem vermutlich gar nicht diskutiert wurde. Es scheint, daß er das Material zu seinem theologischen Exkurs aus Bašra mitbrachte, wo er geboren war. Das aber würde uns über die Schwelle ins 2. Jh. H. zurückführen, und dann bleibt nur noch einer, auf den unser Text Bezug nehmen kann: Ḍirār b. ‘Amr.

Das wird auch durch ein anderes Kriterium gestützt. Die Argumente des Abū Hāšim sind uns bekannt; es waren offenbar nur zwei, von denen aber einzig das erste z. T. mit einem der hier entwickelten (a) übereinstimmte⁵¹. Zudem heißt es, daß Abū Hāšim allein auf der Basis der Schrift argumentiert habe, weil er einen Vernunftbeweis für unmöglich hielt⁵²; das trifft aber zumindest für unseren Beweis *b* nicht zu. ‘Abbād b. Sulaimān ging von einem rationalen Argument aus; aber es wirkt wesentlich weiter entwickelt als das, was wir in unserem Text vor uns haben: Kenntnis des antiken Weltbildes ist bereits

49 Vgl. Horovitz in *Isl. Culture* 2/1928/55 ff.

50 s. 14, 9 f.

51 Vgl. Ġurğānī 302, 8 ff. und Gardet, *Dieu et la destinée de l’homme* 327. Dieses Argument, Sure 28/88, scheint überhaupt als besonders schlagkräftig betrachtet worden zu sein. Rāzī schreibt es der Mu‘tazila ganz allgemein zu (*Mafātih* xxv 24, -4 ff.); an anderer Stelle bringt er es mit Ka‘bī zusammen (*ib.* III 3, 18 ff.; Ka‘bī scheint demnach eine Neuschaffung von Paradies und Hölle nach dem Gericht nicht ausgeschlossen zu haben).

52 Ġurğānī 301, apu.

vorausgesetzt⁵³. Hišām al-Fuwaṭī fiel offenbar durch besonders intransigente Formulierung auf; auch davon ist hier keine Spur. Bei den Gedanken schließlich, die Maqdisī referiert, ist nur einer ähnlich (mit *d*); ein zweiter nimmt eines der beiden Argumente des Abū Hāšim auf, ein dritter ist neu⁵⁴. Dieser Befund erlaubt zumindest ein *argumentum e silentio*: *a-e* sind in dieser Kombination offenbar für keinen dieser genannten Ansätze charakteristisch. Andererseits ist aber auch die in ihnen vollzogene Kombination von Grund- und Komplementärthese nicht selbstverständlich: Kaʿbī sowohl als auch Ballūṭī hatten, wie wir sahen, sich zwar für die Verschiedenheit der Paradiese ausgesprochen, dabei aber für möglich gehalten oder geradezu postuliert, daß das himmlische Paradies, gewissermaßen leerstehend, den Seligen schon bereitet sei. Da bietet sich an, *a-e* dort anzusiedeln, wo diese charakteristische Verbindung nach den vollzogenen Einschränkungen noch ihren Platz finden kann: wir haben in der ersten Hälfte unseres Textes | das vorläufig einzige zusammenhängende Fragment dirāritischer Theologie vor uns.

Ḍirār's Meinung aber ist, wie die zweite Hälfte zeigt, nicht unbestritten (a^1-e^1). Die Diskussion ist schon ziemlich weit fortgeschritten: an einer Stelle begegnet bereits Antikritik (f); Ibn Hišām betont, nur das Wichtigste referiert zu haben⁵⁵. Die Argumentation geht auch hier fraglos von einer Zusammengehörigkeit der beiden von Ḍirār vertretenen Thesen aus: alle Beweise wenden sich gegen die Annahme, daß Paradies und Hölle noch nicht existieren, und meinen damit zugleich auch die Ausgangsposition erledigt zu haben. Die differenziertere Haltung, wie wir sie bei Ka'bī oder Ballūṭī antreffen, scheint also erst späteren Datums zu sein. Im Einzelnen sind die Argumente später allesamt immer wieder aufgenommen worden – viel häufiger anscheinend, als dies bei $a-f$ der Fall war. Die These selber ist mit dem Argument, das hier im Anschluß an e genannt wird und mit f widerlegt wurde, von den Aš'ariten verteidigt worden⁵⁶. Sie gilt auch sonst als für die *ahl as-sunna wal-ğamā'a* charakteristisch⁵⁷. a^1 und c^1-e^1 finden sich bei Maqdisī⁵⁸. Gegen c^1 nimmt der Qāḍī 'Abdalğabbār in seinem Korankommentar Stellung⁵⁹. Hinzu tritt gelegentlich der Gedanke,

53 Vgl. Ġurġānī 301, apu. ff.; übs. Es-Saleh 80. Auch Baiḍāwī, *Ṭawālīʿ* mit Kommentar des Iṣfahānī 218, 4 ff.

54 *Bad'* I 189, 1 ff.

55 s. 14, 9 f.

56 Vgl. Ġurġānī 301, 9 ff.

57 Vgl. Ibn al-Qaiyim 17, -9 ff. Für die Māturīdīya z. B. vgl. Pazdawī, *Usūl ad-dīn*, 165 f. nr. 50.

58 188, 5 ff. (= Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 238, 2 = Ğurġānī VIII 301, 11 f.); 188, 11 f.; 188, 12 f.; 189, pu.
ff.

59 *Tanzīh al-Qurʾān*, Beirut o.J. (um 1965) 348, 8 ff.

daß auch Muḥammad’s nächtliche Himmelsreise nicht hätte stattfinden können, wenn nicht das Paradies schon bestanden hätte; ‘Alī ar-Riḍā (gest. 203/818) hat ihn angeblich geäußert⁶⁰, später dann ‘Abdalqāhir al-Baḡdādī⁶¹. Die bei Ibn Hišām genannten Argumente hatten also offenbar großes Gewicht, sparten aber einen Punkt, der ungefähr um die gleiche Zeit ins Spiel gebracht wurde (‘Alī ar-Riḍā stirbt ja immerhin 15 Jahre vor Ibn Hišām), bewußt aus.

Das führt uns zu der nächsten Frage, der nämlich, woher diese Gegenargumente bei Ibn Hišām stammen. Wieder bieten sich mehrere Möglichkeiten, nun aber mit größerer chronologischer Wahrscheinlichkeit | als vorher: Abū l-Huḍail und Bišr b. al-Mu‘tamir könnten sie geliefert haben, die beiden Gegner Ẹirār’s und seiner Schule, etwas jünger zwar als Ibn Hišām, aber doch ihm mit Sicherheit bekannt; vor ihnen dann jene Anhänger Abū Ḥanīfa’s, die für die Zusammenstellung seiner *Waṣīya* verantwortlich waren⁶², und schließlich sogar ‘Amr b. ‘Ubaid und Wāṣil b. ‘Aṭā’ mitsamt ihrem Lehrer Ḥasan al-Baṣrī, auf die sich Rummānī beruft, wenn er in seiner Kritik an Abū Hāšim die Ewigkeit von Adams Paradies hervorhebt⁶³.

Auch hier können wir wohl einen Schritt weiterkommen. Wir sahen ja, daß für alle zitierten Gegenargumente die Ẹirāritische Kombination von Grund- und Komplementärthese charakteristisch ist; sie aber kann ‘Amr b. ‘Ubaid und Wāṣil und erst recht Ḥasan al-Baṣrī noch nicht bekannt gewesen sein. Ihnen ging es offenbar in der Hauptsache um die Lokalisierung des Paradieses: Ḥasan al-Baṣrī schloß aus dem zweimaligen *ihbiṭū* der zweiten Sure, daß es im Himmel gelegen sein müsse⁶⁴. Jedoch ist es, als „Ort der Prüfung“ (*dār ibtilā’*), verschieden von dem Aufenthaltsort der Seligen⁶⁵; man kann es darum auch, wie Adam, verlassen⁶⁶. Letzteres deckt sich im Inhalt mit den Argumenten *c* und *d* in unserem Text, führt jedoch hier zu einem umgekehrten Schluß. Stammt also *a*¹-*e*¹ aus diesem Umkreis, so sollte man erwarten, daß gerade auf diesen Unterschied Bezug genommen würde; davon aber findet sich kein Wort. Übereinstimmung herrscht nur in Punkt *d*¹: Ḥasan und seine beiden Schüler haben geglaubt, daß die Märtyrer nach ihrem Tode zu Gott eingehen und in seiner Gegenwart weiterleben⁶⁷.

60 Vgl. Ibn Bābōya, *K. at-Tauḥīd*, Naḡaf 1386/1966, S. 72, pu. ff.

61 *Uṣūl ad-dīn* 238, 3f.

62 s. o. S. 1045.

63 Vgl. Ibn al-Qaiyim 20, 4f., mit Druckfehler: lies ‘Amr b. ‘Ubaid wa-Wāṣil statt ‘Amr b. Wāṣil.

64 Vgl. Ibn al-Qaiyim I 20, 16f. nach dem Korankommentar des Māwardī.

65 *ib.*

66 Ṭūsī, *Tibyān* I 156, 7ff.

67 Vgl. Ṭūsī, *Tibyān* III 46, 9f.

Dieses Argument ließ sich mit Ḥadīten stützen; dies ist, sobald traditionistische Kreise in die Diskussion miteingriffen, auch geschehen⁶⁸. Kronzeuge war die bekannte Überlieferung, daß die Seelen (*arwāḥ*) der Märtyrer in den Bäumen grüner Vögel bis zum Jüngsten Gericht die Freuden des Paradieses genießen⁶⁹; der frühe Korankommentator | Suddī (gest. 128/745)⁷⁰ ergänzte dies damit, daß, wenn nach Sure 40/45f. die Anhänger Pharaos morgens und abends dem Höllenfeuer vorgeführt werden, sie sich dabei mit ihren Seelen in den Bäumen *schwarzer* Vögel befinden⁷¹. Abū l-Qāsim al-Kaʿbī, der ja bekanntlich Adam in einem irdischen Paradies wohnen ließ, hat die Beweiskraft dieser Belege angezweifelt: die Seelen können gar nicht genießen, solange sie nicht wieder mit dem Körper verbunden sind⁷².

120

Das war natürlich viel zu rationalistisch argumentiert; aber wahrscheinlich traf Kaʿbī dennoch, ohne es recht zu ahnen, den entscheidenden Punkt. Das Ḥadīṭ ist nicht ganz sicher zu interpretieren; aber am nächsten liegt doch, daß bewußt darin nur von den Seelen die Rede ist. Der Körper der Märtyrer bleibt im Grabe, bis er mitsamt denen der übrigen Menschen beim Jüngsten Gericht wieder aufersteht; ihre Seelen dagegen werden in das Paradies aufgenommen und wohnen dort – da Menschen noch nicht darin aufgenommen sind – im Körper prächtiger Vögel⁷³. Daß sie in deren Bäumen wohnen, klingt nur für uns schockierend; *ġauf* ist nichts anderes als die „Leibeshöhle“ und als solche der Seele als Sitz angemessen. Das Ḥadīṭ ist also bereits Zeugnis theologischer Reflexion, nur daß diese damals in eine andere Richtung zielt. Wenn man aus ihm heraushörte, daß das Paradies bereits vor dem Gericht existiere, so war dies berechtigt, traf aber nicht seine ursprüngliche Intention.

Ḥadīṭ nun kommt vor allem mit einem zweiten Gegenargument ins Spiel: dem von der nächtlichen Himmelsreise Muḥammad's. „Orthodoxe“ Quellen heben diesen Punkt manchmal stark hervor, so etwa der ḥorāsānische Traditionarier Abū ʿAwāna al-Isfarāʾīnī (gest. 316/928), der in seinem *Musnad* sich ausführlich mit der „Ġahmīya“ auseinandersetzt und dabei in dem ersten Kapitel sogleich deren These angreift, daß Paradies und Hölle noch nicht geschaffen seien⁷⁴, ebenso Ibn Ḥazm⁷⁵ und später ein Kommentar zur *Aqīda* des

68 Vgl. Ibn al-Qaiyim I 18, 10 ff.

69 Vgl. *Conc.* II 40 a.

70 Vgl. GAS 1/32 f.

71 Vgl. Ṭūsī, *Tibyān* IX 83, 1; dazu auch Ṭabarī³ VII 392 nr. 8222.

72 Vgl. Ṭūsī, *Tibyān* III 45, ult. ff.; auch Rāzī, *Mafātīḥ* IX 90, apu. ff.

73 Vgl. dazu Wensinck, *Semietische Studien* 93 f.

74 Ed. Hyderabad 1362/1943 ff., I 132 ff., vor allem 133, 6 ff.; er denkt wahrscheinlich an Theologen wie Bišr al-Marīsī (s. o. S. 1045).

75 *Fīṣal* IV 82, 6 ff.

121 Ṭahāwī (gest. 321/933), der auf einen ungenannten Schüler des Ibn Kaṭīr (gest. | 774/1373) zurückgeht⁷⁶. Diese Ḥadīṭe nun haben z. T. kūfische Isnade⁷⁷; auch Suddī, der eines von ihnen offenbar weiterdachte (s. o.), lebte in Kūfa. Kūfisches Gedankengut könnte sich endlich darin verraten, daß ‘Alī ar-Riḍā die Endlichkeit des Paradieses mit dem Verweis auf den *mi‘rāğ* widerlegt⁷⁸; für die Šī‘iten ist, wie wir aus der gleichen Überlieferung erfahren, Fāṭima in der *mi‘rāğ*-Nacht gezeugt. Abū Ḥanīfa nun und seine Schule sind in Kūfa zuhause; es wäre fast zu erwarten, daß er, dessen Beziehungen zum Ḥadīṭ schon durch seinen *Musnad* über allen Zweifel bezeugt sind⁷⁹, und auch seine Schüler in der Widerlegung von Ḍirār’s These auf Ḥadīṭ zurückgriffen. Genau dies ist aber bei unserem Text nicht der Fall: in *d*¹, wo es besonders nahegelegen hätte, wird rein koranisch argumentiert; der *mi‘rāğ*-Beweis ist völlig ausgeklammert.

Damit scheint der Autor der Widerlegung am ehesten in Kreisen zu suchen, die dem Ḥadīṭ distanzieren oder gar ablehnend gegenüberstanden, eben in der Mu‘tazila, aber nun nicht in der Generation, die von Ḍirār’s These noch nichts wußte, sondern bei jenen Theologen, die um die Wende zum 3. Jh. lebten. Wir müssen dabei nicht unbedingt an Abū l-Huḍail und Bišr b. al-Mu‘tamir denken; es ist möglich, daß Ḍirār in Bašra auch bei anderen auf Opposition stieß, die sich noch der Ansichten des ‘Amr b. ‘Ubaid und des Ḥasan al-Bašrī entsannen. Bei Abū l-Huḍail kam ja dann Neues hinzu: die Lehre, daß die Seligen von einem bestimmten Augenblick an, wenn alles Geschaffene zu Ende kommt, in einen Zustand völliger Bewegungslosigkeit eintreten⁸⁰ – wahrscheinlich ein Reflex der christlichen Vorstellung von der ἀνάπαυσις, die sich schon in den Apokryphen⁸¹ und von daher auch in manchen frühkirchlichen gnostischen Quellen findet⁸².

76 Ed. Mekka 1349, s. 350, 12 ff., s. 120.

77 Vgl. für den ersteren Komplex etwa Muslim, *Imāra* 121 und Ṭabarī, *Taḥṣīr* 3v11 386 ff. nr. 8206–8208, nr. 8218; für den letzteren etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad* 1 375, 10 ff./ 2v 189 nr. 3556.

78 s. o. s. 1048.

79 Vgl. GAS 1/414 ff.

80 Ich möchte auf dieses Theologoumenon, das schon innerhalb der Mu‘tazila, vor allem aber bei den Häresiographen auf Spott gestoßen ist, hier nicht näher eingehen. Vgl. dazu R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-Allāf* 26 (mit zahlreichen Verweisen). Ausgelöst war es anscheinend durch eine Kritik des Skeptikers Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs (vgl. den von M. Abū Rīda, Kairo 1969, edierten späten mu‘tazilitischen Text *Fi t-tauḥīd* [= Abū Rašīd an-Naisābūrī, *Ziyādāt Šarḥ al-uṣūl*?], s. 264, pu. ff.).

81 Vgl. II. Clem. 5, 5.

82 Vgl. dazu W. Bauer, *Wörterbuch zum NT* 117 s. v.; Lampe, *Patristic Greek Lexikon* 115 b und van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand* 127 f.

Das Material, das wir über Ḥasan al-Baṣrī und die beiden „Begründer“ der Muʿtazila fanden, hat noch einmal deutlich gemacht, daß Ḍirār innerhalb seiner Schule in der Tat Neues vorgebracht hat; vor ihm scheint man über das Problem, ob Paradies und Hölle schon existieren, dort kaum reflektiert zu haben. Das führt uns nun zu einer letzten Frage, wie nämlich Ḍirār zu seiner These gekommen ist. Verwandtes findet sich bei Ġāhm b. Ṣafwān (hingerichtet 128/746); er betrachtete Paradies und Hölle gleichfalls als endlich, nur nicht a parte ante, sondern a parte post: Gott wird am Ende der Zeiten wieder einzig und allein da sein, wie er dies zu Anfang war; die Schöpfung ist, mitsamt Paradies und Hölle, nur Intermezzo⁸³. Ġāhm begründet dies mit Sure 57/3: „Er ist der Erste und der Letzte“⁸⁴; wahrscheinlich hat er, wenn wir einer späteren Quelle trauen dürfen⁸⁵, auch Sure 28/88 herangezogen: „Alles ist dem Untergange geweiht, nur er nicht.“⁸⁶ Letzteres würde ihn rein äußerlich mit Ḍirār zusammenbringen⁸⁷; aber dieser zog doch daraus einen etwas anderen Schluß. Hier wie in anderen Punkten hat Ḍirār sich mit Ġāhm auseinandergesetzt, ist aber dann seinen eigenen Weg gegangen⁸⁸. Das bedeutet, daß wir auch in unserem Fall mit dem Hinweis auf Ġāhm nur etwas gewinnen für die Frage, warum Ḍirār sich überhaupt diesem Problem zuwandte, nicht aber dafür, warum er es gerade in dieser Form gelöst hat.

Ähnliches gilt für den Versuch, Ḍirārs Lehre auf außerislamische | Wurzeln zurückzuführen. Zwar lokalisieren die Kirchenväter das Paradies Adams niemals im Himmel, sondern auf der Erde oder der „Gegenerde (ἀντίχθων)“; daß das Paradies im Himmel und ungeschaffen sei, findet sich nur gelegentlich in

83 Vgl. Aṣʿarī, *Maqālāt* 148, ult. ff. RITTER; Malaṭī, *Tanbīh* 76, pu. ff. DEDERING / 98, 9 ff. KAUTARĪ, dort durchsetzt mit polemischen Schlußfolgerungen des Häresiographen; Ibn Ḥanbal, *Radd ʿalā l-Ġāhmīya*, Übs. Seale, *Muslim Theology* 123. In einem späten muʿtazilitischen Text (*Ziyādāt Šarḥ al-uṣūl* des Abū Rašīd an-Naisābūrī?) wird diese Lehre neben Ġāhm auch einem gewissen Baṭīḥī (Biṭṭīḥī?) zugeschrieben; jedoch ist er leider nicht mit Sicherheit zu identifizieren (vgl. *Fī t-tauḥīd*, ed. Abū Rīda, s. 269, 12 f.). Bei Ḥwārizmī, *Mafātīḥ al-ʿulūm* 26, 6 f. VAN VLOTEN lautet sein Name Ismāʿīl al-Biṭṭīḥī; seine Schule scheint im Osten recht verbreitet gewesen zu sein.

84 Vgl. Ibn Ḥanbal, *ib.*

85 Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 84, 12 ff.; vgl. auch *Taʾrīḥ Baġdād* XIII 161, pu. ff.

86 Es mag sein, daß Ġāhm deswegen Gott nicht *šaʿ* „Etwas“ nennen wollte (vgl. Aṣʿarī, *Maqālāt* 518, 5 f. und meine *Erkenntnislehre des Ġcī* 193 f.); „alles“, *kullu šaʿ* in im Arabischen, hätte ja sonst Gott miteinbezogen. Die systematische Einordnung von Ġāhm's Theologoumena ist noch nicht restlos geklärt; vgl. vorläufig Watt, *Free Will and Predestination* 72 und 102 sowie vor allem R.M. Frank in: *Muséon* 78/1965/398 ff.

87 Vgl. oben Argument a.

88 Vgl. *Der Islam* 43/1967/271 und 279.

den Apokryphen und wird häufig widerlegt⁸⁹. Zwar ließ man auch die Höllenstrafe erst mit dem Jüngsten Gericht eintreten, bis dann mit Gregor dem Großen (gest. 604) sich die gegenteilige Auffassung durchsetzt⁹⁰. Grundbestandteile der ḏirāritischen Lehre sind also in christlicher Umgebung in viel stärkerem Maße dominant gewesen als im Islam; für die christliche Theologie lag ja, da sie das jenseitige Paradies spiritueller verstand als der Islam, das Problem ohnehin etwas anders. Aber es fehlt doch ein charakteristischer Zug: die Frage, ob Paradies und Hölle jetzt bereits geschaffen sind oder nicht, scheint niemals kontrovers geworden zu sein. Wiederum also hat Ḍirār zumindest den Akzent anders gesetzt, und wiederum bleibt die Frage offen, welches Motiv ihn zur Behandlung der Frage und zu seiner eigenen Entscheidung darin bewog.

Zu erwähnen bliebe, daß der Problemkreis im späten Mittelalter noch einmal gewisse Aktualität erhalten hat. Papst Benedikt XII. (1334–1342) stellt in seiner *Constitutio Benedictus Deus* vom 29.1.1336 fest, daß die „Seelen aller Heiligen auch vor der Auferstehung ihres Leibes und dem allgemeinen Gericht im Himmel sind und die göttliche Wesenheit schauen“; er richtete sich damit gegen eine Lehre seines Vorgängers Johannes XXII. (Jacques Duèze aus Cahors), der 1316–1334 in Avignon residiert hatte (vgl. zu ihm LThK² v 993 f.). Jedoch hatte dieser gar nicht geleugnet, daß die Heiligen bereits jetzt im Himmel weilen, noch erst recht, daß das Paradies jetzt schon existiert; er hatte ihnen nur die visio beatifica bis zum Zeitpunkt des Gerichtes abgesprochen – sie schauen vorläufig nur die Menschengestalt Christi (vgl. D. Douie in: *Dominican Studies* 3/1950/159 und 161). Zudem ist dies damals neu entwickelt, nicht etwa aus den Kirchenvätern herausgelesen; auch rein genetisch ergibt sich also keine Beziehung zu den Überlegungen im Bereich des Islam.

Noch einmal müssen wir uns darum im frühen Islam selber umschauchen. In der Mu‘tazila berief man sich auf eine Exegese des Ibn ‘Abbās zu Sure 2/36, wonach *habaṭa* bei Adam einfach aussagt, daß er in einer bestimmten Gegend „gelandet“ sei, sich „niedergelassen“ habe; man schloß daraus, wohl zu Recht, daß Ibn ‘Abbās an ein irdisches Paradies gedacht habe. Ibn Qaiyim al-Ġauziya stellt dazu fest, daß noch Ibn Qutaiba in seinem *K. Ġarīb al-Qur‘ān* diese Exegese |

124

89 Vgl. etwa das Fragment aus Hippolyts *In Hexaemeron*, in: PG x 584; dazu *Dict. d’Archéologie chrétienne et de Liturgie* XIII₂ Sp. 1603 ff.

90 Vgl. etwa Irenaeus, *Contra Haereses* v 31, 2; dazu LThK² v 448.

als einzige kommentarlos referiert⁹¹; auch Ṭabarī hätte er dazu anführen können⁹². Deutlicher noch Wahb b. Munabbih: er hatte sich ganz klar dafür ausgesprochen, daß Adam auf Erden geschaffen und ihm dort der Garten Eden zugewiesen worden sei⁹³. Jedoch ist kaum ein Zweifel, daß auch bei diesen Zeugnissen die systematische Verknüpfung fehlt, welche Ḍirār dem Ganzen gegeben hat; es handelt sich um exegetische Äußerungen, die ebenso wenig schon einen theologischen Bezug besitzen wie die entgegengesetzten Stellungen des Ḥasan al-Baṣrī⁹⁴.

Weiterkommen läßt sich wohl nur, wenn es gelingt, die Spannung zwischen der Ewigkeit von Paradies und Hölle und ihrer Begrenztheit a parte ante als *theologisches* Problem irgendwo in der Zeit vor Ḍirār, also in den Überlieferungen des ersten und beginnenden zweiten Jahrhunderts der Hiğra, zu orten. Da scheint nun wichtig, daß in einem apokryphen Ḥadīṭ zur *qadar*-Frage, welches Abū Bakr al-Āğurrī (gest. 369/790) in seinem *K. aš-Šarīʿa* bewahrt, davon ausgegangen wird, das Bekenntnis zur Prädestination setze u. a. voraus, daß Paradies und Hölle vor aller Schöpfung geschaffen seien⁹⁵. Wie dies gemeint ist, wird dort nicht ganz deutlich gesagt. Jedoch gibt uns eine andere Quelle vielleicht den Schlüssel an die Hand, sie zugleich früh genug, um uns über Ḍirār zurück in die Vergangenheit zu führen: eine Widerlegung der Qadarīya, die von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanaḫfiya, einem Enkel ‘Alī’s, stammt und anscheinend um 75/694, in jedem Fall aber vor der Jahrhundertwende verfaßt wurde. Sie ist nur noch bruchstückhaft im Rahmen einer Gegenschrift erhalten, die der – von muʿtazilitischer Tradition geprägte – Zaiditenimām al-Ḥādī ilā l-ḥaqq Yaḫyā b. al-Ḥusain (245/859–298/911) zwei Jahrhunderte später zusammenstellte; jedoch scheint nichts Wesentliches aus ihr verloren⁹⁶.

An zwei Stellen wird dort die Hölle mit in die Argumentation einbezogen, 125
zuerst in § 5⁹⁷. Dort heißt es:

91 *Miftāḥ* I 19, -6 und 30, 19 ff. nach *Ġarīb al-Qurʿān* 46, 8f. Ṣaqr.

92 *Tafsīr* ³¹ 534, 12.

93 Vgl. Ibn al-Qaiyim I 19, -5 ff.

94 S. o. S. 1048.

95 Vgl. Ed. Kairo 1369/1950, S. 192, -5f.; dazu meine im Druck befindliche Studie *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Kap. VI h, Anm. 39.

96 Vgl. GAS I /595. Edition, Übersetzung und Kommentar des Textes sind von mir zum Druck vorbereitet; sie werden in den *Beiruter Texten und Studien* voraussichtlich i.J. 1974 erscheinen. Ich habe dort auch ausführlich zur Frage der Echtheit Stellung genommen; letztere muß hier einmal ohne weitere Erörterung vorausgesetzt werden.

97 Nach der Zählung meiner Edition.

Gebt uns Bescheid, ob Gott bei ihnen (den Menschen) das Gute gewollt hat und dann sie (die Hölle) für sie einrichtete, oder ob er (von vornherein) bei ihnen das Böse wollte! Wenn sie dann sagen: ‚Er wollte das Gute bei ihnen‘, so ist ihnen zu antworten: ‚Wie denn das, wo er sie (die Hölle) doch geschaffen hat in dem Wissen, daß sie von ihr keinen Nutzen haben würden und daß sie nur zu ihrem Schaden sei?‘ Wenn sie aber behaupten, er habe sie für sie geschaffen, um ihnen zu schaden, dann ist ihre Lehre widerlegt.

Bewiesen werden soll mit diesem Passus, daß Gott von vornherein auch das Böse wollte. Dies geschieht damit, daß man auf die Existenz der Hölle verweist; mit ihr ist vorausgesetzt, daß manche Menschen in sie eingehen werden, und damit wiederum, daß diese von Anfang an zum Bösen bestimmt sind. Der Gedankengang ist lückenhaft und auffallend naiv; manche Distinktionen, die ein späterer Theologe nicht hätte ignorieren dürfen, fehlen hier völlig. Nicht gesehen ist, daß eine generelle Vorherbestimmung eines Teiles der Menschheit zur Verdammnis noch nichts über die individuelle Vorherbestimmung des Einzelnen besagt; ebensowenig, daß es hier im Grunde nur um Vorherwissen geht, nicht um Vorherbestimmung, und daß Gott, wie Ḥasan al-Baṣrī bereits betonte⁹⁸, auch eine freie Entscheidung des Menschen vorherwissen kann. Daß diese Unschärfe sich aus der frühen Zeitstellung des Dokumentes erklärt und nicht etwa aus momentaner theologischer Geistesabwesenheit, wird daraus deutlich, daß auch in dem zweiten Passus, § 36, in ähnlicher Weise argumentiert wird:

... die Frage nach dem Worte Gottes: ‚So ist an denen, die ungläubig waren, das Wort deines Herrn in Erfüllung gegangen, (nämlich) daß sie Insassen des Höllenfeuers sein sollen‘ (Sure 40/6), nach seinem Wort: ‚Und das Wort deines Herrn ist in Erfüllung gegangen (das besagt): Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen‘ (Sure 11/119) und nach seinem Wort: ‚Wenn wir gewollt hätten, hätten wir einem jeden seine Rechtleitung gegeben. Aber das Wort von mir ist in Erfüllung gegangen (das besagt): Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen‘ (Sure 32/13). Da ist ihnen zu sagen: ‚Gebt uns Bescheid über die Menschen allesamt: hätten sie insgesamt Gott gehorchen können, so daß sie ihm nicht zuwiderhandelten, und hätten sie allesamt ihn verehren können und niemanden sonst, so daß er ihnen das Paradies zuspräche und die Hölle verschlösse, niemand also von ihnen in sie einginge?‘ Wenn sie sagen: |

126

98 Vgl. seine *Risāla* an ‘Abdalmalik, ed. Ritter in: *Der Islam* 21 /1933/77, 4 ff.

Ja', so strafen sie die Schrift Lügen; sie behaupten ja, es stünde in ihrer Macht, das Wort Gottes zunichte zu machen. Und wenn sie sagen: 'Nein; sie hätten ihm nicht gehorchen noch ihn verehren können', so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre und macht ihr Argument zunichte.

Auch hier ist die koranische Vorhersage der Höllenstrafe Beweis dafür, daß Menschen (und Ğinn) in die Hölle geworfen werden und darum jetzt schon dazu vorherbestimmt sind, und wiederum zeigen sich dieselben Schwächen der Argumentation. Der Gedanke, daß die Hölle zur Zeit noch gar nicht existiere, kommt nicht ins Gespräch und ist offenbar noch unbekannt. Aber es mußte doch naheliegen, hier anzusetzen, um den prädestinarianischen Konsequenzen auszuweichen: erst wenn die Hölle noch nicht geschaffen ist, besteht zumindest die theoretische Möglichkeit, daß *alle* Menschen sich entsprechend dem Aufruf, der an sie ergangen ist, zum Guten entscheiden; und daß die Qadariten sich diese Möglichkeit entsprechend ihrer Lehre offenhalten wollten, setzt Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya selber mit seiner Frage an sie in § 36 voraus. Während die Prädestinarianer also, unterstützt von bekannten Ḥadīthen, davon ausgingen, daß Gott bereits vor aller Zeit seine Geschöpfe auf Paradies und Hölle verteilt⁹⁹, hätte eine gewisse Gruppe systematisch argumentierender Qadariten, eben Ḍirār und seine Schule, aber auch viele spätere Mu'taziliten, sich darauf geeinigt, daß Hölle und Paradies¹⁰⁰ erst dann geschaffen werden, wenn wirklich feststeht, daß sie „sich lohnen“, also beim Jüngsten Gericht. Hišām al-Fuwaṭī hat ja noch so formuliert: Paradies und Hölle haben vorläufig keinen „Nutzen“ (*fā'ida*), solange sie noch leerstehen; und gerade von ihm berichtete man auch, daß er besonders eindringlich die Willensfreiheit verteidigt habe, mit Konsequenzen für die Koranexegese, die spätere Häresio-graphen zu erstauntem Kopfschütteln veranlaßten¹⁰¹.

Damit wäre, soweit dies bei der fragmentarischen Quellenlage überhaupt möglich ist, die Frage nach Ḍirār's Motiv hinreichend beantwortet: ihm lag daran, in der Auseinandersetzung mit prädestinarianischen Argumenten den Freiraum der menschlichen Entscheidung möglichst weit abzusichern. Daß er dies gerade in dieser Form tat, | hing natürlich damit zusammen, daß ihm das neue Theologoumenon im Ansatz schon bei Ğāhm b. Šafwān und vielleicht auch in christlichen Gedanken, von denen er wußte, vorgegeben war. Bei Ğāhm b. Šafwān aber stand es in ganz anderem Kontext; Ğāhm hatte ja auch die

127

99 Vgl. dazu meine Studie *Zwischen Ḥadīth und Theologie*, Kap. 1 b.

100 Wenn bei Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya nur von der Hölle die Rede ist, so deswegen, weil nur die Vorherbestimmung des Bösen ein theologisches Problem war.

101 Vgl. z. B. Šahrastānī, *Milāl* 50, 13 ff. Cureton.

Willensfreiheit des Menschen völlig abgelehnt. Ḍirār’s Lehre hat, aristotelisch gesprochen, eine Materialursache und eine Finalursache; beide miteinander verknüpft zu haben, ist Beweis seiner Originalität.

Nachtrag

Zu s. 1046: Ibn Hišām übernimmt die Überlieferungen Wahb b. Munabbih’s nicht von ‘Abdalmun‘im b. Idrīs, sondern von Asad b. Mūsā, einem Urenkel des Kalifen Walīd I., der unter dem Namen Asad as-sunna bekannt war (vgl. R.G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden 1972, I 290 ff.).

Theorie und Anekdote: Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur*

I

In der Biographie des Mu‘taziliten Abū l-Hudail, die der Qāḍī ‘Abdalġabbār 22
(gest. 415/1025) in seinem *K. Faḍl al-i‘tizāl* zusammengestellt hat, findet sich
folgende Nachricht¹:

(Abū l-Hudail) ist derjenige, der zu Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs sagte, als dieser
lehrte, die Welt rühre von zwei Prinzipien her, nämlich Licht und Finsternis,
welche (zuerst) getrennt existierten und sich dann miteinander vermisch-
ten – er berichtet: Da sagte ich zu ihm²: ‚Ist die Mischung identisch mit den
beiden oder nicht?‘ Er antwortete: ‚Identisch‘. Da zwang er³ ihn zu der Kon-
sequenz, daß (die beiden Prinzipien) gleichzeitig vermischt und getrennt
sind, wenn⁴ es hier außer beiden kein anderes Moment (*ma‘nā*) gebe. (Šāliḥ)
aber zog diese Folgerung nicht⁵. Er⁶ fährt fort: Da mußte er sich geschlagen
geben und rezitierte (Baṣīt): |

23

* Dieser Aufsatz wurde Anfang 1981 für die Zeitschrift „Studia Islamica“ verfaßt. Er konnte dann
entgegen den Vorstellungen der Herausgeber dort nicht zum Abdruck gelangen, weil der
Verleger einen deutschen Beitrag „peu rentable“ fand. Ich bin dankbar, ihn jetzt an dieser
Stelle veröffentlichen zu können.

1 Vgl. die Edition von Fu‘ād SAÏYID. Tunis 1393/1974, S. 258, 5 ff.; übernommen in Ibn al-Murtaḍā:
Ṭabaqāt al-Mu‘tazila. Ed. S. DIWALD-WILZER. Beirut, Wiesbaden 1961, S. 46, 12 ff.; verkürzt
auch in Šarīf al-Murtaḍā: *Amālī*. Ed. MUḤAMMAD ABŪ L-FAḌL IBRĀHĪM. Kairo 1373/1954,
I 144, 11 ff.

2 Der Qāḍī fällt aus der Konstruktion; Subjekt zu „er berichtet“ ist offenbar Abū l-Hudail
selber.

3 Der Qāḍī geht hier wieder in die dritte Person über.

4 *idā*. Man sollte eher *id* „da“ erwarten.

5 *fa-lam yarġa‘ bi-dālika*. Ich bin mir der Übersetzung nicht ganz sicher (vgl. auch unten
Anm. 16). Ibn al-Murtaḍā hat, wie so häufig, eine vereinfachte Fassung. Er schließt den Satz
an das Vorhergehende an: ... *idā lam yakun hunāka ma‘nan ġairuhumā wa-lam yarġa‘ dālika*
illā ilaihimā. Das ist zwar leicht verständlich, wirkt aber etwas wortreich.

6 Das ist vermutlich wieder Abū l-Hudail.

‚Abū l-Huḍail, Gott zeige dir als (rechtem) Mann den rechten Weg! * Du bist fürwahr, bei meinem Leben, unterscheidungssicher und dialektisch geschult.‘

Die Geschichte bietet, wie die Anmerkungen zeigen, manche Schwierigkeiten. Sie schwankt zwischen direktem und indirektem Bericht. Aber sicher ist doch, daß sie ein Geschehnis schildert, in dessen Mittelpunkt eine prägnante theologische Argumentation steht. Diese Argumentation richtet sich gegen jemanden, der eine andere Position vertritt und sich bald geschlagen geben muß. Er wird selber durch die Stoßrichtung dieser Argumentation charakterisiert: Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs wäre danach Dualist gewesen. Das deckt sich mit manchen anderen Angaben in unseren Quellen; als *zindīq* ist er angeblich auch hingerichtet worden⁷.

Daneben aber steht eine andere Anekdote, berühmter noch als die erste und häufiger noch erzählt. Wir übersetzen sie nach dem ältesten Beleg im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm⁸:

Dem Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs war ein Sohn gestorben; er war darüber untröstlich. Abū l-Huḍail suchte ihn auf, um ihm sein Mitgefühl zu bezeugen; er fand ihn (vor Schmerz) ganz von Sinnen (*ḥarīfan*). Da sagte Abū l-Huḍail zu ihm: Ich erkenne keinen Anlaß, warum du über ihn so untröstlich sein solltest; denn für dich ist doch der Mensch wie Gras. Da sagte Šāliḥ: O Abū l-Huḍail, ich bin nur deswegen untröstlich über ihn, weil er das ‚Buch der Zweifel‘ nicht gelesen hat. (Abū l-Huḍail) erwiderte: Was ist denn das, das ‚Buch der Zweifel‘, Šāliḥ? Er antwortete: Ein Buch, das ich verfaßt habe und nach dessen Lektüre jeder an dem, was war, so sehr zweifelt, daß er sich einbildet, es sei nie gewesen, und an dem, was nicht war, so sehr, daß er sich einbildet, es

7 Im Jahre 167/783 nach Ibn al-Ğauzī: *ad-Ḍahab al-masbūk min siyar al-mulūk*, und Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-a‘yān*. Jedoch sind die Überlieferungen, die auf das Ereignis Bezug nehmen, so stark legendarisch überwuchert, daß an historischer Substanz vermutlich nichts übrig bleibt und auch das Datum erheblich an Wahrscheinlichkeit verliert (vgl. meinen Aufsatz in: *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift B. Spuler*, Leiden 1981, S. 53 ff. [= o. S. 969 ff.]). An der Hinrichtung selber wird man vermutlich nicht zweifeln dürfen. Der Verdacht der *zandaqa* findet sich bereits ziemlich früh (vgl. Marzubānī, gest. 384/994, bei Šafadī: *Nakt al-himyan*. Kairo 1911, 171, 10; Ibn an-Nadīm: *Fihrist*. Ed. R. TAĞADDUD. Teheran ²1393/1973, S. 185, apu. und 401, 17 f.). Weitere Materialien vgl. F. SEZGIN: *Geschichte des arabischen Schrifttums* [GAS], 11 ff. Leiden 1967 ff., 2/461 f.

8 S. 204, 7 ff. TAĞADDUD > Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-a‘yān*. Ed. I. ‘ABBĀS. Beirut 1977–1978, IV 265, apu. ff. > Šafadī: *al-Wāfi bil-wafayāt*. 11 ff. Wiesbaden 1962 ff., v 162, 22 ff. und *Nakt al-himyan* 279, 2 ff. Zu einer Variante s. u. S. 1089.

sei doch gewesen. Da sagte Abū l-Hudāil zu ihm: Dann zweifle doch am Tode deines Sohnes und tu so, als sei er nie gestorben – mag er (in Wirklichkeit) auch gestorben sein. Zweifle auch, ob er das ‚Buch der Zweifel‘ gelesen hat, mag er es auch nie gelesen haben!

Hier wird Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs gar nicht als Dualist dargestellt, sondern als Skeptiker. Er zweifelt an allem, vor allem an der Auferstehung; denn die Menschen sind – so legt ihm Abū l-Hudāil mit einem gewissen Anklang an Psalm 103, 15 in den Mund – „wie Gras“⁹. Im übrigen macht er eine komische Figur; Abū l-Hudāil demonstriert an ihm, wie man mit Skeptikern umspringen soll. Diese Demonstration ist das Hauptanliegen des Textes; wie bereits in der Antike¹⁰, wird auch hier skeptische Lehre dadurch ad absurdum geführt, daß ihre Vertreter sie in der Wirklichkeit des gelebten Lebens nicht durchzuhalten vermögen. Šāliḥ ist dabei, so ahnt man, nur Vorwand; die Geschichte ist vielleicht *ben trovato*, aber sie ist gewiß nicht wahr. Was wir vor uns haben, ist Literatur; wichtig an ihr ist vor allem die Intention. Abū l-Hudāil wird glorifiziert; er ist ein geschickter Dialektiker und hat als solcher die Lacher immer auf seiner Seite.

24

Eben diesen dialektischen Scharfsinn hatte ihm Šāliḥ in der zuvor genannten Anekdote mit einem Vers, der vielleicht bewußt so unbeholfen komponiert war, selber attestiert. Auch dies ist ein häufig angewandter literarischer Kunstgriff: der Gegner bestätigt mit seinen eigenen Worten das, was die Anekdote beweisen will. Šāliḥ ist, so wird man annehmen müssen, auch dort nur Folie; es wird nicht einmal deutlich gesagt, welche Art Dualismus er eigentlich vertrat, ob zoroastrischer oder manichäischer Prägung, ob von Bardesanes oder

9 Im Text wörtlich: „wie ein Same“ (*kaz-zar‘*). Ob wirklich an Ps. 103, 15 (oder Jes. 40, 6 bzw. Hiob 14, 1f.) gedacht war, ist übrigens sehr die Frage. Es war die Einstellung, die man von einem „Dahriten“ erwartete; schon al-Manṣūr hatte einen gewissen Baqlī hinrichten lassen, der seinen Namen angeblich daher hatte, daß er die Menschen als Grünzeug (*baql*) betrachtete, das, einmal vergangen, nie mehr zurückkommt (vgl. Abū l-Farağ al-Isfahānī: *Ağānī*. 1–24. Kairo 1927–1974, XII 231, 12f. und I. GOLDZIEHER in: *Transactions Intern. Congress Orient. London 1892*, II 106 = *Gesammelte Schriften*. 1–6. Hildesheim 1967–1973, III 3). Daß dieser Gedanke sich mit jener Skepsis legitimierte, der sich die Geschichte dann zuwendet, ist nicht deutlich gesagt. Das ist vielleicht der Grund, warum Ibn al-Murtaḍā an dieser Stelle einen veränderten Text bietet; bei ihm heißt es: „Ich erkenne keinen Anlaß, warum du untröstlich sein solltest – es sei denn, der Mensch wäre für dich wie Gras“ (47, 7f.) Hier wird also nicht mehr direkt behauptet, daß Šāliḥ diese Lehre auch vertrat; diese wird vielmehr nur als logische Konsequenz seiner Einstellung ausgegeben. Das von Ibn al-Murtaḍā eingefügte *illā* fehlt auch bei Ibn Ḥallikān.

10 Beispiele vgl. meine *Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-‘Icī*. Wiesbaden 1966, 235f.

25 von Markion herkommend, oder gar ein eigenes Modell¹¹. Worauf es ankommt, ist die | Prägnanz von Abū l-Hudail's Widerlegung; sie gelingt in einem einzigen Schritt, so wie die *mutakallimūn* sich dies im Idealfall vorstellten¹². Daß die Bemerkung, Ṣāliḥ habe sich geschlagen geben müssen, wahrscheinlich zu früh kommt, macht dabei nicht viel aus. Man wird annehmen dürfen, daß ein Dualist aus dem Dilemma, so wie Abū l-Hudail es konstruiert, sich wieder herausgefunden hätte; man hatte schließlich genug über den Zustand des *gumēčīšn*, der Mischung in der irdischen Welt, nachgedacht¹³. Aber das setzt voraus, daß man ihn überhaupt zu Worte kommen lassen wollte, und eben dies ist in solchen Anekdoten nicht der Fall. Abū l-Hudail kann ungehindert eine jener Alternativfragen stellen, wie sie für die Dialektik des *kalām* charakteristisch waren¹⁴: Ist der Mischungszustand identisch mit den beiden Urprinzipien oder ist er etwas anderes? Tertium non datur, darin liegt die Niederlage bereits beschlossen; Distinktionen sind nicht vorgesehen. Ṣāliḥ legt sich zudem sofort fest, und zwar auf das für seine dialektische Position ungünstigere Extrem des Dilemmas; daß er mit der entgegengesetzten Antwort viel besser weggekommen wäre, wird gar nicht erwogen¹⁵. Wenn er sich dennoch nicht expressis verbis bekehrt, vielmehr auszuweichen scheint¹⁶, so hängt dies wohl damit zusammen, daß man zu wissen meinte, er sei wegen seines Ketzertums schließlich hingerichtet worden; für diese Wende mußte noch ein Motiv übrig bleiben¹⁷. Zwei Erzählintentionen stehen hier also in Konflikt zueinander: Abū l-Hudail

11 Die Muslime wußten sehr wohl zu unterscheiden; vgl. die Ausführungen bei Qāḍī ‘Abdal-ḡabbār: *Muḡnī*. Kairo 1958 ff., v 9 ff. (übersetzt bei G. MONNOT: *Penseurs musulmans et religions iraniennes*. Paris 1974, s. 151 ff.).

12 Vgl. REI 44 (1976), 39.

13 Vgl. H.S. NYBERG in: JA 219 (1931), 29; jetzt auch C. COLPE in: OS 27/28 (1978/9), 132 ff. und M. BOYCE: *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London 1979, s. 25 f.

14 Vgl. REI 44 (1976), 40 f.

15 S. aber unten s. 1063.

16 Er erkennt mit seinem Vers ja nur Abū l-Hudail's Disputationsfähigkeit an; daß er seine Meinung aufgegeben habe, wird nicht gesagt. In dem Segenswunsch des ersten Halbverses mag sogar eine gewisse Ironie mitschwingen. Allerdings hätte, wenn wir mit dieser Vermutung recht haben, Ibn al-Murtaḍā diese Nuance wieder aus der Welt geschafft; er überliefert *ḡazāka llāhu* statt *hadāka llāhu*. Eine andere Anekdote, in der gleichfalls Ṣāliḥ's Niederlage gegenüber Abū l-Hudail notiert wird, hat eindeutig diese Tendenz: Ṣāliḥ beharrt trotz allem auf seiner dualistischen Überzeugung (vgl. Murtaḍā: *Amālī* I 144, 8 ff.). Die Wendung *fa-lam yarḡa‘ bi-dālika* wäre dann, so übersetzt wie wir oben vorschlugen, ganz am Platze.

17 Nach diesem Muster sind viele jener Anekdoten konstruiert, in denen al-Mahdī die Hinrichtung Ṣāliḥ's verfügt (vgl. meinen Aufsatz in: *Festschrift Spuler*, s. 57 ff.).

hatte die Sache des Islams überzeugend verteidigt; aber die Justiz hatte ebenso zu Recht einen gefährlichen Gegner des Islams ausgeschaltet. | Das letztere 26
Motiv bremst das erstere ab; Šālīḥ wird zwar widerlegt und vielleicht sogar überzeugt, aber er zieht keine Konsequenzen. Für die Frage, wie es wirklich gewesen, kommt bei alledem nichts heraus.

Nun ließe sich einwenden, daß die Erwartung, eine Lehre, die sich nicht verteidigen lasse, müsse auch aufgegeben werden, nur in der Theorie gerechtfertigt war. Sie lag zwar in der Konsequenz der von den *mutakallimūn* angewandten dialektischen Methode; ihnen war Recht behalten mehr oder weniger identisch mit Wahrheitsfindung. Aber wir haben doch genug Beispiele dafür, daß man dies in praxi durchaus nicht immer so sah. Šālīḥ hätte sich also nur so verhalten wie viele andere vor oder nach ihm auch¹⁸. Zudem hätte er Grund gehabt, Abū l-Hudail nicht allzu entschieden entgegenzutreten; denn wenn die Geschichte, wie man annehmen sollte, während der *zindīq*-Verfolgungen oder kurz vorher spielt¹⁹, mochte er sich sehr wohl bedroht fühlen. Die Tatsache aber, daß er in beiden Anekdoten nicht das gleiche Gesicht zeigt, braucht nicht zu bedeuten, daß beide deswegen gefälscht sind. Mit etwas gutem Willen lassen sie sich sogar miteinander ausgleichen: jemand mochte durchaus gleichzeitig Dualist und Skeptiker sein. Wir wissen es von Burzōya, dem Verfasser der mittelpersischen Einleitung zu *Kalīla wa-Dimna*, welche Ibn al-Muqaffa‘ mitsamt dem Grundwerk ins Arabische übersetzte²⁰, und man hat mit guten Gründen angenommen, daß diese Haltung unter mazdaistischen Intellektuellen des 6. Jhs. verhältnismäßig weit verbreitet war²¹. Nichts schließt aus, daß sie auch in islamischer Zeit noch Anhänger fand. Damals war Skepsis zudem gelegentlich ein Mittel, sich die Missionare vom Leib zu halten, die ein Bekenntnis zur Wahrheit – und damit natürlich zu ihrer Wahrheit – verlangten²²; während der Ketzerverfolgung zur Zeit des Mahdī wäre dazu gerade wieder einmal Anlaß gewesen. Gründe genug, uns zweifeln zu lassen, ob wir die beiden Anekdoten so bedenkenlos der Ebene der literarischen Phantasie zuweisen dürfen.

Allerdings gibt es ein weiteres Kriterium, mit dem sich die Frage angehen läßt. Schon GOLDZIER hat in seiner bei aller Gedrängtheit ungemein scharf-

18 Vgl. REI 44 (1976), 45 ff.

19 Vgl. aber unten s. 1086. Abū l-Hudail wäre damals noch recht jung gewesen.

20 Zur Verfasserschaft des Burzōya vgl. *Erkenntnislehre des Īcī* 222.

21 Vgl. F. ALTHEIM: *Geschichte der Hunnen*. Berlin 1969 ff., III 85 ff.; etwas abweichende Beurteilung bei BOYCE: *Zoroastrians* 143 f.

22 Vgl. *Erkenntnislehre* 226 f.

- 27 sichtigen Studie über Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs²³ darauf | hingewiesen, daß das, was uns von dessen *Dīwān* noch erhalten ist²⁴, nichts über etwaige dualistische Neigungen verrät. Im Gegenteil: Šāliḥ formuliert so, daß an seiner Zugehörigkeit zum Islam kaum zu zweifeln ist. Seine Verse fallen auf durch ihren überwiegend gnomischen und didaktischen Charakter; Šāliḥ war Moralist und hat seinen Vorstellungen durch Weisheitssprüche Ausdruck verliehen. Islami-schen Formeln weicht er dabei nicht aus; nirgendwo steht er im Gegensatz zu den Grundwahrheiten des Korans²⁵. Dieser Eindruck wird durch eine in jünge-
rer Zeit erneut erstellte Materialsammlung nur bestätigt²⁶. Auch ein weiterer Text, die „Geschichte von Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs mit dem chinesischen Mönch“ ändert – die Echtheit einmal vorausgesetzt – an dem Befund nichts²⁷. Man trifft dort alle Elemente der frühen islamischen Askese: Ekel vor der Welt, Verdam-mung des Erwerbsstrebens, Anreden an die Triebseele und Weinen über ihre Begehrlichkeit, aber nichts Dualistisches und nichts Skeptisches²⁸. Es scheint danach eher, als habe Šāliḥ eine Grundlegung des Islams auf der Basis der *ḥikma* versucht: Religion als moralische Anleitung, nicht als rationales System. Darin hätte eine gewisse Verachtung der konkreten Gebote mitschwingen kön-nen; GOLDZIERER vermutet, daß Šāliḥ deswegen unter die *zanādiqa* gezählt worden ist²⁹.



-
- 23 In: *Transactions Intern. Congr. of Orientalists. London 1892*, II 104 ff. (= *Gesammelte Schriften* III 1 ff.).
- 24 Er umfaßte 50 Blatt nach *Fihrist*, s. 185, pu.
- 25 Vgl. GOLDZIERER: *Gesammelte Schriften* 7 ff. Die Verse, mit denen man gelegentlich seine Hinrichtung rechtfertigte und in denen er in scharfer Form den Propheten wegen seiner Heirat mit der Frau seines Adoptivsohnes Zaid kritisiert, sind ihm wohl nur untergeschoben (vgl. *Festschrift Spuler* 60 f.). In der Tat hat man sonst nur seine übermäßige Vorliebe für gnomische Wendungen gerügt (vgl. Ġāḥiz: *Bayān*. Ed. ‘A.M. HĀRŪN. Kairo 1960–1961, I 206, 8 ff.).
- 26 Vgl. ‘ABDALLĀH ḤAṬĪB: *Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs al-Baṣrī*. Baṣra 1967, s. 117 ff.; der Verfasser geht auf Fragen der Echtheit überhaupt nicht ein.
- 27 *Qīṣṣat Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs ma’a rāhib aṣ-Šīn*. Ed. IṢḤĀQ ARMALA. In: *Mašriq* 24 (1926), 274–278 und 334–338; wieder abgedruckt bei ḤAṬĪB, s. 93 ff.
- 28 Es ist der Mönch, der redet; insofern ist nicht erstaunlich, daß kaum Koranzitate bege-gen. Allerdings hat der Text auch nichts spezifisch Christliches. Zweifel an der Echtheit können an gewissen Unterschieden gegenüber dem *Dīwān* ansetzen: dort gilt Armut als schlimmer denn Unglaube und ein Leben ohne äußeren Einfluß als wertlos (vgl. GOLD-ZIERER, s. 8).
- 29 Vgl. dort, s. 11. Auch Ibn al-Muqaffa‘ zeigt ja ähnliche Tendenz (vgl. *Festschrift Spuler* 64).

Wir müssen das hier auf sich beruhen lassen. Uns interessiert vielmehr etwas anderes: das Argument des Abū l-Hudail begegnet beim | Qādī ‘Abdalğabbār noch einmal, im *Muğnī*, in jenem Band, in dem er sich mit der Lehre der Dualisten auseinandersetzt, dort aber ohne Bezug auf Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs³⁰: 28

Was aber die Lehre von der Leugnung der Akzidentien angeht, die er³¹ von ihnen berichtet, so haben wir (im Vorhergehenden) bereits nachgewiesen, daß es (Akzidentien) gibt³², und deutlich gemacht, daß (unsere Gegner auch) die Mischung leugnen müßten, wenn sie nicht davon ausgehen, daß diese neu in die Existenz tritt³³. Bereits von unserem Meister Abū l-Hudail hat man berichtet, daß er zu einem von ihnen in der Diskussion sagte: Gäbe es im (Zustande des) Getrenntsein(s, *tabāyun*) nur die (beiden Urprinzipien) und sonst nichts, und ebenso bei der Vermischung, so müßten sie von Urbeginn an (zugleich) vermischt und getrennt gewesen sein.

Hier wird der Kontext des Arguments etwas deutlicher: die Dualisten konnten nicht sagen, daß die Mischung etwas Neues sei, weil sie die Existenz von Akzidentien leugneten und Neues sich nur als Akzidens hätte verwirklichen können. Die Akzidentien leugneten sie aber offenbar, weil sie sonst hätten zugeben müssen, daß auch Licht und Finsternis nur Akzidentien sind³⁴. Es handelt sich im übrigen, wie aus dem doxographischen Referat hervorgeht, um Manichäer³⁵. Damit wäre also erklärt, warum Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs in der zu Eingang übersetzten Anekdote sofort von einer Identität zwischen den Urprinzipien und der aus ihnen sich ergebenden Mischung ausgeht und die Alternative, die uns *prima vista* näherzuliegen schien, gar nicht in Betracht zieht. Daß Abū l-Hudail’s Beweisführung unter diesem Gesichtspunkt überzeugender würde, ist so jedoch keineswegs gesagt. Denn die Theologie des Naẓẓām, vermutlich gerade in der Auseinandersetzung mit Dualisten entwickelt, zeigt,

30 Vgl. *Muğnī* v 62, 13 ff. (Übs. MONNOT 233 f.).

31 Das bezieht sich auf *Muğnī* v 11, 16. Jedoch wird der Bericht dort, wie MONNOT bereits bemerkt (233, Anm. 6), auf die *mutakallimūn* zurückgeführt; der Singular ist hier also nicht am Platz. ‘Abdalğabbār denkt wahrscheinlich an Abū ‘Īsā al-Warrāq, der dort unmittelbar hinterher zitiert wird und die Aussage etwas präzisiert (11, 17 ff.).

32 Text: *itbātiḥī*. Das Suffix geht wahrscheinlich auf die Lehre allgemein. Besser wäre *itbātiḥā*, auf die *a’rād* bezogen.

33 Vgl. v 23, 15 ff.

34 Ib. 23, 14 f.

35 Ib. 10, 3 ff.

29 daß man weitgehend ohne Akzidentien auskommen konnte, ohne deswegen das Entstehen von Neuem leugnen oder gar den Islam aufgeben zu müssen³⁶. Da ist vielleicht bezeichnend, daß das an unserer Stelle zugrundeliegende doxographische Referat auf die | *mutakallimūn* selber zurückgeht, nicht etwa, wie sonst, auf Abū Īsā al-Warrāq, der über den Manichäismus recht gut Bescheid wußte. Es hat den Anschein, als hätten die islamischen Theologen, aus der Konsequenz ihrer eigenen Argumentation heraus, sich diese Lehre ihrer Gegner zurechtgelegt: die Manichäer geben nicht zu, daß Licht und Finsternis in der Zeit entstanden sind, obgleich sich zeigen läßt, daß diese akzidentiell auftreten. Also müssen die Manichäer die Existenz von Akzidentien leugnen.

Wenn somit hier vermutlich etwas zu stark präzisiert wird³⁷, so hat die Person des Angegriffenen an Deutlichkeit verloren. Zweifellos hat dies etwas damit zu tun, daß im *Muġnī* die Argumentation im Vordergrund steht und nicht, wie im *K. Faḍl al-i‘tizāl*, die Biographie. Jedoch stellt sich die Frage, ob die Person des Gegners hier nachträglich anonymisiert ist oder ob nicht das Argument auch insofern das Wichtigere war, als wir an dieser Stelle auf eine separat überlieferte, frühere Fassung stoßen, in der die Person noch nicht präzisiert war. Letzteres wäre merkwürdig; denn beide Texte werden ja von demselben Autor überliefert. Aber auch das Erstere hat seine Schwierigkeiten; denn dann würde man eigentlich erwarten, daß Ṣāliḥ, obzwar an dieser Stelle des *Muġnī* anonymisiert, doch im gleichen Band dort namentlich auftaucht, wo der Qāḍī die prominentesten *zanādiqa* der frühen Abbasidenzeit mit ihren wichtigsten Lehren aufzählt³⁸. Das aber geschieht mit keinem Wort.

Nun sollte man sich hieran vielleicht nicht festbeißen. Bücher wurden damals nicht als originelle Neuschöpfung verfaßt, sondern kompiliert; wenn der Qāḍī in seinem *K. Faḍl al-i‘tizāl* zwar Ṣāliḥ namentlich nennt, nicht jedoch im *Muġnī*, so zeigt dies vorläufig nur, daß er sich jeweils auf eine andere Tradition gestützt hat. Die Liste von *zanādiqa*, die er in den *Muġnī* übernommen hat, stammt von dem Häresiographen al-Misma‘ī³⁹; es kam ihm wohl gar nicht darauf an, sie um eigene Namen zu ergänzen. Das hätte für ihn ein Grund mehr sein können, dort wo er im gleichen Werk, in einem rein theologischen

36 Vgl. meine Ausführungen in: REI 46 (1978), 205 ff.

37 ^{36a}In einer Parallele bei Aṣ‘arī (*Maqālāt al-Islāmīyīn*. Ed. H. RITTER, S. 485, 1f.) ist in der Tat jeder Verweis auf die Akzidentien weggelassen; statt der Manichäer ist nun von Dualisten ganz allgemein die Rede.

38 ³⁷V 20, 2 ff. = Übs. MONNOT 172 ff.

39 ³⁸Vgl. V 20, 2; zu al-Misma‘ī vgl. MONNOT 56 ff.

Kontext, ohne jedes biographische Interesse, das Argument des Ṣāliḥ b. ‘Abdalquddūs referiert, Ṣāliḥ’s Namen unerwähnt zu lassen, obwohl er ihn damit assoziierte. Zu einer Entscheidung kommen wir auf diese Weise kaum, zumindest solange wir nicht weitere Versionen dieses Argumentes und | der zugehörigen 30 Anekdote haben. Wenn wir über ihr Verhältnis zueinander etwas Genaueres aussagen wollen, empfiehlt es sich, erst einmal anderen Beispielen sich zuzuwenden.

II

In der gleichen Biographie des Abū l-Hudāil begegnet kurz darauf folgender Bericht⁴⁰:

a Als (Abū l-Hudāil) in Gegenwart des Ma’mūn mit Bišr al-Marīsī diskutierte, sagte er: *b* ‚Stell zuvor ein Kriterium heraus, auf das man bei einem Dissens zurückgreifen kann!‘ *c* Bišr sagte: ‚Gut. Den Verstandesschluß (*qiyās*)‘. *d* Und er sagte (weiter): ‚Muḥammad b. Ṭalḥa (b. Muṣarrif al-Yāmī)⁴¹ berichtete mir von Zubaid al-Yāmī⁴² nach einem Hāšimiten nach dem Propheten folgendes: „Alle Leute, die über ihre Sache im Zweifel sind und sich nicht recht entscheiden können⁴³, folgen in ihrem Denken den anderen“⁴⁴. Die Wahrheit kommt aber bei den Verständigen (nur) zutage durch Verstandesschlüsse (*maqāyīs*). *e* Da erwiderte Abū l-Hudāil: ‚Muḥammad b. Ṭalḥa hat mir das (auch) berichtet. Der Mann, auf den er (mit dem Hāšimiten)

40 ³⁹Vgl. *Faḍl al-i’tizāl* 259, 11 ff.; der Text ist von Ḥākim al-Ğuṣamī, jedoch nicht mehr von Ibn al-Murtaḍā übernommen worden.

41 ⁴⁰Ein Küfier, der i. J. 167/783 starb (vgl. Ḍahabī: *Mizān*. Ed. ‘A.M. AL-BIĞĀWĪ. Kairo 1963, nr. 7715; Ibn Ḥağar: *Tahḍīb at-Tahḍīb*. 1–12. Ḥaidarābād 1907–1910, IX 238 f.).

42 ⁴¹Gemeint ist Abū ‘Abdarrahman Zubaid b. al-Ḥāriṭ b. ‘Abdalkarīm al-Yāmī (gest. um 123/740), der ebenso wie der Vorhergehende aus Kūfa stammte und sogar dem gleichen südarabischen Stamm angehörte. Er neigte zur Šī’a (vgl. *Mizān* nr. 2829; *Tahḍīb at-T.* III 310).

43 ⁴²Der Druck des *K. Faḍl al-i’tizāl* ist leider sehr schlecht und das Ḥadīṭ sonst nicht zu belegen. Der Wortlaut bleibt darum etwas problematisch. Ich lese *m-f-l-ğ-h* als *maflağha* und verstehe dies parallel zu dem vorhergehenden *riba* als „Situation, in der man gespalten, d. h. hier: mit sich selber (*‘inda anfusiḥim*) uneins ist“.

44 ⁴³Ich lese *yurawūna ‘alā man siwāhum*. Die Lesung *yarwūna* „sie überliefern“ stößt auf die Schwierigkeit, daß *rawā* sich mit ‘an verbindet und nicht mit ‘alā. Zudem würde das Ḥadīṭ dann eine Kritik am Überlieferungswesen überhaupt implizieren, ein doch sehr ungewöhnlicher Vorgang.

anspielt, ist (in Wirklichkeit) ‘Alī b. Abī Ṭālib; aber er deutet das aus Vorsicht (*taqīya*) nur an⁴⁵‘.

f Dann sagte er weiter: ‚Aber erzähl mir doch, wodurch du einen stichhaltigen Verstandesschluß von einem schwachen unterscheidest!‘ *g* Bišr antwortete: ‚Ich habe sonst nichts (zu bieten)‘. *h* Darauf Abū l-Huḍail: ‚Aber ich! Eines der Dinge, die (ich) seit dreißig Jahren für mich behalte!‘ *i* Bišr sagte: ‚Warum mußt du denn das dreißig Jahre vor uns verheimlichen?‘ *k* Abū l-Huḍail antwortete: ‚Weil diejenigen, die im Besitze der Wahrheit sind (*ahl al-ḥaqq*), einen Schmuck besitzen, mit dem sie sich zwar vor sich selber | schmücken, den sie aber vor anderen in sicherer Verwahrung halten, wohingegen sie den Beweis (*al-ḥuġġa*) gegen ihre Kontrahenten auf anderes gründen‘.

l Da (mischte sich) Ma‘mūn (ins Gespräch und) sagte zu Abū l-Huḍail: ‚Erklär dich dazu deutlicher!‘ *m* Abū l-Huḍail antwortete: ‚Eines davon ist, daß jemand eine Prämisse aufstellt (*yu‘aṣṣilu aṣlan*), auf die er seine Beweisführung (*kalām*) aufbaut, und dann am Ende seiner Beweisführung mit etwas kommt, das dem zuvor Gesagten widerspricht. *n* So zum Beispiel, wenn die Zoroastrier sagen: Gott hat die Welt geschaffen – und sie ist Gutes und Böses⁴⁶ –. Wir entgegnen ihnen dann: Hat er denn auch das Böse geschaffen?, und sie antworten: Nein. Da haben sie ihrer eigenen Rede widersprochen. *o* Oder jemand sagt: Mein Pferd ist ein Renner; denn ich habe ihm zehn Parasangen lang das Äußerste abverlangt, und es hat durchgehalten. Da entgegne man ihm (dann): Ist jedes Pferd, für das dies gilt, ein Renner? Wenn er dann bejaht, so hat er die ratio (seines Beweises) verallgemeinert (*aġrā l-‘illa*), und wenn er verneint, so hat er sie negiert. *p* Oder was die einfachen Leute sagen: Wenn es im Sommer sehr heiß ist, so wird es im folgenden Winter sehr kalt, und: Wenn es im Winter sehr kalt ist, so wird es im Sommer sehr heiß. Dann sagen sie (hinterher): Manchmal sind beide aber auch mild. Das steht im Widerspruch zu dem ersteren.‘

q Als sie nun (lange) sich gegenseitig Fragen gestellt hatten und die Rede an Bišr kam, fing er an zu schwören und sagte: ‚Bei Gott, Gott wird bestimmt die Menschen unseres Glaubens (*ahl aṣ-ṣalāt*, allesamt) aus dem Höllenfeuer herausholen!‘ *r* Da sagte Abū l-Huḍail: ‚Bei uns in Baṣra gibt es einen Mann, der schwört immer. Wenn ich gewußt hätte, daß du hier bist, dann hätte ich ihn mitgebracht, damit er zusammen mit dir schwören kann‘.

45 Das Tašdid bei *kanā* ist zu streichen. Der Überlieferer benutzt ja nicht etwa eine *kunya*, sondern spielt auf den Namen nur an.

46 Das ist vielleicht eher erläuternde Bemerkung des Abū l-Huḍail als Teil der Aussage der Zoroastrier.

Der Bericht erweckt Vertrauen; die Situation ist überaus anschaulich geschildert. Daß Bišr al-Marīsī und Abū l-Hudail sich am Hofe Ma'mūns aufhielten, ist bekannt; Gelegenheit, sich zu treffen, hatten sie genug. Beide haben sie Ma'mūn's Politik in der Frage des *ḥalq al-Qur'ān* unterstützt; allerdings mag Bišr dabei die aktivere Rolle gespielt haben. Dennoch waren sie nicht in allem einer Meinung; Bišr war, wie man sagte, „Murğ'i't“: er glaubte, daß kein Muslim auf ewig in der Hölle bleiben werde⁴⁷. Das klingt auch hier an (vgl. *q*); die Diskussion hat sich offenbar im wesentlichen darum gedreht. Aber davon erfahren wir nahezu nichts; der Text geht davon aus, daß Abū l-Hudail kaum Schwierigkeiten hatte, mit dieser nach Ansicht des Berichterstatters unhaltbaren Lehre – die später von der muslimischen „Orthodoxie“ allerdings allgemein übernommen wurde – fertig zu werden. Bišr weiß sich schließlich nicht mehr anders zu helfen, als auf die Richtigkeit seiner Position zu schwören. Abū l-Hudail behandelt dies mit gutmütigem Spott (*r*); Bišr hat seine Niederlage damit ja zugegeben.

Es scheint, daß Abū l-Hudail gerade erst aus Bašra herüber gekommen ist (*r*, auch *a*). Bišr dagegen ist schon länger bei Hofe. Jedoch kennen sich beide offenbar schon lange (*i*). Der Ton der Diskussion ist alles in allem kollegial und freundschaftlich. An Abū l-Hudail's Überlegenheit allerdings läßt die Geschichte keinen Zweifel. Er überläßt Bišr die Entscheidung, welches Kriterium sie zur Wahrheitsfindung zugrundelegen wollen (*b*)⁴⁸. Bišr wählt, wie sich dies für einen *mutakallim* – und natürlich erst recht für den mu'tazilitischen Erzähler – gehört, den Verstandesbeweis (*c*)⁴⁹. Aber er begeht dann die Inkonsequenz, diesen Entschluß mit einem Ḥadīṭ abzustützen (*d*). Dieses Ḥadīṭ ist hoffnungslos apokryph; es ist nirgendwo sonst zu belegen. Darauf jedoch kommt es der Quelle gar nicht an; wahrscheinlich verstand der mu'tazilitische Erzähler viel zu wenig von der Materie, um sich dessen bewußt zu sein. Vielmehr geht es ihm darum, zu zeigen, daß Abū l-Hudail auch auf diesem Gebiet seinem Kontrahenten überlegen ist: das Ḥadīṭ ist ihm nicht nur bekannt; er weiß auch, was mit dem Isnād los ist (*e*)⁵⁰. Aber er bringt Bišr dann zum Problem zurück: Wer rational argumentieren will, muß auch wissen, nach welchen Gesetzen man das tut (*f*). Darüber hat Bišr noch nie nachgedacht (*g*); er ist methodisch nicht geschult. Abū l-Hudail könnte ihm helfen; aber er hat zuerst keine Lust. Bišr ist ihm offenbar die Anstrengung nicht wert⁵¹. Erst der

32

47 Vgl. Der Islam 44 (1968), 33 ff.

48 Vgl. dazu REI 44 (1976), 36.

49 Der Zusammenhang zeigt, daß *qiyās*, pl. *maqāyīs*, hier nicht nur den Analogieschluß meint, sondern rationale Argumentation überhaupt.

50 Er neigte im übrigen wie die beiden Überlieferer zur Šī'a (vgl. *Faḍl al-i'tizāl* 263, apu. ff.).

51 Ein häufiger Zug dieser Anekdoten: die Überlegenheit wird durch diese bewußte Arro-

Kalif kann ihn dazu bewegen, mit seinem Wissen herauszurücken (*l*). Es folgt ein ausführliches Exposé (*m-p*).

- 33 Dieses Exposé ist offenbar das Herzstück der Anekdote⁵². Die Mu‘taziliten waren stolz darauf, daß nur sie in der Methodendiskussion | Erfahrung besaßen und sich über kriteriologische Fragen Gedanken machten. Was dann allerdings kommt, ist nicht unbedingt aufregend; die Reflexion stand allem Anschein nach noch im Anfangsstadium. Es ist auch nicht in allem verständlich. Wo zum Beispiel liegt der Fehler im zweiten Beispiel (*o*)? Entsprechend der zuvor (in *m*) aufgestellten Generalregel müssen wir davon ausgehen, daß auch hier jemand einer Behauptung, die er zu Anfang aufstellte, am Ende implizit widerspricht. Aber am Ende steht ja gar keine einfache Aussage, sondern ein Dilemma. Sind da nun beide Alternativen falsch oder nur eine? Das hängt u. a. an dem Verständnis des Terminus *ağrā l-‘illa*. Ist das etwas Positives, etwas, das in jeder ordentlichen Beweisführung selbstverständlich ist? Wir haben durch unsere Übersetzung „die ratio (des Beweises) verallgemeinern“ die Antwort beinahe präjudiziert. Aber wir müssen uns darüber im klaren sein, daß diese Übersetzung erst noch eines Beleges bedarf; klar ist vorläufig nur, daß der zweite Teil der Alternative, die negative Antwort auf die vorhergehende Frage, einen logischen Widerspruch und damit einen Fehler bedeutet. Was diese Frage selber angeht, so muß man entscheiden, ob nicht schon sie den logischen Widerspruch heraushebt. Sind zehn Parasangen für ein Pferd etwas so Normales, daß man es auf Grund dieser Leistung schlechterdings nicht als Renner bezeichnen kann? Wir brauchen uns über die Antwort vorläufig nicht den Kopf zu zerbrechen; denn es gibt zu diesem Kernstück unserer Anekdote eine Parallele. Sie findet sich bei Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī in seinem *K. al-Bad’ wat-ta’rīḥ*⁵³. Er sagt:

ganz umso deutlicher herausgestellt (s. u. s. 1075 die Geschichte von der Diskussion mit Ḥafṣ al-Fard).

- 52 ⁵¹Seine Selbständigkeit wird dadurch bestätigt, daß, wie mir erst nachträglich auffällt, der einleitende Passus *d-k* eine Parallele im *K. Bağdād* des Ibn Abi Ṭāhir Ṭāifūr besitzt (Ed. KELLER. Leipzig 1908, s. 79, ult. ff.). Dort ist der Diskussionspartner des Biṣr aber nicht Abū l-Ḥudail, sondern der Šāfi‘it ‘Abdal‘azīz b. Yaḥyā al-Kinānī, dessen Rolle später im *K. al-Ḥaida* glorifiziert wurde. Die Version enthält zahlreiche Varianten, vor allem zu dem in *d* zitierten Ḥadīṭ, das allerdings auch dadurch nicht klarer wird. Sie ist offenbar trotz der frühen Bezeugung (Ṭāifūr starb 280/893) sekundär. Denn der Anlauf führt zu nichts; auf *d-k* folgen statt des Abschnitts *l-p* nur einige unpräzise Ausführungen. In unserer Version dagegen wird das kriteriologische Thema durchgehalten.

- 53 ⁵²Bd. I 52, 9 ff. Ed. CL. HUART. 1–6. Paris 1899–1919.

a Man mag (hier) Abū l-Hudail's Lehre für zweckmäßig halten, wonach man bei allem, worüber Meinungsverschiedenheit besteht, aufgrund dreier Kriterien (*auḡuh*) erkennt, ob es richtig oder in sich widersprüchlich ist: 1) durch Anwendung der ratio (eines Beweises) auf den Einzelfall (*iḡrā' al-'illa fī l-ma'lūl*), 2) durch Aufhebung der ratio aufgrund der gegebenen Erläuterung (*naqḍ al-'illa bit-tafṣīr*) und 3) durch Leugnung apriorischer Erkenntnis.

b Daß jemand die Anwendung der ratio auf den Einzelfall unterläßt, (sei durch) folgendes Beispiel (illustriert): Jemand sagt: ‚Dieses mein Pferd ist ein Renner‘. Man sagt zu ihm: ‚Ist denn jedes Pferd, das am Tag soundsoviel Parasangen macht, ein Renner?‘ Wenn er bejaht, hat er die ratio verallgemeinert; wenn er verneint, hat er sie entkräftet und bedarf einer andern.

c Die Aufhebung der ratio durch die gegebene Erläuterung kommt etwa so zustande, daß jemand sagt: ‚Wenn der Sommer sehr heiß ist, wird der folgende Winter sehr kalt, und wenn der Winter sehr kalt ist, wird der folgende Sommer sehr heiß‘ und darauf dann: ‚Manchmal ist es allerdings im Sommer auch sehr heiß, ohne daß der folgende Winter sehr kalt würde‘. Da | hätte er also durch diese Erläuterung den vorhergehenden Satz aufgehoben; denn wenn dieser stimmte, so wäre es immer nur dann im Sommer zu heiß, wenn es im Winter zu kalt gewesen ist.

d Leugnung apriorischer Erkenntnis schließlich bezieht sich auf die Axiome (*badā'ih*) und die Sinneswahrnehmungen – wenn man z.B. die Dahriya fragt, ob sie etwa behaupte, ein Greis, den man in seiner Gestalt und mit gefärbten Haaren (? *fī ha'atihī wa-ḥiḍābihī*)⁵⁴ auf einem Stuhl (sitzen) sehe, habe immer schon so an seiner Stelle, mit solcher Kleidung und mit solch gefärbten Haaren, gegessen. Würden sie dann bejahen, so hätten sie apriorische Erkenntnis geleugnet, da der Verstand bezeugt⁵⁵, daß sie dummes Zeug reden.

34

Damit ist das Problem, daß wir vorher anschnitten, entschieden: *iḡrā' al-'illa fī l-ma'lūl*, die Anwendung der ratio eines Beweises auf jeden Einzelfall, ist ein Grundgesetz logischen Denkens, das unbedingt eingehalten werden muß; nur wenn man sich nicht daran hält, begeht man einen Fehler. Zehn Parasangen machen ein Pferd wirklich zu einem Renner; es handelt sich ja immerhin

54 ⁵³*ḥiḍāb* ist das Henna, mit dem man die Haare färbt, und zwar weiße Haare, also im Alter (vgl. E.W. LANE: *Arabic-English Lexicon* s.v., und die Belege in WKAS II 410a, 33 ff.).

55 ⁵⁴*bi-ṣahādat al-'uqūl*. Das ist etwas merkwürdig; denn wenn ein Verstandesurteil hinzutritt, handelt es sich gerade nicht um apriorische Erkenntnis. Ist *bi-ṣahādat al-'ayūn*, „durch Augenschein“, zu lesen?

um etwa 60 km⁵⁶. An unserer Stelle wird auch gar keine Zahl mehr genannt; sie war für die Struktur des Beweises nicht wichtig. Das Beispiel erweist sich damit als recht banal; es kommt offenbar viel eher darauf an, die Denkschritte an sich terminologisch zu erfassen. Genau dies ist an dem Text ja auch neu: dort wo die Anekdote einen gemeinsamen Nenner für alle Beispiele aufstellt (oben *m*), wird hier differenziert (in *a*): *iğrā’ al-‘illa fi l-ma‘lūl, naqḍ al-‘illa bit-tafsīr* und *ğahḍ al-iḍṭirār*. Dabei fehlt es ein wenig an der Konsequenz: die beiden letzteren sind negativ formuliert, das erstere positiv. Jedoch wird in *b* dann vereinheitlicht; hier ist im ersten Fall von *tark iğrā’ al-‘illa fi l-ma‘lūl* die Rede⁵⁷. Zwei der jeweils drei Beispiele stimmen überein, und zwar fast bis zur Identität. Für das dritte in der Anekdote, das dort zuerst genannt war (*n*), gibt es keine Parallelstelle; wir wissen also auch nicht genau, unter welcher Kategorie Abū l-Hudail es eingeordnet hätte. Das dritte in dem theoretischen Text dagegen (*d*) ist separat belegt, und zwar wieder in Form der Anekdote:

- 35 (Abū l-Hudail) ist es (auch), der denjenigen, welche die Zeichen der Kontingenz⁵⁸ (an den Körpern) leugneten, vorhielt: Berichtet uns von einem Greis, den wir in seiner Gestalt und mit gefärbten Haaren irgendwo sitzen sehen – (wollt) ihr sagen, daß er immer schon diese Gestalt hatte?⁵⁹

Wer diejenigen, welche „die Zeichen der Kontingenz leugnen“, in Wirklichkeit sind, geht aus diesem Text gar nicht hervor; man gewinnt den Eindruck, daß die Formulierung sich einfach dem anschließt, was in der Frage selber als Gegenposition vorausgesetzt ist. Erst der theoretische Text im *K. al-Bad’ wat-ta’rīḥ* verweist uns auf die Dahriya. Auch das ist keine allzu klare Bezeichnung; aber man verband doch mit dieser Gruppe im allgemeinen die Vorstellung, daß sie die Existenz Gottes – oder zumindest des Schöpfergottes – leugnete. Das Argument versucht aus dem Augenschein nachzuweisen, daß alles auf Erden sich wandelt und damit auf eine höhere Macht hinweist, von der es abhängig ist; es ist nichts anderes als eine volkstümliche Formulierung des üblichen mu‘tazilitischen Gottesbeweises a contingentia mundi. Jedoch hätte es sich ebenso gegen die *zanādiqa* wenden lassen, von denen wir oben hörten, daß sie

56 Vgl. W. HINZ: *Islamische Maße und Gewichte*. Leiden 1955, 62 f.; auch in EI² s. v. *Farsakh*.

57 Man könnte daran denken, auch in *a* ein *tark* einzufügen; die Edition des *K. al-Bad’ wat-ta’rīḥ* ist alles andere als vollkommen. Aber nötig ist das nicht.

58 ⁵⁷*ḥawādiṭ*, nicht etwa „Geschehnisse“. Es handelt sich, wie schon das Beispiel zeigt, nicht um Vorgänge, sondern um Eigenschaften, aus deren Vergänglichkeit man auf ihre Kontingenz schließt. Vgl. auch unten s. 1080.

59 Vgl. *Faḍl al-i‘tizāl* 261, 13 ff.

die „Akzidentien“ leugnen. Die Person der Gegner ist gar nicht so wesentlich; wichtig ist wieder vor allem das Argument.

Man sollte danach annehmen, daß der von Muṭahhar al-Maqdisī bewahrte theoretische Text gegenüber den beiden Anekdoten, der ausführlichen mit Biṣr al-Marīsī und der zuletzt genannten kürzeren, primär ist. Nur in ihm sind ja auch die drei Beispiele, welche auf die Anekdoten verteilt sind, vereint. Er stammt offenbar aus einer theoretischen Schrift des Abū l-Hudail; nur er gliedert die Beispiele mit Termini, welche in den Anekdoten fehlen oder – im Falle des *igra' al-'illa fi l-ma'lul* – nur angedeutet sind. Das würde heißen, daß gewisse Anhänger des Abū l-Hudail, welche seine Schriften kannten, bestimmte Argumente, welche ihnen besonders durchschlagend oder besonders charakteristisch erschienen, herausgriffen und in eine Rahmenerzählung einbauten. Das mag sich in mehreren Stufen vollzogen haben. Die zuletzt genannte Anekdote verdient ja diesen Namen noch kaum, verharzt gewissermaßen noch ganz in statu nascendi; hier ist das Argument bloß in wörtliche Rede gekleidet. Die Biṣr al-Marīsī-Geschichte dagegen zieht alle Register der Situationsschilderung; sie läßt sich in mehrere Einzelelemente zerlegen.

Sicher ist das alles aber noch nicht. Nirgendwo ist ja explizit gesagt, daß der theoretische Text aus einem Buch des Abū l-Hudail stammt; er kann sehr wohl dem Werk eines späteren Autors entnommen sein. Zwar hätte die Hypothese, daß der theoretische Text nachträglich aus Diskussionsprotokollen herausgefiltert sei, ihre Schwierigkeiten; man müßte dann annehmen, daß der Verfasser das Ergebnis mehrerer Diskussionen mit Hilfe einer angemessenen Terminologie und unter Benutzung der jeweils markantesten Beispiele zu einer Einheit zusammenfaßte. Ganz ausschließen aber läßt sich das vorläufig nicht. Zudem gibt es ja auch die dritte Möglichkeit, daß Abū l-Hudail bestimmte besonders prägnante Gedankengänge sowohl in seinen Schriften festhielt als auch in öffentlichen Diskussionen benutzte, von welchen letzteren dann separate Berichte oder Protokolle auf uns gekommen wären. 36

Das Problem löst sich auch dann nicht, wenn wir einen letzten Zeugen heranziehen. Auch der jüdische Theologe al-Qirqisānī (erste Hälfte 10. Jh.) hat nämlich in seinem *K. al-Anwār* die Dreiteilung des behandelten theoretischen Textes mitsamt den zugehörigen Termini bewahrt⁶⁰. Aber er nennt seine Quellen nicht und, was mehr noch verwundert, er bringt andere Beispiele. Den Fehler des *tark igra' al-'illa* illustriert er mit folgendem Fall: Jemand stellt die These auf, ein bestimmter Körper gerate in Bewegung, weil es in ihm Bewe-

60 ⁵⁹Vgl. *Anwār*. Ed. NEMOY. New York 1939–1943, S. 351f.; übersetzt von G. VAJDA in: REJ 108 (1948), 65.

gung gebe. Man richtet an ihn die Frage, ob alles, was Bewegung enthalte, in Bewegung sei. Wenn er sie mit Ja beantwortet, hat er „die ratio verallgemeinert“ (und die Sache ist in Ordnung); wenn mit Nein, so hat er damit die ratio seiner Beweisführung außer Kraft gesetzt. Und kurz darauf, stärker zusammengefaßt, ein weiteres Beispiel⁶¹: Da Feuer von Natur aus brennt und leuchtet, ist alles, was sowohl brennt als auch leuchtet, zweifellos Feuer. Die Prozedur des *naqđ al-‘illa bit-tafsīr* wird mit folgendem Fall erläutert: Eine durch mehrere Isnāde abgestützte Überlieferung (*ḥabar mutawātir*) ist echt; da sie echt ist, muß man sie akzeptieren. Wer dann immer noch sagt, man müsse sie nicht akzeptieren, entkräftet durch diese „Interpretation“ (*tafsīr*) die zuvor aufgestellte These.

37 Von wem diese Beispiele stammen, läßt sich vorläufig kaum sagen. Daß sie sich ebenfalls in dem Originaltext des Abū l-Hudail gefunden hätten, wird durch das zuletzt genannte etwas in Frage gestellt. Abū l-Hudail hatte nämlich den Nachweis des *tawātur* ungemein erschwert⁶²; | in unserem Beispiel schwingt dagegen eher mit, daß man sich einem *ḥabar mutawātir* nur mit guten Gründen entziehen könne. Ebenso wenig überzeugend scheint, daß Qir-qisānī selber sie seinem Text eingefügt hätte; denn er tritt erst nach diesem Passus mit eigenem Kommentar in Erscheinung. Sollten wir allerdings zwischen ihm und Abū l-Hudail eine vermittelnde Quelle annehmen müssen, so bliebe für sie kein allzu großer Spielraum: Qir-qisānī ist nur etwa ein Jahrhundert jünger als Abū l-Hudail.

Qir-qisānī betont in seinem Kommentar, daß das *iğrā’ al-‘illa fi l-ma’lūl* nichts anderes sei als das Prinzip des Analogieschlusses. In der Tat begegnet hier zum ersten Mal ein Begriff (*‘illa*, ratio legis), der später in der Theoriediskussion eine große Rolle spielen sollte. Wir wissen über die Anfänge der juristischen Methodenlehre noch nicht viel; aber es ist doch sicher, daß der Analogieschluß zu Anfang recht willkürlich gehandhabt wurde⁶³. Vor diesem Hintergrund begreift man eher, warum die Mu‘tazila auf Abū l-Hudail’s erste Schritte zu einer methodischen Reflektion so stolz war.

61 ⁶⁰Vgl. Übs., s. 66.

62 ⁶¹Vgl. dazu meine Ausführungen in: *La notion d'autorité au Moyen Âge*. Ed. G. MAKDISI, D. und J. SOURDEL. Paris 1982, s. 216 ff. [= unten s. 1297 ff.]

63 ⁶²Vgl. allgemein J. SCHACHT: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford 1950, s. 98 ff.

III

Ḥākim al-Ġuṣamī bewahrt folgende Erzählung über eine Diskussion zwischen Abū l-Hudāil und Ḥaḥṣ al-Fard, dem Schüler des Ḍirār b. ‘Amr, der dessen synergistisches Verständnis der Willensfreiheit übernahm und darum den späteren Mu‘taziliten immer als Determinist galt⁶⁴:

a Abū l-Hudāil diskutierte mit ihm (d.i. Ḥaḥṣ al-Fard) im Hause des Abū ‘Amir al-Anṣārī⁶⁵ und sagte zu ihm: ‚Gibt es außer Gott und dem, was er schafft, noch etwas anderes?‘ – *b* ‚Nein‘. – *c* ‚Bestraft er einen Ungläubigen aufgrund dessen, daß er (Gott) Schöpfer ist, oder aufgrund dessen, was er (Gott) geschaffen hat?‘ – *d* ‚Nein‘. – *e* ‚Warum dann?‘ – *f* ‚Weil er (wider ihn) gesündigt hat.‘ – *g* ‚Fällt (der Mensch) denn dadurch, daß er sündigt, unter eine dritte Kategorie?‘

h Und er wiederholte das immer wieder, bis an-Naẓẓām sagte: ‚Wie lange willst du das noch wiederholen? Steh doch auf!‘⁶⁶

Auch dies ist wieder ganz aus mu‘tazilitischer Sicht erzählt. Zwar meint Ḥaḥṣ al-Fard, er brauche auf Grund seiner Theorie nicht zuzugeben, daß Gott das Handeln des Menschen schaffe (*c-d*); aber er merkt gar nicht, daß er auf Grund seines Axioms, daß es neben Gott und dem von ihm Geschaffenen nichts anderes gebe (*a-b*), seine These von der Eigenverantwortlichkeit des Menschen (*f*) gar nicht halten kann (*g-h*). Er hätte eben, das will der Text insinuierten, die menschliche Willensfreiheit offen bekennen und Gottes Mitwirken am menschlichen Handeln völlig ausschließen müssen. Ḥaḥṣ’ eigentlicher Position wird diese Darstellung nur wenig gerecht; er hatte von seinem Lehrer Ḍirār den Begriff des *kasb* übernommen, in dem der Anteil des Menschen am Handeln, und damit auch dessen Verantwortung, ausgesprochen war.

Dieser erzählerische Mangel ist in einer anderen, weiter entwickelten Version ausgeglichen. Sie findet sich wiederum in *K. Faḍl al-i‘tizāl* des Qāḍī ‘Abdal-ḡabbār (und ist im übrigen an der entscheidenden Stelle in der Edition so verderbt wiedergegeben, daß sich erst durch die vorausgenommene Version die richtige Lesung ergibt⁶⁷):

64 ⁶³Zu ihm vgl. *Der Islam* 44 (1968), 24 ff.

65 ⁶⁴Auch er war Mu‘tazilit, ein Enkelschüler des ‘Amr b. ‘Ubaid (vgl. *Faḍl al-i‘tizāl* 270, 5 ff. > Ibn al-Murtaḍā: *Ṭabaqāt* 60, 1).

66 ⁶⁵Vgl. Ḥākim al-Ġuṣamī: *Šarḥ al-‘Uyūn*, I (Hs. Leiden, Or. 2584a), fol. 43^b, 13 ff.

67 ⁶⁶*Faḍl* 262, 2 ff.

Ḥaṣṣ al-Fard war in seinem (d.i. Abū l-Hudāil's) Kolleg anwesend. Da vertrat er offen die Lehre vom Geschaffen(heitscharakter menschlichen Handelns)⁶⁸ und verlangte eine Diskussion mit Abū l-Hudāil. Dieser aber weigerte sich; erst als seine Schüler (*aṣḥāb*) ihn (darum) baten, gab er dem (Ansinnen) statt. Da wandte er sich Ḥaṣṣ zu und sagte zu ihm: ‚Also, Abū ‘Uṭmān⁶⁹, dann frag, wenn du willst!‘ Der aber antwortete: ‚Frag du doch, Abū l-Hudāil!‘ (Abū l-Hudāil) sagte: ‚Ein merkwürdiger Mensch, der da eine Zeitlang⁷⁰ nach Diskussion mit mir verlangt und dann so etwas sagt! Das ist ungehörig. Denn wenn du (sie) verlangst, dann mußt du auch fragen‘. Dann fuhr er fort: ‚Aber da du nun einmal so gesagt hast, will ich dir, bei Gott, einen Strick spannen, dessen Enden du bis zum Jüngsten Tag nicht zusammenbekommen sollst! Anerkennst du, o Abū ‘Uṭmān, etwas außer Gott und dem von ihm Geschaffenen (*ḥalqahū*)?‘ – ‚Gewiß nicht.‘ – ‚Sündigst du nun wider Gott⁷¹, weil es (dieses Handeln) Gott ist?‘ – ‚Nein.‘ – ‚Sündigst du⁷², weil es geschaffen (*ḥalq*) ist?‘ – ‚Gibt es denn (doch) ein Drittes?‘ Da mußte er sich geschlagen geben.

39 Nazzām soufflierte ihm daraufhin das ‚Erwerben‘ (*kasb*). Da sagte er zu Abū l-Hudāil: ‚Ich sündige⁷³, weil es Erwerb des Menschen ist‘. Abū l-Hudāil | antwortete: ‚Der Erwerb des Menschen ist also etwas anderes als Gott und was Gott geschaffen hat?!‘ Da mußte er sich (erneut) geschlagen geben. Man sagte zu Nazzām: ‚Warum hast du ihn denn (darauf) gebracht?‘ Er antwortete: ‚Weil ich vermutete, daß er nachdenken und dann sagen würde „Ich hätte diese Begründung vorbringen müssen“. Ich wußte aber, daß Abū l-Hudāil nie um eine Antwort verlegen ist. Da wollte ich, daß seine Niederlage mit einem Mal abgemacht sei‘.

Diese Version ist eindeutig von der ersteren abhängig; wieder kommt zum Schluß Nazzām ins Spiel. Er ist offenbar als Schüler des Abū l-Hudāil zugegen; von den Spannungen, die später das Verhältnis zwischen den beiden großen Mu‘taziliten getrübt haben sollen, ist nichts zu merken⁷⁴. Aber der Erzähler

68 ⁶⁷*al-qaul bil-maḥlūq*; vgl. Der Islam 43 (1967), 274 und 44 (1968), 25. S. auch unten s. 1078.

69 ⁶⁸Das ist wahrscheinlich ein Überlieferungsfehler; als *kunya* des Ḥaṣṣ al-Fard werden sonst Abū ‘Umar, manchmal auch Abū Yahyā genannt.

70 ⁶⁹*muddatan*. Oder ist *marratan* zu lesen, „einmal“?

71 ⁷⁰Lies *fa-‘aṣaita llāh* statt *fa-ḡaḍaba llāh*!

72 ⁷¹Lies *fa-‘aṣaita* statt *fa-ḡaḍaba*.

73 ⁷²Lies *‘aṣaitu* statt *ḡaḍaba*.

74 ⁷³Vgl. die Anekdote in Ibn Nubāta: *Sarḥ al-‘uyūn*. Ed. MUḤAMMAD ABŪ L-FAḌL IBRĀ-HĪM. Kairo 1383/1964, s. 227, 13 ff.; auch Ibn ‘Abdrabbih: *al-‘Iqd*. 1–7. Kairo 1367/1948, II 412, 13 ff.

der Geschichte hat zwischen den beiden Versionen nachgedacht – oder besser gesagt: sie ist in andere Hände geraten und vervollkommenet worden. Ḥaḥṣ al-Fard muß zwar weiter den Trottel spielen; aber man war sich doch darüber klar geworden, daß man den *kasb*-Begriff nicht ganz aussparen konnte. Bei etwas Nachdenken hätte Ḥaḥṣ selber darauf kommen müssen. Aber Mu‘taziliten sind eben etwas flinker im Denken, und um dies zu demonstrieren, ließ sich die Rolle des Naẓẓām gut ausnutzen. Er ist zwar nur ein Schüler, aber doch dem gestandenen *mutakallim* Ḥaḥṣ al-Fard schon überlegen: er hilft ihm weiter – wie es sich allenfalls ein Gegner, niemals aber ein Freund während einer Diskussion erlauben durfte⁷⁵. Das Publikum wundert sich dementsprechend darüber. Aber er hat eben grenzenloses Vertrauen in Abū l-Hudāil und will den Fall mit einem Mal erledigt sehen.

Der Vorspann hat ähnlich glorifizierende Tendenz. Jedoch hat zu seiner Entstehung wohl ein besonderer Umstand beigetragen. Das zentrale Argument hatte offensiven Charakter; es ließ sich nur anwenden, wenn Abū l-Hudāil selber mit dem Fragen begann. Das aber widersprach seiner Würde: ein berühmter *mutakallim* gibt sich nicht mit einem Gegner ab, dessen Unterlegenheit von vornherein feststeht⁷⁶. Fragen heißt, daß man den Verlauf der Diskussion erst einmal selber bestimmen kann; das aber überläßt man aus Courtoisie dem Schwächeren⁷⁷. Aus der Sicht des mu‘tazilitischen Erzählers kann Abū l-Hudāil also nur auf einem Umweg dazu kommen, selber die Initiative zu ergreifen. Das hätte sich so abspielen können, daß erst Ḥaḥṣ eine „Runde“ | einleitet, sie verliert und dann Abū l-Hudāil im Gegenzug seine Fragen stellt⁷⁸. Hier aber ist das Problem anders gelöst: Ḥaḥṣ ist nicht nur dumm, er ist auch unhöflich. Er selber will die Diskussion; aber als Abū l-Hudāil schließlich darauf eingeht, will er ihm den Vortritt lassen, als ob dieser der Schwächere sei. Das widerspricht den Gesetzen der *disputatio*: wer Diskussion verlangt, muß auch anfangen. Abū l-Hudāil hatte im übrigen sich eine Zeitlang geziert und sich erst von seinen eigenen Anhängern überreden lassen. Auch das glaubte man seiner Würde schuldig zu sein. Natürlich weiß er, daß die Sache sich nicht lohnt; aber seine Schüler sollten doch lernen, wie man mit einem Deterministen fertig wird. Selbst Naẓẓām souffliert ja dann offenbar nicht, weil er die Antwort schon weiß, sondern weil er Abū l-Hudāil zutraut, auch aus dieser zusätzlichen Schwierigkeit noch herauszukommen.

40

75 ⁷⁴Vgl. REI 44 (1976), 45.

76 ⁷⁵Ib. 34f.

77 ⁷⁶Ib. 36f.

78 ⁷⁷Ib. 38f.

Nun die zugehörige Theorie! Im *Muḡnī* heißt es in jenem Band, der der Auseinandersetzung mit den Prädestinatianern gewidmet ist⁷⁹:

a Dazu gehört auch, was unser Meister Abū l-Hudail gegen sie vorbrachte: Wenn wir selber geschaffen sind, so kann unser Handeln nicht geschaffen sein; denn Geschaffenes bewirkt nicht Geschaffenes. *b* Würde es dies nämlich bewirken, so müßte es Schöpfer sein, wie es, wenn es etwas (in der Zeit) Entstandenes bewirkt, (selber) dasjenige sein (muß), welches entstehen läßt ... *c* Manchmal stützte er dies ab mit der (Feststellung), daß ebenso wie ein Körper keinen Körper wirken könne, so auch Geschaffenes nicht Geschaffenes wirken könne.

d Er zwang sie zu der Konsequenz, daß, wenn jemand, der (selber) nicht lügt, Lüge bewirken könne, ebenso auch jemand lügen könne, der keine Lüge bewirkt⁸⁰; denn eins sei hier wie das andere.

e Er zwang sie auch zu dem Eingeständnis, daß die Lehre, das Handeln des Menschen sei (zugleich) göttliches Handeln, einen inneren Widerspruch impliziert, insofern Gott in anderer Weise handelt als wir; daß einunddas-selbe Handeln (auch) ihr Handeln (d.h. das der Menschen) sei⁸¹, schließe sich somit gegenseitig aus.

f Er zwang sie (auch) zu der Konsequenz, analog dazu, daß ein (einziger) Akt von zwei Agenten ausgeht, auch anzunehmen, daß eine (einzige) Rede von zwei Sprechern ausgeht.

g Er zwang sie (auch) zu der Konsequenz, daß Gott (, wenn er) straft (, dies nur tut) entweder für sein (eigenes) Handeln und Schaffen oder auf Grund seines Wesens; denn es gibt nur Gott und sein Schaffen (bzw. das von ihm Erschaffene). *h* Wenn sie erwidern: ‚Wir werden für unser (eigenes) Handeln bestraft‘, *i* so ist ihnen entgegenzuhalten: ‚Unser Handeln ist nichts anderes als sein Schaffen. Also läuft die Sache wieder auf das hinaus, was wir sagten‘.

- 41 *k* Er sagte zu ihnen: ‚Wenn man sagen kann: Das Böse und die Sünden, die Gott bewirkt, sind sein Ratschluß (*ḥukm*); dennoch bestraft er uns dafür‘, so kann man auch sagen, er (solle) uns für unsere Sünde ihm gegenüber⁸² belohnen, da sie sein Ratschluß ist. Warum sollte, daß er uns für sie belohnt insofern sie sein Ratschluß ist, nicht⁸³ angemessener sein, als daß er uns für

79 ⁷⁸Bd. VIII 255, 16 ff.

80 ⁷⁹In beiden Fällen ist wohl Gott gemeint.

81 ⁸⁰Oder ist *lahumā* zu lesen statt *lahum*, „... ein Handeln beider sei“?

82 ⁸¹*‘alā ma‘ṣiyatihī*; das Suffix bezeichnet den gen. obj.

83 ⁸²Ich ergänze *lā* hinter *lima*.

sie bestraft insofern sie Sünde ist, wo sie doch nur durch Gott zur Sünde wird, wie sie auch nur durch Gott zu seinem Ratschluß wird?’

l Er zwang sie (auch) zu der Konsequenz, daß der Unglaube unter eben dem Gesichtspunkt, unter dem er falsch (*ḥaṭaʿ*) ist, auch richtig ist; *m* denn es geht nicht an, daß sie dabei oder bei damit Zusammenhängendem auf zwei (verschiedene) Gesichtspunkte hinweisen. *n* Er machte deutlich, daß dies etwas anderes ist als wenn wir sagen, etwas sei einerseits ein Gehorsamswerk, andererseits eine Sünde. *o* Er machte deutlich, daß sie sagen müssen: (Der Unglaube) ist falsch unter einem Gesichtspunkt, der mit Gott zusammenhängt.

p Er hielt ihnen vor: Wenn man sagen kann: ‚Gott ließ Mose aus dem Dornbusch⁸⁴ eine Rede hören, insofern er diese darin schuf‘, *q* warum sollte man dann nicht auch sagen können: ‚Er läßt uns den Unglauben aus dem Ungläubigen hören und die Schmähung von dem Schmäher, dadurch daß er dies in ihnen⁸⁵ schafft‘ und ‚Er läßt uns die Verleumdung des Propheten oder die Verleumdung ehrbarer Frauen hören‘, wobei dies dann böse genug ist?

r Er hielt ihnen vor: Wenn Gott das Gebot geschaffen hat, *s* warum sagt ihr dann nicht: ‚Er hat den Unglauben geboten, so wie er den Glauben geboten hat‘, weil er das Gebot dazu bewirkt und ihn beabsichtigt hat? So zwang er sie zu der Konsequenz, daß Gott (gleichzeitig) den Unglauben gebiete und verbiete.

Das Argument der vorher genannten Anekdoten ist hier in *g-i* genannt; es wird eindeutig auf Abū l-Hudail zurückgeführt. Aber es ist nur eines unter mehreren; man gewinnt den Eindruck, daß hier ein Buch des Abū l-Hudail zusammenfassend referiert wird. In der Schriftenliste, die uns Ibn an-Nadīm bewahrt hat, bieten sich drei Titel an: das *K. al-Maḥlūq ʿalā Ḥaḥḥ al-Fard* (nr. 22), das *K. ar-Radd ʿalā l-Qadarīya wal-Muǧbira* (nr. 29) und das *Kitāb ʿalā Ǧirār wa-Ǧahm wa-Abī Ḥanīfa wa-Ḥaḥḥ fī l-maḥlūq* (nr. 30)⁸⁶. Nr. 29 werden wir ausschließen können; denn direkt ḡabritische Lehre, also uneingeschränkter Prädestinarianismus – der hier, muʿtazilitischem Wortgebrauch entsprechend, als „qadaritisch“ bezeichnet wird –, ist mit diesen Argumenten offensichtlich gar nicht angegriffen. Der Vorwurf, daß Gott die Menschen zu ihrem Handeln, vor allem zu ihren Sünden „zwingt“, wird gar nicht vorgebracht. | Stattdessen ist als gegneri-

84 ⁸³Lies *aš-šaǧara* statt *as-s.h.ra*.

85 ^{83a}Lies *fihimā* statt *fihā*.

86 ⁸⁴Vgl. *Fihrist* 204, 17 ff.

sche Lehre vorausgesetzt, daß das Handeln des Menschen zugleich göttliches Handeln sei (*e*) und daß es zwar als solches existiert, aber doch „geschaffen“ sei (*a*). Handeln läßt sich unter zwei Aspekten betrachten; es ist verantwortliches Tun des Menschen, aber doch auch von Gott geschaffen. Vor allem am Beispiel des Unglaubens scheint man dies demonstriert zu haben (*l-q*); mit Bezug darauf war die Antinomie ja auch im Koran am deutlichsten ausgesprochen. All dies paßt am besten zu der Lehre Dīrār’s und seiner Schule: *al-qaul bil-maḥlūq* bedeutete ja, daß sowohl Gott als auch der Mensch als „Schöpfer“ am Handeln (und wohl auch dem daraus sich ergebenden Geschehen) beteiligt sind. Daß die von Abū l-Hudail anvisierten Gegner Mu‘taziliten waren oder der Mu‘tazila zumindest nahestanden, geht auch aus *p* hervor, wo ihnen die Lehre in den Mund gelegt ist, daß die Rede, mit der Gott sich an Mose wandte, im Dornbusch geschaffen wurde; diese Position steht in Parallele zum *ḥalq al-Qur’ān*.

Dieser Befund erlaubt wohl auch eine Entscheidung zwischen den beiden Titeln, die noch bleiben. Denn Ġāhm b. Ṣāfawān und Abū Ḥanīfa, gegen die in nr. 30 polemisiert wird, haben die Lehre von den beiden „Schöpfern“ nach allem, was wir wissen, nicht vertreten. Damit bleibt nr. 22, eben jenes Buch, in dem Abū l-Hudail sich mit Ḥaṣṣ al-Fard auseinandersetzte. Zwar wird Ḥaṣṣ selber an unserer Stelle nicht genannt; der Text benutzt vielmehr immer einen anonymen Plural. Aber eine letzte Beobachtung noch scheint für unsere Hypothese zu sprechen: in *n* verwahrt sich Abū l-Hudail dagegen, daß man die Lehre von den zwei Aspekten damit begründen könne, daß es auch Handlungen gebe, die unter einem bestimmten Gesichtspunkt ein Gehorsamswerk (*tā‘a*), also gut, und unter einem anderen böse sein können. Genau dies hat er selber gelehrt⁸⁷; er deutet es hier auch an. Das Argument konnte also erst von einem Zeitgenossen vorgebracht werden; der einzige Zeitgenosse unter den in den Titeln apostrophierten Theologen war aber Ḥaṣṣ al-Fard. Die beiden Anekdoten hatten also nicht nur das Argument, sondern auch die Person des Gegners richtig gewählt. Was ins Zwielficht gerät, ist allein die Historizität des Ereignisses⁸⁸.

87 ⁸⁵Vgl. Haiyāt: *Intiṣār* 57, pu. ff. Ed. A.N. NADER. Beirut 1957; referiert auch bei Baġdādī: *al-Farq baina l-firaq* 106, -5 ff. BADR / 125, apu. ff. ‘ABDALḤAMĪD.

88 ^{85a}Daß das Argument in ähnlicher Form auch Hišām b. al-Ḥakam zugeschrieben wird, der eine Generation älter war als Abū l-Hudail (vgl. Kaššī: *Riġāl*. Ed. ḤASAN AL-MUṢṬAFAWĪ. Mašhad 1348 š, s. 267 nr. 481), braucht uns nicht zu stören. Damit ist nur belegt, daß der Gedankengang auch in šī‘itischen Kreisen bekannt war; die Anekdote selber ist gestellt. Bezeichnenderweise wird der Beweis an anderer Stelle dem Imām Mūsā al-Kāzim gegen Abū Ḥanīfa in den Mund gelegt (vgl. Mufid: *al-Fuṣūl al-muḥtāra*. ³Nağaf 1381/1962, s. 43,

Dennoch – um der Skepsis eine Chance zu lassen: wer sagt uns, daß dem theoretischen Referat tatsächlich ein Buch, und gar ein Buch des Abū l-Hudail, zugrunde lag? 43

IV

Versuchen wir es mit einem letzten Beispiel aus der gleichen Quelle, dem *K. Faḍl al-iʿtizāl*:

(Abū l-Hudail) sagte zu den Anhängern der materia prima (*aṣḥāb al-hayūlā*): Welches Akzidens tritt zuerst zu ihr hinzu, Vereinigung oder Trennung? Wenn zuerst die Trennung zu ihr hinzutritt, läßt sich dann etwas denken, was nicht getrennt war und dann getrennt wurde, es sei denn, es wäre zuvor vereint gewesen?⁸⁹

Das anekdotische Element ist hier wiederum auf die Anwendung der wörtlichen Rede beschränkt. Nicht einmal die Niederlage der „Materialisten“ ist besonders vermerkt; sie versteht sich von selbst. Das Argument ist zudem nicht ganz ausgeführt; die zweite Hälfte ist, da sozusagen deckungsgleich mit der ersten, ausgelassen. Wir erkennen es, wenn wir das theoretische Referat bei Ibn Mattōya vergleichen⁹⁰:

Abū l-Hudail sagte (d.h. lehrte): Wenn (gälte, daß) ein Körper (anfangs) der (Grundbefindlichkeiten) Vereinigung bzw. Trennung entbehrte und sie dann (nachträglich) an ihm aufträten, so müßte man entweder sagen, daß die Vereinigung zuerst an ihm da ist, oder die Trennung. Wenn nun die Vereinigung zuerst zu ihm hinzuträte, so ist doch undenkbar, daß etwas zusammenkommt, was (noch) nicht getrennt war; und wenn die Trennung zuerst da ist, so ist doch undenkbar, daß etwas getrennt wird, was (noch) nicht vereint war. Also müssen wir davon ausgehen, daß (ein Körper) unmöglich ihrer entbehren kann.

-6 ff. und Ibn Bābōya aṣ-Ṣadūq: *Amālī*. Naḡaf 1389/1970, S. 368, 1 ff.). Bereits Ibn an-Nadīm hat übrigens die Abū l-Hudail-Anekdote zu einer biographischen Angabe verdichtet (*Fihrist* 229, ult.).

89 ⁸⁶Vgl. *Faḍl* 259, 3 ff.

90 ⁸⁷*Taḍkira*. Ed. SĀMĪ NAṢR LUṬF und FAIṢAL BUDĀIR 'AUN. Kairo 1975, S. 89, -6 ff.

44 „Vereinigung“ und „Trennung“ sind Kategorien des von Abū l-Hudail entwickelten Atomismus. Sie gehören, mit Bewegung und Ruhe, zu den primären Akzidentien, die den Atomen von Anfang an mitgegeben sind⁹¹; ohne sie sind die Atome gar nicht vorstellbar. Sie sind zugleich, | als Akzidentien, Merkmale der Kontingenz (*ḥawādīt*); Abū l-Hudail hat auf sie seinen Gottesbeweis aufgebaut⁹². Das Konzept einer *materia prima* war damit nicht zu vereinbaren; sie hat ja per definitionem keine Eigenschaften („Akzidentien“) und ist ewig. Daß die *aṣḥāb al-hayūlā* deswegen Aristoteliker gewesen seien, ist damit nicht unbedingt gesagt; jede Art „dahritischer“ Lehre, die sich dem Schöpfungsbe-
griff verschloß, mochte mit dieser Vorstellung einer ewigen, aber noch völlig ungeformten Materie arbeiten. Abū l-Hudail hat gegen eine Position, nicht unbedingt gegen ein System Stellung bezogen.

Das läßt sich nun, in größerer Ausführlichkeit, noch mit einem zweiten theore-
tischen Text belegen. Er steht in einem späten mu‘tazilitischen Werk, das uns in zwei größeren Fragmenten erhalten ist und von dem Herausgeber eines der beiden Bruchstücke, MUḤAMMAD ‘ABDALHĀDĪ ABŪ RĪDA, als Kommentar zu einem Buch des Abū ‘Alī Ibn Ḥallād, eines Schülers des Abū Hāšim (gest. 321/933), identifiziert wurde⁹³. Der Titel des Grundwerkes ist noch umstritten; es handelt sich entweder um Ibn Ḥallād’s *K. al-Uṣūl* oder seinen eigenen Kom-
mentar dazu, das *K. Šarḥ al-Uṣūl*. Auch die Person des Verfassers steht noch nicht sicher fest; ABŪ RĪDA’s Zuschreibung an den Mu‘taziliten Abū Rašīd⁹⁴ ist kürzlich in Frage gestellt worden⁹⁵. Dort heißt es⁹⁶:

Der Meister Abū l-Hudail brachte (folgenden Beweis): *a* Man sage zu dem Fragesteller (der annimmt, daß es eine Materie ohne bestimmte Grundbe-
findlichkeit geben könne): ‚Was zuerst an dem Körper da ist, ist entweder Vereinigung oder Trennung‘. Wenn er dann sagt: ‚Vereinigung (ist zuerst da)‘, so ist zu entgegnen: ‚Vereinigung von etwas, das vorher nicht getrennt war,

91 ⁸⁸Vgl. Aš‘arī: *Maqālāt al-Islāmīyīn* 311, 11 ff. Ed. H. RITTER 2. Aufl. Wiesbaden 1963; auch R.M. FRANK: *The Metaphysics of Created Being according to Abu l-Hudhayl al-Allāf*. Istan-
bul 1966, S. 13 f.

92 ⁸⁹Vgl. z. B. Mānkdim: *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*. Ed. ‘ABDALKARĪM ‘UṬMĀN. Kairo 1384/1965, S. 95, 9 ff.

93 ⁹⁰Vgl. Abū Rašīd (?): *Fī t-tauḥīd*. Ed. ABŪ RĪDA. Kairo 1385/1965.

94 ⁹¹Zu ihm vgl. W. MADELUNG in: *Dānišnāme-yi Irān ve Islām*, Fasz. 8, S. 1039 f. = *Encyclopaedia Iranica* 1 367 f. und R.M. Frank in EI², Suppl. 31 f. Sein Todesdatum ist unbekannt.

95 ⁹²Von D. GIMARET in: *Annales Islamologiques* 15 (1979), 72 f.; dort auch Weiteres zum Problem.

96 ⁹³S. 63, 11 ff.

ist undenkbar'. Wenn er aber sagt: 'Trennung', so ist zu entgegnen: 'Trennung von etwas, das vorher nicht vereint war, ist undenkbar'. *b* Ebenso sagen wir bei Bewegung und Ruhe ...

c Im (gleichen) Buch bringt er zwei andere Beweise, auf die man sich (aber) nicht stützen kann: *d* 1) Könnte ein Körper von beiden Momenten zusammen frei sein, so müßte auch möglich sein, daß beide in ihm zusammen sich vorfinden. Da nun nicht möglich ist, daß beide in ihm zusammen sich vorfinden, kann auch nicht möglich sein, daß er von beiden (zusammen) frei ist ... *e* 2) ... Hätte er in der Vergangenheit von diesen beiden Momenten frei sein können, so müßte es unsererseits auch möglich sein, ihn | jetzt davon freizumachen. Die Tatsache, daß wir wissen, daß es sich anders verhält, beweist, was wir vorbrachten⁹⁷.

45

Hier werden also zwei weitere, eng miteinander verwandte Argumente genannt, die in der Überlieferung sonst verloren gegangen sind, weil man sie für nicht stichhaltig hielt (*c*). Wo der Denkfehler bei ihnen liegt, braucht uns hier nicht zu interessieren. Wichtig ist nur, daß sie mitsamt dem ersteren in einem Buch des Abū l-Hudāil standen. Der Titel ist nicht genannt und auch nicht mit Sicherheit zu erschließen. Es mag sich um das *K. al-Ġawāhir wal-a'rāḍ*, nr. 42 des Schriftenverzeichnisses bei Ibn an-Nadīm, handeln⁹⁸. In diesem Fall ist kein Zweifel mehr, daß die Theorie der Anekdote vorausging; Abū l-Hudāil selber hätte ja in einer Diskussion gewiß nicht nur jenes Argument benutzt, von dem man später zu wissen meinte, daß es das einzig stichhaltige war. Besser als zuvor erkennt man hier auch, wie der Übergang sich vollziehen konnte. Schon im theoretischen Text war das Argument als Frage an den Gegner formuliert, nur noch nicht als Wiedergabe eines tatsächlichen Geschehens, sondern als Anleitung. *Kalām*-Texte sind Handbücher zur Diskussionspraxis; nichts lag näher als die Annahme, daß auch der Autor sich an sein Handbuch gehalten habe. Natürlich war dies gewiß auch der Fall. Aber daß die Anekdote mehr wäre als dramatisiertes Handbuch, nämlich Reportage tatsächlicher Anwendung, verliert doch stark an Wahrscheinlichkeit dadurch, daß der Gegner, wie im Buch, immer stumm bleibt oder sich genauso verhält, wie die Anleitung dies von ihm erwartete.

97 ⁹⁴Die Phrase *illā anna hādā lā yaṣīḥu*, die darauf folgt, bildet nicht etwa den Abschluß dieses Satzes, sondern den Anfang des folgenden und ist darum in die nächste Zeile zu setzen.

98 ⁹⁵Vgl. *Fihrist* 204, apu.

V

Zu klären bliebe die Frage, wann der Übergang zur Anekdote sich vollzog. Prinzipiell war dies jederzeit möglich, solange ein Theologe noch so viel Ansehen genoß, daß man ihn zum Leitbild machen konnte, und solange man seine Bücher noch las. Das heißt aber, daß der Prozeß sich häufig recht früh abgespielt haben wird. Im Falle des Abū l-Hudail liegt dies auch deswegen nahe, weil sein Einfluß bald von dem seines Schülers an-Nazzām überstrahlt wurde. Ein letztes Beispiel mag dazu dienen, dies ein wenig zu präzisieren. Jedoch wollen wir jetzt, umgekehrt wie zuvor, nicht mit der Anekdote, sondern mit der Theorie beginnen.

- 46 Wir wissen, daß Abū l-Hudail ein Buch über die Zeichen der Prophetie Muḥammad’s geschrieben hat; der *Fihrist* nennt ein *K. ‘Alāmāt šidq ar-rasūl*⁹⁹. Dabei ging es offenbar nicht nur um eine Aufzählung seiner Wunder; Abū l-Hudail hat die psychologische Situation, welche durch die Wunder entstand, mit zum Beweis herangezogen. Der Qāḍī ‘Abdalḡabbār hat uns in seinem *K. Taṭbīt dalā’il an-nubūwa* den Aufriß seiner Argumentation bewahrt:

Ihr müßt wissen, daß (der Prophet) mit den Zeichen (*āyāt*), nach denen diese und ihresgleichen von seinen Feinden fragten, und mit den Aussprüchen (*aḡādīt*), die echt von ihm auf uns gekommen sind, nicht das (ausdrücken) wollte, was sie meinten oder vertraten. Denn sonst hätten jene Feinde, die mit ihm in seiner Stadt und zu seiner Zeit (zusammenlebten), die Quraiš, die (heidnischen) Araber, die Juden, die Christen, nachdem sie nun so intelligent und feindselig, verschlagen und listig waren, wie wir das vorher erläutert haben, das auch ausgesprochen und damit argumentiert und es gegen ihn und seine Anhänger (*aṣḡāb*) im Disput vorgebracht. Das wäre ihnen leichter gefallen, als sich damit abzumühen, seine Sache zunichte zu machen, sein Licht auszulöschen und die Menschen von ihm zu trennen, dadurch daß sie sich aus ihrer Heimat entfernten, ihr Vermögen ausgaben und ihr (eigenes) Blut vergossen. – Mit dieser Argumentation brachten Abū l-Hudail und Šaḡḡām die Gegner zum Schweigen¹⁰⁰.

Mit anderen Worten: Die Wunder, die der Prophet wirkte, können seinen Gegnern keine Handhabe geboten haben, sie in ihrem Sinne zu deuten; sonst

99 ⁹⁶Ib. 204, ult.; vgl. auch Qāḍī ‘Abdalḡabbār: *Taṭbīt dalā’il an-nubūwa*. Ed. ‘ABDALKARĪM ‘UṬMĀN. Beirut 1386/1966 ff. 511, 11 ff.

100 ⁹⁷Vgl. *Taṭbīt* 656, 14 ff.

hätten sie das bei ihrer Intelligenz auch getan. Sie haben stattdessen die von ihm angestoßene Bewegung mit Gewalt zu unterdrücken versucht. Darin liegt das Eingeständnis, daß sie seinen Argumenten und Zeichen nicht gewachsen waren. Für uns bleibt nur die Frage, an welche Wunder Abū l-Hudail hierbei dachte. Es scheint – und das ist bei seiner frühen Zeitstellung und seiner rationalistischen Haltung auch kaum verwunderlich –, daß es ihm vor allem um den Koran ging: durch ihn waren die Zeitgenossen des Propheten herausgefordert. Hätten sie an ihm Fehler entdeckt, so hätten sie das auch gesagt. Dies ist, was wir aus einem zweiten Referat, wiederum beim Qāḍī ‘Abdalḡabbār, diesmal aber in seinem *Muḡnī*, erfahren¹⁰¹:

a ... das Argument, das von unserem Meister Abū l-Hudail überliefert wird: Wir wissen, daß die (alten) Araber besser als jene Gegner (aus späterer Zeit) darüber Bescheid wußten, wann eine Rede in sich widersprüchlich | ist, und auch mehr darauf aus waren, seine Sache zu Fall bringen. *b* Er hatte sie ja mit dem Koran herausgefordert und sie damit beschimpft, daß sie ihm nichts Gleichwertiges entgegensetzen könnten; er hatte sie damit herausgefordert, daß, „wenn (der Koran) von jemand anderem als Gott wäre, sie in ihm viel Widerspruch finden würden“ (Sure 4/82). *c* Er brachte dies gegen sie vor sowohl in (wörtlicher) Rezitation als auch dem Inhalte nach; denn er legte ihm (die Eigenschaft) bei, von Gott zu kommen und zu den (Dingen) zu gehören, „an die weder von vorne noch von hinten herankommt, was unwahr ist“ (Sure 41/42), und er behauptete, er sei ein Beweismittel und ein „Quell des Trostes“ (Sure 41/44). *d* Verhielte es sich nun mit der inneren Widersprüchlichkeit des Korans so, wie die Leute sagen, so wären die Araber zu seiner Zeit eher darauf gekommen (als sie). *e* Da wir aber feststellen, daß sie stattdessen sich anderen Dingen zuwandten, erkennen wir, daß die innere Widersprüchlichkeit von ihm abgefallen ist und er sprachlich in Ordnung ist.

47

Die spätere *iḡāz*-Lehre ist in nuce zwar hier schon angelegt, aber noch nicht explizitgemacht. Es ist nur allgemein von Kritik am Koran die Rede; was mit den herangezogenen Koranzitaten betont wird – und von den Gegnern nicht in Frage gestellt werden konnte –, sind der göttliche Ursprung und die innere Wahrhaftigkeit der Heiligen Schrift. Freilich beweist sich dies an eben den zwei Punkten, die später die Hauptpfeiler des *iḡāz*-Dogmas geworden sind: der inhaltlichen Widerspruchslosigkeit des Korans und seiner sprachlichen

101 ⁹⁸xvi 387, 4 ff.

Reinheit. Wichtig ist dabei, daß Abū l-Huḍail „Leute“ kennt, die zumindest den ersten dieser Punkte anzweifeln; sie scheinen auf Widersprüche im Koran hingewiesen zu haben (*d*). Gegen sie wendet er sich: Wenn schon jemand Widersprüche und sprachliche Fehler gemerkt haben soll, so hätten dies die Zeitgenossen des Propheten sein müssen. Sie, d.h. die Heiden unter ihnen, hatten ja ein Interesse daran. Aber sie haben den Propheten auf andere Weise bekämpft (*e*).

Damit sind wir gerüstet, die zugehörige Anekdote zu vergleichen¹⁰².

a Es erzählt Abū ‘Amr al-Ādamī: Abū l-Huḍail sagte: Von (dem Kalifen) al-Mahdī traf die schriftliche (Anordnung) ein, mich von Baṣra abzutransportieren¹⁰³, und dies geschah auch. Die Leute versammelten sich, um mich ihnen¹⁰⁴ zu entreißen; aber ich hielt sie zurück. *b* Während ich nun mitten auf dem Tigris war, da näherte sich jemand mit seinem Boot meinem Boote und sagte: ‚Ich bin jemand, dem (einige) Dinge im Koran Schwierigkeiten machen. Da sagte man mir, ich solle mich an dich halten. Also bin ich dir gefolgt. Nun sei so nett! (*fa-ttaqi llāh*)‘, *c* Ich sagte: ‚Worum geht es denn bei deinen Schwierigkeiten?‘ *d* Er antwortete: ‚Um Verse, die mir den Eindruck |
48 machen, daß sie widersprüchlich oder sprachlich fehlerhaft sind.‘ *e* Ich sagte: ‚Was ist dir lieber? Daß ich dir summarisch antworte oder daß du mich Vers für Vers abfragst?‘ *f* Er antwortete: ‚Lieber summarisch!‘

g Ich sagte: ‚Weißt du, daß Muḥammad, der Gesandte Gottes, zu den angesehensten Arabern gehörte und untadelig war in seinem Sprachgebrauch, daß er nach Ansicht seiner Stammesgenossen einer der verständigsten Araber war, nie einer Kritik ausgesetzt?‘ *h* Er antwortete: ‚Aber ja!‘ – *i* ‚Weißt du auch, daß die Araber das Streitgespräch und die Rhetorik liebten?‘ – *k* ‚Aber ja!‘ – *l* ‚Haben sie sich Mühe gegeben, ihn der Unwahrheit zu überführen?‘ – *m* ‚Aber ja!‘ – *n* ‚Ist dir bekannt, daß sie ihm widersprüchliches Denken oder Sprachfehler angehängt hätten?‘ – *o* ‚Aber nein!‘ – *p* ‚Sollen wir also ihre Aussage ignorieren, obwohl sie so gut über den Sprachgebrauch Bescheid wußten, und (stattdessen) die Aussage eines Nabatäers akzeptieren?‘

q Da antwortete er: ‚Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott und Muḥammad sein Prophet ist! Das genügt mir!‘. *r* Da entfernte er sich und ließ sich in der Religion unterweisen.

102 ^{98a}Vgl. *Faḍl al-ī‘tizāl* 254, 11 ff.

103 ⁹⁹Wohl in die Hauptstadt, nach Baḡdād.

104 ¹⁰⁰Gemeint sind wohl die Häscher des Kalifen.

Das Argument ist hier wiederum fast unverändert reproduziert (*g-p*). Aber man war sich doch dessen bewußt geworden, daß es von recht summarischer Art war; auf die beanstandeten Widersprüche und Mängel des Korans im einzelnen wurde gar nicht Bezug genommen. Genau dies hatten die Gegner vermutlich in der Zwischenzeit getan; sie werden ihren Standpunkt im Detail belegt haben, so wie uns dies gelegentlich auch überliefert wird¹⁰⁵. Da mußte man dann, um dem Argument weiter seine Gültigkeit zu bewahren, den Gesprächspartner selber sich für eine summarische Beweisführung entscheiden lassen (*e-f*). Dies ist zugleich als Anleitung zu verstehen: man sollte sich in dieser Sache erst gar nicht in eine Diskussion der einzelnen Verse verstricken lassen.

Der Fragesteller ist theologisch nicht erfahren; nachdem Abū l-Hudāil ihn überzeugt hat, geht er weg, um sich „in der Religion unterweisen zu lassen“, wie der Erzähler mit einer koranischen Wendung (vgl. Sure 9/122) Abū l-Hudāil sagen läßt (*r*). Er ist anscheinend nicht von selbst auf seine Glaubenszweifel gekommen; Abū l-Hudāil fragt ihn ja, ob er sich auf die Aussage der Zeitgenossen Muḥammads verlassen wolle oder etwa auf die eines „Nabatäers“ (*p*). Damit soll wohl gesagt sein, daß die Kritik am Koran von Nicht-Arabern vorgebracht wurde; wer das *iǧāz* bezweifelt, kann selber nicht genug Arabisch. Wir haben auf diese Weise ein Indiz dafür bekommen, wen Abū l-Hudāil mit den „Leuten“ meinte, gegen die er in seinem Buch polemisierte. Immerhin war es der Perser Ibn al-Muqaffaʿ, mit dem man das älteste Zeugnis kritischer – | und ironischer – Skepsis gegenüber der Unnachahmlichkeit des Korans in Verbindung brachte¹⁰⁶.

49

Abū l-Hudāil's Position wird sich nicht lange haben halten lassen; man konnte der Diskussion einzelner Verse wohl nicht ausweichen. Nazzām hat bekanntlich eine Generation später das *iǧāz* in einer ganz anderen Eigenschaft des Korans begründet gesehen: in dessen prophetischem Charakter, d.h. in der Tatsache, daß in ihm Ereignisse vorhergesagt sind, die sich erst in der Zukunft bewahrheitet haben (*iḥbār ʿan al-ǧaib*)¹⁰⁷. Abū l-Hudāil's Lösung ist anscheinend, wie der erste der oben zitierten theoretischen Texte verrät, von seinem Schüler Šaḥḥām weitergetragen worden. Im Anschluß an diesen dürfte dann Ġubbāʾī seine These entwickelt haben, daß die Einmaligkeit des Korans in seiner Widerspruchslosigkeit bestehe¹⁰⁸. Aber er mußte sich schon mit der

105 ¹⁰¹Vgl. REI 46 (1978), 173 f.

106 ¹⁰²Vgl. meinen Aufsatz *Some Fragments of the Muʿaraḍat al-Qurʾān attributed to Ibn al-Muqaffaʿ*. In: *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān ʿAbbās*. Beirut 1981, S. 151 ff.

107 ¹⁰³Vgl. REI 46 (1978), 194.

108 ¹⁰⁴Vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār: *Mugnī* xvi 389, 11 ff.

ins Einzelne gehenden Kritik des Ibn ar-Rēwandī auseinandersetzen; dieser hatte in seinem *K. ad-Dāmiğ* die inhaltlich nicht zusammenpassenden Verse alle aufgezählt¹⁰⁹.

Bei dieser Sachlage wird die Anekdote kaum allzulange nach Abū l-Hudāil's Tod entstanden sein. Das wird auch dadurch nahegelegt, daß man sie von Abū ‘Amr al-Ādamī gehört haben wollte; dieser ist nämlich allem Anscheine nach Schüler des Abū l-Hudāil gewesen¹¹⁰. In der Tat enthält sie, bei aller Legendenhaftigkeit, einen Zug, der noch genaue Kenntnis von Abū l-Hudāil's Biographie zu verraten scheint und in der späteren Überlieferung, vielleicht wegen seines peinlichen Beiklangs, nirgendwo aufgenommen worden ist: Abū l-Hudāil's Zusammenstoß mit der Obrigkeit unter dem Kalifen al-Mahdī (a). Das Ereignis fällt in seine Jugend; Mahdī regiert 158/775–169/785, Abū l-Hudāil stirbt in |
50 hohem Alter um 227/842. Die genaueren Umstände bleiben im Dunkeln; aber man ist doch versucht, an einen Zusammenhang mit den Ketzerverfolgungen unter al-Mahdī zu denken. Abū l-Hudāil hat außerdem eine Gemeinde in Baṣra; sie will seine Festnahme verhindern. Vielleicht konnte schon diese Tatsache, daß er Anhänger um sich scharte, zudem mit Gedanken, die kaum eine Tradition hatten, und mit einem Argumentationsstil, der noch auf viele Gegner stieß, ausreichen, im fernen Bağdād Verdacht zu wecken. Man hätte ihn dann damals gar nicht so sehr anders beurteilt als seinen älteren Zeitgenossen Ṣāliḥ b. ‘Abdalquddūs. Der Abtransport nach Bağdād vollzieht sich zu Schiff; auch das liegt nahe. Dann aber wandelt sich die Szene zur Legende: der von der Obrigkeit Verfolgte und zu Unrecht Verdächtige bekehrt einen Zweifler – mit einem Argument, das man aus seinen Büchern kannte.

109 ¹⁰⁵Vgl. REI 46 (1978), 174.

110 ¹⁰⁶Vgl. Ka‘bī: *Maqālāt al-Islāmīyīn*. Ed. FU‘ĀD SAIYID (zusammen mit ‘Abdalğabbār: *Faḍl al-i‘tizāl*), s. 74, 9f.; auch ŠAHRASṬĀNĪ: *Milal*. Ed. W. CURETON. London 1846, s. 37, 2. An beiden Stellen wird die *kunya* allerdings nicht genannt (ebensowenig wie in der Namenliste des Ka‘bī bei Ibn an-Nadīm: *Fihrist* 220, Anm. z. 6). Daneben begegnet unter den frühen Mu‘taziliten ein Abū ‘Uṭmān Ismā‘īl b. Ibrāhīm al-Ādamī (vgl. *Faḍl al-i‘tizāl* 268, 13 > Ibn al-Murtaḍā 58, 4 ff.; auch *Faḍl al-i‘tizāl* 235, 14; Ibn al-Murtaḍā 78, 11 und Aṣ‘arī, *Maqālāt* 138, 14 ff.). Wenn beide identisch sind, wäre an unserer Stelle vielleicht die *kunya* verwechselt. Jedoch ist eine solche Annahme durchaus nicht notwendig; Abū ‘Uṭmān al-Ādamī berichtet über Wāṣil b. ‘Aṭā’ und Abū Ḥanīfa, ist also u. U. älter gewesen als unser Abū ‘Amr.

VI

Man könnte weitere Beispiele bringen. Aber darauf kommt es nun nicht mehr an. Nur das Resultat ist noch einmal deutlich hervorzuheben. Es ging nicht um den Nachweis, daß die Anekdoten topischen Charakter tragen. Das ist bekannt; ALBRECHT NOTH hat es in systematischer Form für den Bereich der Geschichtsschreibung aufgezeigt¹¹¹. Auch daß in unseren Geschichten nicht so sehr das Geschehen selber zum Klischee wird als vielmehr das darin eingebettete Argument, braucht nicht zu verwundern; der *kalām* ist seinem Wesen nach argumentativ angelegt. JOHN WANSBROUGH hat Ähnliches schon für die *Sīra* wahrscheinlich gemacht: aus der Suche nach den „Ursachen der Offenbarung“ (*asbāb an-nuzūl*) ergibt sich Heilsgeschichte; Exegese wird in Ereignis übergeführt¹¹². Dasselbe gilt für die theologischen Parteikämpfe der Umayyaden-Zeit, vor allem für die Auseinandersetzung mit der Qadariya; ich habe in diesem Zusammenhang von „literarisiertem *kalām*“ gesprochen¹¹³. Neu aber ist, daß in den hier gebrachten Beispielen diese Argumente meist einem Buch entnommen sind; in dem Augenblick, wo mit dem Aufkommen der Muʿtazila die islamische Theologie eine immer stärkere literarische Produktivität entfaltete, ergab sich offenbar von selbst, daß man Gedankengänge, die häufig in den theoretischen Schriften mit Hilfe eines dialogischen Schemas (*qāla-qultu*) dargeboten waren¹¹⁴, in eine fiktive Aktualität übertrug. Das heißt, daß wir es jetzt nicht mehr einfach mit Wandermotiven zu tun haben; vielmehr haben die Argumente ihren festen Ort und Urheber. Man kann darum mit der gebotenen Vorsicht den Schluß von der Anekdote zurück auf das Buch wagen. Der legendarische Charakter berechtigt nicht unbedingt zu völliger Skepsis.

51

Vorsicht allerdings ist unerlässlich. Nur in den wenigsten Fällen wissen wir Genaueres über den Inhalt der Bücher, deren Titel Ibn an-Nadīm bewahrt hat; den Bereich des Hypothetischen werden wir kaum je ganz verlassen. Und wenn uns nicht einmal ein passender Titel überliefert ist, sollten wir von einer Hypothese besser ganz absehen. Manchmal muß man direkt mit der Möglichkeit

111 ¹⁰⁷Vgl. NOTH: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*. T. 1. Bonn 1973; auch schon *Isfahān – Nihāwand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie*. In: ZDMG 118 (1968), 274 ff.

112 ¹⁰⁸Vgl. WANSBROUGH: *The Sectarian Milieu*. Oxford 1978, S. 7, 11 f. etc.; ähnlich auch schon LAMMENS (vgl. C.H. BECKER: *Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung*. In: *Islamstudien*. Nachdr. Hildesheim 1967, I 520 ff.).

113 ¹⁰⁹Vgl. *Anfänge muslimischer Theologie*. Beirut, Wiesbaden 1977, S. 213 und vorher; auch *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*. Berlin 1975, S. 116 ff.

114 ¹¹⁰Dazu zuletzt M.A. COOK in: BSOAS 43 (1980), 32 ff.

rechnen, daß die Anekdote den Vorrang hat, etwa bei Abū l-Hudāil's Philippika gegen die Astrologen, von der uns an zwei Stellen Auszüge begegnen¹¹⁵. Hier wirkt der Text eher wie ein Diskussionsprotokoll oder wie die Vorlage zu einer Rede; die Quellen sprechen bezeichnenderweise hier auch von der *ḥuṭba al-falakīya*¹¹⁶. Umgekehrt kann es in späteren Zeiten sogar dazu kommen, daß eine Anekdote nicht aus einem Primärtext heraus entwickelt wird, sondern aus der „Sekundärliteratur“; dann ergibt sich gewissensnaßen veroperte Doxographie. Dazu gehört jene Darstellung, die Baġdādī in seinem *Farq baina l-fraq* von einer angeblichen Diskussion zwischen den angesehensten mu‘tazilitischen Schulhäuptern zum Thema der Theodizee gibt¹¹⁷; dort geht es anscheinend vor allem darum, die innere Inkonsistenz der mu‘tazilitischen Lehre nachzuweisen. Weniger maliziös ist der Bericht des Mas‘ūdī über ein „Symposion“, das namhafte *mutakallimūn* in Gegenwart des Barmakiden Yaḥyā b. Ḥālīd über die Liebe veranstalteten¹¹⁸; hier sollen wohl einfach mehrere Definitionen auf lebendige Weise nebeneinandergestellt werden.

- 52 Und jederzeit mag natürlich auch hier geschehen, daß wirksame Argumente verschiedenen Theologen in den Mund gelegt werden. Sowohl Abū l-Hudāil als auch Naẓẓām sollen die These, daß die Erde unaufhörlich ins Bodenlose falle¹¹⁹, mit dem Bemerken widerlegt haben, daß dann ein Kiesel oder eine Feder, die man von oben auf sie herabwirft, niemals auf ihr ankommen dürften, weil sie schwerer ist als beide¹²⁰. Wem dieser Gedanke in Wirklichkeit zugehört, ist kaum zu entscheiden. Beide haben offenbar zu dem Thema Stellung genommen¹²¹; von keinem der beiden ist andererseits ein einschlägiger Buch-

115 ¹¹¹Vgl. Qāḍī ‘Abdalġabbār: *Taṭbīt dalā’il an-nubūwa* 539, 1 ff. und *Faḍl al-i’tizāl* 259, 8 ff.

116 ¹¹²Vgl. Ibn Mattōya: *al-Maġmū‘ fī l-Muḥīṭ bit-taklīf* 406, -4 ff. Ed. ‘U.S. ‘AẒMī. Kairo 1965/ s. 427, 5 ff. Ed. J.J. HOUBEN. Beirut 1965. Eine Anekdote dieser Tendenz, die mit der *ḥuṭba* wahrscheinlich nichts zu tun hat, findet sich bei Murtaḍā: *Amālī* I 181, 11 ff.

117 ¹¹³*Farq* 185, -5 ff. / 198, -4 ff.

118 ¹¹⁴Vgl. *Murūġ* VI 368 ff. Ed. C. BARBIER DE MEYNARD. 1–9. Paris 1861–1877 / IV 236 ff. Ed. CH. PELLAT. Beirut 1965 ff. Einige der Definitionen sind in verkürzter Form von Dailamī in sein *K. ‘Atf al-alīf al-ma’lūf* übernommen worden.

119 ¹¹⁵Sie wurde von der Sumanīya, also offenbar Angehörigen der indischen Kolonie in Baṣra, vertreten (vgl. Baġdādī: *Uṣūl ad-dīn*. Istanbul 1928, 60, ult. f.; auch Māturīdī: *K. at-Tauḥīd* 152, 6 ff. Ed. F. ḤULAIF. Beirut 1970; zum Problem überhaupt vgl. Aš‘arī: *Maqālāt al-Islāmīyīn* 326 und 571 f.; auch Ibn Ḥazm: *Fīṣal*. Kairo 1321 H, V 58, 3 ff.).

120 ¹¹⁶Dieser Beweis ist natürlich sachlich falsch. Er geht davon aus, daß der senkrechte Fall eines Körpers von dessen Gewicht beeinflußt werde. Jedoch hat auch Aristoteles dies geglaubt (vgl. S. SAMBURSKY: *The Physical World of the Greeks*. Paperback London 1956, s. 92); anders und richtiger Epikur (vgl. ib. 162).

121 ¹¹⁷Für Abū l-Hudāil vgl. die Anekdote *Faḍl al-i’tizāl* 259, 6 f.; generell Aš‘arī: *Maqālāt* 326, 2 f.

titel überliefert. Auch die Skeptikerwiderlegung, welche Abū l-Hudail in der zu Anfang genannten Anekdote an Ṣāliḥ b. ‘Abdalquddūs erprobte, wird in einer Parallele von Nazzām vorgebracht¹²². Hier mag die Wahl zwischen den beiden Versionen leichter fallen. Man gewinnt den Eindruck, daß es sich bei der letzteren um eine sekundäre Umformung handelt: die Konstellation Nazzām – Ṣāliḥ b. ‘Abdalquddūs bereitet chronologisch einige Schwierigkeiten¹²³. Vermutlich hat diese Fassung nur die Tendenz, mit dem jugendlichen Vorwitz des Kontrahenten auch die Absurdität von Ṣāliḥ’s Einstellung umso deutlicher hervorzuheben: schon ein Kind merkt, daß hier etwas nicht stimmt¹²⁴.

Allerdings scheint diese Geschichte auch in ihrer ursprünglichen Fassung kaum ein überzeugender Beleg für unsere These; ihr Argument ist viel zu stark in eine individuelle Situation hineingebunden, als daß man sich vorstellen könnte, es habe so in einer theoretischen Schrift gestanden. Man hat es mit einem Witz zu tun. Aber das ist vielleicht nur ein Kompliment für das Geschick des Erzählers. Immerhin hat Abū l-Hudail ein „Buch gegen die Sophisten“, d. h. die Skeptiker geschrieben¹²⁵; dort wird er gewiß geraten haben, sie mit Ironie zu widerlegen, und vielleicht hat er sogar den Tod eines Angehörigen zum Beispiel genommen. Alle Anekdoten, die ein siegreiches Argument zum Inhalt haben, tendieren zum Witz¹²⁶; in unserem Fall hat das Thema gewiß dazu beigetragen, die „einfache Form“ besonders gut gelingen zu lassen.

Ähnlich komplex liegt der Sachverhalt bei der anderen Ṣāliḥ-Anekdote. Zwar hat hier der theoretische Ursprung viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Das Argument ist von der Situation völlig unabhängig; in der anekdotischen Fassung, wie wir sie dem *K. Faḍl al-i‘izāl* entnehmen, ist die Form des Eigenberich-

53

und 571, 8 ff. Für Nazzām vgl. Māturīdī: *Tauḥīd* 152, 8 ff. als Teil einer weiter ausgreifenden Beweisführung.

122 ¹¹⁸Vgl. Ibn al-Ğauzī: *Talbīs Iblīs*. Kairo: Maṭb. Muniriya o.J., s. 39, 10 ff.; Ibn al-Murtaḍā: *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 47, 6 ff.; Ibn Nubāta: *Sarḥ al-‘uyūn*. Ed. M.A. IBRĀHĪM. Kairo 1964, 227, ult. ff.; auch als richtige Version kurz nachgetragen von Ṣafadī in *Wāfi* v 163, 6 f. und *Nakt al-himyān* 279, 8 f. Die beiden ersteren führen bezeichnenderweise die Geschichte auf Muḥammad b. ‘Isā an-Nazzām(i) zurück, also vermutlich einen Schüler des Nazzām (vgl. zu seiner Identität: *Der Islam* 44 (1968), 60 f.). Dazu oben s. 1058.

123 ¹¹⁹Zumindest wenn wir davon ausgehen, daß Ṣāliḥ bereits 167/783 hingerichtet wurde (s. o. s. 1058, Anm. 7). Nazzām stirbt ja erst nach 220/835 und ist offenbar nicht sehr alt geworden. [Vgl. aber o. s. 979.]

124 ¹²⁰Nazzām begleitet in dieser Version Abū l-Hudail; sein jugendliches Alter wird ausdrücklich hervorgehoben.

125 ¹²¹Vgl. *Fihrist* 204, 18. Zu den „Sophisten“ vgl. *Erkenntnislehre des Īcī* 231 ff.

126 ¹²²Abū l-Hudail’s ironischer Witz wird auch sonst in den Anekdoten, die sich an ihn knüpfen, häufig betont (vgl. z. B. *Faḍl al-i‘izāl* 260, 12 ff. und 263, 4 ff.).

tes nicht konsequent durchgehalten. Aber ob die Parallele im *Muġnī* tatsächlich die theoretische Vorlage bringt, muß doch offen bleiben. Denn entgegen unserer übrigen Erfahrung wird auch sie mit der Formel *ḥukiya ‘an šaiḥinā Abī l-Huḍail*, „von unserem Meister Abū l-Huḍail wird berichtet“, eingeleitet; das läßt eher auf eine zugrunde liegende Anekdote schließen. Daß in ihr allerdings Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs genannt gewesen wäre, ist nicht unbedingt gesagt. Es ist noch nicht einmal sehr wahrscheinlich; denn Abū l-Huḍail hat offenbar kein einziges Buch direkt gegen Šāliḥ gerichtet. Dagegen hat er mehrere gegen andere Gegner geschrieben, auf die das Argument hätte gemünzt sein können: das *K. al-Ḥuġġa ‘alā l-mulḥidīn*, ein *K. ‘alā t-Ṭanawīya* und ein *K. ‘alā l-Maġūs*¹²⁷. Dem theoretischen Referat im *Muġnī* mag also hier eine Anekdote zu Grunde liegen, die noch keinen Namen nannte; das *K. Faḍl al-‘itizāl* würde dann eine Fassung bewahren, in der Šāliḥ – ähnlich wie vielleicht im ersten Beispiel – zur weiteren Verlebendigung ins Bild gebracht wurde. Er war, zumindest für die Intention des jeweiligen Erzählers, ein geradezu idealer Gegner. Er war ja hingerichtet worden; mit jedem Sieg über ihn erwies sich Abū l-Huḍail als Vorkämpfer des Islams. Das erklärt, warum er immer wieder begegnet.

54 Um es mit einem letzten Beispiel zu zeigen:

a In seinem Buch mit dem Titel *K. al-Qawālib* kommt (Abū l-Huḍail) auf einen Punkt (*bāb*) in der Widerlegung der Dahriya zu sprechen. *b* Er referiert ihr Argument gegen die Einheitsbekenner: Wenn nach jeder Bewegung immer wieder ohne Ende eine andere Bewegung folgen kann und nach jedem Geschehnis (*ḥādīṯ*) ohne Ende ein weiteres Geschehnis, warum sollte dann nicht derjenige recht haben, der behauptet, daß es keine Bewegung gebe, welcher nicht wieder eine andere Bewegung und kein Geschehnis, welchem nicht wieder ein anderes Geschehnis ohne Anfang und ohne Vorstadium¹²⁸ vorausginge? *c* Dem Aufweis dieser Konsequenz (*ilzām*) begegnete er, indem er beide (Fälle) gleich behandelte und sagte: „So wie (alle) Geschehnisse einen Anfang haben, wo ihnen kein (weiteres) Geschehnis vorausgeht, so haben sie auch ein Ende, auf das kein (weiteres) Geschehnis folgt“.

d Deswegen entwickelte er die Lehre vom Vergehen (aller) Objekte der göttlichen Allmacht.

127 ¹²³Vgl. *Fihrist* 204, 20; 204, apu.; 204, 18.

128 ¹²⁴So? Ich lese mit der Edition ‘ABDALḤAMĪD: *lā ‘an auwalin wa-lā (‘an) ḥālatin qablahū*.

Dieses wertvolle Zitat nach einer Originalschrift des Abū l-Hudāil findet sich bei Baġdādī in seinem *K. al-Farq baina l-firaq*¹²⁹. Wichtig ist es vor allem deswegen, weil es uns, wie aus der Schlußbemerkung (*d*) hervorgeht, die Genese einer der umstrittensten Lehren des großen Mu‘taziliten erklärt¹³⁰. Aber das gehört nicht mehr hierher. An dieser Stelle interessiert uns nur, daß der Analogieschluß der Dahriten, mit dem sie die Ewigkeit der Welt verteidigten (*b*), bei dem Autor des Kommentars zu Ibn Ḥallād’s (*Šarḥ*) *al-Uṣūl*¹³¹ mit folgender Schlußbemerkung referiert wird:

Das ist die Frage, die Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs, einer der Ketzer (*mulḥida*), gegen den Meister Abū l-Hudāil vorbrachte. Da stellte Abū l-Hudāil die Lehre auf, daß diese Bewegungen von ihrem Ende her gesehen ebenso abbrechen wie von ihrem Anfang her ...¹³².

Wie aus dem Folgenden hervorgeht, beruht dies auf einem doxographischen Referat, nicht etwa auf der Lektüre des *K. al-Qawālib*. Auch hier hat sich Šāliḥ wohl nachträglich eingeschlichen. Ein ganzer Kranz von Anekdoten hat sich anscheinend um ihn gerankt. Das Bild, das sie von ihm entwerfen, bleibt völlig fiktiv. Aber für Abū l-Hudāil, den Autor der Bücher, aus denen die nachträglich gegen ihn gerichteten Argumente stammen oder zumindest stammen können, haben wir Einiges gewonnen.

129 ¹²⁵Vgl. Baġdādī: *Farq* 104, 4 ff. / 124, 1 ff.

130 ¹²⁶Zum Zusammenhang vgl. R.M. FRANK in: *Muséon* 82 (1969), 473 ff.; H.A. DAVIDSON in: *JAOS* 89 (1969), 378, Anm. 169; A.L. IVRY: *Al-Kindī’s Metaphysics*. Albany 1974, S. 164 ad 122, 13–15.

131 ¹²⁷S. o. S. 1080.

132 ¹²⁸Vgl. „*Fī t-tauḥīd*“, S. 265, 3 f.

13 Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote

Biographical anecdotes have to be read on different levels. They not only tell us something about the life and ideas of their hero, they might not even do so at all. First and foremost, they must be understood as what they primarily are: as literature. As such, they follow their own structural laws, and they never furnish us with reality, but rather with an interpretation of reality. This interpretation may come close to reality; it may sometimes even be “more true” than reality (insofar as it puts an essential point more sharply into focus than ever happened in the actual life of the hero). But it always remains a story that serves the purpose of him who had told it, and this purpose is not simply added to it, as an element only to be removed in order to lay bare the authentic nucleus of the event. We can analyze a story, but we cannot transform it into reality.

Analysis, however, yields a lot of information. I should like to demonstrate this in a field to which the scholar to whom this volume is dedicated made important contributions: Mu‘tazili theology. For the early period of the movement we used to rely primarily on doxographical summaries, and they are, as a matter of fact, an invaluable source. But they are merely interested in the doctrines as such; they do not tell us much about the impact of these doctrines, about their survival during the generations following the death of their protagonist. This is where anecdotes gain considerable importance: they preserve the atmosphere of the period in which they were narrated and thus reveal the appreciation with which disciples or opponents used to handle a certain idea of the master they were | talking about. I choose an example which is found among the biographical material concerning the Mu‘tazili theologian Abu l-Hudhayl (died ca. 227/841) compiled by the Qadi ‘Abd al-Jabbar (died 415/1025) in the second part of his *K. Fadl al-Itizal*.¹ The story was taken over by Hakim al-Jushami (died 494/1101) into his *Sharḥ ‘Uyun al-Masa’il*;² this

1 Cf. the edition by Fu‘ad Sayyid (Tunis, 1974), 255, 8 ff.

2 Cf. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* 2 vols. Leiden, Brill, 1943, 1949 (*GAL*²) 1/524; also *Bulletin des Études arabes* (*BEO*) 30 (1978) 31, n. 31.

text is, however, not yet edited.³ Ibn al-Murtada (died 840/1437), who normally follows this tradition in his *Tabaqat al-Mu'tazila*,⁴ remains silent in this case.

We owe to Yahya b. Bishr the following report: Qutham b. Ja'far went to Basra as a governor. Ja'far b. Harb bade him farewell saying: "I will come to see the governor so that he may arrange a meeting with Abu l-Hudhayl."⁵ Qutham b. Ja'far did so and said to Abu l-Hudhayl: "Discuss (with him)!" (But Abu l-Hudhayl only) cited (the verse):

*If her suitor⁶ had come at the two Abans
the nose of a suitor would have been thoroughly smeared with blood.⁷*

But Qutham said to him: "You must not say that! He just might bring a (good) argument." Abu l-Hudhayl answered:

*And before you (I admit) I did not (succeed in) fatigue(ing) the twitcher,
(namely) Ziyad. But his snares did not work upon me.*

Ja'far (b. Harb joined the conversation and) said; "Is there anyone among your pupils (*ashab*) with whom I might dispute?"

Abu l-Hudhayl answered:

*Whomever you meet of them, you will say that you met their master
like the stars which the night traveller uses as his guide.*

Ja'far stepped forward to look them over.⁸ Abu l-Hudhayl remarked:

3 With exception of the two last *tabaqat* which were included in its biographical section (for which cf. *Fadl al-Itizal*, ed. F. Sayyid, 365 ff.).

4 Edited by S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden, 1961).

5 The text given by Hakim al-Jushami adds: "for the purposes of holding a disputation" (*lil-munazara*). This is perhaps an explanatory gloss.

6 The printed edition has erroneously, and against the metre, *khatibuhuma* instead of *khatibuha*.

7 This translation is partly taken from M.S. Howell, *A Grammar of the Classical Arabic Language* (Allahabad 1883–1911), 2–3: 572. In the first *misra'* our version offers a different reading (see below, n. 67). The second *misra'* is frequently quoted by the Arab grammarians (and thus also by Howell) because of the indefinite *ma* behind the verb: *durrija* (or *rummila*) *ma anfu khatibin bi-dami*. It is difficult to decide whether this *ma* is meant here *lil-ta'zim* (as we have understood it) or *lil-taqlil* (cf. Th. Nöldeke, *Zur Grammatik des classischen Arabisch*, bearb. durch A. Spitaler, [Darmstadt, 1963], 62). H.L. Fleischer interpreted it in the latter sense and translated: "Wäre er in Abanain gekommen, um sie zu freien, würde die Nase eines gewissen Freiers etwas mit Blut gefärbt worden sein" (cf. *Kleinere Schriften*, [Leipzig, 1885–1888], 1: 477). The verse then gets an ironical ring. Cf. also H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, 150.

8 ^{7a}Or simply, "Began to eye them."

*Then what hast thou to do with loitering around Najd
when Tihama has become choked with men?*⁹

Then Abu Ya‘qub al-Shahham came forth (to oppose him) and asked: “Tell me, is there anything resembling God?”¹⁰ (Ja‘far) replied: “No. – Then is it that all things are not like unto Him or (only) some of them? – Nay all!” Abu l-Hudhayl remarked (Wāfir): *(Even) if I were iron they would make me soft. But I am harder than iron.*

Then he said: “O governor, you people are the masters, the leaders, and the protectors. You give the orders, and the people (must) comply.” And he stood up and went away.

- 15 There does not seem to be much theology in this story, only a few lines for which the reader has to wait for some time. Clearly, the reporter is interested in something else: he wants to demonstrate Abu l-Hudhayl’s good knowledge of poetry and his ability to use it for “strategical” purposes, by making ironical remarks in which the verses he quotes get a specific, allusive meaning. The way this is illustrated in the anecdote causes us to suspect that we are dealing with a literary exercise rather than with reality; the pleasure experienced by the *adib* in telling the story is reflected in the fact that the same device is repeated several times and that, as it seems, it is the situation which is adjusted to the quotations rather than the quotations which are made to fit the situation. If there is an authentic nucleus, this is not to be seen so much in the event itself as in the trait of the hero which it attempts to describe: Abu l-Hudhayl’s wittiness and predilection for poetical allusions. This is confirmed by other stories,¹¹ stories of a kind not narrated about his contemporary Mu‘tazili colleagues who otherwise were equally exalted by the laudatory traditions of their later disciples. On the contrary, one of them, al-Nazzam who was a poet himself, is supposed to have expressed his admiration for his master’s – and uncle’s – dexterity in this respect.¹² Another one, Thumama b. Ashras, is said to have heard him quote 700 verses during one speech;¹³ al-Mubarrad, the famous philologist (died 285/898) who met Abu l-Hudhayl when he himself was still

9 The translation is again taken from Howell, 1:228.

10 ^{8a}If the reading *shay’un* is all right. If we were allowed to change it into *shay’an* the construction would be slightly simpler, “Is God like unto anything?”

11 ⁹Cf. *Fadl al-‘Itizal* 256, 11 ff.; 257, 1 ff.; 257, 12 ff. Other witty remarks, of a non-poetical character, cf. *ibid.*, 260, 12 ff. and 15 f.

12 ¹⁰Cf. *ibid.*, 257, 12 ff.

13 ¹¹Cf. *ibid.*, 257, 10.

fairly young, more cautiously talks about 300 *shawahid* which he used during one session.¹⁴ But let us come to the details!

The discussion had been arranged by the governor of Basra, Qutham b. Ja'far. He belonged to the Abbasid family; his grandfather Sulayman b. 'Ali b. 'Abdallah b. 'Abbas (died 141/758¹⁵ or 142/759¹⁶) had been an uncle of the two first caliphs of the new dynasty, al-Saffah and al-Mansur. Saffah had made him governor of Basra in 133/751;¹⁷ he had been deposed by al-Mansur in 137/753–754.¹⁸ Sulayman b. 'Ali's descendants were well-settled; many of them played some part in politics. His son Muhammad b. Sulayman, Qutham b. Ja'far's uncle, had been responsible for the execution of 'Abd al-Karim b. Abi l-'Awja' in 155/772;¹⁹ Qutham reports how al-Mansur deposed him for that.²⁰ His father Ja'far b. Sulayman had twice been governor of the Hijaz for some time: from 146/763 until 149/766 or 150/767,²¹ and again between 160/776 and 166/783;²² later on, he administered Basra for a short period, around 175/791.²³ Qutham was one of his forty-three sons besides whom there were still thirty-five daughters.²⁴ During this generation, the political influence of the | family 16 was equally remarkable.²⁵ We do not know when Qutham himself became governor of Basra. He was living there when, in 202/818, Yahya b. Aktham, a Transoxanian jurist who was later on to play an important role at the court in Baghdad, had been nominated *qadi* of Basra by al-Ma'mun, but at that time he was not yet governor.²⁶ We understand that he had some influence in the town,

14 Cf. *ibid.*, 257, 6 f.

15 Cf. Khalifa b. Khayyat, *Ta'rikh*, ed. Suhayl Zakkar (Damascus 1387/1967), 643, 10.

16 According to Ibn Qutayba, K. *al-Ma'arif*, ed. Tharwat 'Ukasha (Cairo, 1388/1969), 375, 10.

17 Cf. Khalifa, 630, 5 f.

18 Cf. *ibid.*, 673, ult. Ibn Qutayba mentions that he had also been governor of 'Uman and Bahrayn during the reign of al-Mansur (cf. *Ma'arif* 375, 9 f.). For his career, cf. also J. Lassner, *The Shaping of 'Abbasid Rule* (Princeton, Princeton University Press, 1980), index s.n., and H. Kennedy, *The Early 'Abbasid Caliphate* (London, Croom Helm, 1981), 75 f.

19 Cf. *Encyclopaedia of Islam* (EI²) s.v. *Ibn Abi l-'Awdjā'*.

20 Cf. Tabari, *Ta'rikh*, ed. M.J. de Goeje (Leiden: Brill, 1879–1981) III, 375, 16 ff.

21 Cf. Khalifa, 672, 15, also 652, 11 f. and 682, 6; Fasawi, *al-Ma'rifa wal-ta'rikh*, ed. Akram Diya' al-'Umari (Baghdad, 1394/1974–1396/1976) 1: 131, 3; 132, pu. f.; 135, 5; 136, 15.

22 Cf. Khalifa, 694, 6 f. and 671, 4; Fasawi 1:149, 14; 150, 11; 151, pu.; 152, apu.

23 Cf. Khalifa, 743, 10.

24 Cf. Ibn Qutayba, *Ma'arif* 376, 1 f.

25 Cf. Ibn Hazm, *Jamharat Ansab al-'Arab*, ed. 'Abd as-Salam Muhammad Harun (Cairo, 1382/1962), 34, 15.

26 Cf. Waki', *Akhbar al-Qudat*, ed. 'Abd al-'Aziz Mustafa al-Maraghi (Cairo, 1366/1947–1369/1950), 2: 162, pu.

which he may have owed to the support he received from his close relatives and his clients; Ibn Hazm (384/994–456/1064) is still aware of the fact that most of Sulayman b. 'Alī's progeny lived in Basra,²⁷ and we know that in 145/762, when the 'Alid pretendent Ibrahim b. 'Abd Allah had attempted his revolt against al-Mansur together with his brother al-Nafs al-Zakiyya, Qutham's father and uncle were able to muster against him quite a number of *mawali*.²⁸ In 208/823 or 209/824, Qutham became, for a short interval, governor of Medina; but he was deposed in the same year.²⁹ His rule over Basra has to be dated afterwards; we hear that, in 220/835, he uttered, in this function, the funeral prayer over 'Isa b. Aban who had been judge of the town since 211/826.³⁰ As a governor, we meet him in the company of poets like Jammaz³¹ or Muhammad b. Yasir al-Riyashi.³²

The beginning of the story introduces Qutham as leaving for Basra in order to take up his office. We are not told where this event takes place, but it is easy to guess: Qutham b. Ja'far departs from Baghdad. We may suppose that he got his designation immediately from the caliph. We are even made to understand that he was well known in the capital, for the man who bids him farewell seems to have been acquainted with him for some time. This person, however, is closely connected with Baghdad: Ja'far b. Harb, a Mu'tazili theologian, belonged to the Baghdadi branch of the school.³³ He is eager to see one of the great Mu'tazili personalities outside the capital, Abu l-Hudhayl, who at that time was the head of the Basrian branch, and he wants to have a discussion with him. The different outlook of both branches and the personal rivalry of their representatives left enough ground for a confrontation. Ja'far b. Harb was much younger than Abu l-Hudhayl. He died in 236/851 at the age of fifty-nine,³⁴ Abu l-Hudhayl, not much earlier, but almost a centenarian.³⁵

27 ²⁵Cf. *Jamhara*, 34, 7.

28 ²⁶Cf. Khalifa, 649, 15 ff.

29 ²⁷Cf. *ibid.*, 782, 5 f. and Fasawi, *Ma'rifa wal-Ta'rikh* 1: 197, 7 f., with different dates.

30 ²⁸Cf. Waki', *Akhbar al-Qudat*, 2: 172, 3.

31 ²⁹Cf. *Aghani* 3/4: 76, 1 ff. = 2/21: 117, 5 ff.; Ibn al-Mu'tazz, *Tabaqat al-shu'ara*, ed. 'Abd al-Sattar Ahmad Farraj (Cairo 1375/1956), 374, 1. For Jammaz (died 255/869 or earlier) cf. *GAS* 2/508 f.

32 ³⁰Cf. *Aghani* 3/14: 45, 7 ff. and 47, 7 ff. For al-Riyashi cf. *GAS* 2/506 f.

33 ³¹The material about him has recently been collected by W. Madelung in: *Der Islam* 57 (1980): 230 ff.; cf. also A.N. Nader in: *ET* 2: 373a.

34 ³²Cf. Ibn al-Nadim, *Fihrist*, ed. Riza Tajaddud (Teheran 1393/1973), 213, 9; Mas'udi, *Muruj al-Dhahab* 7: 231, Barbier de Meynard / 6: 21, 9 f. Pellat.

35 ³³Or really so. The death-date and the age of Abu l-Hudhayl cannot be established with certainty. Al-Khayyat who is usually well informed mentions the year 227/841–842 (cf. Mas'udi, *Muruj* 7: 232 / 6: 21, 13). For Abu l-Hudhayl see my article in: *Encyclopaedia Iranica* 1: 318–322; also H.S. Nyberg in *ET* 1: 127 ff.

There had been sufficient time for Abu l-Hudhayl's ideas to expand and to become known outside his town. The Baghdadi Mu'tazilites had not been wholly enthusiastic about these ideas; there were several points where they thought they had a good reason for disagreeing. Ja'far is therefore introduced as somebody who believes that he will be able to handle the great old man in the province; a disputation (*munazara*) was always apt to enhance the prestige of the challenger.

The story thus creates the impression that Ja'far is rather sure of himself; 17 his failure then leaps all the more blatantly to the eye. But we are left in uncertainty about whether Ja'far fails as a master, as the main representative of the Baghdadian school, or as an ambitious young man who wants to attack a famous authority. Probably, the alternative did not pose any problem at the time the story was told, for Abu Musa al-Murdar, Ja'far b. Harb's teacher and the undisputed head of the Baghdadian school after the death of Bishr b. al-Mu'tamir, did not die until 226/841;³⁶ at that time, Abu l-Hudhayl had already ceased taking part in discussions and was probably no longer able to follow them.³⁷ Consequently, Ja'far b. Harb was not yet the first man in the Baghdadian Mu'tazila when he saw the new governor off.

This also explains why Ja'far does so at all. For he was known to have shunned closer contacts with the government in his later days. There were reports about his having refused the heritage of his father who had been a state official.³⁸ When Ibn Abi Duwad, the famous Mu'tazili supreme judge, who was responsible for the trial of Ahmad b. Hanbal, had persuaded him to take part in a discussion in the presence of al-Wathiq (227/842–232/847), he avoided praying behind the caliph.³⁹ At the end of his life, he also ceased writing

36 ³⁴Cf. *Fihrist* 206, apu. f.; for Murdar cf. my article in: *BEO* 30 (1978): 307 ff. [below p. 1307 ff.]

37 ³⁵Cf. *Fihrist* 204, 6 f.

38 ³⁶Cf. Qadi 'Abd al-Jabbar, *Fadl al-I'tizal* 282, 4 and Ibn al-Murtada, *Tabaqat* 73, 7 f. (where the report is abridged and wrongly connected). The information found in Mas'udi (*Muruj*, 7: 231 / 6: 21, 10) that the Bab Harb on the west bank of Baghdad had got its name after Ja'far b. Harb's father seems to be erroneous (see Madelung in: *Der Islam* 57 [1980]: 231). – Ja'far was not the only one to refuse a heritage because of a lack of orthodoxy found in the testator; the mystic al-Harith al-Muhasibi reacted in the same way (see my *Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi* [Bonn 1961], 2). We are dealing with a common trait of scrupulosity (*wara'*), and with a topos in ascetical literature (cf., e.g., the stories told in: Ibn Hanbal, *K. al-Wara'* [Cairo, 1340], 4, 13 and 82, 18 ff.).

39 ³⁷Cf. *Fihrist* 213, 3 ff.; also Qadi 'Abd al-Jabbar, *Fadl al-I'tizal* 282, 10 ff. and Ibn al-Murtada, *Tabaqat* 73, 14 ff. Ibn al-Murtada mentions that the story goes back to al-Khayyat; Khayyat's disciple al-Ka'bi (died 319/931) seems to have been the common source for Ibn an-Nadim and Qadi 'Abd al-Jabbar.

about subtle theological questions and only composed books of a generally comprehensible character;⁴⁰ this seems to imply that he had lost his interest in disputations with learned colleagues and turned towards evangelization among the common people. All this, however, seems to have been the result of a conversion. We hear that, at a certain point in his life, he did penance and descended naked into the “water” (*al-maʿ*), obviously the river Tigris, in order to wash away his sins.⁴¹ His motive is explained in different ways, but it is clear that before this event he was thought to have been in the service of the government.⁴² The author of our story knew this, of course;⁴³ he may have felt some malicious pleasure in evoking the earlier “worldly” phase in Jaʿfar’s life. Compared to the Basrian school, the early Baghdadian Muʿtazilites in general showed ascetic leanings and were proud of them; unlike their Basrian colleagues, they tried to keep aloof from the Abbasid court.⁴⁴ It was comforting to know that one of them, after all, had run after the representative of the government – all the more so as Qutham b. Jaʿfar was evidently not an exemplar of piety. He used to drink until he lost all his dignity,⁴⁵ and we meet him in the company of pederasts.⁴⁶ His reaction against Abu l-ʿAtahiya shows that he was not very fond of asceticism.⁴⁷

40 ³⁸Cf. *Faḍl al-Iʿtizāl* 282, 5 ff. and Ibn al-Murtada 73, 8 ff.

41 ³⁹Cf. *Faḍl al-Iʿtizāl* 278, 7 ff. and Ibn al-Murtada 75, 12 ff.; different version in Ibn al-Jawzi, *Sifat al-Safwa* (Haydarabad, 1355) 2: 265, 6 ff. and Ibn Qudama, *K. al-Tawwabin*, ed. G. Makdisi (Damascus, 1961), 157, 3 ff.; Ibn Qudama replaces *maʿ* by *Dijla* “Tigris.” Jaʿfar’s example was imitated in Fatimid times in Cairo by a certain Abū Bakr Ibn al-Ḥaddād (cf. Ibn Zulaq, *Akhbar Sibawayh al-Misri*, ed. Muhammad Saʿd and Husayn al-Dib [Cairo, 1933], 25, 4 ff.). For the symbolic character of this action cf. the pseudepigraphical *Vita Adae et Evae* where it is said that, as a token of repentance, Adam stood in the river Jordan for forty days and Eve, for eighteen days, in the Tigris (§ 6–11; for this text see O. Eissfeld, *Einleitung in das Alte Testament*, 3862 ff., and recently K. Rudolph, *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und christliche Taufsekten*, in: SB Sächs. Ak. Wiss. Leipzig, Phil.-Hist. Kl. vol. 121, nr. 4, Berlin 1981, p. 12 f.; the text was composed between 20 BC and 70 AD).

42 ⁴⁰In the army, according to Qadi ʿAbd al-Jabbar, *Faḍl al-Iʿtizāl* 278, 7 ff.; as a high civil servant, with a salary close to that of a vizier, according to the version transmitted by Ibn al-Jawzi and Ibn Qudama.

43 ⁴¹This is no statement about the truth or the reality of the event. He may have known it in the form of a story, without being a personal witness.

44 ⁴²See my remarks in: *REI* 46 (1978): 224 ff.

45 ⁴³Aghani, 314: 45, 7 ff. and 47, 7 ff.

46 ⁴⁴Jahiz, *Hayawan*, 6: 488, pu. ff.

47 ⁴⁵Aghani 34: 76, 1 ff. = 21: 117, 5 ff.

We do not know what Abu l-Hudhayl thought of the governor. He does not seem to have been a moralist.⁴⁸ But the Basrian Mu'tazila may have kept a certain reserve towards Qutham b. Ja'far for another reason. Numerous Mu'tazilites had supported the revolt of al-Nafs al-Zakiyya and his brother Ibrahim in 145/762;⁴⁹ the governor's father, on the contrary, had fought against them.⁵⁰ When Ja'far b. Sulayman had been nominated governor of the Hijaz immediately afterwards, in 146/763, he had persecuted the adherents of the 'Alid pretendent.⁵¹ Later on, in 169/786, when they rebelled again under Husayn b. 'Ali and were defeated and massacred at Fakhkh,⁵² he was also among those who set out with his troops against them.⁵³ It is possible that Qutham inherited some of his father's anti-'Alid image. On the whole, Basra should have been easy territory for him; the town had the reputation of being "ʿUthmanid."⁵⁴ But Abu l-Hudhayl cultivated certain pro-Hashimite leanings; when he died, the supreme judge Ibn Abi Duwad read over his bier the five *takbirs* according to the Shi'ite rite instead of the customary Sunni four.⁵⁵ However this may have been, there was no doubt about Abu l-Hudhayl's having to obey. He accepted the amir's invitation and came, not alone but – as seems to have been the habit – surrounded by his disciples. He was anything but enthusiastic about the idea of a discussion. He was much older than Ja'far b. Harb, and it was not he who had wanted the encounter; according to the rules of the game, he was allowed to refuse taking up the challenge.⁵⁶ This is why he answered with a verse of poetry.

In order to understand the allusion, we have to put the quotation into its original context. The verse is usually attributed to Muhallil, i.e., 'Adi (or Imra' alqays) b. Rabi'a b. al-Harith, one of the earliest pre-Islamic Arab poets,⁵⁷ who is supposed to have said it in a precarious situation after the end of

48 ⁴⁶See my remarks in: *REI* 46 [1978] 2: 219 ff.

49 ⁴⁷*Ibid.*, 47 [1979], 60 ff.

50 ⁴⁸See above, p. 1096.

51 ⁴⁹Cf. Abu l-Faraj al-Isfahani, *Maqatil al-Talibiyyin*, ed. as-Sayyid Ahmad Saqr (Cairo 1368/1949), 286, 12 ff. and 297, 9 ff. where we hear that he had them crucified after their death. They had obviously escaped execution only by going into hiding. Cf. also *ibid.*, 289, 2 ff.

52 ⁵⁰*EI*² III 615 ff. s.v. *Husayn b. 'Alī* and II 744 f. s.v. *Fakhkh*.

53 ⁵¹Abu l-Faraj, *Maqatil*, 450, 12 f.

54 ⁵²Ibn Qutayba, *ʿUyun al-Akhbar* I 204, 13 ff.

55 ⁵³Qadi 'Abd al-Jabbar, *Fadl al-ʿItizal* 263, apu.

56 ⁵⁴See the material collected in: *REI* 44 (1976): 34 f.

57 ⁵⁵Cf. *GAS* 2/148 f. with further references. He was thought to have lived in the second century before the Hijra/before A.D. 525.

the Basus war.⁵⁸ A few respectable authorities, however – Hamza al-Isfahani, e.g., (died after 350/961) in one of his glosses to his redaction of the *Diwan Abi Nuwas*⁵⁹ and al-Marzubani (died 384/994) in his *Mu‘jam al-Shu‘ara*⁶⁰ – ascribe it to Abu Hanash al-Taghlibi,⁶¹ roughly a contemporary of Muhallhil who apparently belonged to the same tribe, the Jusham from among the Taghlib,⁶² and is mainly known to us as a hero of the first *yawm al-Kulab* when he killed Shurahbil b. al-Harith from the Kinda.⁶³ The confusion might be explained by the fact that the verse, and the few other ones which are transmitted together with it,⁶⁴ are always connected with an event which happened to Muhallhil; as he had always been their hero he may have also replaced Abu Hanash as their author. But in one of the verses, which is only rarely | mentioned by our sources, and never by those which attribute the poem to Abu Hanash, the poet speaks of himself in the first person, and what he says corresponds very well to what we are told about Muhallhil’s situation.⁶⁵ The problem is whether this verse originally belonged to the poem, and whether the *khavar* which goes with it is at all authentic and not merely due to later exegetical endeavor.

We must leave this to the experts. What is important for us is how Abu l-Hudhayl made use of the verse. He did not touch the question of the real

58 ⁵⁶For this war see *ET*² 1: 1089 s.v. *Basūs bint Munqidh b. Salmān al-Tamūmiyya*. For the role played by Muhallhil during this event cf., e.g., O. Rescher, *Abriss der arabischen Literaturgeschichte* (Stuttgart, 1925–1933) 1: 34 ff.

59 ⁵⁷*Diwan Abi Nuwas*, ed. E. Wagner, 2: 10, 7 ff. I owe this reference, as some of the material mentioned afterwards, to A. Spitaler who, during a most fruitful evening in his house, opened to me the resources of his *shawahid* collections.

60 ⁵⁸*Mu‘jam*, ed. ‘Abd al-Sattar Ahmad Farraj (Cairo 1379/1960), 122, -4 ff.

61 ⁵⁹According to Marzubani, his name was ‘Usm b. al-Nu‘man b. Malik b. ‘Attab b. Sa’d b. Zuhayr. The *nisba al-Taghlibi* is frequently omitted in the sources.

62 ⁶⁰Cf. Marzubani, *ibid.*, 122, 2 f.; for the Jusham cf. Ibn Durayd, *Ishtiqaq*, ed. ‘Abd as-Salam Muhammad Harun (Cairo, 1378/1958), 336, 5. Marzubani also reports, however, a diverging opinion which makes Abu Hanash a member of the Tha‘laba b. Bakr (*ibid.*, 122, 4). This seems to mean that his *nisba* was sometimes read *Tha‘labi* instead of *Taghlibi*.

63 ⁶¹Cf. *Aghani* 312: 211, 10 ff.; Abu Ahmad al-‘Askari, *Sharh ma Yaqa‘u fi l-Tashif wal-Tahrif*, ed. ‘Abd al-Aziz Ahmad (Cairo, 1383/1963), 22, 10 ff.; and the sources mentioned in: Tabrizi, *Sharh Ikhtiyarat al-Mufaddal*, ed. Fakhr al-Din Qabawa (Damascus, 1391/1971), 2: 954, n. 2. Cf. also *Naqa‘id*, ed. Bevan, 3: 98 (index); Caskel, *Gamharat an-nasab*, 1: 577a; E. Meyer, *Der historische Gehalt der Aiyam al-‘Arab* (Wiesbaden, 1970), 25 ff.

64 ⁶²Never more than five altogether but usually less (cf., e.g., *Aghani* 35: 51, 1 ff.; Suyuti, *Sharh Shawahid al-Mughni* (Cairo, 1322), 247, 5 ff.; L. Cheikho, *Shu‘ara’ al-Nasraniyya* (Beirut, 1890), 1: 179, 10 ff.).

65 ⁶³*Asbahtu la munfisan asabtu*, “in the end I got something worthless (which had not made me desirous of it)” (cf. *Aghani* 35: 51, 3; for the situation see below, p. 1101).

authorship, but he certainly presupposed knowledge of the *khavar*. Muhallil had been a brother of Kulayb b. Rabi'a, the famous chieftain of the Taghlib b. Wa'il whose assassination had stirred up the feud about Basus's she-camel. When, after the war, he could not go back to his tribe and wandered aimlessly, he came to the Yaman and found refuge with a group of the Madhhij.⁶⁶ They exploited his situation and forced him to give them his daughter – or according to another tradition, his sister – in marriage; as a price for the bride they did not offer him anything other than a hide.⁶⁷ The first verse which is preserved in the sources refers to this miserable “gift” (*hiba*); the second one is that quoted by Abu l-Hudhayl. The “two Abans” are mentioned there out of nostalgia; the Abanan were two mountains in Northern Arabia, obviously on the territory of Muhallil's – and Abu Hanash's – tribe, the Taghlib.⁶⁸ If he were at home, the poet says, the suitor would not have succeeded in his demand;⁶⁹ his nose would have been smeared with blood. This was not a mere assertion that he would have returned in shame and disgrace, but also contained an uncomplimentary comparison which is not immediately grasped by a modern

66 ⁶⁴The Banu Janb (see Ibn Durayd, *Ishtiqaq*, 405, 12 f.; Caskel, *Gamhara* 2: 257a).

67 ⁶⁵Or a few hides (cf. *Diwan Abi Nuwas* 11 10, 7). For the story see Ibn Qutayba, *al-Shi'r wal-Shu'ara'* (Beirut, 1964), 217, 3 ff.; *ibid.*, *Uyun al-Akhbar* 3: 91, 5 ff.; *Aghani* ³5: 50, pu. ff.; Yaqt, *Mu'jam al-Buldan* 1: 77, 14 ff., *Wüstenfeld* / 1: 63b, -5 ff. (Beirut, 1374/1955); 'Abd al-Qadir al-Baghdadi, *Khizanat al-adab*, ed. 'Abd as-Salam Muhammad Harun (Cairo, 1378/1967 ff.), 2: 173, 3 ff. See also Bakri, *Mu'jam ma Sta'jam*, ed. Mustafa al-Saqqā' (Cairo, 1945–1951) 96, 6 ff.; *Lisan al-'arab*, 2: 313b, 1 ff. s.v. *d-r-dj* and 13: 5b, 21 ff. s.v. *'-b-n* (for the preceding verse see 12: 250a, 8 ff.); in addition to that, the references given in A. Fischer and E. Bräunlich, *Schawahid-Indices* 237b. The name of the girl is given as Mayya (see Yaqt). The divergence between “daughter” and “sister” may be explained by the fact that one of the verses calls the girl a “sister of the sons of the powerful Jusham” (*ukhtu bani l-malikina min Jushami*; cf. *Aghani* ³51, 4).

68 ⁶⁶Cf. Bakri, 1: 96, 9; U. Thilo, *Die Ortsnamen in der altarabischen Poesie* (Wiesbaden, 1958), 24 and map “Nordarabien (Teil c).” Bakri shows quite clearly that the localization of the two mountains, or at least their connection with certain tribes, presented some problems when all the references in poetry were taken into account. The same is true for their name; there were different proposals for explaining the dual. Yaqt discusses at length the possibility of Abanan being a dual a potiori, i.e., that only one of the mountains was called Aban and the other one Mutali'. Our translations should then be understood accordingly.

69 ⁶⁷Instead of *law ja'a ... khatibuha* which is found in our text, all other sources have *law ja'a ... yakhtubuha*, “if he came to ask her hand in marriage.” This version presupposes that the suitor was known beforehand; it seems to have been simplified in our text, with the consequence that *khatib* is now repeated twice in the same verse. Or should we read *khatibaha*, as a poetical licence for *khatiban laha*?

reader: if an ignoble male camel approaches a noble female the covering is prevented by a heavy blow on its nose.⁷⁰

Abu l-Hudhayl thus does not commit the sin of false modesty. He leaves no doubt about his superiority: Ja'far b. Harb is an ignoble intruder, and under normal circumstances he would simply not have been granted access to the Mu'tazilite circle at Basra. Unfortunately, at the moment Abu l-Hudhayl is not on his own territory – in his mosque or in his house, the governor has summoned him, and he cannot refuse the invitation. There should be no doubt, however, that Ja'far b. Harb has not much to offer; like the man who asked Muhallhil's daughter in marriage, he gets his opportunity, which he would never have deserved, for nothing. The verse is well chosen. Abu l-Hudhayl – or, to be correct, the reporter of the story – could be sure of the effect, for we may assume that everybody among the educated people of his time knew the context of the quotation. | Grammarians frequently referred to the verse, and Abu l-Hudhayl's contemporary Abu Nuwas alludes to it in his encomium of the Southern Arabs when he says, slandering the Taghlib: "Their sister was forcibly slept with for a mean dowry without her suitor's having got a bloody nose."⁷¹ Abu Nuwas insists on Muhallhil's humiliation; Abu l-Hudhayl rather stresses the manly pride which Muhallhil tried to preserve in spite of his weakness.⁷²

But had he taken the quotation seriously, Abu l-Hudhayl would have been obliged to give in and to discuss. It is therefore slightly astonishing to see the poetical debate going on; for some time, the literary device develops an impetus of its own.⁷³ We would expect the governor to be offended; he is,

70 ⁶⁸Cf. the commentators of the *Hamasa*: Tibrizi, ed. Freytag (Bonn, 1828–1847), 1: 52, 20 f., and Marzuqi, ed. Ahmad Amin and 'Abd as-Salam Harun (Cairo, 1371/1951), 119, 1 f. The verb used in our text is *durrija*; other sources (like Ibn Qutayba, *Shi'r wal-Shu'ara'* and *'Uyun al-Akhbar*; Marzuqi, etc.) have *rummila* instead; Marzubani has *khuddiba* (cf. Mu'jam al-Shu'ara' 122, ult.).

71 ⁶⁹Cf. Ibn al-Mu'tazz, *Tabaqat al-Shu'ara'*, 197, 3. For the entire *qasida* see *Diwan*, 2: 1 ff.; translated by E. Wagner, *Abu Nuwas* (Wiesbaden, 1965), 365 (where on page 362, n. 4 further sources are given).

72 ⁷⁰One century after Abu Nuwas, the Basrian poet al-Mufajja' al-Basri (Abu 'Abdallah Muhammad b. Ahmad, died about 327/939; cf. *GAS* 2: 509 f.) alluded to the immediately preceding verse in Muhallhil's poem (cf. Suyuti, *Muzhir*, ed. Muhammad Ahmad Jadalmawla, 'Ali Muhammad al-Bigawi and Muhammad Abu l-Fadl Ibrahim, Cairo n.d. (ca. 1952), II 366, 7 ff.).

73 ⁷¹This conclusion would be less obvious only if we could assume that Abu l-Hudhayl understood the verse as the Azhar shaykh Muhammad b. Muhammad al-Amir (died 1232/1816) understood it in his commentary to Ibn Hisham's *Mughni l-Labib*: "(Even) if he came with the two Aban mountains to sue for her marriage ..., i.e., if he brought a nuptial gift as

after all, the host, and he has to take care that Ja'far b. Harb's wish be fulfilled. But the story rather assumes that everybody respects Abu l-Hudhayl's delicate feelings. Qutham b. Ja'far's words of reproach are mild, and he only makes a slight attempt to defend his Baghdadi visitor: Ja'far b. Harb might, in spite of everything, come up with a good idea; young and unexperienced people should have a chance. Again Abu l-Hudhayl answers evasively, and again he does so with a verse. This time the quotation is taken from Farazdaq; we find it in the collection of the *Naqa'id*.⁷⁴ The poem, a fairly long *qasida*,⁷⁵ is directed, as usual, against Jarir. But in the verse itself Farazdaq addresses al-Harith b. 'Abd Allah b. Abi Rabi'a al-Makhzumi, who at that time was the governor of Basra.⁷⁶ He tells him that there is no way to prevail upon him; Harith would fail as someone else failed before him, someone who was certainly a more redoubtable person than he, i.e., Ziyad b. Abi Sufyan, the governor of Iraq under Mu'awiya who "winked with the eye."⁷⁷ Farazdaq had not been on good terms with him either, he had neglected an order given by Ziyad and was therefore forced to keep away from Iraq between 49/669 and 56/675–676 when Ziyad died.⁷⁸ He did not succeed in making the governor give up his persecution, but he always managed to evade him. This is exactly what Abu l-Hudhayl wants to say here: he cannot do anything against Qutham b. Ja'far's undue insistence, but he is determined not to follow his wish.

Now Ja'far b. Harb himself takes the initiative; he drops his intention of discussing with Abu l-Hudhayl himself and looks for a partner among his

important as the two Abanan mountains instead of a mere hide, he would be refused. This would imply that Abu l-Hudhayl did not allude at all to his own momentous helplessness, but only to Ja'far's incommensurable inferiority (cf. Ibn Hisham, *Mughni* [Cairo, 1317], 2: 10, line 1f. at the margin).

74 ⁷²Ed. Ch. Bevan (London, 1905), 607, 15.

75 ⁷³*Ibid.*, 600 ff.

76 ⁷⁴He calls him al-Quba', a nickname which the people of Basra were fond of applying to him (cf. *Naqa'id*, 607, 7 f.). For further details about his career, cf. Tabari, *Ta'rikh*, index s.n.; he is last mentioned as a governor of Kufa, in the service of 'Abd Allah b. al-Zubayr, *ibid.*, 2: 777, 7 f.

77 ⁷⁵He seems to have suffered from a nervous twitching of his eyelid; in any case, this was a permanent feature of his (*khilqa*) and not a momentary gesture ascribed to him just for this occasion (cf. Baladhuri, *Ansab*, 4 A, 199, 20 ff.). For *kasara* 'aynuhu cf. *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. Hrsg. durch die Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Bd. I (Wiesbaden, 1957). (WKAS) 1: 178a.

78 ⁷⁶For the details cf. *Naqa'id* 607, 16 ff.; also EI² 2, 788a s.v. al-Farazdaq; Rescher, *Abriss*, 1: 252 ff.; Blachère, *Histoire de la littérature arabe* 496; K.A. Fariq, *Ziyad b. Abih* (London, 1966), 116 ff.

disciples. He does not protest against the humiliation wrought upon him; the story wants to show that he deserved it by the very fact that he tolerated it. At the same time, Abu l-Hudhayl is given another opportunity to quote poetry.

21 The editor remarks that the verse he now exploits, anonymous as in our | text but preceded by two more lines, appears in Ibn Qutayba's *Uyun al-Akhbar*.⁷⁹ This is true, but it is not all: the quotation belongs to a fragment consisting of six verses which Abu Tammam included in his *Hamasa*.⁸⁰ He attributes it to a certain al-‘Arandas, a member of the Banu Abi Bakr b. Kilab, and is supported in this assumption by Abu ‘Ali al-Qali (died 356/967) in his *Amali*.⁸¹ The name, however, of the poet is given in different forms: Marzubani calls him Abu l-‘Arandas;⁸² Mubarrad refers to him as ‘Ubayd b. al-‘Arandas.⁸³ This latter form is likewise preferred by Abu ‘Ubayd al-Bakri who corrects al-Qali accordingly.⁸⁴ The poet praises members of a foreign tribe: they are all equal, he says, in nobility and leadership; like the stars in the sky, everybody among them is a *primus inter pares*.⁸⁵ Zamakhshari therefore chose the verse as an illustration for sura 43/ 48: “Every sign we showed them was greater than the one before it.”⁸⁶ Thus, even if Ja‘far b. Harb turns away from the great champion of the Basrian school, he will not have an easier task among his followers. In spite of the fact that it is Abu l-Hudhayl who had been evading any action up to now, the reader is given the impression that Ja‘far had just been looking for the way of least resistance.

Ja‘far insists; he steps forward in order to muster Abu l-Hudhayl's disciples. Only now the story reveals that Ja‘far enjoys the full support of the governor; he can afford to ignore the unwillingness of his opponents. But for a last time Abu l-Hudhayl uses his literary knowledge in order to retard the development. As

79 ⁷⁷*Uyun* I 226, 10 ff.

80 ⁷⁸Cf. Marzuqi, *Sharh Diwan al-Hamasa*, 1593 ff. nr. 691 (for our verse cf. *ibid.* 1595, 9; the last verse of the fragment).

81 ⁷⁹*Amali* (Cairo, Dar al-Kutub) I: 239, -7 ff.

82 ⁸⁰*Mu‘jam al-Shu‘ara’* 172, pu. ff.

83 ⁸¹Mubarrad, *Kamil*, ed. Zaki Mubarak (Cairo, 1356/1937), 72, 1 ff.

84 ⁸²His *Tanbih ‘ala Awham Abi ‘Ali fi Amalihi* (Cairo: Dar al-kutub, 1344/1926), 73, 1 ff. We may assume that Bakri was right; *Abu l-‘Arandas* may be a mere misspelling of *Ibn al-‘Arandas*, and the *Ibn* could be easily lost when the name was transmitted. Two of the verses are quoted anonymously by Jahiz, *Hayawan*, 2: 89, 2 ff.; cf. also Abu Hilal al-‘Askari, *Diwan al-Ma‘ani* (Cairo, 1352), I: 41, 4 ff. who refers to Jahiz. For further (and later) references cf. Fischer-Bräunlich, *Schawahid-Indices*, p. 100 a, and ‘Abd al-Salam Muhammad Harun, *Mu‘jam shawahid al-‘Arabiyya* (Cairo, 1392/1972), I: 181.

85 ⁸³Cf. Marzuqi's commentary, 1596, 4 ff.

86 ⁸⁴Muhibb ad-din Efendi, *Sharh Shawahid al-Kashshaf* (Cairo, 1307), 3: 66, -6 ff.

in most of the preceding cases, the verse he quotes produces its effect not only because it fits the situation, but also because it could be assumed to be known to everybody; we are again dealing with a *shahid* which turns up everywhere in grammatical writings and thus belonged to the linguistic training of an educated Arab in those days. Sibawayh is the first to mention it in his *Kitab*,⁸⁷ and the influence of his work is responsible for the wide dispersion of the reference in later literature.⁸⁸ Sibawayh also lets us know its author: Miskin al-Darimi, a poet who lived in Kufa during the early Umayyad period.⁸⁹ The editors of what remains of his poetry⁹⁰ connect the verse with a long fragment of thirty-seven verses where Miskin attacks ‘Abd al-Rahman b. Hassan b. Thabit, the son of the famous “court poet” of the Prophet,⁹¹ and which is transmitted by Zubayr b. Bakkar in his *Muwaffaqiyyat*.⁹² The interpretation does not pose any problem. Why should somebody, says the poet, rove around the Najd, a rather underpopulated and dry region, if he could meet so many people in the Tihama, the fertile coastal region of the Arabian peninsula? | So, why did Ja‘far b. Harb not stay at home, in Baghdad, where there are so many theologians and other entertaining people?

22

87 ⁸⁵Cf. the edition by H. Derenbourg (Paris, 1881–1889), 1: 129, 14; trans. by G. Jahn, 1: 193.

88 ⁸⁶Cf., e.g., Mubarrad, *Kamil*, 189, 6 Wright / 288, 12 Mubarak, whence *WKAS*, 2: 443a. For further sources see Fischer-Bräunlich, *Schawahid-Indices* 196b; Harun, *Mu‘jam Shawahid al-‘Arabiyya* 316. With regard to this “*shawahid* version,” our text presents two variant readings: *taraddud* instead of *taladdud* ‘undecidedness, hesitancy’ and *haffat* instead of *ghassat*.

89 ⁸⁷For him cf. *GAS* 2/323 with further references.

90 ⁸⁸*Diwan Miskin al-Darimi*, collected by ‘Abdallah al-Jaburi and Khalil Ibrahim al-‘Atiyya (Baghdad, 1389/1970).

91 ⁸⁹For him cf. *GAS* 2: 422f. He answered with a *hija*’ poem ending with the same rhyme which was even longer than Miskin’s *qasida* (cf. *Aghani* ³15: 118, 13 ff.).

92 ⁹⁰Cf. *Diwan*, 66 nr. 38; for Zubayr b. Bakkar see *Muwaffaqiyyat*, ed. Sami Makki al-‘Ani (Baghdad, 1392/1972), 267, 4 ff. (The poem had already been edited by F. Schulthess in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 54 (1900) 488 ff.) The references given in the edition of the *Diwan*, 79, do not, however, answer all questions. The connection with the poem is confirmed by Ibn al-Shajari, *Hamasa*, ed. ‘Abd al-Mu‘in al-Maluhi and Asma’ al-Himsi (Damascus, 1970), 1: 451, 6 f. nr. 377 v. 1; but the exact location of the verse in the context of the *qasida* remains unclear. In Ibn al-Shajari the verse stands at the beginning and is followed by nr. 37–38, nr. 5–6, and n. 27 of the *Muwaffaqiyyat* fragment; the editors, on the contrary, put it at the end. Moreover, the version given by Ibn al-Shajari differs, in the first *misra*’, completely from the form preserved in our text and by the grammarians.

This is the moment when finally, after so much literary fireworks, the action of the story gets on the way. Abu Ya‘qub al-Shahham takes up the challenge and starts the disputation. The person is carefully chosen: Yusuf b. ‘Abd Allah al-Shahham was Abu l-Hudhayl’s youngest pupil;⁹³ it suffices for Ja‘far b. Harb’s defeat that he is attacked by the one among his opponents who has the least experience. This was a well-known device of effective story-telling in the field of dialectics: the doctrine favored by the tendency of the report is so clear that even a child is able to successfully defend it. Abu l-Hudhayl himself was said to have defeated a skilful Jewish *mutakallim* at the age of fifteen.⁹⁴ In addition to that, Shahham’s youth also explains why he asks the first question. If Abu l-Hudhayl had agreed to have a discussion with the foreign visitor, the laws of disputational courtesy would have obliged him, in view of his high status and his “home advantage,” to let his opponent start.⁹⁵ But now the situation is different: the disciples are, by definition, of lower rank than their master, and Ja‘far may be glad that he is granted conversation at all. The result of this – and perhaps also the intention behind it – is that the story-teller gets the opportunity of using a Basrian argument instead of a Baghdadian one; whoever asks the first question is able to determine the direction of the dialogue.

We may be sure that we are dealing with a victorious argument; the story shows such an obvious pro-Basrian tendency that Shahham cannot be allowed to be defeated. But the report is tantalizingly short; the argument apparently lacks a conclusion. This is, of course, tantalizing only to us; the Mu‘tazili audience for whom the story was told understood the point immediately. They rather admired the succinctness of the refutation; the ideal consisted in silencing the adversary with one or two sentences, here realized almost to perfection.⁹⁶ As in a game of chess, the defeat is predictable: the disputation can therefore be closed before the last step is taken. One might still ask, however, what is wrong with the statement Ja‘far b. Harb has to admit, namely, that all things in this world do not resemble God? It is true that he is forced to answer Shahham’s questions in the way Shahham wants him to answer them; but what he concedes seems quite harmless, for it is nothing else but the normal formulation of Mu‘tazili *tawhid*, the rejection of any anthropomorphism which goes without saying for all Mu‘tazilites, Basrian and Baghdadian alike.

93 ⁹¹Malati, *al-Tanbih wal-Radd ‘ala Ahl al-Ahwa’ wal-Bida’*, ed. S. Dederling (Istanbul, 1936), 32, 7; Qadi ‘Abd al-Jabbar, *Fadl al-‘Itizal*, 280, 12 > Ibn al-Murtada, *Tabaqat*, 72, 9.

94 ⁹²*Ta’rikh Baghdad* 111 367, 13 ff.; for a general warning see al-Khatib al-Baghdadi, *al-Faqih wal-Mutafaqqih* (Riyad, 1389/1969), 2: 20, apu. ff.

95 ⁹³Cf. *REI* 44 (1976): 36 f.

96 ⁹⁴*Ibid.*, 39.

However, this is just the point; wicked arguments always look harmless at first glance. What is essential is not the statement about God's uniqueness, but the word *all* (*kull*) which forms part of it. In admitting that God is "other" than all things in this world, Ja'far b. Harb also admits that we are able, and obliged, to speak of the creation as comprising "all" things in this world. This formulation evoked a famous problem which had, for some time, become the foremost item of controversy between the two schools. Abu l-Hudhayl believed that the pleasures of the blessed in Paradise will come to an end since all movements in God's creation form a finite sum, a whole (*kull*) that necessarily reaches an end. The Baghdadians had protested against this conclusion and pointed to its ridiculous consequences. Murdar is supposed to have written a voluminous book⁹⁷ against Abu l-Hudhayl's doctrine⁹⁸ in which he pleased himself by describing how we have to imagine this sudden end of all movement in Paradise; it would mean that everybody is immobilized in the position he had during the moment before, perhaps holding a goblet in one hand and reaching for a fruit with the other, so that he would look like somebody crucified in all eternity.⁹⁹ Ja'far b. Harb seems to have taken over this argument in his *K. al-Masa'il fi l-Na'im*,¹⁰⁰ which was apparently identical with a *K. Tawbikh Abi l-Hudhayl* quoted by 'Abd al-Qahir al-Baghdadi.¹⁰¹ He tried to show that Abu l-Hudhayl's idea finally lead to "dahrite" consequences.¹⁰²

This was a fatal conclusion. For Abu l-Hudhayl had developed his theory precisely with the purpose of refuting the Dahriyya. This is at least what we are told in a precious doxographical passage which, with rare precision, even mentions its source:

97 ⁹⁵I.e., not the normal kind of short treatises which we have to understand by the word *kitab* at that time.

98 ⁹⁶Mentioned by 'Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Farq bayna l-Firaq*, 152, pu. f. *Badr*/ 166, -6 f. *'Abd al-Hamid* and 102, 8 f.; 122, 3 f.

99 ⁹⁷Cf. *Farq* 103, 6 ff. / 122, ult. ff. It is interesting to see that Ibn al-Rewandi took over the same argument from Hisham al-Fuwati who was a contemporary of Murdar (cf. Khayyat, *Intisar*, 57, 7 ff. Nader). About al-Murdar this early source only tells us that he dealt with Abu l-Hudhayl's thesis during a discussion held in the house of his colleague Thumama b. Ashras; the argument we get there differs, however, from the one mentioned above (cf. *Intisar* 20, 2 f. and 19, -6 ff.). Baghdadi's information may thus be subjected to doubt, all the more so as there is no corresponding title among those given for Murdar by Ibn an-Nadim in his *Fihrist* (see 207, 5 ff. *Tajaddud*).

100 ⁹⁸Cf. *Intisar* 91, 15 and 57, 14 f. Khayyat does, however, not quote the passage in detail.

101 ⁹⁹Cf. *Farq* 102, 11 ff. / 122, 5 ff.

102 ¹⁰⁰*Ibid.*

In his book entitled *K. al-Qawālib* (Abu l-Hudhayl) mentions a point (*bab*, chapter?) concerning the refutation of the Dahriyya. He quotes their argument against the adherents of the unity of God (i.e. the Muslims): “If it is possible that every motion is endlessly followed by another motion and every occurrence (*hadith*) by another occurrence, why should then not he be right who contends that there is no motion unpreceded by another motion nor an occurrence by another occurrence, without any beginning or preliminary stage?”¹⁰³ And (then) he answers to the establishment of this consequence (*ilzam*) by treating both (cases) in the same way and saying: “Just as (all) occurrences have a beginning where they are not preceded by any (other) occurrence they also have an end which is not followed by any | (other) occurrence.” – This is why he developed the doctrine of the finitude (*fana*) of (all) objects of divine omnipotence.¹⁰⁴

The Dahriyya, adherents of the eternity of the world, did not primarily speak of the eternity of *matter* (as discussed in the Christian Middle Ages), but of the eternity of *movement*; they were speculating in Iranian rather than in Aristotelian terms. They conceived the destiny of man and the development of the world as determined by the perpetual circulation of the spheres, by the *charkh-i falak* as the Persian poets would say later on. Circular movement has no beginning and no end; there is no creation and no final annihilation of the world. Abu l-Hudhayl, on the contrary, wanted to uphold the idea of creation and therefore felt obliged also to accept the idea of a final annihilation or, at least, the end of all movement. He did not deny that Paradise and Hell are eternal *a parte post*, but universal bliss and universal despair ultimately mean universal tranquillity or immobility.

This theory implied, as Baghdadi notes, that God’s omnipotence, too, is finite in a certain sense. For all movements realize themselves in events, and events must be understood as *maqdurat*, objects of God’s creative power which are brought into existence by him – especially after the Final Judgement when man’s free will and power (*qudra*) lose their function since the game of responsibility and culpability is over. If the number of movements is limited, the number of *maqdurat* is equally limited; for *maqdurat* are always realized *maqdurat*. In Arabic the passive participle also possesses a gerundive meaning: things

103 ¹⁰¹*Sic?* I read with the edition by ‘Abd al-Hamid: *la ‘an awwalin wa-la (‘an) halatⁱⁿ qablahu*.

104 ¹⁰²*Farq* 104, 4 ff. / 124, 1 ff., translated by K.C. Seelye, *Moslem Schisms and Sects* (New York, 1920), 127. For the historical context of the argument see H.A. Davidson in: *JAOS* 89 (1969): 378 n. 169; for the connection with al-Kindi see *ibid.*, 370 ff. and A.L. Ivry, *Kindi’s Metaphysics* (Albany, 1974), 164 and 122, l. 13–15.

which are *realizable* are also *realized*. We can, of course, imagine things which will never be realized. But these are simply the contraries of those which were realized, for every decision made by God or by man forms part of an alternative in which one possibility comes into existence and the other, the contrary, remains for ever non-existent. If the number of the *maqdurat* is finite, the number of their contraries is thus equally finite. Abu l-Hudhayl does not think of a world of unlimited possibilities. It is the world, however, which is limited, not God. Baghdadi's remark that God's omnipotence is limited is a malicious distortion;¹⁰⁵ the fact that the objects of God's power are finite in number does not necessarily imply that His power itself is essentially and ontologically limited.¹⁰⁶

With this doctrinal position, Abu l-Hudhayl saw himself immediately confronted with the problem of how to explain Koranic phrases like "God is powerful over everything" (*Allahu 'ala kulli | shai'in qadir*).¹⁰⁷ Naively understood, this could only mean that God's power is limitless. But Abu l-Hudhayl approached the formulation with an attitude typical for early *kalam*: by linguistic analysis. "Everything" is "all things" in Arabic, and "all" means a limited and finite sum. For it is also said in the Koranic revelation that "(God) has numbered everything (i.e., all things) in numbers,"¹⁰⁸ and numbers can only be applied to something which has a numerical limit.¹⁰⁹ Ja'far b. Harb should have remembered that; the moment he admitted that "everything" outside God is not similar to Him, he had used the magic word *kull* which, to a disciple of Abu l-Hudhayl, implied serious consequences which Ja'far, as a Baghdadian, could not be willing to draw. We may wonder whether he himself would have seen it this way. Shahham, after all, does not prove the Basrian interpretation of *kull*, he sim-

25

105 ¹⁰³Which he was not the first to make; it is taken over from Ibn al-Rewandi (see *Intisar* 16, 2 f.) who certainly found it with Abu l-Hudhayl's immediate opponents in the Baghdadian school (*ibid.*, 16, 14 ff.).

106 ¹⁰⁴Cf. *Intisar* 16, 5 ff. I abstain from giving the full documentation for this theory; just because of its unusual character, it has kept alive the attention of the doxographers and the theologians over centuries. For the moment, I refer to the basic article by R.M. Frank in *Muséon* 82 (1969): 451 ff., especially p. 473 ff. where all the essential material is put together and the decisive steps for the interpretation of the fragments are done. See also my remarks in *REI* 46 (1978): 234 ff. (which are only a summary of Frank's results). – Abu l-Hudhayl's notion of possibility has a certain 'Megarian' flavor, but his terminology and his outlook are theological rather than philosophical; he speaks about *maqdur* instead of *mumkin*.

107 ¹⁰⁵Sura 16: 77.

108 ¹⁰⁶Sura 72: 28.

109 ¹⁰⁷*Intisar* 17, 1 ff.

ply presupposes it. But this is not the right question to ask. The story is clearly told in a Basrian spirit; what we are getting here is a demonstration of victorious Basrian intelligence and, at the same time, something like advice given by a Basrian to other Basrians, i.e., by the story-teller to the audience and the reading public, on how to deal with a Baghdadian opponent in a skilful way: One should not talk about the burning issue right away; it is much better to start with something innocent, namely, the refutation of *tashbih*, on which every Mu‘tazilite cannot but agree, and then he will fall into the trap by himself. The advice is slightly malicious, but this only enhanced the dialectical effect.

Shahham had defended his master with elegance. But Abu l-Hudhayl’s reaction puzzles us one last time: “(Even) if I were iron,” he says, “they would make me soft. But I am harder than iron.” This again is a verse, but the interpretation poses some problems. Originally it was spoken by a certain ‘Aqrab al-Hannat who belonged to the Banu-l-Dil¹¹⁰ and who had acquired some experience in escaping his creditors; they had persecuted him many times, but he knew that he would always outwit them and that they would never “make him soft.”¹¹¹ But who are the creditors in our context? We may think of the governor and his Baghdadian protege who had wanted Abu l-Hudhayl to express his opinion in the debate but had not managed to persuade him. The remark would, perhaps, come a little bit late, but it is never too late for self-satisfaction.

There may, however, be another dimension to it. Abu l-Hudhayl had not only had to resist pressure in this moment and before in relation to his participation in the present dialogue; the point taken up by Shahham had, as we saw, been attacked in general. Although Ja‘far’s performance, as described in
 26 our anecdote, does not cause | us to believe that he might ever have been able to make Abu l-Hudhayl and his disciple “soft,” his position was, in principle, strong enough to disturb his Basrian opponents. He only makes a ridiculous figure because the author wants him to do so. The reality is different, and the

110 ¹⁰⁸Caskel, *Gamhara*, 2: 232b who mentions several tribes of this name; Ibn Durayd, *Ish-tiqaq*, 325, 8ff. We might also read Banu d-Du‘il, the tribe to which Abu l-Aswad al-Du‘ali belonged (*Ishtiqaq* 325, 11f. and 170, 9f.; for the problem see *EI*² 1: 106f. s.v. *Abu ‘l-Aswad al-Du‘ali* and Caskel, 2: 234a). I am not able to decide the question here.

111 ¹⁰⁹See Ibn Qutayba, *Uyun al-Akhbar*, 1: 256, 12ff. and Bayhaqi, *al-Mahasin wal-Masawi*, 317, 16ff. Schwally (who reads “Banu d-Du‘il”); also Ahmad b. Muhammad al-Jurjani, *Kinayat al-Udaba’* (Cairo, 1326/1908), 100. (I owe this reference and the preceding one to A. Spitaler.) One of the poet’s creditors was his colleague al-Fadl b. al-‘Abbas al-Lahabi who lived in the second half of the first century H. (see *Aghani*, ³16: 185, 1ff.; *GAS* 2: 420). This helps to establish the chronology.

story-teller must have known this. Murdar and Ja'far b. Harb could be sure that their arguments found many followers – and not only in Baghdad; even in Basra Abu l-Hudhayl's doctrine was finally given up. Two generations after his death, almost everybody inside the Mu'tazila – and, of course, outside it – agreed upon the precarious nature of his theory. Khayyat repeats again and again that Abu l-Hudhayl had developed it as a mere hypothesis, for experimentation and discussion, not as an established truth;¹¹² Khayyat's pupil Ka'bi uses the same formula.¹¹³ Both of them even take for granted that Abu l-Hudhayl himself finally revoked it.¹¹⁴

What is most interesting about this latter report is that it supposedly goes back to the negative hero of our story, to Ja'far b. Harb. He is said to have spoken of Abu l-Hudhayl's "conversion" to his pupil Abu l-Tayyib al-Balkhi¹¹⁵ who then became one of al-Khayyat's witnesses. Khayyat transmitted the report to Ka'bi when Ka'bi corresponded with him from Balkh about doxographical matters.¹¹⁶ We do not know whether Abu l-Tayyib al-Balkhi was honest when he referred to Ja'far b. Harb. But if he was, we may be sure that his teacher misinterpreted the situation: Abu l-Hudhayl did not revoke; otherwise a later Basrian tradition like our story would not have tried to justify the doctrine. Abu l-Hudhayl's position concerning the finitude of all movements could not be corrected just on one point – the theory of ultimate immobility in Paradise – where it turned out to be most problematic, without causing the entire edifice of his theology to collapse. It is true that the debate between the two schools dealt with a side issue, but it was an indispensable side issue. And Abu l-Hudhayl had not only brought it up for the pleasure of experimentation; he had written books about it.¹¹⁷ Ja'far b. Harb cannot have forced Abu l-Hudhayl to withdraw definitely his theory. He may have had the impression, however, that through his books, he had really defeated his great adversary and that Abu l-Hudhayl should have revoked in order not to fall into absurdities. And it is possible that even our story, in spite of its triumphant tenor, wants to make us

¹¹² Cf. *Intisar* 15, 8 f. and 16, 19; 57, 12; 106, apu.; a similar apology *ibid.*, 18, ult. f.

¹¹³ Ka'bi, *Maqalat*, 70, 5 ff.

¹¹⁴ *Intisar*, 21, 6 f.; Ka'bi, *Maqalat*, 70, 7 ff.

¹¹⁵ For him see Ka'bi, *Maqalat* 74, 15 f.

¹¹⁶ Ka'bi 70, 8 f.; also *Intisar* 15, pu. f.

¹¹⁷ This contradiction did not go unnoticed. A certain Abu 'Abdallah al-'Aji is supposed to have said to Abu l-Hudhayl: "O Abu l-Hudhayl, what do you do then with your books about this point (*bab*), since they are spread in (all) countries and come into everybody's hand?". Abu l-Hudhayl answered: "The [people] should think and not only mechanically repeat!" (*'alayhim an yanzuru wa-la yuqallidu*; Ka'bi, *Maqalat*, 70, 10 f.).

understand that Abu l-Hudhayl was about to become “soft,” had he not been so convinced of the inner consistency of his theory.

27 Shahham does not show any of these doubts; he is depicted as the loyal disciple who defends his master’s ideas. And his success | is to make us understand that Abu l-Hudhayl was right in his stubbornness. The report insinuates that in spite of all Baghdadian opposition, Abu l-Hudhayl’s doctrine could be easily upheld; Ja‘far b. Harb committed a mistake when he believed that arguments which may look convincing at Baghdad are of any value if put to test at Basra. But the governor had to be obeyed; if he wanted the discussion to take place, he also had to bear the responsibility of the inevitable disaster. “You give the orders, and the people (must) comply,” these are the words with which Abu l-Hudhayl takes leave. Like Ja‘far b. Harb, the *amir* looks at things with a Baghdadian perspective; he cannot think of the possibility that an idea which comes from a provincial town might be able to withstand the criticism developed in the capital. The Basrian tendency of our story probably not only reflects the rivalry of two theological schools, but also the contempt for metropolitan arrogance.

There remains only one difficulty connected with this interpretation. Shahham did not remain the *defensor doctrinae* as he appears here; he gave up Abu l-Hudhayl’s position later on himself.¹¹⁸ We may, of course, try to explain this discrepancy by the hypothesis that our story, just as it does not yet assume Abu l-Hudhayl to have revoked his theory, does not yet know about Shahham’s apostasy either. But even if this were the case, we would have to find a reason why this anecdote which ran out of date shortly after it had been told was able to survive and was transmitted for the glory of the Basrian school even when its young hero visibly changed his mind. We have to introduce another criterion: the position of the storyteller himself.

For this person is mentioned right at the beginning: a certain Yahya b. Bishr. There is almost no doubt that we are dealing with another disciple of Abu l-Hudhayl, older than Shahham and slightly different in his doctrinal assumptions: Yahya b. Bishr al-Arrajani, who is called one of the most important adherents of his master by Qadi ‘Abd al-Jabbar¹¹⁹ but did not leave any important trace in the historical tradition of his school.¹²⁰ We are indebted to him for

118 ¹¹⁶See the text, below p. 1114.

119 ¹¹⁷*Fadl al-I‘tizal* 285, 10 f.

120 ¹¹⁸Ibn al-Murtada merely mentions his name (see *Tabaqat* 78, 7 f.). His *nisba* is frequently spelt as *Irja’i*. This form appears in some manuscripts of Ibn al-Murtada’s *Tabaqat* (see the apparatus to p. 46, 5 and 79, 8) and in both editions of Ibn Mattoya’s *Majmu‘ fi l-Muhit bil-Taklif* (p. 116, apu. ‘Azmi = 109, 21 *Houben*); Fu‘ad Sayyid tries to justify it in note 556 on

some information about Abu l-Hudhayl,¹²¹ but the main point one remembers about him was the fact that he maintained Abu l-Hudhayl's position concerning the finitude of the movements, even after his master's death. The Mu'tazili sources which report this fact feel slightly embarrassed about it. The author of the voluminous theological fragment, edited by Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Rida under the title "*Fi l-Tawhid*" and tentatively attributed to Abu Rashid al-Naisaburi, contends that Yahya b. Bishr was the only one not to | change his opinion;¹²² Ibn Mattoya says that this was the only point where he "deviated" from Abu l-Hudhayl¹²³ – which presupposes that Abu l-Hudhayl himself had revoked his opinion. Ibn al-Murtada even claims that Yahya b. Bishr like his master was also "converted" from this idiosyncrasy.¹²⁴ The reality is, of course, that neither he nor Abu l-Hudhayl ever had the idea of giving up their position; what we have before us are different stages of the attempt to exculpate a famous "Church Father" from a precarious doctrine which was considered to be untenable. We may even doubt whether this doctrine died out with Yahya b. Bishr, for he had a disciple who "followed Abu l-Hudhayl's way of thought (*tariqa*) in most details".¹²⁵ Abu Bakr Muhammad b. Ibrahim al-Zubayri who lived in Isfahan, sufficiently remote from the important centers of Mu'tazili teaching in order to remain almost unnoticed by the biographical and doxographical tradition.

Yahya b. Bishr al-Arrajani thus had a reason for preserving this story: he wanted to show that he had not always been so isolated in remaining faithful to his master. A reference to al-Shahham was especially apt to demonstrate this truth, for it was al-Shahham who had attacked Yahya b. Bishr for his obsti-

p. 284. He derives it from the doctrine of *irja'*. But apart from the fact that we would rather expect *Murji'i* instead of *Irja'i*, his hypothesis rest upon an erroneous assumption: Yahya b. Bishr never adhered to the doctrine of *irja'*, he rather refuted it (see *Fadl* 284, 10 f.; the text is misunderstood in Ibn al-Murtada, *Tabaqat* 79, 8 where we find *nazara* instead of *nazarahu*). We may suppose that Yahya b. Bishr either lived in or came from the Persian province of Arrajan.

121 Cf. *Fadl al-I'tizal* 257, 12 ff. (Ibn al-Murtada 46, 5 ff.) and Ibn al-Murtada 44, 5 f.

122 "*Fi l-Tawhid*" (Cairo, 1969), 265, 6 f.; also 269, 8 f. The identity of the author of this text is still subject to some caution; he may be a later figure than Abu Rashid. The text itself seems to be a commentary to the *Sharh al-Usul* which Abu 'Ali Muhammad b. Khallad, a disciple of Abu Hashim, wrote as an explanation of his own *K. al-Usul* (see D. Gimaret in: *Annales Islamologiques* 15 (1979), 72 f.).

123 *al-Majmu' fi l-Muhit bil-Taklif* 116, -4 ff. 'Azmi / 109, 21 f. Houben.

124 *Tabaqat al-Mu'tazila* 78, 8.

125 *Fadl al-I'tizal* 298, 9; Ibn al-Murtada 90, 10.

nacy; he wrote a book against him “concerning the movements.”¹²⁶ Seen under the perspective of what one thought one knew about Shahham’s earlier attitude, this turn could only be called hypocrisy or mental instability. This does not mean that the story reports an authentic event. The glorifying tendency cannot be overlooked; we cannot but give the Basrian tradition some time to grow before the criticism coming from Baghdad succeeded in penetrating Abu l-Hudhayl’s circle and caused a serious split which led to the ultimate disappearance of his doctrine in the critical point. This makes us wonder whether the story originated in Basra at all. It may as well have been told among Yahya b. Bishr’s disciples, some of whom, as we have indicated, lived in the region of Isfahan. This would easily explain how the Qadi ‘Abd al-Jabbar got it; he had studied in the town for some time.¹²⁷ We would have to concede then that we cannot be sure of Yahya b. Bishr’s authorship either. But we are not dealing with the problem of authenticity anyway. On the whole, this latter hypothesis seems to offer the most persuasive solution: a rather isolated group of Mu‘tazilites in Iran which was proud of preserving Abu l-Hudhayl’s doctrine in its totality criticized the adherents of Abu l-Hudhayl’s influential disciple al-Shahham (who became the teacher of al-Jubba’i) for having given up this heritage.

29 Approximately one century later when the *qadi* ‘Abd al-Jabbar took over the anecdote, he could not but recognize the discrepancy | with the accepted tradition. This is why he felt obliged to add a short explanatory remark.¹²⁸

‘Imad ad-Din – God rest his soul¹²⁹ – said: It is well-known that Abu l-Hudhayl revoked his doctrine (afterwards). What makes this clear is the fact that there is a book written by al-Shahham – God rest his soul – against Yahya b. Bishr concerning the movements; that is clearly derived from him (i.e. Abu l-Hudhayl, *zahir ‘anhu*) in this point (*bab*). But the story and each verse of poetry he (i.e., Yahya b. Bishr) quotes from him show his imposing stature.

126 Cf. the text below.

127 ¹²⁵Namely *hadith* under ‘Abdallah b. Ja’far b. Ahmad b. Faris (died 346/957) and Ahmad b. Ibrahim b. Yusuf at-Taimi (died 352/963). See ‘Abdalkarim ‘Uthman, *Qadi l-qudat ‘Abd al-Jabbar b. Ahmad al-Hamadhani* (Beirut 1386/1967), 23 f.

128 ¹²⁶*Fadl al- I’tizal*, 256, 7 ff.

129 ¹²⁷‘Imad ad-Din is the *qadi* himself who had got this honorific title when he was supreme judge under the Sahib Ibn ‘Abbad at Rayy (cf. his full name in the biography given by Hakim al-Jushami in his continuation of ‘Abd al-Jabbar’s *Tabaqat*, 365, 2 ff.). The use of the eulogy *rahimahu llah* does not necessarily imply that the remark was added by somebody else after his death; it may have been simply connected with his name by a later copyist.

The text is slightly equivocal. Our translation¹³⁰ may seem to fit the context best. But Lane in following, as usual, the medieval dictionaries, only lists for *zahir 'anhu* a different meaning, 'remote from' with respect to a vice or a fault, possibly also an opprobrium.¹³¹ Then the sentence would mean that an attack such as that directed by al-Shahham against Yahya b. Bishr could not include, or did not include, al-Shahham's teacher Abu l-Hudhayl; therefore, Abu l-Hudhayl must have earlier revoked his own contrary attitude (which corresponded to that of Yahya b. Bishr).¹³² Be that as it may, there is no doubt that the Qadi was no longer able to see the situation depicted in our story under its right historical perspective. This is why he could not entirely overcome his perplexity about the fact that a doctrine which, as he thought he knew, had been dropped by its author and had never been really taken seriously was so vigorously defended by one of his disciples and tenaciously preserved by another one – all the more so as this second disciple was attacked later on for his tenacity by that very first disciple who had demonstrated the same tenacity earlier during the discussion described in our anecdote. If 'Abd al-Jabbar really got his story from Yahya b. Bishr's spiritual descendants at Isfahan, he may have known that the "provincial" Abu l-Hudhayl tradition preserved there remained different from the official image created by Iraqi doxography. But he did not think of giving it preference over the latter one; he only took it as further evidence of the overwhelming prestige of Abu l-Hudhayl which, as it were, kept his ideas alive even when they were on the point of dying away.

We spoke about different levels of interpretation. In our story they correspond to different layers of the text: first, the poetical quotations and their original historical and structural context; second, the situation in which they

130 ¹²⁸I owe it to a discussion with my pupil Larry Miller.

131 ¹²⁹Cf. *Lexicon* 1930 a; also *Lisan al-'Arab* (Beirut, 1955) IV 527b.

132 ¹³⁰If we decide to interpret *zahir 'anhu* in the sense of *zahir bihi* (cf. *Lisan* IV 528a), "and this is obvious about him in this point," the range of possibilities is still wider. We might then relate the remark to Abu l-Hudhayl: "This (i.e., the 'conversion') is obvious about him in this point (i.e., concerning the finitude of all movements)" – or to al-Shahham: "What makes this clear is the fact that there is a book written by al-Shahham against Yahya b. Bishr concerning the movements, although this (i.e., what we heard before, namely, that in our story he is still committed to the same position as Yahya b. Bishr) is obvious about him in this respect (or: in this chapter?)." And the fact that the subject of the following *ma awradahu 'anhu* 'What he quotes from him' is clearly Yahya b. Bishr could even make us try to see him behind the anonymous pronoun: "This (i.e., the fact that Yahya b. Bishr was rightly attacked, since he did not give up the doctrine like his master) is obvious about him in this chapter." The latter suggestions have less probability, but cannot be completely excluded.

30 are ascribed to Abu l-Hudhayl and where they | receive, as quotations, a new meaning; third, the level of the reporter who follows an intention of his own when he tells the story; and fourth, the level of the compiler, i.e., the Qadi ‘Abd al-Jabbar who is aware of the discrepancies with other traditions which he knows and preserves as well, but who is not able to discover the reason behind this phenomenon. We are not astonished to notice that Ibn al-Murtada did not include the anecdote in his *Tabaqat*;¹³³ the contradictions brought about by the historical development were obvious. By reconstructing this historical development we are, to a certain extent, able to discover the “reality” behind these contradictions, but it is a reality of intentions and tendencies rather than of facts and events. Literature remains literature; stories are told, and what they tell us never leaves the realm of things which are told.

133 ¹³¹Al-Hakim al-Jushami still did, but his version is not yet edited.

Review of R.M. Frank: *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-'Allâf*, Istanbul 1966

Wer Monographien zur mu'tazilitischen Theologie aufzählen wollte, geriete bald in Verlegenheit. Gesamtdarstellungen zwar sind häufiger: aber sie entgehen kaum je ganz der Gefahr, ähnlich wie die muslimischen Häresiographen – und im Anschluss an sie – weniger die Mu'taziliten als nur die Mu'tazila zu behandeln. Die „Schule“ aber und der Kanon der *uṣūl al-ḥamsa*, an dem sie erkannt wird, sind spätere Abstraktion: je weiter wir auf die Anfänge zurückgehen, desto weniger ist mit diesen Kategorien ausgesagt, desto unvereinbarer auch erscheint der systematische Ansatz der einzelnen Denker. Diese Einsicht ist nicht unbedingt neu; aber sie ist nicht immer ganz ernst genommen worden. Gelegentlich wird die Selbständigkeit früher *mutakallimūn* zwar zugegeben, aber dann wieder dadurch zurückgenommen, dass man ihre Begriffssprache als unfertig oder missverständlich abtut, leere Hülsen längst vergangener hellenistischer Systeme. Gegen dieses Ausweichen wendet sich der Autor der vorliegenden Studie mit aller Eindringlichkeit (vgl. S. 9): der *kalām* ist ein „serious and meaningful attempt of the human mind to understand the ultimate structure of being“ (S. 1); seine Begriffe haben ihre Bedeutung im Zusammenhang des jeweiligen Systems, nicht als Umsetzung jener griechischen Vorbilder, von denen sie sich letztlich herleiten mögen.

Der Autor beweist diese These am Beispiel des Abû l-Hudāil. Bezeichnend für seine Einstellung ist schon der Titel, den er seiner Schrift gibt. Mögen auch die Quellen, die er heranzieht, viel von „Atomen“ und „Akzidenzien“ reden, so meidet er doch sorgfältig Oberbegriffe wie „Atomismus“ oder gar „Substanzenlehre“; er spricht stattdessen von einer „Metaphysik des geschaffenen Seins“. Denn das ist in der Tat gemeint: die „Atome“ sind nicht postuliert zur physikalischen Erklärung der materiellen Welt und die Akzidenzien nicht Begleiterscheinung selbständiger Substanzen, sondern beide sagen etwas aus über die Uneigenständigkeit und prinzipielle Zusammenhanglosigkeit der Dinge, über ihre Abhängigkeit von der Schöpferkraft Gottes; oder, wie der Autor es formuliert (S. 41): es ist mit ihnen weniger die ontische als vielmehr die ontologische Struktur der geschaffenen Welt erklärt. Nie ist darum verwiesen auf Demokrit oder Epikur, nie auch auf Aristoteles; gelegentlich wird die Stoa beschworen, aber auch dies, ohne einen Gedankengang präjudizieren zu wol-

len. Das Atom ist gedacht als „Anknüpfungspunkt“ für die Akzidenzien; aber es hat ohne sie keine Aktualität. Erst mit dem Akzidens „Zusammenfügung“ (*taʿlīf*) oder „Vereinigung“ (*iğtimāʿ*) und dem dadurch ermöglichten Zusammenschluss mit anderen seiner Art ergibt sich Ausdehnung und damit Körperlichkeit; die Atome sind somit nicht mehr als „Quanten potentieller Existenz“ (s. 43). Die Dinge aber, die aus ihnen sich aufbauen, haben darum keine eigene Essenz; sie sind strukturiertes Konglomerat ohne besonderen Kern. Eben darin liegt ihre Unselbständigkeit begründet; sie lassen sich nur aus einem Schöpfungsakt Gottes erklären. Eben darum auch ist ein Seiendes immer nur der real existierende Körper, das ἰδίως ποίόν; es gibt kein ens in potentia, sondern immer nur die *qudra* (*potentia*) Gottes. Das gilt alles auch für den Menschen; auch er ist nur „hohles, materielles Aggregat, das keine existentielle Einheit der Innerlichkeit (interiority) hat und das keinen individuellen, in sich selbst ruhenden Ort bewussten Seins in der Welt bildet“ (s. 28). Die Seele ist nur ein Akzidens; der Mensch handelt und lebt als Gesamtheit seiner Teile. Die Einheit der Person wird zum Problem.

Der Autor hat den Kreis dieser Fragen mit grosser Sorgfalt abgeschritten; das verfügbare Material, vor allem in Ašʿarī's *Maqālāt al-Islāmīyīn* erhalten, ist gründlich ausgewertet. Auch jetzt noch bleiben manche Lücken; aber sie werden wir wohl erst dann befriedigend zu schliessen vermögen, wenn der – immer seltener werdende – Zufall uns neue Quellen eröffnet. Die Methode des Verfassers ist eher systematisch als historisch, wie bei der Themenstellung kaum anders zu erwarten. Das hat seinen grossen Vorteil: gegenüber dem klei-
 259 nlichen | Puzzlespiel mit „Einflüssen“ und „Übernahmen“ wird die Einheitlichkeit und Originalität Abū l-Hudāil's hervorgehoben. In dieser Hinsicht bringt die vorliegende Arbeit einen neuen Anfang. Es hat aber auch gelegentlich seine Nachteile. Das System verführt dazu, manche schwierige Stellen zu überspielen; ab und zu vermutet der Historiker misstrauisch metaphysisches Füllsel. Der Autor ist sich der Gefahr bewusst; er notiert genau, wenn die Quellen nicht genug hergeben. Dennoch liesse sich fragen, ob nicht besser die Belegtexte (es sind ihrer nicht allzu viele) in extenso übersetzt und der Erörterung vorangeschickt worden wären, auch diejenigen, die trotz aller Subtilität der Erklärung unverständlich bleiben. Das ist zwar vielleicht ein Rückfall in die „Doxographie“, der der Autor mit Recht entrinnen möchte (s. 10); aber es hätte dem Leser – und dem Rezensenten – die Arbeit etwas erleichtert.

Ich bin, um es an einem Beispiel zu erläutern, nicht ganz überzeugt, ob sich bei einer Übersetzung der einschlägigen Stellen die Gleichung *kaun* = „Werden“ (becoming) hätte halten lassen (vgl. s. 16 ff.). Zwar heisst *takwīn* für Abū l-Hudāil „In-die-Existenz-Treten-Lassen“, „Werden-Lassen“, wie der Autor s. 16 aus *Maqālāt al-Islāmīyīn* 363, 10 nachweist. Aber das besagt noch lange nicht,

dass nun *kaun* „In-die-Existenz-Treten“, „Werden“ sein müsse; man sollte da eher *takawun* erwarten. *Kaun* ist Infinitiv zu *kāna*; es heisst manchmal einfach „Sich-Befinden“ (an einem Ort: *Maqālāt* 355, 5; auch 350, 13: *kaunan yamnatan* bzw. *kaunahā yamnatan* = „Sich-rechts-Befinden“). Ebenso scheinen mir die *akwān* der Paradiesesbewohner 358, ult. nur der „Zustand (oder die Seinsweise), in der diese sich gerade befinden“. Und 303, 4 ist, so glaube ich, nicht von dem „Werden“ des Atoms die Rede, sondern von seiner Existenz. Wenn dies stimmt – und der Autor wird dies aus seiner Kenntnis des Materials besser feststellen können als ich –, dann hätte es u. U. weiterreichende Konsequenzen: es wäre dann fraglich, ob man die Atome noch weiterhin als „Quanten *potentieller* Existenz“ bezeichnen könnte (s. o.). Die Definition, die der Autor selber für *kaun* gibt, ist kompliziert: „the extended moment of being in space, whose reality is the realisation of spatio-temporal directionality, relative to and within two specifically defined limits of before and after and, if movement is involved, of here and there“ (s. 18); da muss man sehr nachdenken. Ob die Erklärung, die auf der gleichen Seite, Anm. 17, für *kaun* in *Maqālāt* 237, 2f. und 350, 13ff. gegeben wird, zutrifft, möchte ich gleichfalls bezweifeln; es ist nirgendwo von einem *kaun* „in the first moment“ die Rede, sondern nur von einer *Bewegung* im zweiten Moment und einem *kaun ma’ahā*, also auch im zweiten Moment. Das arabische Zitat, das in derselben Anmerkung kurz voraufgeht, ist gerade um das Wort *kā’in* erweitert; dieses passt zwar in den Sinn, steht aber nicht im Text (*Maqālāt* 325, 10). Das Referat *Maqālāt* 351, 1ff., das vielleicht weiteren Aufschluss zum Verhältnis zwischen *kaun* und Bewegung geben könnte, hat an einer entscheidenden Stelle (351, 4) eine Crux, die ich nicht zu lösen vermag und auf die auch der Autor nicht eingeht. – s. 17, Anm. 13 ist richtig beobachtet, dass weder der (physikalische!) Begriff „Raum“ noch sein Gegenstück „Vakuum, leerer Raum“ (*ḥalā’*) bei Abū l-Hudail – oder in den über seine Lehre berichtenden Fragmenten – vorkommen; ob aber die dann herangezogene Stelle über eine Bewegung „from nothing to nothing“ (*Maqālāt* 323, 3f.) etwas zum Problem beiträgt, ist mir unwahrscheinlich. Der Zusammenhang (*Maqālāt* 322, 13ff.) zeigt, dass an einen Fall gedacht ist, in dem der Träger (der „Ort“) eines Dinges sich bewegt; das Ding ist dann zwar selber auch bewegt, aber nicht gerichtet auf etwas – eine richtungslose Bewegung also, „nicht von irgendwoher“ und auch „nicht irgendwohin“. (Abū l-Hudail denkt dabei übrigens an *zwei* verschiedene Möglichkeiten dieser richtungslosen Bewegung, nicht an eine einzige „from nothing to nothing“: *lā ‘an šai’in wa-lā ilā šai’in*.) – s. 19, Anm. 24 ist z. 3 *al-waqt* hinter *li-anna* zu ergänzen. Der Beleg sagt nicht unbedingt das, was ihm abverlangt wird; man sollte vielleicht eher *Maqālāt* 355, 4ff. heranziehen. – Weiterhin: s. 39, Anm. 2, letztes Wort, lies *‘anhumā*. s. 50, Anm. 13 lies Sibawaih statt Miskawaih.

Dies ist keine pars pro toto-Besprechung. Sollte sich wirklich der begriffliche Ansatz bei *kaun* als falsch erweisen, so gilt dies nur für diesen Abschnitt, vielleicht noch für gelegentliche Konsequenzen. Das Buch ist lehrreich und scharfsinnig geschrieben. Man sollte dafür dankbar sein.

60 Years After: Shlomo Pines's *Beiträge* and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology*

19

Shlomo Pines published his *Beiträge zur islamischen Alomenlehre* in 1936 in Berlin. As a German doctoral dissertation, it had, according to the custom of the time, to be printed at the author's own expense, and some of the copies contain an additional page bearing the printed remark 'vom Verfasser überreicht'; as was natural in a field like Islamic studies, the author did not rely so much on the market as on personal contact. The copy I own, which I obtained from the Université St. Joseph in Beirut, belongs to this category. Pines may have sent it to the university's Father Bouyges, who was the greatest French-speaking authority on Islamic philosophy at the time. Pines was 28 when the book appeared, somewhat older than one would expect for a doctorate. But the field he had chosen was complicated, and the political climate anything but favourable for a Jewish scholar; his supervisor or 'Doktorvater,' Hans Heinrich Schaeder (1896–1957), sympathized openly with the spirit of the new régime.¹ The book, however, was not affected by this situation; Schaeder had even read a set of the proofs. Like most of his colleagues, Schaeder never had many students. He expected high standards, especially the mastering of a number of languages.

The topic Pines had chosen was appropriate to these prerequisites. However, it not only presupposed competence; it was also largely unexplored. To be sure, the existence of something like Islamic atomism was not entirely | unknown. Hegel had dealt with it, though only briefly, in his discussion of the *medabberim*, as he called them – that is, the *mutakallimūn* – in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*,² and Kurd Lasswitz had treated the subject at length

20

* I have treated the topic of atomism in my *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I–VI, Berlin – New York 1991–1997 (henceforth: *TC*). Full documentation is provided there; in the following text footnotes are kept to a minimum.

1 On him see the obituary by O. Pritsak in *ZDMG* 108 (1958), pp. 21 ff., especially pp. 34 f.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. G. Irmlitz and K. Gurst, Leipzig 1982, III, pp. 28 ff. Hegel generally did not have a high opinion of Islamic philosophy:

„Die Araber sind, wie die abendländischen Christen, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es so nennen kann) beschränkt worden, sowenig sie hatten – doch freier. Aber nach

in his *Geschichte der Atomistik*, which appeared in 1890.³ Both of them, however, relied on Maimonides' famous chapter in the *Dalālat al-ḥā'irīn* / *Mōrē nebukhim* (I, 73), and this was merely a secondary source, late and not entirely objective because of its strong Aristotelian bias.⁴ Pines was able to consult the original texts, and, moreover, he had a new source at hand: Ash'arī's *Maqālāt al-islāmīyīn*, published only a few years earlier, between 1929 and 1933, by Hellmut Ritter.⁵ Though resembling Maimonides' chapter in its doxographical character, it was much closer and more congenial to the spirit of the historical reality, and it had immediately attracted wide attention. Pines was not the first to make use of it; in 1931 Otto Pretzl had already published an article entitled *Die frühislamische Atomenlehre*, in which he drew preliminary conclusions from the new material.⁶ From now on, Maimonides disappeared from the footnotes. The last scholar to rely on him in this respect was Duncan Black McDonald, in a lengthy article on occasionalism published in *Isis* in 1927.⁷

The Impact of the Book

What remains of this new start? Pretzl has more or less been forgotten, while Pines's study is still considered to be of fundamental importance. Carmela Baffioni, in her 1982 book on atomism, calls it 'insostituibile,' irreplaceable, |
21 'ancor oggi, dopo quasi mezzo secolo di studi islamici.'⁸ Pines wrote a book, Pretzl only an article. Moreover, Pretzl was not really a specialist in philosophy, and he died young, during the war.⁹ After 1945, secondary literature in

allem, was wir von ihnen kennen, haben sie keinen wahrhaften Fortschritt im Prinzip gemacht; sie haben kein höheres Prinzip der sich bewußten Vernunft aufgestellt."

3 Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, Hamburg – Leipzig 1890, I, pp. 134 ff. Lasswitz relied on the Orientalist studies of A. Schmölders (*Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris 1842) and S. Munk (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859).

4 Cf. recently M. Schwarz, *Who were Maimonides' Mutakallimūn? Some Remarks on 'Guide of the Perplexed' Part I Chapter 73*, in A. Hyman (ed.), *Maimonidean Studies*, II, New York 1991, pp. 159 ff., and III, New York 1992–1993, pp. 143 ff.

5 *Bibliotheca Islamica*, I, vols. 1–2, Indexes, Istanbul 1929–1933 (second edition 1963).

6 Otto Pretzl, *Die frühislamische Atomenlehre: Ein Beitrag zur Frage über die Beziehungen der frühislamischen Theologie zur griechischen Philosophie*, in *Der Islam*, 19 (1931), pp. 117 ff.

7 Duncan Black McDonald, 'Continuous Recreation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology,' *Isis*, 9 (1927), pp. 326 ff.

8 Carmela Baffioni, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Naples 1982, p. v.

9 His plane was shot down over the Mediterranean in 1941. He had been working for the German

German found few readers in any case. But Pines, too, had written in German, so who used the book in the years to come? Aldo Mieli, writing in French, a language that was commonly accessible, quoted it already two years after its publication in his *La science arabe*.¹⁰ However, the main factor that contributed to the dissemination of Pines's book may have been its translation not into any European idiom but into Arabic, by Muḥammad 'Abdalhādī Abū Rīda, who had studied in Switzerland and knew German quite well.¹¹ The book appeared in Cairo in 1946, early enough to make it available when, from the sixties onward, Arab Marxists like the Syrians Tayyib Tisini¹² and Taufiq Ibrāhīm Kāmil¹³ (who received their doctorates in Leipzig and Moscow respectively) and the Lebanese Ḥusain Murūwa¹⁴ (who was killed during the Civil War) were on the lookout for materialistic trends in Islamic civilization.

The ideological motivation for this profuse research is obvious, but in terms of mere output the Western languages could not compete. To be sure, Majid Fakhry had published his study on Islamic occasionalism in 1958, long before the Marxists, as a doctoral dissertation submitted to the University of Edinburgh.¹⁵ However, although he approached the topic from a totally different angle,¹⁶ he, too, belonged to the Arab scene; he was of Lebanese | origin and later taught at the American University in Beirut. Needless to say, there is also the outstanding figure of Harry Austryn Wolfson, who reproduced

22

military secret service and was among those responsible for coordinating the revolt of Rashīd 'Alī Gailānī in Iraq; see the obituary by A. Spitaler in *ZDMG*, 96 (1942), pp. 161 ff.

10 Aldo Mieli, *La science arabe*, Rome 1938.

11 Cf. Muḥammad 'Abdalhādī Abū Rīda, *Al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, Madrid 1952 (originally written as a doctoral dissertation at the University of Basel).

12 Tayyib Tisini, *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1972.

13 Taufiq Ibrāhīm Kāmil, *Atomism in Islamic Theology (Kalam) and Its Position in Arabo-Islamic Philosophy in the Middle Ages* (1978, in Russian).

14 Ḥusain Murūwa, *An-Naza'āt al-māddiyya fī l-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya*, Beirut 1978, 1985⁵.

15 Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London 1958; on atomism see pp. 24 ff.

16 Cf. also Fakhry's *History of Islamic Philosophy*, New York–London 1970, pp. 68 ff. On occasionalism see now also L. Rubio, *El 'ocasionalismo' de los teólogos especulativos islámicos: Su posible influencia en Guillermo de Ockham y en los 'ocasionalistas' de la Edad Media*, Madrid 1987; and D. Perler and U. Rudolph, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000.

in his posthumous *Philosophy of the Kalām*¹⁷ an article on atomism that he had first published in the Festschrift for the German-born political scientist Eric Voegelin.¹⁸ In Germany the topic disappeared entirely from the scholarly agenda.

Interest in the subject reawakened when the research done in the Arab world made new sources available, especially the first volume of Ibn Mattawaih's *Taḍkira fī aḥkām al-jawāhir wal-a'rāḍ* (1975).¹⁹ These texts went far beyond mere doxography; they offered coherent argumentation and presented the problems in their original context, thus providing more solid ground for a systematic reconstruction. However, the period was not exactly the one dealt with by Pines, who, guided by doxography, had concentrated on the beginnings of Islamic atomism in the second and third centuries A.H., while Ibn Mattawaih lived and wrote in the fifth century.²⁰ This later stage of Mu'tazilī theology had not been entirely unknown: in 1902, also in Berlin, Artur Biram had published his doctoral dissertation, *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern*,²¹ under the guidance of Martin Schreiner, a docent at the Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.²²

23 However, Biram's work attracted little attention, since he had done nothing to make his subject palatable to a larger audience,²³ and in any case the topic did not appeal to the spirit of his age. Late Mu'tazilīc theology is a world of | discouraging scholasticism, and atomism fully shares this dubious charm.

17 Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of the Kalām*, Cambridge, Mass.–London 1976, pp. 466 ff.

18 *Idem*, 'An Unknown Pseudo-Democritean Fragment and the Muslim Unextended Atoms,' in A. Dempf, H. Arendt and F. Engel-Janosi (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Erich Voegelin zum 60. Geburtstag*, Munich 1962, pp. 593 ff.

19 Ibn Mattawaih, *Taḍkira fī aḥkām al-jawāhir wal-a'rāḍ*, 1, ed. Sāmī Naṣr Luṭf and Faiṣal Budair 'Aun, Cairo 1975. Cf. in general Sa'īd Murād, *Ibn Mattawaih wa-ārā'uhū l-kalāmīya wal-falsafīya*, Cairo 1411 A.H./1991.

20 Cf. M. McDermott in *Encyclopaedia Iranica*, VIII, p. 39.

21 Reprinted in F. Sezgin (ed.), *Studien zur Philosophie des Abū Raṣīd an-Nīsābūrī*, Frankfurt 1986.

22 Cf. Martin Schreiner, *Gesammelte Schriften*, ed. M. Perlmann, Hildesheim–Zürich–New York 1983.

23 The text treated in Biram's dissertation was Abū Raṣīd an-Nīsābūrī's *K. Masā'il al-khilāf baina l-Baṣrīyīn wal-Baghdādīyīn*, which meanwhile has been edited in full by Ma'n Ziyāda and Riḍwān as-Saiyid (Beirut 1979). On Abū Raṣīd see W. Madelung in *Encyclopaedia Iranica*, I, pp. 367 f.; like Ibn Mattawaih/Ibn Mattōya, he was a student of the Qāḍī 'Abdaljabbār (d. 415 A.H./1025).

As usual, the academic world in 1902 was interested in originality – or, in the sciences, in progress – and German scholars of that time rather expected to discover the originality of a phenomenon in the period of its beginnings or its reform. Scholasticism, by contrast, was associated with medieval backwardness. As a matter of fact, this late period was not touched again until as recently as 1994, when Alnoor Dhanani published his doctoral dissertation, *The Physical Theory of Kalām*, which bears the subtitle *Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*.²⁴ We are not yet in a position to tell whether this study, which is excellent and a real step forward, is going to have any impact on the scholarly community. Even less than in 1902 can we be sure that a doctoral dissertation will be noticed and read by a larger audience.

Problems Still to be Solved in the Study of Islamic Atomism

From the vantage point of the present, we can safely say that the topic of Islamic atomism has not become less recalcitrant than it used to be; the observer still has to accommodate himself to a completely different way of thinking. The main insight to be gained from the new texts is that this hermetic world was itself subject to change. Atomism, in its heyday, was not the pastime of a few specialists but the predominant model for explaining reality, and so it was constantly being discussed and elaborated. In order to focus our analysis correctly, then, we are well advised to concentrate on these late ventilations, entering the system as it were through the back door, from its mature final stage – the same stage to which Maimonides referred. The early phase on which Pretzl and Pines expended their energy is still very much a matter of speculation; we can only hope to see its axioms more clearly when we know what emerged from them. Unfortunately, the recent editions, in contrast to what Ritter did for the *Maqālāt al-islāmīyīn*, are mostly of deplorable quality; we have to undertake lengthy preliminary philological inquiries before getting to the real nerve of things. Apart from that, we are confronted with the difficulty that the former and the latter phases are separated by two centuries about which we know next to nothing. We have more textual information than we did sixty years ago, but it is not evenly distributed. In between there are enormous gaps.

24 Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden 1994 (dissertation submitted in 1991 to the Institute for the History of Science at Harvard University, under the direction of A.I. Sabra).

24 Though it lies beyond the period of our concern, there is another gap that bothers us even more; the dark centuries separating early Islam from Greek antiquity. Some light has recently been cast upon them by the work of Richard Sorabji,²⁵ but here the problems multiply in a disturbing way. We have to take into account not only an enormously fragmented tradition but also a plethora of different languages and civilizations. No scholar is conversant with all these aspects together; even scholars who merely know Greek and Arabic have become rare. When Shlomo Pines was young, the situation was still different, making him the last scholar seriously to consider, in the gamut of possibilities, one alternative that has since completely disappeared from the agenda, that of Indian atomism. Who says that we have to restrict ourselves to the Greeks? This might simply be an *idée fixe* of our Western discourse. We know that Islamic culture simultaneously absorbed elements of the Indian and the Greek heritage in arithmetic and mathematics,²⁶ in astronomy,²⁷ in medicine,²⁸ and possibly even in lexicography.²⁹ So why not in cosmology?

Pines devoted an entire chapter to this question,³⁰ with which, in a way, he could not avoid dealing, for in the 1920s it loomed on the horizon like a kind of *fata morgana*, having been discovered for Islamic studies by an older colleague of his, Max Horten (1874–1945). Horten believed in the ubiquity of Indian influence in early Islamic theology as well as in mysticism, and he put forth his hypothesis wherever he could, not only in numerous articles³¹ but also in his *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen*

25 Cf. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983; idem, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, N.Y., 1988; and idem, 'Atoms and Time Atoms,' in N. Kretzmann (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*. London 1982, pp. 37 ff.

26 Cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (henceforth: GAS), v, Leiden 1974, pp. 70 ff.

27 Sezgin, GAS, vi, pp. 116 ff.; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, pp. 277 ff. and 298 ff.; and D. Pingree in *Encyclopaedia Iranica*, 11, cols. 858 ff., s.v. *Astrology and Astronomy in Iran*.

28 Sezgin, GAS, 111, pp. 20 ff. and 187 ff.; M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, pp. 25 ff. and 103 ff.; and idem, *Islamic Medicine*, Edinburgh 1978, pp. 19 f.

29 Cf. S. Wild, *Das K. al-Ain und die arabische Lexikographie*, Wiesbaden 1965, pp. 37 ff.; J. Danecki, 'Indian Phonetical Theory and the Arab Grammarians,' *Rocznik Orientalistyczny*, 44 (1985), pp. 127 ff.

30 Shlomo Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, pp. 102 ff. On p. 119, note 1, Pines anticipates Wild's hypothesis about Khalil b. Aḥmad.

31 E.g., Max Horten, 'Indische Gedanken in der islamischen Philosophie,' *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, 34 (1910), pp. 310 ff.

Weltanschauungen des westlichen Orients (1924). That book is justly forgotten nowadays, but it had, after all, been commissioned | for a highly reputed series, the *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, where it stood alongside Julius Guttman's impressive *Philosophie des Judentums*,³² the last history of Jewish philosophy to be published in German (in 1933!).³³ Horten was a rather wild thinker, and he used pretty rough language in his polemics against his sceptical colleagues. Pines's teacher, H.H. Schaeder, who attacked him in a fierce review,³⁴ did not like this Indian bogus at all; he was a Hellenist through and through.³⁵ Pines himself, however, while not taking Horten's side, cautiously favoured the Indian connection. He knew the relevant sources, and he had obviously learnt some Sanskrit for that purpose. In the end he left the question open, writing only *Beiträge*, 'contributions,' without attempting a synthesis. This was a wise thing to do for a beginner in the field, and his attitude still commends itself nowadays. Until recently, no Islamicist and no Indologist has dared approach the problem again.³⁶ 25

We have to keep this in mind when we say today that Greece seems to have won. Serious comparisons can be made only when the object and the phenomena to which it is compared are thoroughly known. We cannot pretend to have reached that stage yet, for we still lack a reliable basis. Pines, like Pretzl, proceeded mainly from terminological and topological criteria; both looked at how the relevant thinkers expressed themselves. We tend rather to compare the epistemological structures and to ask about the underlying axioms. To use

32 Julius Guttman, *Philosophie des Judentums*, Munich 1933. This was Volume III in *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, 1: *Das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes* (sic!); Horten's *Die Philosophie des Islam* was Volume IV.

33 At least until the publication in 1984 of the short survey by Heinrich and Maria Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Leipzig-Munich 1984.

34 H.H. Schaeder, *OLZ*, 30 (1927), pp. 834 ff.

35 Cf. Schaeder's collected articles, *Der Mensch in Orient und Okzident: Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte*, Munich 1960; and see also J. Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen 1959, pp. 26 f.

36 See recently Alexander von Rospatt, 'Einige Berührungspunkte zwischen der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre und der Vorstellung von der Momentanheit der Akzidenzien ('*arad*, '*a'rād*') in der islamischen Scholastik,' in H. Preissler and H. Stein (eds.), *Annäherung an das Fremde* (ZDMG Supplement XI), Stuttgart 1998, pp. 523 ff.; originally presented at the 36th Deutscher Orientalistentag held in Leipzig in 1995. The author, a young German indologist, relies on his doctoral dissertation. *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart 1995; regarding Islamic atomism he refers to Dhanani and earlier secondary literature.

the German expression, we want to discover the *Einstieg*, the point of entry into the system. Nevertheless, analysis of the vocabulary is an indispensable prerequisite. So, what did the Islamic atomists call the atom?

Terminology

When Abū Rīda translated Pines's book, he gave it the title *Madhhab adh-dharra 'inda l-muslimīn*. But *dharra* is the modern term; it is not what we find in the texts. They say *juz*, or rather *al-juz* 'alladhī lā yatajazza', which corresponds precisely to Greek ἄτομον, the 'indivisible.' *Dharra*, by contrast, derives from the Quran, where it is used metaphorically to denote the smallest quantity of something (*mithqālu dharratin*).³⁷ Later on we find it in mysticism, where it refers to the particles of God's light or the particles of dust to be seen in a sunbeam. Greek atomists had already pointed to these motes as evidence for the existence of atoms in our world.³⁸ Abū l-Hudhail, one of the founders of Islamic atomism, actually used the word *dharra* in explaining his system, but he went back to its original meaning of 'small insect,' 'ant,' or rather 'mite.' To illustrate movement in a finite space, he asks us to posit a mite creeping over a sandal, the sandal being subdivided into a number of squares of atomic size and the mite itself being of atomic size, so that, in moving forward, it always fits into one of these squares.³⁹ From a historical perspective, the result of our terminological analysis is therefore somewhat ambiguous. By introducing the Quranic word *dharra* into an atomistic context, Abū l-Hudhail prepared the ground for it to become a terminus technicus, but he himself left it on the level of ordinary language and referred to the atom by a different term, *al-juz* 'alladhī lā yatajazza', which seems to be a calque from the Greek. Can we thence conclude that his sort of atomism was Greek in outlook?

The situation is much more complex. It is clear that atomism was not Quranic, but it did not emerge in a Hellenophile environment either. We would expect Greek influence in Baghdad, where the Abbasid caliphs from al-Manṣūr onward promoted the translation of Greek texts of all sorts and had them stored in a library, which was called *bait al-ḥikma*, the 'House of Wisdom.'⁴⁰

37 Sura 10:61, 99:7 f., etc.; cf. L. Gardet, *Et*², II, pp. 219 f., s.v. *Dharra*.

38 See G. Strohmaier, 'Demokrit über die Sonnenstäubchen: Ein neues Fragment in arabischer Überlieferung,' *Philologus*, 112 (1968), pp. 1 ff.

39 *TG*, VI, p. 16, no. XXII, 28.

40 D. Gutas, *Greek Thought, Arab Culture: The Greek-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsī Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London–New York 1998.

But Abū l-Hudhail and Mu‘ammar, the two Mu‘tazilite theologians who first introduced atomism into their systems, spent most of their lives in Basra, and that is where their thinking took shape. Abū l-Hudhail came into contact with the court only when he was already an old man, after 204 A.H., when the caliph al-Ma‘mūn returned from his former residence at Marv in Transoxania and attracted scholars of varying | persuasions to Baghdad.⁴¹ Moreover, none of the Greek atomists – neither Democritus nor Leucippus among the Presocratics, nor Epicurus from the Hellenistic period – was ever translated into Arabic. Of course, it was not only their original writings, most of which had been lost anyway, that might have made them accessible; Aristotle had expounded their doctrine in the course of refuting it in his *Physics*, which had been translated during the reign of Hārūn ar-Rashīd by Sallām al-Abrash.⁴² However, we would not expect anyone to be inspired by ideas which could be gleaned only from a refutation, and, moreover, the *Physics*, like so many other Greek texts, had been made available mainly for practical rather than for speculative or theological reasons. Philosophy as such did not yet have a high market value, and Abū l-Hudhail obviously was not much interested in it. This also stops us, for the moment, from appealing to the *tradition diffuse* hypothesis introduced into the discussion by Pierre Thillet and others. There were, of course, diffuse schools of thought that existed apart from the official translation movement. But we have to clarify the situation first: From where would these diffuse traditions have reached a town like Baṣra?

There is no trace of atomistic terminology in Mu‘tazilite theology before Abū l-Hudhail and Mu‘ammar. In their ontological speculations, the first Mu‘tazilites used a vocabulary that turns out to be ‘diffuse’ indeed: ‘substance’ (*jauhar*), ‘accident’ (*‘arad*), ‘body’ (*jism*).⁴³ If these terms, which are known to anyone who has had a basic course in philosophy, may be considered diffuse at that time, it is because they were handled like *passe-partouts*; they were not bound to any specific system. We find them already in the logical treatise composed by Ibn al-Muqaffa’s son Muḥammad as an introduction to Aristotle’s

41 TG, III, pp. 211 f.

42 C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt 1985, p. 288; G. Endress, in *Grundriss der arabischen Philologie*, II, p. 422, note 38.

43 For a general overview see R.M. Frank, ‘Bodies and Atoms: The Ash‘arite Analysis,’ in M. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of G.F. Hourani*, Albany 1984, pp. 39 ff. For a more recent and considerably refined version see *idem*, ‘The Ash‘arite Ontology, I: Primary Entities,’ *Arabic Sciences and Philosophy*, 9 (1999), pp. 163 ff.

28 *Organon*,⁴⁴ but we should take care about connecting them with Aristotelianism. *‘Araḍ* is not identical with συμβεβηκός; it is an ‘accident’ only insofar as it is the aspect under which an object ‘presents itself’ (*‘araḍa*), the way a phenomenon is perceived.⁴⁵ We tend to fall victim to a *trompe-l’oeil*, because the Christian scholars who translated Aristotle from Syriac into Arabic used the same words, but the | Mu‘tazilite vocabulary precedes most of these translations. The former depend on the latter, not vice versa. In the first generation of ontological thinking, during the second century A.H., Muslim theologians tended to choose one of these words – and always only one of them – as a key term for describing our perception of reality: for the Mu‘tazilite al-Aṣamm and his Shiite contemporary, Hishām b. al-Ḥakam, everything that existed in the created world was a ‘body,’ while for Ḍirār b. ‘Amr, another Mu‘tazilite of the same period, it was *‘araḍ*, an ‘accident.’

The Systematic Development

Words are less diffuse once they are put into a context, and so we must now depart from the area of terminology and turn to the systems as such. In theology, the second and third centuries A.H. were a period of enormous creativity and imagination, in which each thinker seems to have experimented with an approach of his own. There were certain underlying axioms that they all had in common, but we can only discover them by reconstructing the individual systems. If it is the atomism espoused by Abū l-Hudhail and Mu‘ammar that we want to explain, we should first concentrate on the thought of the aforementioned Ḍirār b. ‘Amr, who, though he did not use atomistic terminology, already had a kind of atomistic approach to reality. He had been Abū l-Hudhail’s predecessor in Baṣra, but he probably left when the Barmakids invited him to the Baghdad court (where he met, among others, Hishām b. al-Ḥakam, with whom he had several disputations), during the caliphate of Hārūn ar-Rashīd. Later on he seems to have gone to Kūfa, where he held a semi-official position as a judge (*qāḍī*).⁴⁶

In his ontological speculations, Ḍirār began with the assumption that all existing objects consist of parts (*ab‘āḍ*) which are put together to form a body. He quite rightly did not say ‘atoms’ (*ajzā’*), which in its non-technical sense

44 ‘Abdallāh b. al-Muqaffa’, *al-Manṭiq*, ed. Muḥ. Taqī Dānishpazhūh, Teheran 1398 A.H./1978. On the attribution of this text to ‘Abdallāh’s son Muḥammad see *TG*, II, p. 27.

45 *TG*, IV, p. 466.

46 Cf. *TG*, III, pp. 33f.

also simply means 'parts'), because he did not mean 'parts' in the sense of particles or minimal fractions of matter. For him, these parts represented the phenomenological aspects under which an object, or as he put it, a 'body,' is perceived. He called these parts 'accidents,' and he described them as such: colours and odours, the temperature and surface structure of an object, its organic or inorganic character. We see or feel something, but it is not the object as such; rather, we perceive the aspects under which it appears. These qualities exist only insofar as we perceive them together; there is no such thing as colour or temperature *per se*. But there is no 'substance' *per se* either; the body is but a conglomerate of phenomena that form the picture we get of it. The aim of this theory was not | so much to explain reality as to describe the idea we 29 have of it. Reality is what we apprehend, an aggregate of details which are all accidental but which, by the simple fact of aggregation, present themselves to us in the form of coherent objects.⁴⁷ Richard Sorabji, who examined this conceptualization with the help of Fritz Zimmermann, subsumed it under the term 'bundle theory' and showed that ʿIḍrār's approach was not without parallels in Late Antiquity.⁴⁸

Abū l-Hudhail did not think very highly of ʿIḍrār and was convinced that he had managed to go beyond his elder colleague.⁴⁹ However, when he became an atomist he seems to have had ʿIḍrār's 'bundle theory' in mind. He recognized its theological implication: the 'bundles' are in need of somebody who puts them together, and man can take over this function only on the epistemological level, as the cognizant subject. If, however, we turn towards material reality, that is, if we ask who it is by whom these objects are not only perceived but created, the answer can only be God. It is God who makes the 'parts' or 'accidents' stick together, and since we are now dealing with real if not material parts, we had better call them atoms. The phenomenological level still exists, but with Abū l-Hudhail it has become of secondary importance; what ʿIḍrār called 'parts' are now merely 'accidents,' which, as such, can normally be added later. The atom, in contrast, is also a substance. God wants these atoms to form bodies, and they do so not as mere clusters or 'bundles' but in a regular, geometrical way that reflects His divine sense of order, His wisdom. This is what we call creation. In order to achieve this result, God merely adds to the atoms that He wants to combine the quality or 'accident' of 'junction' or cohesion (*taʿlīf*). With this act He creates dimension and corporeity. He can, of course, also

47 *Ibid.*, pp. 38 ff.

48 Sorabji, *Matter, Space and Motion* (above, note 25), pp. 44 ff.

49 TG, III, pp. 50 f. and 211; cf. the text translated in *ibid.*, v, pp. 242 f., no. 29.

take away this accident again after some time, and that is what we would call disintegration, 'destructuring,' decomposition, death. He may even once more restore the accident of cohesion, which is what will happen at the moment of resurrection, when God creates a new earth and resuscitates all departed human beings.⁵⁰ As it were, He collects their bones – a description we know from the biblical vision of Ezekiel, but it is no longer a metaphor; it is part of a scientific theory.

30 The originality of this scientific theory does not preclude the possibility that Abū l-Hudhail took up a model offered by the past. However, his approach was new for Islam, and he was creative and original insofar as he proceeded from Islamic postulates and requirements. Far from merely repeating Greek | cosmology, he was not interested in describing *how* God puts things together; he was content with stating *that* God does it. For creation he had the Quran, and he explained it from there, by way of the divine imperative *kun*, 'Be.' Things do not have a genesis; they are just there because God says so, instantly, not by means of time-consuming manipulation.⁵¹ Islamic atomism thus does not explain the world; it explains God's omnipotence. What matters is not so much the atoms as the accident of *ta'lif*, which was developed into a symbol of God's power⁵². Abū l-Hudhail changed a materialist model into an instrument of monotheism, making physics the handmaiden of theology. Becoming and perishing, γένεσις καὶ φθορά, generation and corruption, depended entirely on God; there was no autonomous nature. Only one thing remained which was not subject to God's omnipotence: human will, for Abū l-Hudhail was a Mu'tazilite. But will belonged to the realm of action, and actions were accidental.

Preserving God's omnipotence had also been Ḍirār's main concern. With regard to human will, he had even gone one step further by saying that there is always an element of divine creation in any human action. Man only contributes his subjective intention, while God furnishes the outward realization.⁵³ Ḍirār thought in terms of synergism, which was not to Abū l-Hudhail's taste, but with regard to nature they were not very far apart. It is true that they differed here, too, but on another level. Ḍirār's approach was phenomenological and as such sensualist; he was interested in nature insofar as we can perceive it. This kind of epistemology implied a concept of being that made the existence of God difficult to prove. He himself did not bother about this,

50 *Ibid.*, iv, pp. 460 f.

51 *Ibid.*, iii, pp. 229 f. and 280 f.

52 *Ibid.*, pp. 230 f.

53 *Ibid.*, iii, pp. 45 ff., and iv, pp. 502 ff.

because he had an apophatic concept of God.⁵⁴ According to his view, man knows only God's *annīya*, the fact of His existence, but he cannot say anything about God's *māhīya*, His essence.⁵⁵ As long as we confine our reliance in theology to reason, we can only make negative statements about God. If we want to flesh them out we have to revert to revelation, that is, to the Quran. In contrast, Abū l-Hudhail's theological framework was much more positive. He talked about God's attributes, and he was the first Islamic theologian to elaborate a proof for the existence of God from the functioning of nature.⁵⁶ With a merely sensualistic or empiricist approach, this could not be done.

The System in Its Historical Environment

31

This observation brings us one step further, from the reconstruction of the relevant systems to the underlying axioms. Sensualism was not only the overall principle behind ʿIrār's thinking; it also seems to have been responsible for Aṣamm's belief that everything that exists is a three-dimensional body.⁵⁷ In this same period it became common for Muʿtazilites to accuse the Manichaeans of sensualism, saying of them that they only believed in what they perceived.⁵⁸ As a stereotypical generalization, this was certainly false. Manichaean mythology does not impress us nowadays as being particularly empiricist. Moreover, Muslim polemics often insinuated that one who believed in nothing but his senses was not only a sensualist but also sensual, that is, a libertine, and that is what was imputed to the intellectuals of the early Abbasid period, the so-called *zanādiqa*, who supposedly followed the Manichaeans.⁵⁹ Seen from another angle, however, there was some truth in the accusation of the Muʿtazilites. The Manichaeans of early Islam struck their contemporaries not so much by their asceticism or their weird mythology as by the rational way in which they explained the origin of the world. While all Muslims believed in creation, it was not yet so clear that this meant a *creatio ex nihilo*, in one moment. Manichaeans and other dualists of Iranian background were renowned as observers of nature, and as such they were empiricists. From here the way

54 *Ibid.*, v, p. 240, no. 23; cf. III, pp. 37 f.

55 *Ibid.*, III, p. 49; cf. IV, p. 425.

56 *Ibid.*, III, pp. 231 f.

57 *Ibid.*, II, pp. 398 f.; cf. IV, p. 460.

58 *Ibid.*, I, p. 452, and II, p. 14; cf. IV, p. 645.

59 *Ibid.*, I, pp. 443 ff.

towards sensualism as it was understood by some of the early Muslim theologians was no longer so far.⁶⁰

In this light, the search for the sources of Islamic atomism takes a new direction. Pines tried Greece and India; why should we not try Iran? This would be a sort of compromise. Indian influence ordinarily arrived by way of Iran, if we think of medical treatises like ‘Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī’s *Firdaus al-ḥikma* or David Pingree’s research on Indian astrology in Arabic sources. Chronologically, Greece was too remote; even for Epicurus we would need an intermediary. Iran had absorbed Greek philosophy under Khosrau Anōshirwān (531–578 C.E.), a century before the rise of Islam. This is evidenced not only by the appearance of individuals like Paulus Persa⁶¹ but also, following Justinian’s promulgation of a new law that threatened all pagans with the loss of their civic rights, by the exodus of philosophers like Damaskios, Simplicios, and others from Athens to seek | asylum in Ctesiphon.⁶² When speculating about the missing link, Pines thought rather of the Church fathers, quoting in this respect a passage from Lactantius.⁶³ Wolfson seems to take a similar view, seeing Greek philosophy as passing from Philo through the Church fathers to Spinoza, with the *kalām* appearing as a side-effect. But Lactantius dealt with atomism only in order to refute it, and the Church fathers generally detested philosophers like Democritus and Epicurus for their materialism.⁶⁴ To them, atomism seemed to belong to a world governed by chance and not by God. They never tried to turn the system upside down, as Abū l-Hudhail did.

Of course, if we are to criticize Pines in this respect, we have to prove our hypothesis, and here we cannot but confess that, apart from certain correspondences in milieu and outlook, we do not yet have much substantial evidence. However, Dimitri Gutas has recently made a forceful play on the Iranian card

60 *Ibid.*, I, pp. 422 ff., and III, pp. 332 ff.

61 On Paulus Persa cf. D. Gutas, ‘Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdād,’ in *Der Islam*, 60 (1983), pp. 231 ff.

62 The most recent publication on this is Rainer Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abh. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jg. 1999, no. 8), Mainz 1999. The author deals extensively with the older studies by Alan Cameron (especially his article in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 195 [1969], pp. 7 ff.), which have frequently been cited in the English-speaking world.

63 Pines, *Beiträge* (above, note 30), pp. 99 f.

64 Cf. Hebrew *epiqōros* = ‘atheist, free-thinker.’

in his book on the translation movement.⁶⁵ Before him, Pretzl⁶⁶ had already pointed to the possibility of influence emanating from certain gnostic sects that had lived in Iraq and met with Muslim intellectuals in towns like Basra, where we can assume a rather numerous Persian-speaking population. The Daiṣānīya, for example, traced their origin back to Bardesanes (d. 222 CE.), the famous non-orthodox Christian thinker who had lived in Edessa one generation before Mani. Some of his books existed in Arabic, apocryphal perhaps, but translated from Pahlavi rather than from Syriac.⁶⁷

With respect to this environment, we now have some more doxographical information in Arabic texts that have been edited since Pines's day. Their Muslim authors were mainly interested in the aberrations of those of their own people whom they called the *zanādiqa* (from the Middle Iranian *zandik*, that is, a person who holds the wrong interpretation – *zand* – of Holy Scripture).⁶⁸ Our source tells us that these *zanādiqa* used to talk 'about space and air, about accidents,' about epistemology, the necessity of eschatology, and other items, adding that since these doctrines are not specific to dualism, 'therefore we need not describe them.'⁶⁹ Despite this disappointing remark, | we are offered a 33
few sentences about certain individuals who belonged to this category, among them a man by the name of Nu'mān, an Arab, as it seems, who was executed during the famous persecution of the *zanādiqa* under Caliph al-Mahdī,⁷⁰ when ʿIṣṣā b. 'Amr was still a young man amusing himself by writing theological pamphlets against the 'heretics,' probably at the instigation of the Abbasid government.⁷¹ We are told that this Nu'mān rejected the existence of motions in the (usual) sense maintained by the dualists. He claimed the finite divisibility of bodies and defined the atom as a three-dimensional body whose substance is either light or darkness.⁷²

Nu'mān remains an enigmatic and isolated figure for us. One swallow does not make a summer, and there is no reason to assume that his atomism found much support either among non-Muslim dualists or among the *zanādiqa*. His case, however, shows that atomism was at least a possible option, which is more than we would expect from reading Christian theological texts written during

65 See Gutas, *Greek Thought, Arab Culture* (above, note 40).

66 Pretzl, *Die frühislamische Atomenlehre* (above, note 6), pp. 127 f.

67 *TC*, I, pp. 426 ff.

68 *Ibid.*, pp. 416 f.

69 *Ibid.*, pp. 436 f., after Qāḍī 'Abdaljabbār, *Mughnī*, v, Cairo 1958, p. 18, ult. ff.

70 *TC*, I, pp. 442 f.

71 *Ibid.*, III, p. 36.

72 See now also Dhanani, *Physical Theory of Kalām* (above, note 24), p. 183.

the same period in the Orient, in both Syriac and Arabic, which show not the slightest trace of atomism. Christian theologians of different denominations who were teaching in Iraq, like Theodore Abū Qurra, Abū Rā'īṭa or 'Ammār al-Baṣrī, came from a completely different angle, that of Neoplatonism, which may not have been entirely without attraction for early Islam, either. Jahm b. Ṣafwān, who has been interpreted as a Neoplatonist,⁷³ lived at the end of the Umayyad period in Eastern Iran, in the town of Tirmidh, where, as a civil servant, he controlled commercial traffic across the Oxus and had the time to develop a theological system of his own.⁷⁴ His contemporary and colleague Ja'd b. Dirham, about whom we know even less,⁷⁵ may have had closer connections with Ḥarrān in Upper Mesopotamia, where recent research has posited the existence of a Neoplatonist school or, if we are generous, an 'academy.'⁷⁶

As long as we leave cosmology aside and look at the concept of God alone, Neoplatonism, with its strictly apophatic theology, may thus have been the earliest systematic option to be taken up in Islam. It was to reemerge one or two generations after Abū l-Hudhail, with al-Kindī and his team of Christian trans-
 34 lators, who are responsible for texts like the so-called *Theology of Aristotle* and the excerpts from Proclus's Στοιχείωσις Θεολογική, which later became known in the Latin West as the *Liber de Causis*.⁷⁷

All this, however, is irrelevant to our picture, since the Mu'tazilites never developed a taste for Neoplatonism. Nevertheless, Abū l-Hudhail, when opting together with his colleague Mu'ammār for atomism, did not necessarily have the entire field to himself. This may have been true at first, but then he met with strong opposition, not from a Neoplatonist but from his nephew an-Nazzām, and with him, again, from a tradition that, though not without relations to ancient Greece, was rooted in Iran.

73 By R.M. Frank in 'The Neoplatonism of Ḡahm b. Ṣafwān,' *Le Muséon*, 78 (1965), pp. 395 ff.

74 *TC*, II, pp. 493 ff.

75 *Ibid.*, pp. 449 ff.

76 By M. Tardieu, 'Sabiens Coraniques et "Sabiens" de Harran,' in *Journal Asiatique*, 274 (1986), pp. 1 ff., especially pp. 21 ff.; for reactions against this hypothesis cf. now Thiel, *Simplikios* (above, note 62), pp. 41 f.

77 Cf. G. Endress, 'The Circle of al-Kindī: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy,' in G. Endress and R. Kruk, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, pp. 43 ff.

Contemporary Criticism

As far as terminology is concerned, Naẓẓām belonged to the ‘body’ faction in Mu‘tazilite theology, but he conceived of ‘bodies’ in the same way that ʿIṣṣār had conceived of his ‘accidents’: they are the aspects under which we notice an object. Thus, colour is a body, and temperature is a body. What is new about them in Naẓẓām’s system is that they do not simply form conglomerates or ‘bundles’; rather, they mix and may all be found in the same place. They interpenetrate each other.⁷⁸ This is incompatible with atomism, reminding us, rather, of Stoicism’s doctrine of *κρᾶσις δι’ ὅλου*. Like the atomists, Naẓẓām had no Greek source at his disposal from which to learn about this model, but it had been adopted by the Manichaeans, with whom it received a dualistic turn, though in Stoicism it had still been monistic. Light and darkness, both of which are material bodies, interpenetrate, and that is how the world originates. This is the dualist counter-program to creation. At a certain point the Zoroastrians came up with similar ideas: mixture (*gumēčīšn*, *āmēčīšn*) is the trademark of earthly existence, while the *xvarrāh* of the Gods (*farr* in Firdausī’s language), by contrast, is unmixed and therefore without blemish and immaculately beautiful.⁷⁹

Naẓẓām had heard about these theories from Hishām b. al-Ḥakam,⁸⁰ who had been influenced by a certain Abū Shākir ad-Daiṣānī, a *zindīq* whose *nisba* demonstrates his allegiance to the aforementioned group that traced its origin back to Bardesanes.⁸¹ All three maintained that everything which | exists is a body, the only exception being movement (which according to Naẓẓām was an accident⁸²). However, they understood ‘body’ as the Stoics understood *σῶμα*, namely, as something that exerts or undergoes an influence. A body is not necessarily material,⁸³ and this allowed Hishām to apply the term even to God,⁸⁴ a notion that the Mu‘tazilites could not tolerate. They knew that Hishām, as a Shi-ite, stood in a tradition of anthropomorphism, and by calling him a corporealist they thought that they were calling him something even worse than an anthro-

35

78 *TC*, III, pp. 331ff.

79 *Ibid.*, I, pp. 399 and 425, and III, pp. 336f.; and see also my study, *Theology and Science: The Case of Abū Ishāq an-Naẓẓām* (Second Annual United Arab Emirates Lecture in Islamic Studies), Ann Arbor, Mich., 1978.

80 *TC*, I, pp. 356 and 365.

81 *Ibid.*, pp. 437f.

82 *Ibid.*, III, pp. 360f.

83 *Ibid.*, I, p. 398.

84 *Ibid.*, p. 358.

pomorphist.⁸⁵ In Arabic, the word for ‘anthropomorphism’ (*tashbīh*) means assimilating God to man, but if God had a body He would be bluntly three-dimensional and thus not only similar to, but simply like man. This criticism, however, did not apply to the sublunar world; when Hishām talked about bodies in nature and with respect to created beings, he was in tune with Mu‘tazilite sensualism and could remain attractive for Nazzām.

Nazzām is responsible for the failure of atomism to get off the ground for another generation. He involved Abū l-Hudhail and his adherents in a debate of principle, which he lost, but after him the world of the atomists looked different. They had to concentrate on basic questions: Can an atom have extension when we assume that corporeality, which is defined as ‘having three dimensions,’ is only acquired by putting *several* atoms together? How can an atom be localized if it does not have any dimension, and how can it fit into the space where it is going to join other atoms if it does not possess different sides? How many atoms are necessary to form a body? What about the substance which, so they had learned, was the counterpart of the accidents: Could it now be understood as being identical with the atom, or was only the body a ‘substance’?⁸⁶ These were the questions that Pretzl and Pines found in their newly accessible sources and which Pines treated at length. But the problems were only granted so much space in the doxographical literature because they were important in a dialectical way; they could serve as proof for the internal contradictions of the system, and they could be neutralized by adjusting its axioms.

36 However, there was also something else, more essential and of more immediate relevance: the theory of movement. Movement was what atomism was mainly expected to explain. In an atomic space, motion seemed to be a very simple phenomenon: it consisted in hopping from one square to the next on a kind of imaginary chessboard. Nazzām, however, | made it very complicated, for he imagined space to be infinitely divisible. If that was the case, motion did not mean hopping from one square to that which was immediately adjacent to it, but leaping from one spot to any other one, and by this means covering a distance which, if subdivided into single intervals, would never come to an end.⁸⁷

85 *Ibid.*, pp. 359 f. and 394.

86 *Ibid.*, III, pp. 309 ff.: cf. pp. 67 f. (on Mu‘ammar) and 225 ff. (on Abū l-Hudhail). The relevant texts are to be found in vol. VI, pp. 10 ff. Cf. also Dhanani, *Physical Theory of Kalām* (above, note 24), pp. 55 ff.

87 *TG*, III, pp. 313 ff.

This was an old problem, and it could not be solved using the mathematical tools that people had on hand at the time. It was only through the efforts of Pascal and Leibniz that the differential calculus became available to explain the continuum.⁸⁸ Nazzām and Abū l-Hudhail, for their part, were still confronted by the Zenonian paradoxes, which had been formulated for just this reason by a disciple of Parmenides who denied change and movement, reacting in this respect against the world of Democritus, whose atoms were swerving around all the time. These paradoxes belonged to the 'diffuse' tradition I mentioned, and they seem to have been available to anybody who wanted to generate confusion.⁸⁹ They had been refuted by Aristotle in his *Physics*, but that book, as we have already noted, was not yet on the horizon of the Baṣrian *mutakallimūn*. It would be somewhat rash to pretend that Nazzām was on Zeno's side, but he clearly favoured the continuist geometry propounded by Aristotle and Euclid.

The idea of interpreting motion as a series of leaps seems already to have been known in the Iranian milieu of the 'Sasanid renaissance.' The term ἄλμα (corresponding to Arabic *ṭaḡra*) was used by Damaskios, one of the Greek philosophers who had fled to the court of Khosrau Anōshirwān – whose name, incidentally, seems to indicate that he was an Arab.⁹⁰ Abū l-Hudhail believed, rather, in a discrete geometry, that is, in a concept of space that replaced the continuum with isolated spots. Dhanani has illuminated this point, drawing from it an additional argument for a relationship between Abū l-Hudhail's atomism and Epicurus's concept of ἐλάχιστα or *minima* (to use Lucretius's Latin term).⁹¹

The Atomistic Model of Motion

The main difficulty with Abū l-Hudhail's theory of movement was acceleration. If we conceive of motion as an event in which a single atom (or a coherent body, with all its atomic elements) moves forward by one atom of space per atom of time, there is almost no possibility of increasing its speed. Epicurus had already seen this problem, and in order to solve it he had worked with a momentum of inertia. He claimed that when a body starts moving, its atoms need some time to arrange themselves to move together in the same direction.⁹² Acceleration

37

88 *Ibid.*, p. 317.

89 Cf. the examples translated and explained in *ibid.*, VI, pp. 16 ff.

90 *Ibid.*, III, p. 324.

91 Dhanani, *Physical Theory of Kalām* (above, note 24), pp. 101 ff.

92 *TG*, IV, p. 473, note 102.

is thus a result of reducing chaos inside the structure of a moving body. Abū l-Hudhail elaborated a similar theory, but on the basis of his own terminology. For him, movement was an *‘araḍ*, an ‘accident.’ At least on the verbal level, he agreed with Naẓẓām on this point. However, for Naẓẓām movement was the only accident, and what he meant by it was that movement is transitory and volatile. Abū l-Hudhail saw accidents everywhere; they were, so to speak, riding on the substances, that is, the atoms.⁹³ However, one atom may accommodate several accidents. Only one of them is indispensable for the integration of an atom into a body, namely, *ta’lif*, ‘cohesion.’ Movement is of a different nature, in that it does not necessarily accompany a body, since there are always bodies at rest. So it is quite conceivable that when a body moves, not all its atoms are occupied by this accident; the more there are, the more quickly it moves. Abū l-Hudhail thus understood acceleration as a purely quantitative phenomenon.

This approach, simple as it was, had a few systematic flaws that were soon discovered, one of them being that a single atom can never accelerate on its own, and another, much discussed, being that two persons working together to push a body, such as a stone, can never apply exactly the same amount of pressure to it if the number of its atoms is odd.⁹⁴ Both arguments were pretty theoretical, but they may have contributed, in the long run, to a decisive change in the system. By the fifth century H., Mu‘tazilite atomists had stopped involving the accidents in this process. Instead, they thought on the level of time. They had meanwhile become certain that an atomic conception of space, once it is applied to the phenomenon of motion, always entails an atomic conception of time. We can therefore assume moments – that is, atoms of time – in which even a moving body is, for the time being, at rest, and the greater the number of these immobile moments, the slower the movement as such.⁹⁵ This again sounds like mere conjecture and theory, but people at that time may have thought they had visible proof for it in sets of cog-wheels in which the small ones move all the time while the large ones intermittently pause for a moment. We would think of the hands on our railway clocks instead, or of a film that loses speed during projection. In any case, they could feel justified in pretending that the continuum is a mere illusion of our senses.

38 | Pines could not yet gain a clear view of such internal developments of the system. They were too late to be recorded in the doxographical literature he used, and Avicenna’s *Shifā’*, in whose section on Physics he would have found

93 *Ibid.*, III, pp. 232 f.; cf. IV, pp. 470 ff.

94 Cf. *ibid.*, IV, p. 473, note 98, and the references given there.

95 *Ibid.*, III, pp. 235 ff., and IV, pp. 472 f.

them, at least in polemical distortion, was then available only in an extremely rare Persian lithograph that was not among the holdings of the Preussische Staatsbibliothek in Berlin.⁹⁶ Let me illustrate this very briefly with a second example. Neither Abū l-Hudhail nor Nazzām seem ever to have assumed the existence of a vacuum in the physical world they conceived. Two centuries later, however, the void had become an indispensable axiom. We do not yet know how this change came about. As usual, both positions could have been learned from Greek antiquity. For Democritus, the void was a *conditio sine qua non*; only this would leave the atoms free to swerve and follow the law of chance. Aristotle, by contrast, thought he could do without it. The Stoics accepted its existence, but only outside the universe. A few Muslim theologians followed their suggestion, but this did not affect their concept of motion, which seemed rather to presuppose lots of small empty spaces *inside* the universe; how else could an atom hop from one square to another? But was it not possible that what had occupied the squares left by the atoms was replaced by something else? Straton of Lampsakos had already shown, just one century after Aristotle, that a stone thrown into a vessel full of water merely displaces the water at the spot where it comes to rest. Abū l-Hudhail seems to have thought that in places where no object can be seen, the space is filled with air. There were those who held that this is the reason why the walls surrounding a room do not move towards each other and cling together.

A century after Abū l-Hudhail, Abū l-Qāsim al-Balkhī was still repeating the same sort of experiments that had been made by Straton. However, the tide had turned. Abū l-Qāsim's influential contemporary, the physician Muḥammad b. Zakariyā' ar-Rāzī – the famous Rhazes of our medieval Latin sources – pleaded for the existence of the void and even accorded it an important place in his philosophical system. Rāzī and Abū l-Qāsim al-Balkhī were both of Iranian origin, and they wrote pamphlets against each other. We do not know whether their mutual polemics were also fueled by divergent conceptions of atomism, but it is certainly not fortuitous that doubt was cast upon the argumentational value of the traditional experiments in the very same period. Another contemporary of Rāzī and Abū l-Qāsim al-Balkhī was Abū Hāshim, a Mu'tazilite theologian and the son of al-Jubbā'ī, the well-known leader of the Baṣrian school, who taught in the town of 'Askar Mukram in Western Iran. Pointing out that animals are not able to live at the | bottom of a well,

39

96 Cf. Sa'īd Zāyid's edition of the relevant volume, *aṭ-Ṭabī'iyāt*, 1: *as-Samā' aṭ-ṭabī'ī*. Cairo 1983, pp. 184 ff. The text is not devoid of mistakes. I have not seen W.H. Abdi, 'Ibn Sinā's Critique of Mutakallimin's Atomic Theory,' *Indian Journal of History of Science*, 21 (1986), pp. 285 ff.

Abū Hāshim explained this by the absence of air, that is, by the presence of a vacuum. For the next two or three generations this was a fascinating subject. New experiments were made and controversially discussed. Aristotle's *Physics* had meanwhile become available in a universally accepted translation by Ishāq b. Ḥunayn,⁹⁷ and so some theologians were aware that Aristotle had already illustrated his discussion of the problem with experiments of this kind, which he attributed to Anaxagoras. By the end of the fourth century A.H. the adherents of the void had won. Most Ash'arites followed the Mu'tazila – or to be more precise, their Baṣrian branch – in this respect.⁹⁸

The Study of Atomism and Its Place in Changing Academic Coordinates

Pines had roughly been able to reconstruct this context. He devoted a long chapter to Rāzī,⁹⁹ and he knew of the reported experiments from the text edited by Biram.¹⁰⁰ However, he never returned to the subject. Later in his career, he did publish a book on the concept of time with Shmuel Sambursky, but it dealt only with late Neoplatonism, in which atomist ideas played no part.¹⁰¹ He was not the type of scholar who specializes in one subject, and his field, more than most others, allowed for a free pursuit of divergent interests. Nevertheless his abandonment of atomism remains striking. After all, the atomism of Mu'tazilite *kalām* was taken over by Jewish thinkers, albeit by Karaites rather than Rabbanites: Yūsuf al-Baṣīr was an atomist, while Sa'adyā was not. Despite this relationship, however, no closer cooperation to study the subject ever emerged among the disciplines involved: Judaic studies, Islamic studies, Classics, and History of Philosophy. I do not wish to be unjust here to the studies of Georges Vajda, Richard Frank,¹⁰² Haggai Ben-Shammai,¹⁰³ and Michael

97 Ed. 'Abdarrahmān Badawī, I–II, Cairo 1384 A.H./1964–1385 A.H./1965.

98 The references are given in *TC*, IV, pp. 468 ff.; cf. also H. Daiber, 'Fārābīs Abhandlung über das Vakuum: Quellen und Stellung in der islamischen Wissenschaftsgeschichte,' *Der Islam*, 60 (1983), pp. 37 ff.

99 Pines, *Beiträge* (above, note 30), pp. 34 ff.

100 Biram, *Atomistische Substanzenlehre* (above, note 21), pp. 24 ff. = Abū Rashīd, *Masā'il fī l-khilāf*, ed. Ziyāda and as-Saiyid (above, note 23), p. 47, ll. 7 ff.

101 Shmuel Sambursky and Shlomo Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem 1971.

102 See above, note 43.

103 Haggai Ben-Shammai, 'Studies in Karaite Atomism,' *JSAI*, 6 (1985), pp. 243 ff. The impor-

Schwarz.¹⁰⁴ Nevertheless, to be honest, we must admit that research on Islamic atomism | has not fared well in the period separating Pines's dissertation (1936) 40 from that of Dhanani (1994). Before 1936, the auspices looked better. Like today, there were only a few people in the field, but they were more eager to attain a comprehensive perspective on the subject.

When Pines published his book, however, the cultural milieu that nourished this interest had already been destroyed, at least in Germany. The organic development of the scholarly course was affected in many ways. First and foremost, of course, there were the political horrors: dispersion, emigration, extinction. The *Lehranstalten für die Wissenschaft des Judentums*, which had produced scholars like Saul Horowitz, Martin Schreiner, and Artur Biram, perished utterly.¹⁰⁵ In the long run, however, there was also a change of discourse and focus. In Germany, Max Horten turned out to have been the last historian of philosophy to look at Islamic theology from the perspective of medieval scholasticism. Philosophy and theology parted ways, separated not only by specialization but also by the different approaches used in each discipline. Philosophy remained a world of systems and theories, while theology became much more associated with history and, in the long run, sociology. From a sociological perspective, however, atomism was not altogether an exciting affair. Furthermore, the systematic approach to it was hampered by the difficulties of establishing the connection with the Greek heritage, which proved much more intimidating than the difficulties encountered in the realm of philosophy proper. The Arab scholars who discovered atomism as the Islamic contribution to a materialist philosophy were not interested in this part of the problem; they quoted Pines but did not pursue his direction. In Judaic studies, meanwhile, there was a new periodization of philosophy. Julius Guttman had begun his *Philosophie des Judentums* with Philo and Mu'tazilite *kalām* and ended it with thinkers like Moses Mendelssohn, Nahman Krochmal, Salomon Formstecher, and, of course, Hermann Cohen. For Colette Sirat¹⁰⁶ or Heinrich Simon,¹⁰⁷ by contrast, Jewish philosophy ends with the Renaissance, making atomism no more than a curiosity in a remote past.

tance of the Karaites had already been noted by Lasswitz in *Geschichte der Atomistik* (above, note 3), I, pp. 151 ff.

104 See above, note 4. Cf. also the early summary by Martin Levey, 'Studies in the Development of Atomic Theory,' *Chymia*, 7 (1961), pp. 40 ff.

105 The only place where they survived, though under miserable circumstances and outside Germany, was Budapest.

106 Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985.

107 Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie* (above, note 33).

There is no path leading from Islamic atomism to the modern atomic bomb. What we have to rediscover, however, is the former’s embeddedness in a broad, long-lasting intellectual tradition. Theology was by far not the only field where atomism furnished basic concepts and categories. Democritus already seems to have had the idea of comparing the atoms with the letters of the alphabet, the ‘elements’ (στοιχεῖα) from which syllables and words are | combined.¹⁰⁸ This analogy was adopted and enlarged by the Arab grammarians. The *ḥarf*, the ‘letter’ but also the ‘particle,’ was understood as a segment that could be combined with other segments.¹⁰⁹ In a Semitic language, the letter, of course, could only be a consonant; the vowel was a *ḥaraka*, a motion of atomic dimension, namely, the minimum (ἐλάχιστον) necessary for differentiating two consonants.¹¹⁰ Speech was defined as *aṣwāt muqatta‘a*, separately articulated sounds (= consonants plus or minus a vowel),¹¹¹ while the sentence was conceived as a ‘complex’ (*jumla*) that cannot be dissolved without losing its meaning, just as a living being is a ‘complex’ of atoms that is alive only because the accident of ‘life’ is added to all its components at once.¹¹² For Jāḥiẓ, the Quran was God’s *ta’līf* – not because God was the author of the Holy Book, but because He had put it together, ‘composed’ it in an unsurpassable way.¹¹³

As a theological construct, atomism persisted at least until the Mongol period.¹¹⁴ It had half a millennium to grow and wither, and its impact on the Muslim mentality was deep and long-lasting. ‘Hereafter I never had any doubts about (the existence of) the atom,’ said Ḥāfiẓ (who died when the Mongol period had already come to an end), ‘for in this respect your mouth was the best argument.’¹¹⁵ What he meant had nothing to do with atomism proper. According to the beau ideal of his time, the mouth of the beloved had to be as small as a dot, an ‘atom’; the rest of the statement was mere *ḥusn-i ta’līl*, phantastic aetiology. The serious arguments had been exchanged long ago, but there was still room for a witty aside.

108 Shmuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, London 1963², pp. 126 f.; cf. Aristotle, *Metaphysics*, A 4. 985 b 13 ff.

109 *TG*, IV, p. 617.

110 *Ibid.*, p. 466.

111 *Ibid.*, I, p. 376, and III, p. 409.

112 *Ibid.*, IV, p. 480.

113 *Ibid.*, IV, p. 112.

114 Cf. *Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām*, by the Shiite author Maitham b. 'Alī al-Baḥrānī (d. 679 A.H./1280), but also, long after him, *Risāla fī l-jauhar al-fard*, by Muḥammad at-Tabrizī al-Ḥanafī (d. 900 A.H./1494). See *TG*, IV, pp. 476 f. and 558.

115 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ed. Muḥammad Qazwīnī and Qāsim Ghānī, p. 48, 3 = no. 68, v. 5.

Review of Alnoor Dhanani: *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology*, Leiden/New York (1994)

155

For a long time, atomism in Islamic theology has been a fairly neglected topic. In the 1930s the publication of an important early source, Ashʿarī's *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, led to two seminal studies: O. Pretzl, *Die frühislamische Atomenlehre* (*Der Islam*, 1931, 19, pp. 117 ff.); and S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (a Ph.D. thesis that was published in Berlin in 1936). The second work has since been constantly quoted, especially after it became more accessible through an Arabic translation (by Muḥ. ʿAbd al-Hādī Abū Rīda, published in Cairo in 1946). What was subsequently said about the topic by Aldo Mieli, Tayeb Tisini, Husain Muruwwa, and others was simply a repetition of Pines's results. Even the book by C. Baffioni (*Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico* [Naples, 1982]) did not, as far as Arabic sources were concerned, bring any great surprises.

The study under review, a shortened and rearranged Ph.D. thesis submitted to Harvard University in 1991, refreshingly starts from a new angle, namely, Arabic texts of the fourth and fifth centuries A.H. (tenth and eleventh centuries A.D.) that were published during the last two decades or could be used in manuscript. The texts are not doxographical in character, as was the case with Ashʿarī, but discursive and dialectical, and they deal with a later stage of the doctrinal discussion where the criteria and axioms of the theory were more explicitly stated. Alnoor Dhanani can therefore afford to go his own way; apart from Pines, he does not care much about his predecessors (though most of them are mentioned in the bibliography). He also cautiously abstains from drawing any definite conclusions about the earlier phase; what he aims at is a reconstruction of the conceptual framework that prevailed in the scholastic stage. In this he has been remarkably successful. After a short summary of the epistemological and ontological principles held by the Muslim theologians (*mutakallimūn*), especially the Muʿtazilites (pp. 15–54), he deals with the key terms *atom*, *space*, and *void* (pp. 55–89) and then tries to elucidate the relationship between atom and body (pp. 90–140). In the last two chapters he broadens the perspective by enumerating the arguments of those among the opponents who pleaded for infinite divisibility (pp. 141–181) and by considering questions of their historical and geographical origins (pp. 182–194).

156

The model he reconstructs comes close to that of Epicureanism: the atom is understood as a minimum that has extension without being corporeal. He assumes that the *mutakallimūn*, in order to overcome the conceptual deadlock pointed out by Aristotle, proceeded from a discrete geometry as opposed to the continuistic geometry developed by Euclid: every atom fills out, in cubic form, a square in the grid of reality. Whether this tallies with the view prevailing in the primary stage of Islamic atomism remains an open question, at least for the time being. The fundamental difference seems to be that the early systems were mainly conceived in a theological spirit, as a means for proving God's omnipotence, whereas later on, with increasing knowledge of the Hellenistic background, the purely physical problems came to the fore.

Theology and Science: The Case of Abū Ishāq an-Nazzām

There is some reason for doubting whether scholars who lived before the Renaissance really knew the principle of experimentation. But many of them – and especially in the Muslim civilization of the Middle Ages – tried to base their knowledge on experience, and we should perhaps not forget that at least one language of the modern Western world, namely French, does not make a distinction between experience and experiment: *expérience* means both.¹ This experience could sometimes be crushed by the weight of an overwhelming axiomatic system; this is the reason why, for instance, Ibn an-Nafīs' discovery of circulation in the lungs was never given the credit it deserved.² But experience could also go together with that kind of spontaneous curiosity which penetrates into unknown secrets of nature.

Al-Ġāhiz, the famous litterateur of the ninth century, tells us a nice example. It deals with the domain of zoology, with the physiology of the ostrich. Ostriches have sturdy stomachs. The Arabs had always known that, at least when they came from the desert, let's say from one of those regions to which we owe this afternoon's entertainment. But the town-dwellers next door, at Baṣra where the entire trade of the Gulf area, from Mesopotamia up to India and even China, was flowing together, were as skeptical as we are. They did not believe what they had not seen themselves, and ostriches were not normal domestic animals in the bourgeois quarters. So somebody amused himself by making a member of this species swallow coal which he had heated in a fire. He was in good company, and his friends gave him advice how to go on with his test. There was especially one among them who possessed the kind of imagination sadistic enough to make the experiment a success; he serves, at the same time, as

1 Cf., e.g., S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, ²Paperback London 1963, p. 222 ff.: "Limits of Greek Science," especially p. 231 ff.; W. Hartner, *Erfahrung, Experiment und Autorität*, Frankfurter Universitätsreden, Heft 25, Frankfurt 1960 = *Oriens-Occidens*, Hildesheim 1968, p. 1 ff. Experiments made by Muslim theologians (especially in connection with the theory of vacuum) are described in Abū Rašīd an-Naisābūrī's *K. al-Masā'il fi l-ḥilāf baina l-Baṣrīyīn wal-Baḡdādīyīn* (cf. A. Biram, *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern*, Diss. Berlin 1902, p. 36 ff.).

2 Cf. now M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh 1978, p. 68 f.

our witness for the story. He asked him to replace the live coal by hot stones which preserve the heat better and might therefore be more difficult to digest. And since, to his great surprise, these stones were all consumed by the ostrich without any sign of inner disorder, he urged his friend to go on with pieces of hot iron. How else could one find out whether the animal did not only store these things in his stomach, but also dissolved them by its acidity? He wanted to wait a few days and then discover the truth by dissection. But unfortunately his intention was spoiled by his colleagues. One of them threw a knife, which he had heated before, to the ostrich and the compliant bird swallowed even this. This excess of greediness, however, was not to be survived. The knife never got to the stomach; it cut through the animal's throat. "Thus, through (our friend's) stupidity," the report says in the end, "we were prevented from penetrating into the subject as deeply as we wanted."³

The man who speaks this way and who was more or less responsible for the systematization of the experiment is a theologian by the name of Abū Ishāq an-Nazzām. The Islamicists are familiar with him: he was a Mu‘tazilite, member of a group of thinkers of a "school" characterized by a distinctly rationalist outlook which dominated the intellectual scenery of his time, i.e. the end of the second and beginning of the third century H. (Islamic calendar) or the first decades of the ninth century of our era. The Abbasid caliphate had passed the apogee of its political power; in the East, in Iran, as well as in the West, in the Maghrib, the first provinces | had succeeded in gaining a relatively uncontested independence. But the signs of decline were still unrecognized; they had disappeared under an unprecedented flourishing of civilizational luxury and cultural splendor. Aristotle, Plato, and Galen were translated into Arabic, together with many other Hellenistic thinkers whose names are nowadays as unknown to us as that of an-Nazzām. Not more than roughly half a century before, the Arabs had learned from the Chinese how to fabricate paper from linen, flax, or hemp rags, and the new technique had quickly found its way from Central Asia, the region around Samarqand where the first papermills had been erected, to Iraq. This meant that bookwriting no longer depended on the availability of parchment or papyrus; the dissemination of ideas had become cheaper and was no longer bound to the generosity of a sponsor or the sovereign. To a much greater extent than before, theologians, like all other scholars, started writing down their doctrines; they no longer only expounded them in discussion.

3 Cf. Ġāhiz, *K. al-Ḥayawān*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Cairo 1356/1937, IV 320, 7 ff. The story has already been drawn to light by R. Paret in his article *an-Nazzām als Experimentator*, in: *Der Islam* 25/1939/228 ff.

Discussion had been their original task. The world of early Islam was a pluralistic world. Jews and Christians, Zoroastrians and Manicheans, Buddhists, and even outright pagans, adherents of late Hellenistic star cults, contested the pretensions of the new and victorious religion. They had an extensive dialectical tradition behind them, and in the long run Islam, notwithstanding its politically superior position, could not afford simply ignoring their arguments. The Muslim theologians had to rebuke their opponents, and they did it by inviting them to discuss their doctrines with them. This is why they were called *mutakallimūn*, people who “talk” to other people, *διαλεκτικοί* as the Church Fathers would have said. This art of *διάλεξις*, *kalām*, was now supplemented by the art of writing, and for centuries to come most of the books show the traces of their oral past in their style: they are normally composed as a kind of manual for a debate about the subject they treat.⁴

Unfortunately, of all the books written by an-Nazzām and his colleagues – and we know of not less than 39 titles only from him – next to none has been preserved. The entire literature of the early Mu‘tazila is lost. The Mu‘tazilites had been the first to defend Islam against its intellectual adversaries, but in the perspective of later generations they became heretics themselves. Consequently, their books did not deserve being copied; they were washed off or forgotten, and even where Mu‘tazilī tradition survived for a longer period, as in Yemen, people used to read later scholastic compilations instead of the ancient sources. Moreover, the Mu‘tazila had never been a homogeneous body; especially during the first generations, each thinker had developed a system of his own. That means that there was a lot of internal dissent and that different concepts rivalled with each other and tended to outdate each other. An-Nazzām’s system was one of the most successful: for at least two generations it remained more or less unchallenged, and in some areas it survived for almost two centuries. This is more than we would allow most modern philosophies, but it was not enough to save it for posterity. We have had to patch it together from fragments and summaries scattered over a vast range of sources, heresiographical as well as literary, juridical as well as purely theological. We are in approximately the same situation as with the Pre-Socratics, the only difference being that we are not yet as advanced as the Classicists. There is, up to now, no collection of the material available; everybody is working with his own cards. The fragments themselves are normally tantalizingly short and ambiguous. Only an-Nazzām forms a | certain exception; from him we have a greater quantity of direct quotations which reveal some aspects of his doctrine in detail. They are

3

4 Cf. my article *Disputationspraxis in der islamischen Theologie*, in: *REI* 44/1976/23 ff. [cf. above, p. 911 ff.]

difficult to understand, and they present a lot of philological problems which are not yet solved. But they allow us to recognize to what extent his theology was placed into a quite original framework of natural science; the experiment with the ostrich was more than just a momentaneous whim. The reconstruction of his thought is a venture; it has rarely been seriously attempted before.⁵ But it seems worth the effort; we may hope to reanimate an unusual moment of intellectual history, albeit only as a shadow of its forgotten individuality.

We should perhaps spend a few minutes with the man before we come to his thinking. Who was a theologian at that time and in that society? The question is not easy to answer. Islam does not know any institution comparable to a Church; there is no category of people who are nothing else but theologians by profession (or by vocation). In later centuries the situation was relatively clear: theologians were mostly jurists, and it was jurisprudence, not theology, which supplied them with their prestige and formed the focus of their endeavor. But with the early Mu‘tazilites it is different. In the first generations we meet a lot of merchants; later, some members of the school manage to get stipends from the court and to become companions of the caliph. Others join – obviously in protest against the increasing worldliness of their colleagues – ascetic movements. An-Naẓẓām was the courtier type; he disliked commerce almost as much as the mendicancy of the ṣūfis. “Better die in earning one’s living on the back of a camel (i.e. in a caravan) than on the path of God,” he said⁶ alluding to the peculiar interpretation given to the “path of God” by some ascetics who understood by it, instead of the Holy War, their own begging tours which allowed them to abstain from any worldly business. An-Naẓẓām’s own life style was all but ascetic: he drank wine – his older contemporary Abū Nuwās who did not despise carousing himself, taunts him because of this in one of his poems⁷ – and he was accused of homosexuality.⁸

His attitude towards the merchants was more complex. In a certain sense he seems to have owed them his career. During his youth he had lived at Baṣra in great poverty. He appears to have worked for the Ziyādiyūn, the influential

5 The monograph by Muḥammad ‘Abd al-ḥādī Abū Rīda, *Ibrāhīm b. Saīyār an-Naẓẓām wa-ārā’uhū l-kalāmīya al-falsafīya*, Cairo 1365/1946, is still valuable. The chapters on the sciences are, however, partly superseded by new source material.

6 Cf. Ibn al-Mu‘tazz, *Ṭabaqāt aš-šū‘arā’*, ed. ‘Abdassattār Aḥmad Farrāğ, Cairo 1375/1956, p. 440, 8 ff.

7 Cf. his *Dīwān*, ed. E. Wagner, Wiesbaden 1958 ff., II 60, 4 ff.

8 Cf. Ibn Ḥazm, *Ṭauq al-ḥamāma*, ed. Ḥasan Kāmil aš-Ṣairafī, Cairo 1369/1950, p. 130, 14 ff., quoting Ibn ar-Rēwandī’s *K. al-Lafẓ wal-iṣlāḥ*.

descendants of the Umayyad governor Ziyād b. Abih who used to hold open house for parasitic intellectuals of all sorts.⁹ But the Ziyādiyyūn were not the kind of merchants who earned their living “on the back of a camel”; they did not soil their hands. They were rich bourgeois people who liked intellectual entertainment, and as a matter of fact an-Nazzām cultivated in their presence the ideal of the erudite and the literate. Theology was obviously not his main – or at least not his only – concern here. It is true that at Baṣra he followed the courses of his maternal uncle Abū l-Hudail who was a theologian with all the fibers of his heart and who dominated, at that time, the Baṣrian branch of the Mu‘tazilī school. But his success seems rather to be due to his gifts as a poet and author of bonmots.

His poems were not numerous, and only about 50 verses have been preserved in the later literary sources. But these are of a superb quality, striking by the modernness of their subject and form, similar to the poetry of Abū Nuwās whom he | admired.¹⁰ The topics in which he excelled were of the anacreontic genre: praise of the wine and the ethereal beauty of young lads – we see from where those who attacked him for his drunkenness and his homosexuality took their arguments. But he also composed panegyrics of caliphs, wazirs and other influential personalities, poems which the tradition has not found worthy to preserve.¹¹ In his style he combined the imaginative use of the metaphor with a certain intellectual touch; he liked to incorporate abstract notions taken from theological terminology. He was equally esteemed for his elegant prose. When he characterized situations or described objects he found aphorisms of proverbial succinctness or delighted in rhetorical flourish rich in rhyme and synonyms.¹² He was interested in Greek philosophy as well as in the religious tradition of ancient Iran.¹³ He seems to have known Persian, which is not astonishing for somebody who was not an Arab by birth and who had been formed by the cultural and linguistic pluralism of the Baṣrian society.

But Baṣra was only his stepping-stone for Baghdad. Baṣra, through its commercial relations the gate towards the Indian subcontinent, had a most stimulating intellectual climate, but the town was already too old and too rigidly

9 Cf. Ġāḥiẓ, *al-Bayān wat-tabyīn*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, ²Cairo 1380/1960, II 330, 10 ff.; III 214, 13 ff.

10 Cf. al-Anbārī, *Nuẓhat al-alibbā’*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Cairo 1386/1967, p. 78, 7 ff.

11 Cf. Ibn al-Mu‘tazz, *Ṭabaqāt* 440, 8.

12 Examples are mainly preserved by Ġāḥiẓ and Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī.

13 Cf., e.g., the remarks in al-Ġāḥiẓ, *al-Burṣān wal-urḡan*, ed. Muḥammad Mursī al-Ḥūlī, Cairo 1392/1972, p. 255, 5 ff.

structured to offer all the possibilities sought by a social climber. Baghdad was different: the capital was young and still expanding. In the beginning, an-Nazzām’s expectations were perhaps not quite fulfilled. We hear that he attracted a number of disciples and caused some sensation with his “philosophy,” but then the civil war between Amīn and Ma’mūn, the two sons and heirs of Hārūn ar-Rašīd, must have spoiled the atmosphere. He could only establish himself firmly at the court when Ma’mūn had moved his residence from Transoxania to Baghdad, i.e. after the year 204 H. From that time onward, he seems to have received a high salary from the government. His uncle and teacher Abū l-Hudāil had made the same career. Unfortunately both of them, whenever they met – and they must have done so rather frequently – did not always demonstrate untroubled Mu‘tazilī harmony; their relationship seems to be characterized by increasing bitterness.¹⁴

This is not difficult to understand. The divergence of their system was enormous, as fundamental as that between Aristotle and Plato. Abū l-Hudāil interpreted nature on the basis of atomism; an-Nazzām rejected this model without restriction. We might feel tempted to compare his attitude with that of the Church Fathers; they, too, had strongly disliked atomism. But both cases are completely different. The Church Fathers had based their antipathy on theological reasons: atomism as they knew it, i.e. the system elaborated by Democritus or Epicurus, tried to conceive nature as functioning without divine interference.¹⁵ This was not true for Abū l-Hudāil. He used atomism as a proof for God’s omnipotence: atoms depend on the will of God in order to get size and extension; they do not have any extension of their own until they are put together with another one, and this is only realized in the act of creation. The juxtaposition is “accidental”; the moment God cancels the coherence of a cluster of atoms they themselves cease to exist, together with the object they had formed.¹⁶

This system was not “pagan” like that of Epicurus; it could not simply be
 5 rejected | for its lack of theological seriousness. An-Nazzām rather attacks it

14 Cf. the anecdote in Ibn Nubāta, *Sarḥ al-‘uyūn*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Cairo 1383/1964, p. 227, 13 ff.; also Ibn ‘Abdrabbih, *al-Iqd*, ed. Aḥmad Amīn e.a., Cairo 1367/1948, II 412, 13 ff. Abū l-Hudāil wrote at least seven or eight books against his nephew. They are mentioned in the *Fihrist* written by Ibn an-Nadīm and in Abdalqāhir al-Baḡdādī’s *Farq baina l-firaq*.

15 Cf. Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, Hamburg/Leipzig 1890, p. 11 ff.

16 For a good summary of Abū l-Hudāil’s system cf. R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf*, Istanbul 1966, especially p. 37 ff.

on the basis of its own axioms. How can it be that an atom acquires extension when it is combined with another one which lacks extension as much as itself?¹⁷ And if it has no extension, how could it be put together with more than one other atom? These other atoms could only join it from different sides, and an entity without extension does not have different sides.¹⁸ The latter statement implied that an-Nazzām refused to accept the geometrical models which were normally used in order to explain the transition between the hypothetical entity which was the atom, a kind of mathematical point without extension, and the forms found in physical reality, namely the line which consisted of at least two atoms placed side by side and which possesses length, the plane consisting of at least four atoms and possessing length and breadth, and the body which possesses length, breadth, and height, either formed by eight atoms (figure 1), i.e. a cube, or, as Abū l-Huḍail himself believed, only by six, i.e. apparently an octahedron consisting of two pyramids (figure 2).¹⁹

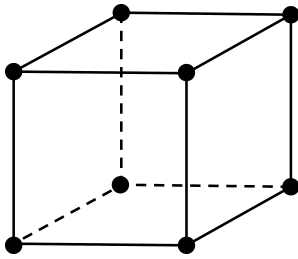


FIGURE 1

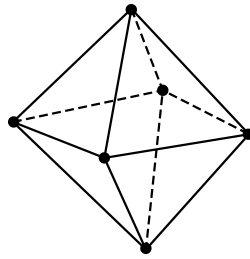


FIGURE 2

As a matter of fact, the atomists proceeded from the axiom that an atom should not touch more than one other atom with each of its sides. “But why?” asks an-Nazzām. Let us assume that an atom be placed on the junction of two other ones which are below it; then it cannot but “claim” both of them at once.²⁰ This

17 Cf. Ibn Mattōya, *at-Taḍkira*, ed. Sāmī Naṣr Luṭf and Faiṣal Budair ‘Aun, Cairo 1975, p. 189, 4 f. The argument had already been formulated by Aristotle (cf. *Met. M. 8. 1083b 8 ff.*, against the Pythagoreans).

18 Cf. Ġuwainī, *Aṣ-Šāmīl fī uṣūl ad-dīn*, ed. ‘Alī Sāmī an-Naššār, Alexandria 1969, 1 487, 5 ff.

19 Cf. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, p. 5. Abū l-Huḍail only talks about the three dimensions each of which is realized by two atoms. Pines does not give any explanation how this should be imagined. The octahedron is, of course, not the smallest indivisible body; this is rather the pyramid (tetrahedron). But only the octahedron has an atom “above” and “below” as presupposed by Abū l-Huḍail.

20 Cf. Ġuwainī, *Šāmīl* 438, 3 ff.; also Pines, *Atomenlehre* 8 f. concerning the later discussions about this point.

latter argument implied a logical mistake: atoms were indivisible by definition; they did not have any parts. So it was unthinkable that the atom on top of the two could “claim” part of the first and part of the second. But, apart from that, an-Nazzām seems to have clearly recognized the unsolved contradictions between the atom as a mathematical unit and the atom as the ultimate corpuscle of a structured reality, and he was apparently unwilling to leave it to God’s omnipotence to bring both concepts together. The realms of theology and of science had to be clearly separated. This is why he himself pleaded for the infinite divisibility of bodies.

This position, incompatible with atomism, was not without problems either. The Eleatics had already known that: such a hypothesis seemed to deny the existence of movement. Zeno, member of their school, had demonstrated it with his famous paradoxes. To them, this was nothing but a welcome proof for their axiom that nothing changes in the world and that there is only one reality, namely the immovable and persistent being. But all those who did not want to despise the phenomena with such rigorism, felt rather scandalized by this conclusion and tended to use the argument as a reduction to absurdity. This is how Abū l-Huḍail took it up against an-Nazzām: if one accepts the infinite
 6 divisibility of bodies, then | an ant which creeps across a sandal would never arrive at the other end, because to each part of its way there exists a half which it must traverse first, and thus ad infinitum.²¹ Achilles and the tortoise *à la musulmane*, the ant being taken as an example since the word for ant, *ḍarra*, also served as a term for the atom. The Arabs imagined the atom as a kind of vermin in size and shape. Movement, however, was conceived here as atomists used to conceive it: as a kind of locomotion where in each moment each atom of the moving object is “opposite” or “parallel” to an atom of the surface on which it moves.

An-Nazzām rejoined by giving the example another turn: if *two* ants were to depart from the same angle of a square for the opposite angle, one of them following the diagonal and the other one the two small sides (figure 3), the first would arrive before the second because it traversed its distance by jumps (*tafra*).²² This was the solution he gave to Abū l-Huḍail’s dilemma: we should not conceive movement as advancing from atom to atom, but as jumping over entire intervals. Then, the infinite divisibility presupposed by the Zenonian paradox ceased to present any problems, since the distance itself was still a

21 Cf. Ibn Mattōya, *Taḍkira* 169, 2 ff.; very short, without any systematical elaboration, also Qāḍi ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-‘iṭizāl*, ed. Fu’ād Saiyid, Tunis 1974, p. 263, 11 ff. The Greek source is given by Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 29 A 25.

22 Cf. Ġuwainī, *Šāmil* 1 439, 2 ff.

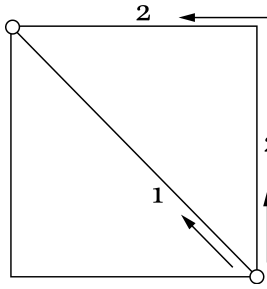


FIGURE 3

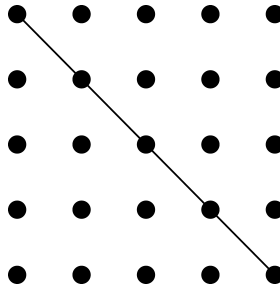


FIGURE 4

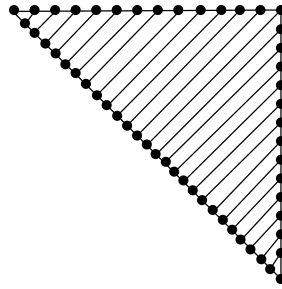


FIGURE 5

finite entity. The heresiographers never forget to mention this theory as typical for an-Nazzām's system. But they normally comment upon its eccentricity – and not only they. Al-Ġāhiz, though being his disciple, places it among his incomprehensible caprices.²³ They seem to be right: the example given remains at first completely enigmatic. What is astonishing about the statement that the ant which follows the diagonal arrives first? The diagonal is shorter anyway than the two small sides together, and an-Nazzām did not talk about any difference of speed. But we should not forget that we are not dealing with distances or intervals, but with atoms. In later sources we sometimes encounter the thesis that the diagonal consists of as many atoms as one side of the square and should therefore have the same length as one side.²⁴ This proceeds from the model shown in figure 4,²⁵ and has caused the theoreticians some vexation. But for the theory of an-Nazzām it does not explain anything; we rather get the impression that it was developed because an-Nazzām's idea was no longer understood or considered out-of-date. He departs from another axiom: that the diagonal has as many atoms as the *two sides together*. For this he bases himself on the argument that the diagonal is vis-à-vis the two sides²⁶ and that such a correspondence implies that the particles correspond to each other, too. The discussion shows that he works with the model shown in figure 5. Consequently, the atoms must touch each other more narrowly on the diagonal than on the sides. In order to solve this difficulty one

23 Cf. the preface of his *K. al-Futūyā* in: *Rasā'il al-Ġāhiz*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, Cairo 1385/1965, I 319, 6 f.

24 Cf. Abū Rašīd an-Naisābūrī, *al-Masā'il fī l-ḥilāf*, ed. A. Bīram, *Das Buch der Streitfragen*, ch. 18 = p. 80 f.; Maimonides, *Guide of the Perplexed*, ch. 73 prop. 3. The assumption is also discussed in Christian medieval philosophy, by Roger Bacon and Duns Scotus (cf. K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, p. 195 f.).

25 Cf. Lasswitz, p. 149.

26 Cf. Ġuwainī, *Šāmil* I 439, 14 f.

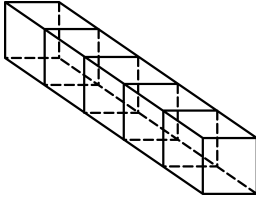


FIGURE 6

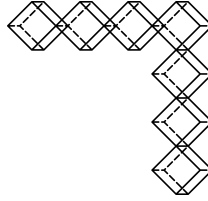


FIGURE 7

- 7 could assume that on the diagonal they touch each | other by their sides, face to face (figure 6), whereas on the two sides they are put one upon the other by their points (figure 7). Since an-Nazzām brings his argument in a dialectical context with the intention to refute Abū l-Hudail, we may assume that he did not just invent this peculiar relation between the diagonal and the two sides, but that he took it from Abū l-Hudail himself; only then could he expect his retortion to work. This is why Abū l-Hudail did not find any other reply but the remark that, assuming the existence of the “jump,” the line left on the diagonal by an ant whose legs had been humected with ink before, would not be continuous.²⁷ This refutation is taken up by all our later sources. But we understand why it did not impress an-Nazzām and his contemporaries.

An-Nazzām expanded his theory with other examples. The atoms near the axis of a moving mill-stone traverse, in a given period of time, a much smaller distance than those at the periphery, likewise the atoms near the point of a spinning-top in comparison with those located in a higher position (figure 8). Since we are dealing with two aspects of the same movement, we can only explain the phenomenon by assuming that the atoms at the periphery “jump” in order to arrive in the same time as the other ones.²⁸ Later atomists extricated themselves from this difficulty by presupposing temporal atoms besides the spacial ones: both movements elapse in a certain number of temporal atoms, of moments, but whereas at the periphery these moments are entirely filled with movement they are, towards the center, increasingly filled with rest. The continuity of movement near the center is thus a mere illusion of our senses; the moments are too short to be perceived by us separately. An-Nazzām does not know this separate temporal atomism. In spite of this, he does not introduce the notion of the continuum; where his successors are going to work with the

²⁷ Cf. Ibn Mattōya, *Taḍkira* 169, 13 ff.

²⁸ Cf. *Šāmil* 1 436, -4 ff.; Aš‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. H. Ritter, Istanbul 1927 ff., p. 321, 7 ff. Maimonides uses the argument without mentioning its author (*Guide*, ch. 73 prop. 3).

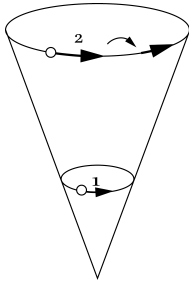


FIGURE 8

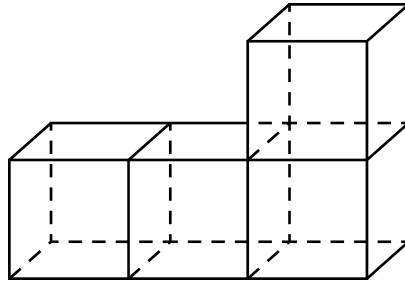


FIGURE 9

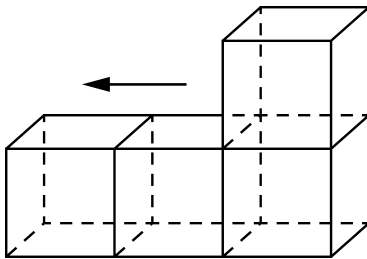


FIGURE 10

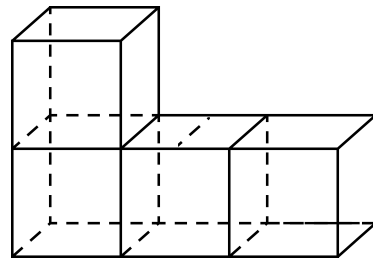


FIGURE 11

discontinuity of time he works with the discontinuity of | space. The “jump” 8 corresponds to the “holes” in time. As a continuous phenomenon movement does not exist. He is arguing from a dialectical position; he retains part of the common basis for the sake of an efficient refutation.

This becomes very clear in a thought experiment which he proposes: Let us imagine a line composed of three atoms, one end of which, i.e. atom 1 or 3, is crowned by another atom (figure 9). If we now assume that, in a given moment, the line moves forward whereas in the same moment the atom on top of it moves backward (figure 10), we receive in the next moment the position shown in figure 11. The atom on top has thus passed the atom in the middle of the line without being vis-à-vis to it at any moment; it has “jumped” over it.²⁹ Now it is an-Nazzām who profits from the hellenistic tradition exploited by Abū l-Hudāil before: his argument is nothing else but a somewhat simplified version of Zeno’s paradox of the moving columns which was reproduced by Aristotle and later on by Simplicios.³⁰ Like Zeno, he presupposes that, according to the

29 Cf. *Šāmil* 1 434, 9 ff.

30 Cf. Aristotle, *Phys.* z 9. 239b 33 ff.; D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton, 1967), p. 72 ff.; also Diels-Kranz, *Vorsokratiker* 29 A 28. In the Greek sources, the argument

view of his adversaries, movement is realized by the opposition of the moving object towards every particle of the surface on which it moves (παρὰ ἕκαστον γίγνεσθαι as Aristotle says)³¹ and that the spaces traversed by the atoms in his experiment are minima which do not allow any further division.

The most disconcerting aspect of his proof seems to have been the phenomenon of composed motion. He exploited it in several other examples. A passenger walks from the stern of a moving ship to the bow. Why does the ship which goes at a greater speed than himself not escape under his feet? Why is
 9 the distance he | traverses, absolutely speaking, greater than the one traversed by the ship although the ship goes at a higher speed? And how is this possible at all if we assume that the ship goes so quickly that all the spacio-temporal units of movement are already “claimed” by it? Here it is only the “jump” which offers the solution.³² Finally the example which fascinated the doxographers most: In a well which is one hundred fathoms deep there is, in the middle, at the depth of 50 fathoms, a beam where a rope is attached with a bucket (figure 12). Now somebody lets down another rope from above which has a hook in order to grasp the first one. The two ropes thus have together a length of one hundred fathoms; the bucket is supposed to touch the water. But if one lifts the bucket thanks to the second rope which grasps the first, one winds up only 50 fathoms of rope whereas the bucket rises one hundred fathoms. The bucket has thus “jumped” over the distance of 50 fathoms.³³

But true as it may be that an-Nazzām developed his principle in connection with the theory of movement, it is equally interesting to see that he also used it for explaining other phenomena. The light which enters through a dormer-window disappears by “jump” when the window is shut, i.e. *immediately* afterwards, without leaving any traces.³⁴ The soul “jumps” towards its origin in the moment of death.³⁵ The rays of light emitted by the eye “jump” towards the

is called the “stadium.”

31 Cf. ib. 240a 15 f., also the pseudo-Aristotelian treatise *De lineis insecabilibus* 968a 18 ff; H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, p. 347 f.

32 Cf. the different versions given by Ibn Mattōya, *Taḍkira* 206, 9 ff. and by Ġuwainī, *Šāmil* I 441, 8 ff. and ult. ff. (The last passage is not explicitly ascribed to an-Nazzām and may present a later development of the argument.)

33 Cf. *Šāmil* I 145, 14 ff. and *Taḍkira* 202, 6 ff. [For a more extended treatment of these examples cf. TG III 313 ff. and VI 12–26.]

34 Cf. *Taḍkira* 203, 11 ff.; Ġāhiz, *Ḥayawān* V 113, 4 ff.

35 Cf. *Ḥayawān* V 113, 8 f. and 114, -4 ff.

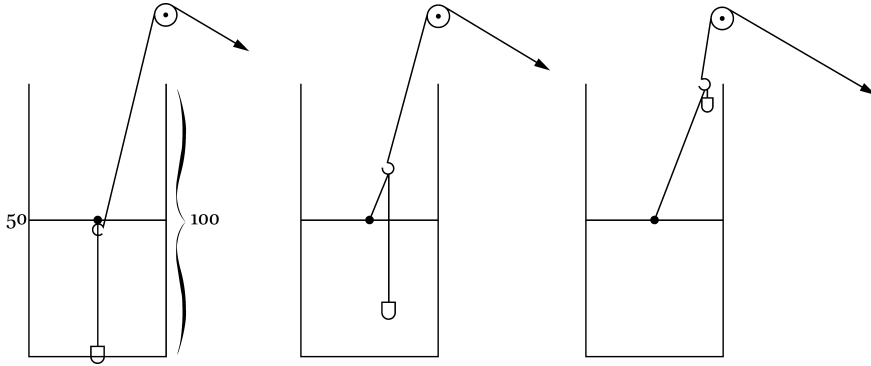


FIGURE 12

objects in order to make them visible. We recognize this when we look towards the sky, for one always sees it at once, even if one changes one's position. Similarly, the sun throws its light simultaneously on all regions when it appears at the horizon. This can only be explained by the "jump," for otherwise the light would arrive in different regions at different moments, according to their distance from the sun (for instance at sunrise). It is even possible that here we have one of the rare examples where we are able to observe the jump directly – at sunset when the last beams become shorter and disappear from the earth.³⁶ If the coldness which is hidden in an object is no longer to be felt when this object is opened or destroyed, we may venture the hypothesis that it has joined, by "jump," the coldness which is found in the earth.³⁷

The last example makes us jump ourselves towards a question: In almost all the cases mentioned we were still dealing, *grosso modo*, with a kind of movement, the disappearance of something material or substantial: the soul, light. But coldness? For us coldness is nothing corporeal; it is an accident which may disappear, certainly, but not by "jump" as something which moves. To an-Nazzām this looked differently: he knows only one single accident, namely movement,³⁸ whereas all the other aspects of an object are "bodies": its color and its smell, its warmth or its coldness,³⁹ its lightness or its heaviness, its softness or its roughness like its length, breadth, and depth.⁴⁰ He says "warmth or coldness," not "temperature," and "lightness or heaviness," not "weight";

36 Cf. Ibn Mattōya, *Taḍkira* 204, 11 ff.

37 Cf. *Ḥayawān* v 19, ult. f.

38 Cf. Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 378, 4 ff.

39 Ib. 404, 1f.

40 Cf. *Ḥayawān* v 9, 4 ff.

in this he takes up the vocabulary of his opponents and predecessors who understood the accidents – and for them all these qualities were accidents – as something which, in contrast to the substances, may have an opposite. And he says “length, breadth, and depth” like the atomists, not “volume.” But for him length is not something which ensues accidentally from the juxtaposition of two atoms, and warmth is not something which may be replaced by its opposite, i.e. by coldness. All these attributes are rather corporeal ingredients
 10 in a substance, and as | such they cannot be replaced. But all of them exist in it simultaneously. It is true that there are substances which seem to be only warm or only cold; but this may be explained by the fact that the opposite quality is “hidden” or “latent” in this substance. This quality is found there as a “body,” but it has penetrated the other ingredients to such an extent that it has become imperceptible to our senses. Thus we have, instead of juxtaposition, mixture. The “bodies” do not behave like monads; they are rather permeable and penetrate each other in a completely inextricable way. This model offered a quite natural explanation of the fact that there are degrees of temperature: the mixture of warmth and coldness may be realized in different quantities. The opponents had always had difficulties in deciding at which level the warmth disappeared and was replaced by coldness.⁴¹

This was the famous theory of *kumūn*, “latency,” and of *mudāḥala*, “penetration,” which immediately attracted the attention of contemporaries. There is a very interesting testimony to demonstrate its impact. The Christian theologian Job of Edessa, a Nestorian who lived at Baghdad, mentions the doctrine in his “Book of Treasures” (*Ktāba d-sīmātā*) as the teaching of some “new philosophers” whose chief he met. He does not call an-Nazzām by name, but there is no doubt that he means him.⁴² As an Aristotelian, he cannot agree with him; he refutes the doctrine on more than a dozen pages.⁴³ But he is aware of the fact that these thinkers are riding on a wave of popularity; they have access to the court,⁴⁴ and they meet in evening gatherings.⁴⁵ It is worth noting that he calls an-Nazzām a philosopher and not a theologian; this reveals the pretention of an-Nazzām’s systematic effort. His doctrine has theological roots, and we shall

41 Ib. v 44, -4 ff. The difference was rather subjectively perceived than objectively defined; as the Greeks, the Arabs did not know the thermometer.

42 Cf. Job of Edessa, *Book of Treasures*, ed. and trs. A. Mingana, Cambridge 1935, p. 388a, 13 ff. / trs. 153, ult. ff. (= ch. 16).

43 Ib., ch. 16–20.

44 Ib., trs. 166.

45 Ib., trs. 164.

talk about them; but on the surface it develops more or less independently, as a coherent interpretation of physical phenomena.

An-Nazzām departs from very simple and convincing examples. Oil is hidden in the olive,⁴⁶ flour in the grain, butter in the milk,⁴⁷ water in the earth from where it comes forth as a spring,⁴⁸ fire in the flint.⁴⁹ But fire does not only come out of the flint; it may also be produced by rubbing wood against wood. By analogy, we must thus assume that it is hidden in the wood as it is hidden in the stone. This did not go together with the opinion of the Aristotelians; they said that fire is nothing but heated air.⁵⁰ But an-Nazzām pointed to the fact that not only fire comes forth from the wood when it is burnt, but also other hidden ingredients, e.g.: smoke, ashes, and a kind of humidity, namely water or sometimes resin. He has treated this example several times, and it seems that his predilection derives from the fact that the four ingredients mentioned corresponded to the four elements: smoke to air, ashes to earth, and then fire and water.⁵¹ We are not, however, dealing with elements in the real sense of the term, for they are no principles or first matter. It is true that Aristotle had not said this either; according to him, each element contains two primary qualities, and it is by exchanging these qualities that the elements are changed into each other. Air, e.g., consists of humidity and warmth, and if one takes away its humidity by heating, it becomes inflamed and changes into fire. An-Nazzām, however, has other things in mind: the smoke which, among the elements hidden in the wood, corresponds to air does *not* contain humidity or warmth, but taste, color, and smell. The fire which becomes manifest when the wood is kindled is composed of warmth and clarity (*ḍiyāʾ*), two “bodies” which have a rising tendency in common, | but which separate from each other after their arrival 11 in the empyrean, the clarity finally surpassing the warmth. The water contains a sound, i.e. the crackling which is heard when the wood burns; and if it comes forth as resin, it also contains color, taste, and smell like the smoke. Similarly the ashes: they contain taste, color, and dryness.⁵² The elements are “geminate” (*muzdawijj*), as an-Nazzām said, a rather strange term if one considers the fact that most of them are composed of more than two components. We may guess that he adopted it from a system which was not his own.

46 Cf. *Ḥayawān* v 7, pu. etc.

47 Ib. 13, 3 ff.

48 Ib. 84, 5 f.

49 Ib. 86, 4 ff. and 82, ult. ff.

50 Ib. 15, 2 ff.

51 Ib. 35, 3 ff.

52 Ib. 11, 8 ff.

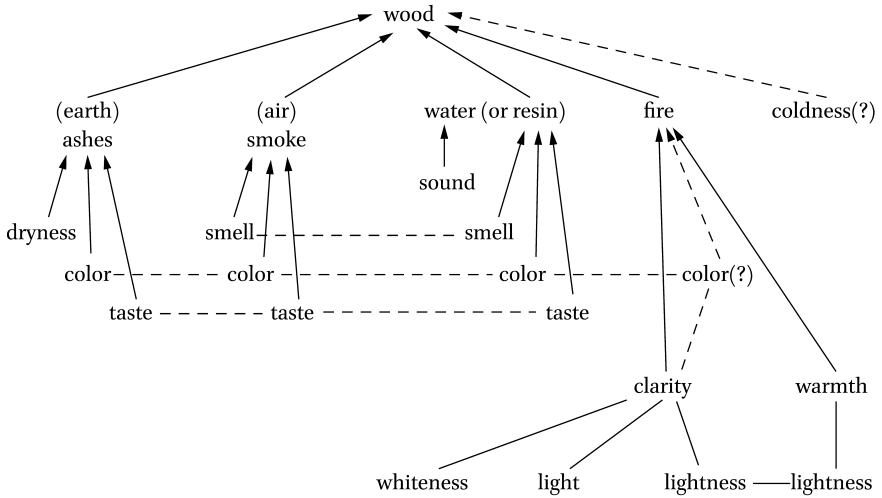


FIGURE 13

This is not the only detail where we are reduced to guess-work. Our information about an-Nazzām is richer than for all other *mutakallimūn*, but there remain a lot of gaps. We see, for instance, that it is the ingredients of wood which possess taste, color, etc. But how should we explain that wood itself has taste and color? It seems that this is a mixed taste and a mixed color, a blend of the tastes and colors which penetrated the smoke, the ashes, etc. We cannot be quite sure of this assumption, for the passage we quoted does obviously not enumerate all the ingredients of the wood. There is, for instance, coldness which comes forth like the fire, but which disappears immediately in the earth, by “jump,” or weight, which is explained, as we remember, as a separate entity, not as a consequence of the more or less subtle structure of a body, as said the atomists.⁵³ But even in these two cases the ultimate quality may possibly result from a combination of primary ingredients. For in another fragment an-Nazzām tells us that clarity and warmth, the two components of fire, are distinguished by their different degree of *lightness*, i.e. of weight: clarity is lighter than warmth. We perceive this when we approach a fire from a distance: we see its clarity, but we do not feel its warmth – which means that the clarity, in contrast to the warmth, succeeds in leaping the distance.⁵⁴ This is obviously also the reason why the clarity depasses the warmth in the empyrean. Thus it

53 Ib. 51, 5 ff. and 53, 4 ff. an-Nazzām attributes the theory to Aristotle; but Aristotle had only summarized it in order to refute it (cf. *De caelo* IV 2. 308b 29 ff.). Aristotle’s own standpoint is completely different (ib. IV 3. 310a 16 ff.).

54 Cf. *Ḥayawān* v 46, 1 ff.

seems that the two “primary” | ingredients of fire, namely clarity and warmth, are, for their part, composed; they contain lightness or weight. And not only this: in another passage clarity is defined as a mixture of whiteness and light (*nūr*); thanks to this combination it is able, when mixed with colors – and it is, by definition, an ingredient of all colors – to give them their individual character.⁵⁵ Since fire itself has a certain color we may assume that it contains color besides clarity and warmth, color which is modified exactly by the clarity and the whiteness which are in it. Like clarity and warmth, lightness and color seem thus to be placed, as ingredients of ingredients, on a lower level in the structure of wood than fire, smoke, etc. It is therefore possible that, in certain contexts, an-Nazzām still reserved a special position for the four elements.⁵⁶ But in the end this was of no great importance to him; even if the elements are something apart they can always be dissolved in a number of secondary components which sometimes unfold themselves in several stages like a Chinese box. Job of Edessa was certainly right in saying that, according to an-Nazzām and his disciples, “bodies do not emanate from the four elements only, but from many elements: the light, the heavy, the contracted, and the expanded elements, and others which they assert to be similar to the hot and the dry elements and the rest ...”⁵⁷

One thing is beyond doubt: a mixture does not create new qualities. If we pour ink into milk, a dust-colored “body” results, but it is a body whose attributes can be explained by what has been put into it. An-Nazzām proffers this example against certain dualists⁵⁸ who reduced the phenomena to one single mixture, namely that of light and darkness.⁵⁹ And immediately afterwards he also directs it against the doctrine of the four elements; even the four elements do not suffice to explain reality. They concern, he says, with the primary qualities they have according to the Aristotelian theory (warmth and coldness, dryness and humidity) only the sense of feeling, just as light and darkness only affect the sense of sight,⁶⁰ and this unduly curtails the complexity of perception. An-Nazzām does not fall victim to the charm of reduction; the world is multiform right from the beginning. For the same reason it is a world without mutations: heat is not changed into coldness, but merely goes into hiding, and coldness does not affect the heat, but only adds to the cold-

55 Ib. 56, 2 ff.

56 Cf. the remark ib. 35, 5 f.

57 Cf. *Book of Treasures*, trs. 154.

58 The *Daiṣāniya* (see page 1167, n. 84).

59 Cf. *Ḥayawān* v 46, 6 ff.

60 Cf. also *ib.* 40, 5 ff.

ness which had been latent before. Each genus only acts upon its equal.⁶¹ This amounts to saying that all the constituents, the “bodies” in an-Nazzām’s terminology, must have existed right from the beginning. God created all bodies at once.⁶²

God is equally responsible for the mixture which forms the substances as is the case with wood. But man may imitate him. Thus if a potter makes a jug he does not do anything else but mix water, earth, and fire, and he cannot but observe that the result, although visibly composed, is totally different. The jug is no longer incoherent like the dusty clay, liquid like the water, or hot like the fire. It possesses now other qualities, a certain solidity for instance, which one finds out when one knocks against it.⁶³ By analogy with the wood, we must assume that this solidity of hardness was already confined in the ingredients and that it was hidden there in the same way as now the liquidity of the water and the heat of the fire are hidden in the jug. When they mix substances, God and man do one thing in common: they apply force, and it is only this force which holds the mixture together.⁶⁴ It creates a certain equilibrium.

13 But everything which exists under force desires to become free again. The equilibrium therefore becomes precarious in the moment when something else is | added. It need not be something different, but rather a supplementary dosage of an ingredient which is already present, for we heard already that each genus only acts upon its equal. This is what happens, for example, when wood is inflamed: the fire which is hidden within it is re-enforced by the fire which is added from outside; then the equilibrium collapses, and the wood begins to disintegrate. The coldness which, up to that moment, was preponderant and immediately perceptible when one touched the wood, is now attracted by the coldness present in the environments of the wood, in the air, or in the earth. The latent heat which one did not feel before becomes manifest by liberating itself together with the fire.⁶⁵ This does not mean that this heat was held back just by the coldness. Rather, all the other “bodies” integrated into the wood had taken part in this effort.⁶⁶ Now it joins the warmth which was latent in the soil; thereby it is prevented from vanishing immediately towards the empyrean as does the clarity. This is why a furnace remains warm for a certain time after having been extinguished even though it no longer

61 Ib. 36, -5 ff.

62 Cf. Aš‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 404, 10 f.

63 Cf. *Ḥayawān* v 13, 8 ff.

64 Ib. 39, ult. ff.

65 Ib. 18, -4 ff.

66 Ib. 20, 9 ff.

emits light.⁶⁷ We may, of course, stop the process of disintegration: we may, for instance, extinguish the fire before the wood is completely consumed and produce coal by that which still holds some fire in reserve. There is also some kind of wood which contains so much fire that the equilibrium collapses at the least disturbance. This happens, e.g., with the teak imported from India which sometimes becomes inflamed by itself on the transport.⁶⁸

The disintegration never proceeds without violence. If we heat water in a phial we observe that the water emits bubbles. This is not vapor, as we would say, but fire which was hidden in the water and has now been activated and released by the fire added from outside. This fire drags along with it a number of water particles. Fire and water may exist together, but their separation is violent because they are opposites. In addition to that, there is also earth in the water – in the form of the sediment which is deposited at the bottom of the kettle. We cannot say that it has been desiccated by the fire; what has happened is rather that the inherent dryness of the water has become manifest.⁶⁹ Similarly, the heat emitted by an oil-lamp always drags a small quantity of oil along with it when leaving. This is why the oil has disappeared in the morning.⁷⁰ The bellows do not furnish only air, but also fire which penetrates the metal,⁷¹ and a suction-pipe does not immediately attract the water, but connects the air coming from outside with the air which was hidden in the water, and the water then comes along with it.⁷²

All these examples may, in the last instance, testify to an-Nazzām's strong imagination rather than to his systematic vigor. There is a certain desultoriness and a lack of stringency which tallies more with a poet than with a natural scientist. But we cannot deny his impressive interest in natural phenomena. Against the scepticism of his opponents, an-Nazzām defends the existence of vulcanism; this proves to him that there is fire hidden in the earth.⁷³ The meteorological phenomena are described by the same criteria. The vapors which rise from the soil become clouds, and as such they are not only composed of water, but also of earth (because of their color), of fire (the lightning!), and of air (the thunder).⁷⁴ He is interested in physiological processes and in medical

67 Ib. 7, 3 ff.

68 Ib. 83, 4 ff.

69 Ib. 37, 2 ff.

70 Ib. 22, -5 ff.

71 Ib. 116, 11 ff.

72 Ib. 90, 6 ff.

73 Ib. 85, pu. ff.

74 Ib. 86, apu. ff. and 101, 8 ff.

14 experience, and again he interprets them in his own way. Nobody is killed by the venom of a viper, but rather by his own venom, for the venom of the viper does nothing else but re-enforce the human venom and disturb | the physical equilibrium. If somebody faints in a bath this is because the heat in this place has agitated the heat which is latent in his body, and if somebody burns his hand we let cold water flow over it in order to neutralize the heat which was added from outside and to restore the equilibrium.⁷⁵ To a certain extent, these ideas are in harmony with the notion of *i‘tidāl*, inner balance, developed by Greek medicine. Nevertheless an-Nazzām did not except the physicians from his criticism. When they say that the nature of an old man is characterized by the phlegm (*balğam*), they forget that phlegm is soft, humid, and white. But we see, on the other hand, that the complexion of an old man becomes black and that his skin gets wrinkles. The phlegm thus cannot be dominant; it must have remained latent.⁷⁶

Last, but not least, there are the consequences for psychology and for the concept of man. Even here an-Nazzām keeps to his corporeistic or, if we choose, materialistic categories. He understands the soul (*ar-rūḥ*) as a subtle body which blends with man everywhere. Consequently, man is identical with it. The soul cannot be localized anywhere, e.g. in the heart; it is life itself, the vital spirit which penetrates all limbs.⁷⁷ When one limb is cut off, e.g. a hand after theft, the soul retires into another limb. It may thus happen that the hand is thrown into Hell whereas the remaining body goes to Paradise⁷⁸ – namely when a thief repents after his crime and dies in accordance with God’s will. As a “body,” the soul may embody other “bodies.” This possibility is used in order to explain sense perception. For even here everything proceeds in a material way. The sound of a speech leaves the mouth of the speaker in the form of a subtle body and mixes with the air. The air is modelled by it and arrives in this mixture at the ears of the audience. From there the sound immediately penetrates the soul and is perceived by it. This is what we call hearing.⁷⁹ Similarly, the evil eye

75 Ib. 21, 8 ff.

76 Ib. 48, 4 ff.

77 Cf. Qāḍī ‘Abdalğabbār, *Muğnī* XI 339 ff., with a long refutation; M. Bernand in: *SI* 39/1974/40 ff.

78 Cf. Maqdisī, *al-Bad’ wat-ta’rīḥ*, ed. C. Huart, Paris 1899 ff., II 124, -4 ff.; an-Nāšī’ al-akbar, *al-Kitāb al-ausaṭ* (in: van Ess, *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie*, Beirut 1971), § 160 and p. 135.

79 Cf. Salmān b. Nāšir al-Anṣārī, *Šarḥ al-İršād*, ms. Princeton, catalogue Mach, nr. 3023, fol. 86^b, -7 ff.; shorter in: Šahrastānī, *Nihāyat al-iqdām*, ed. A. Guillaume, Oxford 1931, p. 318, 3 ff. (translated by G. Vajda in: *REJ* 106/1945/78); also M. Bernand in: *SI* 39/1974/32 f.

originates from the fact that subtle bodies emanate from somebody's eye and penetrate somebody else.⁸⁰ As a mixture of all the different sense perceptions the soul is the seat of the *sensus communis*. It is the soul which feels affliction in this world. Since the soul is identical with man, it is the true subject of *taklīf*, the obligation to fulfil God's commandments. Consequently, the soul is also the organ which renders man capable of enjoying the pleasures of Paradise.⁸¹

The imposing wealth of the system confronts us with the question as to where all this originated. There is no doubt that the synthesis is due largely to an-Nazzām's own effort. This does not exclude, however, that some basic ideas had prepared themselves in the milieu where he lived. We must also take into account the possibility that the Muslim tradition suppressed or mutilated other, similar systems because of their heterodox or pagan character. We would not have known much about an-Nazzām's theory of latency either without the universal curiosity of his disciple al-Ġāḥiẓ. The term *kumūn* is already found in a poem by Abū Nuwās who lived one generation before an-Nazzām.⁸² The word thus formed part of the common educational background. As a matter of fact, the vocabulary characteristic for an-Nazzām (*kumūn*, *mudāḥala*) and his main structural axioms: the rejection of atomism and the extensive definition of body were furnished to him by the Šīʿī theologian Hišām b. al-Ḥakam whom he seems still to have met in his youth.⁸³ Hišām b. al-Ḥakam, for his part, had adopted them in his discussions with dualists, | especially with a 15 certain Abū Šākir ad-Daišānī whom he apparently converted to Islam. This Abū Šākir bears his *nisba* ad-Daišānī because of his relations with the Daišāniya, an independent group among the dualists who seems to have acquired some profile when, with the rise of Islam, the Zoroastrians were deprived of their power, and who were still attacked by an-Nazzām himself.⁸⁴ In a way which we are not yet able to define more precisely, this sect claimed the intellectual heritage of Bar Daišān, the Bardesanes of our Greek sources who had taught a gnostic variety of Christianity at Edessa almost six centuries before; he had died in 216. In fact one of the rare fragments which we retain from Bardesanes, formulated in Syriac and preserved in the Commentary of Aristotle's Categories written by Sergius of Rēš'ainā, deals with the qualities (*znaiyā*), colors for

80 Cf. R. Köbert in: *Der Islam* 28/1948/118 f.

81 Cf. al-Ḥaiyāt, *K. al-Intiṣār* § 21.

82 Cf. his *Dīwān*, ed. E. Wagner, I 136, 6.

83 Hišām died in 179/795–796 (cf. *Oriens* 18–19/1965–1966/115). For his doctrine cf. W. Made-
lung in: *ET*² s.n.

84 See above n. 58.

instance and the sweetness of honey, and calls them *muzzāgē*, “mixtures.”⁸⁵ The editor of the fragment, Giuseppe Furlani, has already alluded to the source of this model: Stoicism. The mixture defined in this way, the *mudāḥala* of an-Nazzām, corresponds to the *κρᾶσις δι’ ὅλου* cherished by the Stoics. From there, the similarities extend towards certain details of application, the theory of hearing for instance,⁸⁶ and towards other central notions: “body” (σῶμα) is defined by the Stoics as extensively as by an-Nazzām, namely as everything which exerts an effect or is affected by something else.⁸⁷ This explains why an-Nazzām keeps so much apart from Aristotelian ideas – notwithstanding the fact that he might have profited from them: Aristotle had also refuted atomism.

It would be hasty to pretend that an-Nazzām was a Stoic. There are differences which we cannot ignore, and there is no doubt that he did not know any Stoic writings. But he profits from an intellectual tradition which had survived the centuries. These ideas had acquired a new actuality in the Iranian milieu: the dualist creeds considered the world as being in a stage of “mixture” (*gumêčišn*) between light and darkness. The *kumūn* is presented to us as a Manichean doctrine in one of the writings of the enigmatical Ġābir b. Ḥaiyān.⁸⁸ This does not necessarily mean that all these speculations were subject to religious principles. It is true that the Muslim heresiographers nourish this impression.⁸⁹ But there is also alchemy: the philosophers who speak in the famous *Turba philosophorum* proffer theories on the elements which seem to have originated in the same environment.⁹⁰ And there is genuine philosophy: the only parallel in a Greek treatise for the “jump” of an-Nazzām is found with Damascius, the chief of the Academy at Athens who was removed from his office by Justinian and then emigrated to Iran where he lived at the court of Khosrau Anōšīrwān for two years between 531 and 532.⁹¹

85 Cf. G. Furlani in: *Archiv Orientální* 9/1937/347 ff.

86 Cf. C.H.M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden 1977, p. 30, who gives the Greek references.

87 For a more detailed discussion of the matter cf. my article in: *Der Islam* 43/1967, p. 251 and 257 ff.

88 Cf. his *K. al-Ḥawāṣṣ al-kabīr* in: Taqīzāde-Šīrāzī, *Mānī ve dīn-i ū* (Teheran 1335 š.), p. 76, 11 f.

89 Cf., e.g., the long chapter on the dualist creeds in Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Muḡnī*, vol. v; translated by G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris 1974.

90 Cf. M. Plessner, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung* (Wiesbaden 1975), p. 83 for Xenophanes (?), p. 76 for Pythagoras, p. 53 for Empedocles.

91 Cf. Damascius, *Dubitaciones et solutiones*, ed. C.A. Ruelle, Paris 1889, 111 105 § 395 (after S.

The historian rejoices at influences as the philologist at parallels. But they never explain everything. An-Nazzām possesses an originality of his own. He criticized the Daiṣānīya and the Manicheans, and in order to better attack them he borrowed their categories. But he is a monotheist, and this is the motive of his critique. They talked about two principles which mixed with each other; he talks about God who puts the contraries together by force. It is only divine intervention which explains the coincidence of opposites presupposed by the theory of *mudāḥala*; the Manicheans are not able to offer a similar explanation. Thus the *kumūn* turns out to be a proof of monotheism.⁹² In spite of everything, we are dealing with a theological doctrine. But theology does not subjugate physics as in the system of Abū l-Hudail. The substances | do not depend entirely on the will of God; they have a nature of their own which is identical with the nature of their ingredients. This nature, albeit innate, has been given to them by God. An-Nazzām does not only use the them *ṭabīʿa* (φύσις) as did the naturalists and the physicians, but also *ḥilqa*, the individuality or essence of a thing which has been implanted into it by creation. The cosmos bears the stamp of God's will right from the beginning, and man is summoned to discover its laws. The theologian is thus at the same time a physicist, and nature is as important as the scripture. Nature does not only serve as a pretext for God's omnipotence; it lives its own life. An-Nazzām saved the rights of God, but he also saved the phenomena. 16

van den Bergh, *Die Epitome zur Metaphysik des Averroes*, Leiden 1924, p. 189, n. 1). The word used by Damascius is ἄλμα.

92 Cf. al-Ḥaiyāt, *K. al-Intiṣār*, § 28. A similar proof had already been used in Christian theology by John of Damascus and Athanasius (cf. H.A. Davidson in *JAOS* 89/1969/373f.).

[,] “latency”, a key-notion of speculative physics in early Muslim theology, especially in the system of al-Nazzām [q.v.].

The concept was derived from simple observations: blood is “hidden” in the body of man, oil in sesame, flour in wheat, butter in milk etc.; these substances can be made patent by certain procedures, such as grinding, churning etc. On the other hand, new substances can be produced by putting several ingredients together: pottery results from the “mixture” of clay, water, and fire, and these primary elements are “hidden” in it afterwards. On this empirical basis, where the term still had a rather non-technical meaning, al-Nazzām constructed a rather elaborate system which has not yet been the object of more thorough investigation. He did not follow the atomism of his teacher and uncle Abu ’l-Hudhayl, who treated qualities as accidents which may be replaced by their contraries. For him, all natural qualities (with the exception of movement, understood in a very broad sense, as “all actions depending on man’s will”) were “bodies” inherent in other bodies: fire is not hot and luminous, but is composed of heat and luminosity. As such, fire may itself be considered an ingredient (*khilt*) of wood where it is “latent” until the wood is burnt. When it becomes manifest, other ingredients do so too: ashes, which consist of taste, colour, and dryness; smoke, which consists of taste, colour and smell; and water, which consists of humidity and a certain sound, i.e. the crackling produced in burning. In consequence of his “corporealism”, al-Nazzām thus treated the qualities of an object and its constituent parts alike. It is possible that he differentiated between them insofar as the qualities form the ingredients of the primary elements which then make up for the more complex bodies; but we are not yet able to ascertain whether his theory implied such a hierarchy.

The “elements” (fire, water, etc.) are thus not simple themselves, but composed or, as al-Nazzām said, “joint” (*muzdawidj*). They may inhere in each other: water always contains fire, which may be activated through heating and then leaves it for the empyraean. The process can be recognised through the bubbling of the water; the particles of humidity which are dragged along the fire in its upward movement manifest themselves as vapour. Similarly, water normally contains earth which remains as a salty or limelike sediment in the kettle after evaporation. On the other hand, earth usually contains water; otherwise, it would not keep together (clay being normally given as an example). That fire and water may penetrate each other (*mudākhala*) without conflict-

ing, is to be explained by the fact that they keep each other's balance; God has wisely calculated their proportions so that things do not explode by themselves (cf. al-Khayyāt, *K. al-Intiṣār*, ed. Nader, Beirut 1957, § 18). Their equilibrium may even be used as a proof for the existence of a creator (*ibid.*, § 26). Only when this equilibrium of "hidden" contradictory ingredients is disturbed by external influence does disintegration ensue. When fire is brought close to wood, the fire latent in the wood gets the upper hand and destroys the coherent structure of its vessel. When somebody is bitten by a snake he dies not through the venom of the snake, but through the venom which he has in his own body and which is now reinforced. For the same reason the snake does not die from its own venom; here the venom is balanced by the right proportion of antidotes. When water freezes, this means that not only the cold which is latent in it has been enforced from outside, but also its "hidden" dryness; for ice is not only cold, but also dry. When it melts again, this process is thus not merely produced by heat, but also by humidity which was added from outside. When something wet becomes dry, it does not only lose humidity, but also weight; this shows that humidity contains "latent" weight, whereas heat does not.

Disintegration may be slow and imperceptible, as happens, e.g. with an oil lamp which burns down during the night, although it looks alike from one moment to the other. Disintegration may sometimes also be stopped. Wood must not lose all its fire at once; it may be transformed into charcoal which still contains part of it. Different species of the same genus may contain different proportions of the proper *akhlāt*. Some kinds of wood are more inflammable because they contain more fire; for the same reason, some kinds of stone can be better used as a flint than other ones.

This advanced theory presupposes a rather intricate intellectual tradition and a widely-developed range of discussion. As a matter of fact, the word *kumūn* is already alluded to in a poem by Abū Nuwās, one generation before al-Naẓẓām (cf. *Dīwān*, ed. E. Wagner, i, 136, l. 6). Al-Naẓẓām took over his vocabulary (*kumūn* and *mudākhala*) and the basic structural assumptions of his system: his rejection of atomism and his definition of the body, from the Shī'ī theologian Hishām b. al-Ḥakam [q.v.], who had adopted them in his discussions with dualists, especially with Abū Shākir al-Dayṣānī, whom he seems to have converted to Islam. Via the Dayṣāniyya and their spiritual ancestor Bardesanes (died 216 A.D.), we may trace some basic ideas back to Stoicism: a similar definition of body (σῶμα) and the concept of $\chi\rho\acute{\alpha}\varsigma\iota\varsigma\ \delta\iota'\ \acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon$ (= *mudākhala*) or $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ (= *imtizādj*, *ikhṭilāt*). In the Iranian environment this tradition was perhaps amalgamated with certain Indian ideas (the example of pottery is used in the Indian Samkhya; cf. W. Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, 193). All dualist creeds understood the world as being in a stage of "mixture"

(*gumēčīšn*) between light and darkness. In a Syriac fragment of Bardesanes, the qualities (ποιότητες = *znayyā* or *ḥailē*) are called *muzzāgē*, "mixtures". But al-Nazzām did not simply imitate: he refuted the Manichaeans, as is shown by several passages in al-Khayyāt's *K. al-Intiṣār*, and he attacked the Daysāniyya; he did not accept their axiom that light and darkness are at the bottom of every mixture (cf. al-Djāḥiẓ, *Ḥayawān*, v, 46, ll. 6 ff. etc.). He used the advantage of meeting them on common ground, but he seems to have developed quite individual ideas.

385 Inside Islam, there were certain affinities with the – rather vaguely definable – *aṣḥāb al-ṭabā'i* who believed that all things have a nature of their own which, once being created, no longer depends on God's will (and may as well be "hidden" in them, the *khilqa* in al-Nazzām's terminology), and with the Mu'tazilī Mu'ammār b. 'Abbād (cf. H. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbād as-Sulamī*, Beirut 1975, 110 ff.). Opposition came from the *aṣḥāb al-a'rāḍ*, the "accidentalists" or atomists whose ideas had been first expounded by | Ḍirār b. 'Amr [q.v. in Suppl.], but also from apparently al-Aṣamm [q.v. in Suppl.], who, in spite of denying the accidents, did not think of qualities as "bodies". The critique used mainly three arguments: (a) nothing can take place in something smaller than itself (and fire is bigger than wood); (b) several things cannot be simultaneously in the same place (which would be the case if several qualities were "hidden" in one substance); and (c) if fire were hidden in wood, we should feel it when we touch the wood, or we should find it when we cleave it. Arguments (a) and (b) were already brought forth against the Stoics (e.g. by Alexander of Aphrodisias in his Περὶ μίξεως, ch. 5 ff.); (c) is found in Indian philosophy (cf. W. Ruben in *AO*, xiii (1935), 147). The discussion turned especially around (c); al-Nazzām objected that coldness balances the fire hidden in the wood; when the fire comes forth in burning, the coldness also leaves the wood immediately and enters the cold substances in its environments, i.e. water and earth, in a leap (*tafra*), without getting into contact with the things in between. This is why the ashes are not cold, in spite of the fact that the fire has left; the warmth found in it is not the warmth of the fire, but the warmth which was "hidden" in it and was activated by the fire. As the "accidentalists" recurred to Aristotelian tradition (visible in (a) and (b)), al-Nazzām also criticised Aristotle's model of physics.

The theory was eagerly defended by Nazzām's disciples. But already al-Djāḥiẓ did not conceal his scepticism (cf. the quotations in van Ess, *Das K. an-Nakṭ des Nazzām*, Göttingen 1972, 120). In the second half of the 3rd/9th century, it was apparently given up completely within the Mu'tazila. The future belonged to atomism.

Bibliography

The main source for Naẓẓām's ideas about *kumūn* is Djāhīz, *Ḥayawān*, v, 6 ff. (partly tr. into Turkish by Nafiz Danişman, *Kelâm ilmine giriş*, Ankara 1955, 126 ff.). Cf. also Ash'arī, *Maḳālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, Istanbul 1927 ff., 327, ll. 4 ff., with further references mentioned in the apparatus.

Job of Edessa, *The book of treasures*, ed. A. Mingana, Cambridge 1935, chs. xvi–xx. For an analysis of the material, cf. J. van Ess in *Isl.*, xliii (1967), 241 ff. See also S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, index s.v. *Kumūn*.

Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda, *Ibrāhīm b. Sayyār al-Naẓẓām*, Cairo 1365/1946, 140 ff.

van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden 1966, index s.v. *Naẓẓām*.
M. Fakhry, *Islamic philosophy*, New York 1970, 64 f.

F. Rex, *Zur Theorie der Naturprozesse in der früh-arabischen Wissenschaft*, Wiesbaden 1975, introd.

J. Hecker, *Reason and responsibility. An explanatory translation of Kitāb al-Tawlīd from al-Mughnī ... by Qāḍī 'Abd al-Jabbār*, diss. Berkeley 1975, index s.v. "latency."

53 Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Ishāq an-Nazzām

1 Introduction: The Fragmentary Nature of Mu‘tazili Writings

The history of Islamic theology during the second and third centuries of the Muslim era (8.–9. century AD) is primarily a history of the Mu‘tazila. The name of Abū Ishāq an-Nazzām (died ca. 221/836) can then not go unmentioned; he was one of the principal thinkers of this intellectual movement. This does not mean that in all we hear about him he represents the accepted opinion of his school. On the contrary: the information we get is concerned in large part with his “deviations”, that is, those idiosyncrasies characteristic of him and him alone. There are two explanations for the character of this information.

The early Mu‘tazilis were individual thinkers who liked to experiment – not only with divergent ideas but also with contrasting vocabularies and with new systematical structures; never again has Islam known such an openness for original, though sometimes untenable positions. Second – or rather first, for this is the point where we start – we have to take into consideration the character of our sources. They are mostly of a doxographical or polemic nature; they stress certain points and forget about others or take them for granted. They want to show where a certain theologian differed from his colleagues or where he went wrong, but they do not necessarily lead us to the nerve of his system. They shed light on the eccentric fringe, but they give us almost no texts which deal with the center of his thought or which let him speak for himself. And in any case, what we have are only fragments; we are usually not told how they fit together. We may reconstruct systematic coherence, but we must be aware of the fact that our reconstructions are hypothetical. We cannot even be sure that there was any “system” at all – in the sense that a certain *mutakallim* always and necessarily proceeded from an overall concept and not just reacted against isolated attacks by making isolated statements which perhaps roughly corresponded to his basic axioms but were not planned in advance. We are dealing, after all, with | dialectical theologians for whom being proven right was at least as important as the objective truth.

With no one among these early thinkers are we in a better position than with an-Nazzām. We have a lot of material in which we not only get statements

but also reasons. But even here we lack any coherent account; an-Nazzām's reasons are hidden in a jungle of argument and counterargument, evasive justifications and willful distortions presented in dialectical debates which were summarized and as a result frequently distorted again. We have thus to invest a lot of philology and exegesis before we can come to any conclusions. A work like this is not the place to expound these philological or exegetical preliminaries; I must restrict myself to the conclusions. Unfortunately, philology and exegesis are sometimes the main thing; the conclusions then look rather normal and are not exciting at all. What we are able to reconstruct is, even under the relatively favorable circumstances described, only a bare skeleton. And the time for broad comparisons has not yet come.

2 The Limits of Divine Omnipotence According to an-Nazzām

An-Nazzām is known by the doxographers as the Mu'tazilī theologian who believed that God not only does not do evil but is also not able to do it.¹ A similar position had already been held by Origen in his *Contra Celsum*: "We say that God is *unable* to do evil; otherwise He would be able not to be God. For if God *does* anything evil He is not God."² Origen's argument gets its rhetorical persuasiveness from the fact that the last sentence is a quotation from Euripides.³ This also explains why he moves so easily from denying God's capacity of performing evil to denying his actually doing so. The Mu'tazilis, on

1 See Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, H. Ritter (ed.), Istanbul 1929–1933, p. 555. 1f.; 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad, *al-Mughnī fī abwāb at-tawḥīd wal-'adl*, vol. VI, part 1: *at-Ta'dīl wat-tadḥwīr*, Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī (ed.), Cairo 1962, p. 127, 4f.; many later and derivative reports (e.g., Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal wal-ahwā' wan-niḥal*, vol. IV, Cairo 1317 H, p. 193, 13ff.; Djuwaynī, *Ash-Shāmil fī uṣūl ad-dīn*, 'Alī Sāmī an-Nashshār (ed.), Alexandria 1969, p. 372, 4f.; Abū Ya'lā Ibn al-Farrā', *al-Mu'tamad fī uṣūl ad-dīn*, W.Z. Haddad (ed.), Institut de Lettres orientales de Beyrouth, Beirut 1974, p. 140, 4f.; Ibn Abī d-Dam, in Khalīl b. Aybak Ṣafadī, *al-Wāfī bil-wafayāt*, vol. VI, H. Ritter et al. (eds.), Leipzig/Wiesbaden 1931 ff., pp. 15, 18f.).

2 See Origenes, *Contra Celsum* v 23: φαμέν δὲ καὶ ὅτι οὐ δύναται αἰσχροὶ ὁ θεός, ἐπεὶ ἔσται ὁ θεός δυσάμενος μὴ εἶναι θεός· εἰ γὰρ αἰσχρόν τι ᾤρεθαι θεός, οὐκ ἔσται θεός; quoted by R.M. Frank in 'The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-'Allāf,' in *Le Muséon* 82 (1969), p. 488 n. 122 and by G. Hourani in 'Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism,' *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976) p. 85, with a slightly different translation.

3 See Euripides, *Bellerophon*, frag. 292, v. 7, in *Fragmenta Tragicorum Graecorum*, A. Nauck (ed.), Leipzig 1889: εἰ θεοὶ τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί.

the contrary, soon clearly stressed the difference between these two positions. Certainly, said an-Nazzām’s colleague and contemporary al-Murdār, God will never *do* evil because this would contradict the perfection of his nature, but this does not mean that he does not always remain *able* to do it; otherwise we would unduly curtail his omnipotence. Since God’s capacity is without limits, it also encompasses evil. We must avoid only one thing, namely envisaging, just for the pleasure of intellectual experimentation, the possibility that he might ever really act this way. This would be as indelicate as if we were to speculate about the possibility of fornication on the part of a person like the first caliph Abū Bakr who, as the closest confidant of the Prophet, commands our common respect.⁴ We are dealing with a problem of taste rather than of principle; in principle, | God remains “powerful over everything”, as says the Koran in so many places. This was the attitude of the majority. The Baṣrian theologians of the fourth and fifth century A. H. (10.–11. century AD), who became so important for the final scholastic formulation of Mu‘tazilī doctrine, only denied, as had done al-Murdār, God’s actual volition, not his capacity.⁵ In the long run, an-Nazzām’s doctrine did not have much of a chance.

As usual, the structure of his reasoning is known to us in its rough outline, but not in its original form and coherence. We have to rely upon the remarks of certain opponents summarized by a critic of the Mu‘tazila about one generation after an-Nazzām’s death, a man by the name of Ibn ar-Rēwandī,⁶ and upon the defense of his ideas by the Mu‘tazilī doxographer al-Khayyāt who is usually well informed.⁷ From these testimonies we are able to infer the following argumentation:⁸ God performs, says an-Nazzām, his actions merely for their own sake, that is, for their internal value. This, however, is thinkable only with respect to equitable and good actions; it would be absurd with regard to unjust and evil ones. For we may do justice for the sake of its being good, but we never do injustice for the sake of its being bad. If somebody performs injustice he does so for two other reasons: he either follows (1) a personal need (*ḥāja*) insofar as he tries to reap profit or to avert personal harm, or (2) he does not know

4 See Ash‘arī, *Maqālāt*, p. 555, 9 ff.; ‘Abd ar-Raḥīm b. Muḥammad Khayyāt, *al-Intiṣār*, A.N. Nader (ed. and transl.), Beirut 1957, p. 53, 15 ff.

5 See below p. 1178 and n. 12.

6 For him see *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. III, p. 305 f., art. ‘Ibn al-Rāwandī’ (by G. Vajda), and my article ‘Ibn ar-Rēwandī, or the Making of an Image’ in: *Al-Abḥath* 27, Beirut 1978–1979, pp. 5–26. [= below, p. 1343 ff.]

7 For him see *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Vol. IV, pp. 1162–1164, art. ‘al-Khayyāt’.

8 What follows is largely an interpretation and a rearrangement of Khayyāt, *Intiṣār*, p. 38, 2 ff. Cf. also the short proof quoted in *Muḡnī* VI, p. 127, 7 f.

what he is doing or what kind of heavy, possibly eternal punishment is awaiting him. This cannot be said of God: he does not have any need, nor is he, of course, ignorant of what he is doing.

What is characteristic about this theory is that it centers around God's activity, not his essence. In Islamic theology, God is not $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$; this idea is only found in philosophical works influenced by Neoplatonic thought, like the *Liber de Causis* (which was called in Arabic *Kitāb al-Īdāh fī l-khayr al-mahd*, *Liber de expositione bonitatis purae*). For the Mu'tazilīs, as well as for all other Muslim theologians, God was not "good" but merely *muhsin* "doing what is good". God's relation towards injustice was normally discussed together with the question whether he is able to "lie," to make a false statement; accordingly it was put, right from the beginning, into the context of his acting and dealing with his creation – or, to use a distinction invented by the Mu'tazilites themselves, into the realm of his "predicates of action" (*ṣifāt al-fi'l*) instead of his "predicates of essence" (*ṣifāt adh-dhāt*). An-Nazzām believed that there are actions that are ethically good or bad in themselves,⁹ and he seems to have thought that those which are bad in themselves form a separate class (*jins*) which cannot be the object of God's choice, neither his choice to perform them nor even his choice not to perform them.¹⁰ God only performs the good, and he chooses it for its own sake.

But, asked an-Nazzām's opponents, is this really true? First, does it ever 56
happen that somebody performs justice for its own sake? Yes, answered an-Nazzām. Even man, who as a matter of fact always thinks about his profit or harm, is nevertheless aware of the fact that justice is good in itself and lets himself be instigated by this insight. God, however, is beyond all deficiencies and does not calculate any profit at all. Second, continued his opponents, is it not true that if God knows what he is doing and if he does not perform justice

9 Besides other ones which are ethically good or bad simply by virtue of God's command or prohibition. They do not concern us here since they are only relevant for man. Cf. Ash'arī, *Maqālāt*, p. 356, 6 ff.

10 I owe the ideas in this paragraph to some of the comments made by R.M. Frank during the symposium, which I reproduce almost verbally, though in a rearranged and shortened form. Especially the interpretation given in the last sentence is entirely his own. It is based on an analysis of the position held by the later Baṣrian Mu'tazilites which I cannot repeat here. For contrasting it with an-Nazzām's approach, Frank draws on two statements about Abū l-Qāsim al-Ka'bī (died 319/931) who made some of an-Nazzām's axioms his own and whom I have adduced as a possible witness for an-Nazzām's later thinking (cf. p. 1187). The passages are found in Abū Rashīd Sa'īd b. Muḥammad an-Naysābūrī, *al-Masā'il fī l-khilāf bayna l-Baṣriyyīn wal-Baghdādiyyīn*, M. Ziyāda and R. as-Sayyid (eds.), Institut de Lettres orientales de Beyrouth, Beirut 1979, p. 354, 22 f. and p. 210, 18 ff.

for an immediate profit, he should have performed it from eternity onward? For his knowledge is eternal, and justice has been equally good for its own sake from eternity onward; only immediate profit would have bound it to a specific moment. Yet it must be bound to specific moments, for justice realizes itself, as we saw, in action, and action is only possible if there is an object. The object of God's justice, however, namely man and the world he is living in, did not exist from eternity onward. Thus, God cannot perform justice for its own sake alone. An-Nazzām pointed out, in reply, that God uses his justice in free decision, and free decision implies free choice of the moment. It seems that he explained this by focussing upon the difference mentioned above between predicates of action and predicates of essence:¹¹ knowledge is an essential predicate of God and as such an eternal attribute, whereas justice, as a predicate of action, is not eternal and therefore is only realized when God wants to realize it. But then it is realized for the sake of justice itself.

In concentrating upon justice instead of injustice, neither argument seems to address the point with which we started. For what was regarded as decisive in an-Nazzām's doctrine were the conclusions he drew concerning God's relationship towards injustice, and in this respect those Baṣrian theologians who later on believed that God *is* able to do injustice but will never do it tended to use the same argument he had used: "it is established that God *knows* that evil is evil and that He has no *need* of it. And anyone in this condition does not choose evil at all."¹² Similarly, an-Nazzām's observation that God's knowledge of an event does not imply its immediate realization was not at all characteristic of his approach alone; rather, it had been almost a commonplace of Mu'tazili theology from the very first. We get the impression that, in the beginning, the discussion turned around an-Nazzām's theory as a whole and that, as far as injustice was concerned, an-Nazzām, while successfully refuting his opponents, did not yet see that his argumentation was valid for their position as well as his own. He seems to have been the first to develop the way of reasoning we mentioned, and in spite of the opposition he encountered right from the beginning, his basic assumption was in the long run accepted by his adherents and opponents alike. To put | it in somewhat simpler terms, this assumption is that just as there are two possible reasons for wrongdoing, namely egotism or ignorance, there are also two possible reasons for well-doing, namely egotism or knowledge, and if action results from knowledge, then well-doing comes

57

¹¹ This is, at least, what seems to be implied in Khayyât's remark in *Intiṣâr*, p. 39, 1ff.

¹² See *Muḡnî* VI, p. 177, 3 ff.; translated by G. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, p. 101.

about for its own sake. The conflict between the majority of the Mu'tazila who only denied God's volition of evil, and an-Nazzām who denied his capacity for evil as well can obviously not only be explained from this side.

3 Opposition to an-Nazzām's Theory

There was, as a matter of fact, another dimension to this discussion. Up to now, we proceeded from the assumption that the opposition against an-Nazzām arose within the Mu'tazila itself. There are good reasons for that, but this is not exactly the way our source describes the situation. There, his opponents remain unidentified, and what is more interesting: from time to time non-Mu'tazili adversaries turn up, people who did not even belong to the Muslim community at all. The Dayṣāniya,¹³ for example, were a group of dualists who took their name, although apparently not all their doctrine, from Bardesanes, the famous Christian gnostic who had died at Edessa six centuries before, in 222 A.D.; whereas the Manicheans¹⁴ started from a similar dualist approach and varied from the Dayṣāniya, as far as the relationship between good and evil was concerned, only in certain minor, though characteristic details. Both denominations had gained some influence in Iraq after Zoroastrian predominance had collapsed with the arrival of Islam, and both had obviously become partners and dangerous competitors to the Muslim intellectuals who conversed with them in the newly founded capital of Baghdad (and had perhaps already done so in older centers of learning like Baṣra). We know that an-Nazzām attacked them, but he also learned a lot from their world-view and their way of combining theology, i.e., dualist theology, with physics and cosmology. However, the arguments raised against his theory of divine justice which we mentioned before do not seem to have been formulated by them; for one of these proofs (the last one mentioned) presupposed that justice is not eternal insofar as it only comes into existence with its object, namely man, and this is a Mu'tazili rather than a dualist axiom. The pieces on the dialectical chessboard were obviously distributed in a slightly more complex way. It is true that those who formulated the arguments against an-Nazzām were members of his own school, i.e., Mu'tazilites,¹⁵ but in order to lend greater strength to their refutation they maliciously pointed out the parallels between his system and | that of those 58

13 See *Intiṣār*, p. 38, 11.

14 *Ibid.*, p. 39, 6 ff.

15 Either Ibn ar-Rēwandī or the "opponents" to whom he refers.

dualists he had tried to refute himself. They were certainly right insofar as he could not have developed his ideas without taking the dualist approach into account.

This can be best demonstrated in the case of the Manicheans, for an-Nazzām tried to refute them with a proof very similar to the one he had used in order to support his own system. The Manicheans assumed that Light and Darkness, the two eternal principles of Good and Evil, are first separated and then mix with each other; the result of this mixture is the sublunar world. But, asked an-Nazzām, why do they mix? If they are separated by their own nature they can never mix except by losing their nature. If they mix by a decision of their own, how can we be sure that Light does not decide *against* the Good, or Darkness *against* the Evil?¹⁶ Now, admittedly, God as conceived by an-Nazzām also chooses the good and justice out of his own free decision. So, asked an-Nazzām’s Muslim opponents, why should it not be possible that Allah, too, is able to choose evil, for the same reason an-Nazzām had used against the Manicheans?

This is where an-Nazzām introduced, as a distinction, an idea with which we are already familiar:

I notice that wrongdoing only proceeds either from somebody who is instigated to do it by a defect (*āfa*) or a need, or from somebody who does not know it (to be wrongdoing). Ignorance and need, however, point to the fact that he to whom these (features) are attributed is contingent; God is exalted far above that. What assures me that God does not do anything evil is the fact that these things which point to the contingency of him to whom they are attributed cannot be predicated of God. The Manicheans, on the contrary, are not able to argue as I do, for they claim that Light obtains profit and averts harm, that it is liable to defects and overwhelmed by Darkness to such an extent that it becomes ignorant of everything. Since this is the case they are not able to prove that evil and wrongdoing cannot proceed from it. This, if they claim (at all) that Light possesses capacity of decision ...¹⁷

The conclusive difference between Light in Manicheism and God in Islam has thus to be seen in the fact that God does the good for the sake of itself

16 Cf. *Intiṣār*, p. 39, 6 ff.; for a detailed exposition of a Manichean doctrine in a Muslim source, cf. *Muḡnī* v, p. 10, 3 ff. (after an-Naubakhtī), translated in G. Monnot, *Penseurs Musulmans et Religions Iranienes*, J. Vrin, Paris 1974, p. 152 f.

17 *Intiṣār*, p. 39, 13 ff.

whereas Light does it in order to avert a nuisance, namely to be overwhelmed by Darkness. And whoever does not do the good for its own sake is able to decide on the side of evil. Thus, only God, i.e., God as conceived by an-Nazzām, cannot do evil; Light can – in spite of what the Manicheans used to say. An-Nazzām tries to outdo the Manicheans; this explains the rigor of his own position.

The Daysāniya had to be treated differently. They assumed that Light touches Darkness right from the beginning; there is no initial separation.¹⁸ | Nevertheless, they agreed with Manicheism that the struggle between the two elements, “mixture” in their terminology, starts later, in time. But, says an-Nazzām, this eternal contact with Darkness is a defect which, according to their mythology, can only be mended by “mixture”. Mixture certainly is a long and painful process, but it is an intermediary stage which as such is inevitable, and it would be wise to start it as early as possible. So why does Light postpone its attack? The Daysānīs pretend that Light is wise; wisdom is one of its eternal attributes. But then it should have put this attribute into action from eternity onward.¹⁹ The argument fails to appreciate the mythological character of Daysānī thought, but logically it is quite valid; it is a good example of Islamic rationalism. An-Nazzām’s Muslim opponents, however, for whom the Daysānīs had probably already ceased to be a living reality, quelled their admiration and rather drew attention to a dangerous parallel between the heretics and their victor. Inasmuch as the time-lag between Light’s wisdom and its decision to mix with Darkness is like the time-lag between God’s knowledge and his decision to apply justice, why then did an-Nazzām not draw the same consequence for his own system?²⁰ We do not know an-Nazzām’s answer, but we may be sure that he found one, probably on the line of what his defender al-Khayyāṭ said: God possesses free will whereas the two elements of the Daysāniya are forces of nature. Or: God may well be as determined in his eternal knowledge as Light is in its eternal wisdom, but justice is a predicate of Divine action, and God is free to act whenever he wants.²¹ The Dualists did not have such a distinction.

59

18 *Ibid.*, p. 38, 11 f.; *Muḡnī* v, p. 17, 3 ff. and Monnot, p. 166.

19 *Intiṣār*, p. 38, 21 ff.; this is at least how Khayyāṭ explains an-Nazzām’s argumentation.

20 *Ibid.*, p. 38, 9 ff.: “If the Eternal knows from eternity onward that justice is good and that whatever He does happens because of His knowing it to be good, and if this according to you does not necessarily postulate the thesis that He has been practicing (it) from eternity onward, then what is the difference between you and the Daysāniya ...?” I understand *mā* in *mā fa’alahū* as a relative pronoun. It might be easier to interpret it as a negation, as Nader does in his translation; but then the preceding *li-’ilmihī* has to be given a concessive meaning for which the *li-* does not seem to be appropriate.

21 See *Intiṣār*, p. 39, 1 ff.

An-Nazzām’s Muslim opponents may then have felt that he simply failed to take the last step: if God is free to act, why should he not be free to do evil? What still seemed stringent and logically necessary in the refutation of the Manicheans here appeared, in the refutation of the Dayṣānīs, as a final residue of dualist determinism. If God cannot do evil, says a later – and malevolent – heresiographer with respect to an-Nazzām’s position, he acts like a force of nature.²²

Once one had arrived at this point it was easy to saddle an-Nazzām with further absurdities. If God cannot but do justice, why should he be praised for it?²³ And if he cannot do evil, whatever he does should be good for those who are affected by his actions; so he is obliged to grant the inhabitants of Paradise eternal bliss instead of making them die in the end, for bliss is better for them than death. The fact that Paradise lasts eternally, beyond the mere retribution for works of obedience on earth, would thus not be a token of Divine favor and grace, but a “must” grounded in God’s nature.²⁴ The argument was not as
60 bizarre and farfetched as it looks. It alludes to the | doctrine of an early Muslim theologian, Jahm b. Ṣafwān, who had pretended that Paradise and Hell, like creation altogether, are a mere interlude in God’s eternal existence; in the end he will again be the Only and the One he was in the beginning.²⁵ Compared with this position, an-Nazzām not only seemed to say that this *will* not be the case as all Muslim theologians used to hold against Jahm, but also that it *cannot* be the case.

Both objections show the difference of perspective between an-Nazzām and his opponents. The opposition started from God’s nature and then stated a certain limitation of his omnipotence – a subjective perspective, as it were. An-Nazzām concentrated on the object, the character of justice and wrongdoing: God should be praised because he performs justice for its own sake and *thus* cannot but do it.²⁶ Eternal bliss gets its binding force because it has been predicted by God in his revelation and *then*, as a published decision of God, cannot but happen.²⁷ It is true that an-Nazzām believed this world to be the best of all worlds; “nothing is more optimal (*aṣlah*) than the favor (*luṭf*)

22 *Maṭbū‘ ‘alā l-fi’l*; cf. ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir Baghdādī, *al-Farq bayna l-firaq*, M. Badr (ed.), Cairo 1910, p. 117, 2 ff. and M. Muḥyī d-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), Cairo n.d., p. 134, 14 ff.

23 See *Intiṣār*, p. 42, 6 ff. > Baghdādī, *Farq*, p. 117, 5 ff. / p. 134, 17 ff.

24 *Intiṣār*, p. 22, 1 ff.

25 For Jahm b. Ṣafwān cf. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 11, p. 338 and R.M. Frank, ‘The Neoplatonism of Ḡahm ibn Ṣafwān’ in: *Le Muséon* 78 (1965), 395–424. For his doctrine on Paradise and Hell cf. Ash‘arī, *Maqālāt*, p. 148, 11–149, 3.

26 *Intiṣār*, p. 43, 2 ff. and before.

27 *Ibid.*, p. 22, 6 ff.

wrought by God". But it nevertheless remains a favor, it is not a mechanical "must". And there are innumerable favors of equal value which God could also have wrought; he could not have done anything less optimal, but he retains an infinite choice. He cannot choose anything evil, but when choosing something good he has innumerable options all of which are equally optimal. He is not like fire which can perform only one thing, namely heating, because it is "natured" (*maṭbū'*) like that.²⁸

The comparison with fire was old. "God is not involuntarily good the way fire is warming", Clement of Alexandria had said, "He does not do good out of necessity but out of free choice ..." ²⁹ And, pursued an-Nazzām, if he always chooses the best for his creatures it is because he cannot be "stingy",³⁰ and if he always performs justice for its own sake it is because he is perfect, exempt from any shortcoming or "defect" (*āfa*).³¹ This catchword, "defect", may lead us further in our analysis. We remember having heard it mentioned already: a "defect" was discovered by an-Nazzām in the principle of Light advocated by the dualists, for Light is overwhelmed by Darkness.³² As far as an-Nazzām's own system is concerned, however, the "defective" agent κατ' ἐξοχήν was man who is responsible for most of the wrongdoing which cannot be performed by God. With this we come to the logical complement of what has been treated up to now, namely to an-Nazzām's anthropology.

4 Free Choice and 'Defect' (*āfa*) in Man and God

The "defect" in man is his body. The body oppresses the soul and confines | it like 61
a prison;³³ in his essence, man is to be identified with his soul, but the activities of the soul are always affected (hampered, or modified, or conditioned) by the body. This looks like an idea taken over from Platonism, but the impression quickly changes when we hear that the soul is a material principle, a "subtle body", a kind of *pneuma* permeating all limbs. And there are more of these "bodies": colors, e.g., smells, noises, things which materially penetrate man

28 Cf. Ash'arī, *Maqālāt*, p. 576, 5 ff.; also *Intiṣār*, p. 25, apu. ff.

29 Cf. Clement of Alexandria, *Stromateis* VII 42. 4 and 6: οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθὸς ὄν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν ... οὐκ οὖν ὁ θεὸς ἀνάγκη ἀγαθοποιεῖ, κατὰ προαίρεσιν δὲ εἶποιε. I owe this reference to R.M. Frank.

30 Cf. *Maqālāt*, p. 576, 10.

31 Cf. *Intiṣār*, p. 42, pu. f. and 28, 4 ff.

32 See above p. 1180.

33 Cf. *Maqālāt*, p. 331, 10 f.

from outside and other ones which are already part of him, such as his qualities. I have described this concept somewhere else,³⁴ and I do not want to go into detail here. Suffice it to say that the key-notion in this system is the idea of mixture, an idea which we encountered already when talking about the dualists and which was, as a matter of fact, developed in their milieu although it was ultimately derived, as it seems, from the Stoic concept of *κρασις δι' ὅλου*.

The example which best illustrates this mixture of different material elements in man is sense perception. We hear a sound because it arrives at the ear as a material body and then mixes with the soul which itself is also a material body. Before penetrating the soul the sound was not an isolated, unmixed entity either, for then it was mixed with the air which it had affected when being produced by some event of nature or by a speaker.³⁵ The soul is what is common to all sense perceptions; as such it forms the *sensus communis*.³⁶ But only the body differentiates between all perceptions; the "defect" explains their individual character. If we ask why the eye sees but does not hear, we cannot but answer that it allows colors to enter while keeping sounds out; its impediment or "defect" reacts like glass which can be permeated by colors and not by sounds. In the same way, the sense of hearing is mixed with, and thus obstructed by, a kind of darkness which gives free way to sounds but not to colors.³⁷ Functioning is an interplay of different elements or ingredients of a "mixture"; this explains both its existence as well as its limitations.

If left alone the soul would function by itself. But for the same reason it would not be free in the real sense of the word; the soul, so it seems, reacts, as a material body, always in the same way.

The soul (*rūḥ*) dwells in this (definite) body insofar as this (body) is a defect for it and instigates it to make a choice (*bā'ith lahū 'alā l-ikhtiyār*). If (the soul) were without it it would act by secondary causality (*tawallud*, i.e., by mechanically influencing other agents) and by necessity.³⁸

34 Cf. J. van Ess, *Theology and Science: The Case of Abū Ishāq an-Nazzām*. Ann Arbor 1978 (The Second Annual United Arab Emirates Lecture in Islamic Studies); French version, in *REI* 46, (1978), p. 191 ff.; *Encyclopedia of Islam* 2v 384 f., article 'Kumūn'.

35 J. van Ess, op. cit., p. 14.

36 'Abd Allāh b. Muḥammad Nāshi', *al-Kitāb al-awsaṭ*, edited by J. van Ess in *Frühe Mu'tazilische Hāresiographie*. J. van Ess (ed.), F. Steiner, Wiesbaden, 1971, pp. 113, 13 ff.

37 See *Maqālāt*, p. 342, 3 ff. (after a report by al-Jāhiz); for the reference to an-Nazzām, cf. *ibid.*, p. 343, 3 ff.

38 See *Maqālāt*, p. 334, 2 ff.; *rūḥ* and *nafs* are identical for an-Nazzām.

Capability of action (*istiṭāʿa*) is not, as other Muʿtazilīs said, an independent and separate ingredient of man's nature; according to an-Nazzām it is given | with man's essence itself, i.e., with his soul.³⁹ But "man cannot, by himself, be capable to do what he normally does (*min sha'nihi an yaqʿalahū*) as long as there does not arise a defect in him. (This) defect is (identical with) the incapability of acting (*ʿajz*); it is different from man (himself)."⁴⁰ Like sense perception, free will is thus a result of limitation; capability is in need of incapability in order to present a choice. And since incapability derives from the body, it is not identical with man, who is soul.

We would be glad to hear more about this strange theory. We recognize that it shares certain axioms common to all Muʿtazilī thinking. Free will is interpreted as free choice; liberty always develops with respect to alternatives in that man either does something or omits it. But an-Nazzām speaks not about omission (*tark*) but about incapability which mixes with capability; the discussion is transferred into the realm of physics instead of jurisprudence. How does the "mixture" of soul and body, of capability and incapability, produce a choice? Another passage suggests that "incapability" was perhaps not so much a separate ingredient but only an abbreviated expression for all those "bodies" which form, together with the corporeal soul, the phenomenological appearance of man: colors, tastes, smells, etc. All of them are "defects" to the soul, and "the souls are mixed with these defects so that trial and appropriate test ensue in this world."⁴¹ Trial and test, this means the choice between good and evil for which man gets his retribution in the hereafter. Without "colors, tastes, smells, etc." the soul would thus not only act according to its nature, but obviously also do only the good. Or, as an-Nazzām used to put it: one and the same class (*jins*) cannot produce two different kinds of action.⁴² Fire always burns, and snow always cools; similarly the soul which is a "class" by itself and always remains so⁴³ cannot produce more than one kind of action, namely the good. If man performs, as we know by experience, good and evil alike it is because of the unity of his person, not because of his soul.⁴⁴

The difficulties of such a construction could not be overlooked. What about the hereafter, for instance? Trial and test are over then, man no longer has

39 *Ibid.*, p. 229, 3 f. and p. 334, 1; also p. 478, 12.

40 *Ibid.*, p. 229, 5 ff. The editor proposes to read *qad yajūzu* or *innamā yajūzu* instead of *lā yajūzu*; but this is not necessary and would not give a better sense.

41 See *Intiṣār*, p. 34, 14 ff.

42 *Ibid.*, p. 30, ult. ff.; also Baghdadī, *Farq*, p. 119, 15 ff. and p. 136, 16 ff.

43 *Ibid.*, p. 34, 12 f.

44 This is what seems to be implied in the remark, *ibid.*, p. 30, apu. ff.

and needs a choice, and we should assume that the soul is given a chance to leave its “prison”. On the other hand, the Muslim concept of Paradise is rather corporeal, and it is not easy to see how man should be able to eat and drink in Paradise if his soul is not further “mixed” with the body, with smells and tastes, etc. As a matter of fact, this is flatly admitted by al-Khayyāt when he tries to defend an-Nazzām; he seems to acknowledge that Ibn ar-Rēwandī was right when he said that, according to an-Nazzām, only some of the “defects”
 63 are taken away in the hereafter whereas other ones have to remain | in order to keep man functioning.⁴⁵ He only adds – if I understand him correctly – that these “defects” are no longer defects.⁴⁶ Man remains man even in Paradise, a human and somehow defective being; only God is perfect.⁴⁷

This brings us to a second problem – and back to our main topic: How does all this fit with an-Nazzām’s concept of God’s justice? Man is free because of his “defects”, and only because of his defects; God, on the contrary, is free by being exalted above all defects. Did an-Nazzām want to say that choice and freedom of decision have to be understood differently in both cases, man’s freedom meaning freedom for sin and evil, God’s freedom meaning decision for good and justice? Or did he simply not have a “system” and discovered God’s freedom only when he wanted to escape the parallels with the dualist concept brought to light by his opponents? We do not know; we are working with fragments. But we can attain a certain probability. An-Nazzām pretended, says al-Khayyāt,

that injustice and lie only proceed from a defective body. If somebody attributes to God the capability of performing them he describes him as a defective body. For if somebody is capable of something it is not self-contradictory that this (also) proceeds from him; and if these two, (i.e., injustice and lie) were to proceed from him this would prove that he is a defective body.⁴⁸

45 *Ibid.*, p. 34, 10 ff. and 17 ff.

46 *Ibid.*, p. 34, 16 f.

47 With regard to animals which, as an-Nazzām thought, are also granted Paradise if they perform the good (i.e., if they have done useful things) he held that they enter it only with their souls, “free from all defects,” and that they will be given other “forms” as God likes (cf. ‘Amr b. Baḥr Jāḥiz, *al-Ḥayawān* 111, ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn (ed.), p. 395, 1 ff.). But they are treated under a different perspective: an-Nazzām does not primarily want to ensure their capability of enjoying the pleasures of Paradise, but tries to escape the consequence that Paradise is full of dangerous and voracious beasts.

48 See *Intiṣār*, p. 28, 4 ff.

This statement seems to speak in favor of our first interpretation. Actions which are bad in themselves form a class of their own and can only be realized in connection with a “defect”. God does not have this “defect”, so he does not realize them. This does not mean, as we saw, that he does not have a choice; it merely means that his choice moves in the realm of the good.

The model we tried to reconstruct reminds us, to a certain extent, of a distinction worked out by the Byzantine theologian Maximus Confessor (580–662): man’s “personal will” (θέλημα γνωμικόν) is a sign of his imperfection. His “natural will” (θέλημα φυσικόν) always tends towards the good; the perfect nature has no need of choice, for it *knows* naturally what is good. When we follow our “personal will”, however, we limit our true freedom.⁴⁹ We do not hear much about an-Nazzām’s ideas about human will. But we know that, again in contrast to the Baṣrian school, he denied God a separate will.⁵⁰ And al-Ka’bī who here, as on other points,⁵¹ agreed with him much more closely than did the Baṣrians, then added the comparison we are waiting for: human will functions in connection with man’s ignorance or imperfect knowledge with respect to whether his intentions can and will be realized; God, on the contrary, is omniscient and can do without a separate will. Will is realization in his case.⁵²

5 Conclusion: An-Nazzām’s Legacy in Islamic Thought

64

In all this euphoria of reconstruction some scepticism remains. We would have expected an-Nazzām’s opponents to point out the discrepancies we discovered between his anthropology and his concept of God. But there is no trace of anything like that. Criticism was apparently mainly directed against what an-Nazzām said about God; his anthropology was silently forgotten. This is perhaps characteristic for Islam: the main concern was God’s omnipotence, even for the Mu’tazilis. An-Nazzām’s idea that God cannot do evil was accepted

49 See V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, J. Clarke, London 1957, p. 125.

50 Cf. W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, de Gruyter, Berlin 1965, p. 165 f.

51 See above, n. 10.

52 See Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm Shahrastānī, *Nihāyat al-iqdām fī ‘ilm al-kalām*, A. Guillaume (ed.), Oxford 1931, p. 240, 2 ff. However, Ka’bī believed that God can do wrong, at least in a merely theoretical sense. It would not be against reason, but all the proofs on which reason bases itself would have to be changed to their opposites, i.e., God would have to change the order of the universe (cf. Ash’arī, *Maqālāt*, p. 557, 12 ff.).

by a few of his disciples, by ‘Alī al-Uswārī and al-Jāḥiẓ,⁵³ but it remained the great exception. The later Baṣrian masters did not take it over, as we saw,⁵⁴ and the great Abū l-Hudhayl, an-Nazzām’s predecessor and uncle on whom they relied and who had paved the way for so many concepts discussed again by his nephew, had not believed in it either. Like them, he had said that God can do evil though he will never do it.

It is true that Abū l-Hudhayl had still used a formulation which shows that, in intention, he was not so far away from an-Nazzām: it is “absurd”, he had said, self-contradictory (*muḥāl*) that God ever does evil.⁵⁵ But even this word gave the later Baṣrian theologians some misgivings and was therefore omitted. Origen was much too Greek for Islam, as Richard Frank has remarked.⁵⁶ Mu‘tazilī theology was never more Greek than in an-Nazzām, and even there it looks quite peculiar, at least completely un-Aristotelian. Islamic theology is interested in man, not in nature – in the relation between human free will and God’s omnipotence, not in future events and their determination by God’s foreknowledge. It is not metaphysics or logic which gives us the key but jurisprudence and grammar – or, as in the case of an-Nazzām (which again is somewhat exceptional), physics. We have to adjust our perspective, but perhaps this is not bad for a change.

53 See *Maqālāt*, p. 555, 1f.

54 Even Ka’bī did not join him here (cf. n. 52).

55 See R.M. Frank in: *Le Muséon* 82 (1969), p. 487. An-Nazzām used the same expression (cf. above, p. 1176), Ka’bī restricted it (cf. n. 52).

56 *Maqālāt*, p. 488.

Neue Fragmente aus dem *K. an-Nakt* des Nazzām

In memoriam Rudolf Sellheim



Vor nun mehr als 40 Jahren habe ich in den *Abhandlungen der Göttinger Akademie der Wissenschaften* Fragmente aus einer Schrift des muʿtazilitischen Theologen Abū Ishāq Ibrāhīm b. Saiyār b. Hānī, genannt an-Nazzām, veröffentlicht, deren Überleben einem ebenfalls nur bruchstückhaft erhaltenen Buch des Ġāhiz zu verdanken ist.¹ Schon Ibn Qutaiba (gest. 276/889) hatte sie in seinem *K. Taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṭ* erneut zur Sprache gebracht. Dann aber zogen sie seit dem Übergang zum 5./11. Jh. vor allem die Aufmerksamkeit šīʿitischer Autoren auf sich, und bald machten auch Häresiographen wie ʿAbdalqāhir al-Baġdādī oder Šahrastānī sich das Material zunutze. Aufgrund dieser Quellen habe ich damals Intention und Aufbau der beiden Werke zu erschließen versucht.² Jedoch fanden sich längere Zeit nach Erscheinen der Studie bei einem verhältnismäßig späten sunnitischen Autor, nämlich Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 606/1210), zahlreiche weitere Exzerpte, die ebenfalls, wie Rāzī gleich zu Anfang sagt, dem *K. al-Futūā* des Ġāhiz entnommen sind. Wir wissen, daß letzterer Text noch im 9./15. Jh., also in der späten Timuridenzeit, unter Šīʿiten bekannt war.³ Rāzī unterhielt gute Beziehungen zu angesehenen alidischen Familien;⁴ möglicherweise ist er in einer ihrer Bibliotheken auf den Text gestoßen. Er zieht ihn

21

¹ J. van Ess, *Das Kitāb an-Nakt des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūā des Ġāhiz*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge*, Bd. 79 (Göttingen 1972). Vgl. die Rezensionen von E. Wagner, *Mundus* 9 (1973): 300–301; Ch. Pellat, *Arabica* 20 (1973): 205–206; D. Sourdel, *Revue des études islamiques* 41 (1973): 310–311; R.M. Frank, *Bibliotheca Orientalis* 31 (1974): 148–149; R. Köbert, *Orientalia* 43 (1974): 148; M. Schwarz, *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975): 509–512; E. Meyer, *Orientalistische Literaturzeitung* 74 (1979): 145–148.

² Vgl. den Conspectus des Materials, ib. 12–16.

³ Ib. 10.

⁴ Vgl. mein *Der Eine und das Andere* (Berlin 2011), II 1055 ff.; dazu jetzt mein „Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa Šajara al-mubāraka“, i.E. [s. u. S. 1561 ff.]

heran in einem literarischen Kontext, wo damals die konfessionellen Gegensätze sich verwischten, nämlich in einem Werk zur Lehre von den Quellen des islamischen Rechts, seinem *Maḥṣūl fī ‘ilm uṣūl al-fiqh*; das Buch ist in den Jahren 1979–1981 in Saudi-Arabien zum erstenmal herausgegeben worden.⁵ Ich habe
 22 | 1995 auf diese Entdeckung hingewiesen,⁶ bin aber damit nicht auf geneigte Ohren gestoßen.⁷

Das ist weiter nicht verwunderlich; die Jagd nach alten Texten hat viel von ihrem Reiz verloren, und ein paar Fragmente mehr oder weniger machen kaum noch einen Unterschied. Aber das ist nun auch gar nicht mehr des Pudels Kern. Die genannten Bruchstücke, ob alt oder neu, sagen über Nazzāms Theologie ohnehin kaum etwas aus. Jedoch bieten sie Einblick in andere Bereiche frühen islamischen Denkens, denen sich das Interesse seit einiger Zeit in verstärktem Maße zugewandt hat, Grauzonen des Ḥadīṭ z. B. oder strittige Fragen des islamischen Rechts. Nazzām geht darauf aus, die unter traditionsbewußten Gelehrten seiner Zeit, vor allem den *aṣḥāb al-ḥadīṭ*, grassierende Vorstellung von der Einigkeit der Urgemeinde zu zerstören. Er hätte dazu auf die politischen Ereignisse der Frühzeit verweisen können: die Ermordung des dritten Kalifen und das daraus erwachsende konfessionelle Schisma (*al-furqa*) – und vielleicht hat er dies sogar getan; wir kennen ja den Gesamtplan seines Buches nicht mehr. Aber das Hauptgewicht legte er zweifellos auf die geistesgeschichtliche Entwicklung; er war Rationalist, und das ausgleichende und idealisierende Geschichtsbild seiner Zeit⁸ paßte ihm nicht in die eigene Sicht der Dinge. Er sah nirgendwo einen Konsens am Werke; die Prophetengenossen und ihre Nachfolgeneration (die sog. *tābi‘ūn*) hatten vielmehr, wie er meinte, dauernd miteinander gestritten. Dabei traten ihre Schwächen (*‘uyūb*) zutage, und es war nur noch schwer zu begreifen, wieso man sie als Vorbilder ansehen sollte.⁹ Was auf die ersten 100 Jahre folgte, die mit dem Kalifat ‘Umars II. endeten, hatte dann ohnehin erst einmal für einen Bruch in der Tradition gesorgt. Als Nazzām zu Beginn des 3. Jh’s sein *K. an-Nakṭ* schrieb, waren die späten Umayyaden aus der Erfolgsgeschichte des Islams eliminiert, und die Abbasiden saßen schon seit mehr als 70 Jahren im Sattel.

5 Fahraddīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ‘ilm uṣūl al-fiqh*, ed. Ṭāḥā Ġābir Faiyāḍ al-‘Ulwānī, 1–2 (Riyāḍ 1399–1401 H.).

6 J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin/New York 1991–1997), Bd. VI, dort s. 1f. im Rahmen der Bibliographie des Nazzām (unter nr. 19). Vgl. dazu ib., Bd. III, s. 390 f.

7 Vgl. jetzt auch mein *Der Eine und das Andere* 1071 und 897, Anm. 267.

8 Schon belegt bei Saif b. ‘Umar, zweite Hälfte 2. Jh. (TG IV 699).

9 Vgl. *Nakṭ* II, nach Ibn Abī l-Ḥadīd.

Die Religionsgelehrten hatten sich ihr eigenes Bild vom Fortschritt geschaffen. Šāfiʿī (gest. 204/820) hatte über die Stellung der Rechtsquellen zueinander nachgedacht und dabei dem Ḥadīṭ einen hohen Rang eingeräumt.¹⁰ Wir wissen nicht, wie weit Nazzām davon Kenntnis hatte. Šāfiʿī hatte zwar zeitweise | in Bagdad gelebt, wo auch Nazzām sich häufig aufhielt; aber er hatte seine *Risāla* in Ägypten geschrieben. Ohnehin stand Nazzām der Sinn nicht nach einem System. Er meinte vielmehr überall eher auf *nakt* zu stoßen, „Vertragsbruch, Treulosigkeit“, wie die Anhänger ‘Alīs es ihren Gegnern in der Kamelschlacht vorgeworfen hatten, also Widerspenstigkeit, Aufkündigung der Solidarität, Abwesenheit jeglicher Bereitschaft, sich auf eine gemeinsame Linie zu einigen.¹¹ Sein Blick auf die Vergangenheit war aufklärerisch streng; das meinte er seiner muʿtazilitischen Grundeinstellung wohl schuldig zu sein. Nicht alle Muʿtaziliten dachten wie er; sein Zeitgenosse Hišām al-Fuwaṭī war, was die politischen Gegensätze unter den *ṣahāba* anging, viel harmoniebedürftiger.¹² Aber Nazzām fand doch genug Material, um seinen Standpunkt zu verdeutlichen. Eben dieses Material ist es dann auch, an dem sich Rāzīs Interesse entzündete. Es kursierte im 2. Jh.; damals wußte man noch, wie kompliziert die Verhältnisse im 1. Jh. gewesen waren. Das heißt nicht, daß es die Wirklichkeit „authentisch“ wiedergäbe. Es präsentiert diese vielmehr in anekdotischer oder sentenzenhafter Verkürzung; damit ist es seinerseits lediglich Literatur und als solche ein Konstrukt. Aber uns wird auf diese Weise ein Korrektiv an die Hand gegeben, mit dem wir das damals immer stärker vordringende Idealbild zu überprüfen vermögen. Darin liegt der Wert unseres Textes.

23

Es hat freilich den Anschein, als ob Nazzām nur noch ein Rückzugsgefecht geführt habe. Die Entwicklung, auf die er reagiert, ist komplex, im Ḥadīṭ ebenso wie im Fiqh. Er sah manches sehr gut; aber Ordnung zu schaffen in dem Sinne, wie er sich das dachte, dafür war es zu spät. Seine Kräfte hätten dazu auch nicht gereicht. Mir liegt deswegen jetzt auch nur daran, Material zugänglich zu machen, das sonst vielleicht noch lange ungenutzt herumgelegen hätte. Zwar habe ich die neuen Fragmente nicht bloß übersetzt, sondern – wie seinerzeit schon – mit einem Kommentar versehen. Aber dieser ist kurz gehalten; er soll nur das Verständnis erleichtern. Die großen Zusammenhänge würden bei jedem der 36 Abschnitte eine eigene Studie erfordern; das würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen und wäre im Augenblick wohl auch noch gar

10 Dazu jetzt J.E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī* (Leiden 2007).

11 *Nakt* 11 und 84 (dort mit Bezug auf den angeblichen Ausspruch ‘Alīs in Text IV 19, S. 82).

12 TG IV 14f.

24 nicht zu leisten.¹³ Was die zitierten Ḥadīte angeht, so ließe sich an einigen Stellen mit viel Geduld vielleicht mit der *isnād cum matn*-Methode weiterkommen. Aber | man muß sich immer vor Augen halten, daß unser Text den Isnāden überhaupt keine Beachtung schenkt. Erst Ibn Qutaiba hat sie dort, wo er das Material übernahm, hinzugefügt. Zwar kannte Nazzām sich, wie ihm Ġāḥiẓ bescheinigt, im Ḥadīṭ gut aus;¹⁴ aber von denen, die es sammelten, hielt er nichts, und ihre Namen schienen ihm wohl kaum erwähnenswert.

Ġāḥiẓ, der Nazzāms Buch ein gewisses Nachleben sicherte, hatte ein gespaltenes Verhältnis zu seinem Lehrer. Von dessen naturphilosophischen Spekulationen, die er im *K. al-Ḥayawān* noch ausführlich referiert,¹⁵ hat er sich abgewandt.¹⁶ Er hat ihn sogar ausdrücklich kritisiert, „widerlegt“, wie man damals sagte.¹⁷ Aber ihn beeindruckte die Art, wie Nazzām die religiöse und juristische Tradition dekonstruierte. Darum verwertete er dessen Belegmaterial in seinen „(Umstrittenen) Rechtsmeinungen“, wie man den Titel *K. al-Futūyā* übersetzen könnte. Wir besitzen noch ein Stück aus jenem Abschnitt, mit dem er seine Zitate einleitete.¹⁸ Zwar fehlt uns der Kontext, so daß wir seine Worte nicht ganz sicher interpretieren können. Aber er scheint Nazzām doch so verstanden zu haben, daß allen Offenbarungsschriften das gleiche Schicksal drohe, nämlich von ihrer Gemeinde falsch ausgelegt zu werden. Auch die frühen Muslime hätten sich das Recht angemaßt (*takallafū*), Schlüsse aus dem Koran zu ziehen, die entweder nur ihrer Einbildung (*tawahhum*) entsprangen oder ihrer Selbstgefälligkeit und Eigensucht entgegenkamen. Das war ein Vorwurf, der an die Wurzel ging. Ġāḥiẓ macht deswegen hier wie vorher kein Hehl daraus, daß er sich dieser Interpretation nicht ganz anschließen kann. Er meint, daß Nazzām da im Grunde in die gleichen Fehler verfallen sei wie die von ihm kritisierten

13 Im übrigen hat auch schon der saudische Herausgeber in seinen Anmerkungen zu den einzelnen Fragmenten zahlreiches Material gesammelt. Ich habe es mit Gewinn benutzt. Jedoch stützt er sich auf ganz späte Quellen zum Ḥadīṭ und vertritt die Ansicht, daß Nazzām von Grund auf unrecht habe und sich dies anhand jener Quellen leicht beweisen lasse.

14 *Nakṭ* 118. Für seine Schüler galt das nicht (ib. 120).

15 Ohne dazu einen direkten Anlaß zu haben; vgl. den Anfang des fünften Bandes (übs. TG VI 29 ff.).

16 Vgl. das Zitat bei Šarīf al-Murtaḍā (*Nakṭ* 120). Wir wissen freilich nicht, wann er diese Kehre vollzog. Das *K. al-Ḥayawān* entstand vor 232/846, also mehr als 20 Jahre vor seinem Tode.

17 *K. ar-Radd ‘alā Abī Ishāq an-Nazzām* (TG VI 314 nr. 20).

18 *Nakṭ* 20 f.

Altvorderen; seine Fans hätten das nur nicht gemerkt.¹⁹ Aber das war wiederum vielleicht nur eine salvatorische Äußerung; die Zeit war über Nazzāms Radikalität wohl schon hinweggegangen, und Ġāḥiẓ' Ruhm lebte von seinem guten Verhältnis zu seinen Gönnern und zur Öffentlichkeit. Jedenfalls verlor das von Nazzām gesammelte Material, soweit es sich in einen neuen Zusammenhang hineinstellen ließ, für ihn nicht seinen Wert. Wir wollen es darum, soweit es sich bei Fahraddīn ar-Rāzī erhalten hat, jetzt erst einmal vorstellen.²⁰

Die Fragmente

25

Ibrāhīm an-Nazzām tat sich besonders mit Angriffen gegen die (Prophetengenossen) hervor, so zumindest nach dem, was Ġāḥiẓ im *K. al-Futūyā* von ihm berichtet. Wir wollen das (hier erst einmal) kurz zusammengefaßt, (dann aber auch) im einzelnen darlegen.

Kurz gesagt (läßt sich feststellen, daß Nazzām) über die Art, wie sie sich gegenseitig angriffen, eine Menge von Nachrichten überliefert, die nun im einzelnen aufgeführt werden sollen. Nazzām formuliert es so: „Es liegt auf der Hand, wie sehr sie sich gegenseitig Vorwürfe gemacht haben. Das fällt notwendigerweise entweder auf den Angreifer zurück, wenn er nämlich die Unwahrheit sagt, oder es trifft den Angegriffenen, wenn der andere recht hat“.

Rāzī verfährt ähnlich, wie wir das auch heute bei einem wissenschaftlichen Aufsatz erwarten würden: Er stellt für den eiligen Leser ein Resümee voraus. Das Nazzām-Zitat, das er dazu benutzt, ist vielleicht nur eine Paraphrase; es begegnet nämlich ähnlich noch einmal zum Schluß (s. u. S. 1246). Dann folgen ohne Übergang die Exzerpte. Das Bedürfnis nach einer Zusammenfassung bedient Rāzī auch sonst gelegentlich (so im vorliegenden Band S. 355, -4 oder 403, 6); das gehörte wohl zu seinem Stil. Aber an dieser Stelle mutet er dem Leser eine besonders lange Abschweifung zu; Nazzāms Text war ihm offenbar wichtig.

Das erste Exzerpt ist schon bei Ibn Qutaiba belegt. Er war ebenso wie später Rāzī – und anders als die šīʿitischen Autoren – an der Ḥadīṭproblematik interessiert. Allerdings bringt er den Text in leicht abweichendem Wortlaut (*Taʾwīl muḥṭalif al-ḥadīṭ* 40, 3 ff.). Im übrigen fügt er den Überlieferer hinzu: Muṭarrif b.

19 Ib. 110f.

20 Rāzī, *Maḥṣūl* 11, 438 ff.

‘Abdallāh (b. aš-Šiḥḥīr, gest. 95/714), der ebenso in Baṣra lebte wie der Held der Geschichte, ‘Imrān b. (al-)Ḥuṣain (gest. 52/672 oder 53/673). Zu ihm Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* VII₁ 103, 4 ff. sowie TG II 59 (mit Anm. 58) und ib. IV 623 sowie 745 (ad II 51).

1) ‘Imrān b. al-Ḥuṣain sagte: „Bei Gott, wenn ich wollte, könnte ich zwei Tage lang am Stück vom Propheten überliefern; denn ich habe genau wie alle anderen (ihn reden) hören und (agieren) sehen. Aber sie haben (dann) Dinge erzählt, die sich nicht so verhielten wie sie sagen, und ich fürchte, daß auch ich mir ebenso wie sie falsche Vorstellungen mache (*anyuṣabbaha lī*).“

Die Übersetzung von Lecomte (*Le Traité des Divergences du Ḥadīṭ d’Ibn Qutayba*, Damaskus 1962, S. 45) ist stellenweise etwas unscharf. ‘Imrān, der für kurze Zeit unter Mu‘āwiya einmal *qāḍī* in Baṣra gewesen war | (Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* I 291 f. und II, Index s.n.; Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1209 nr. 1969; Ibn Ḥaḡar, *Iṣāba* III 26 f. nr. 6010), scheint in der Tat nur wenig überliefert zu haben; vgl. die Bemerkung bei Muslim, *Ṣaḥīḥ* 35, 1 (übs. Juynboll, „Muslim’s introduction to his *Ṣaḥīḥ* translated and annotated with an excursus on the chronology of *fitna* and *bid’a*“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984): 301). Allerdings beläuft sich im *Musnad* des Ibn Ḥanbal seine Ernte auf immerhin etwa 130 Ḥadīṭe (Bd. IV 426–446). Er hatte etwas gegen die von Mu‘āwiya propagierte *ḡamā’a* (Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* VII₁ 104, 13 ff.); deshalb ging er vielleicht nicht gern unter Leute. Sein „Büro“ befand sich in Baṣra übrigens in der Stephanusstraße (Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* I 292, 5). Näheres zu seinem Überlieferungsmaterial bei Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* 241 f.

2) Ḥuḍaifa (b. al-Yamān) schwor bei Gott, daß ‘Uṭmān b. ‘Affān (bestimmte) Dinge nicht gesagt haben (könne). Dabei hatten wir (mit eigenen Ohren) gehört, wie er das sagte. Also stellten wir ihn (d.h. Ḥuḍaifa) deswegen zur Rede. Er sagte: „Ich suche von meiner persönlichen religiösen Einstellung (*dīnī*) zu retten, was zu retten ist, aus Furcht, sie könnte sonst ganz dahingehen.“

Der Text findet sich weitgehend übereinstimmend auch in *Nakī* 103 nr. VI 1; vgl. meinen dortigen Kommentar. Ḥuḍaifas Ausspruch lautet wörtlich: „Ich erkaufe mir einen Teil meiner Religion mittels eines andern, fürchtend, daß sonst alles dahin sein könnte.“ Der Sinn ist sehr gut erfaßt bei G. Lecomte, der in seiner Übersetzung der Parallele bei Ibn Qutaiba, *Taʿwīl* 22, 9 ff. formuliert: „Je fais la part du feu pour conserver une partie de ma religion ...“ (*Traité des Divergences*

25 § 38). Mit *dīnī* ist die persönliche Loyalität zu ‘Utmān gemeint (vgl. mein *Der Eine und das Andere* 1266); Ḥudāifa ist sich bewußt, ‘Utmān mit einer Notlüge in Schutz genommen zu haben. Er war diesem sehr verpflichtet; ‘Utmān hatte ihn zeitweise zum Statthalter von Kūfa eingesetzt (Balāḍurī, *Ansāb* v 46, 21 ff. ed. Goitein) und ihm auch kurzfristig einmal Armenien anvertraut (Ibn al-Faqīh, *Buldān* 293, 16 f.). Der Erzähler versteht sich, indem er von „wir“ spricht, als Angehöriger einer größeren (anti‘utmānischen) Gruppe. Wahrscheinlich will die Überlieferung darauf hinaus, daß Ḥudāifa seinen Ausspruch nach der Ermordung ‘Utmāns tat, im Sinne von „Ich wollte ‘Utmān weiter die Treue halten“; er starb selber kurz darauf, i. J. 36 der Hidschra. Die Unterstützer ‘Alīs redeten nach der Kamelschlacht von einem *dīn ‘Alī*, in dem sie sich einander verbunden fühlten (vgl. Madelung, *The Succession to Muḥammad* 178 f.); der Bürgerkrieg wurde als religiöses Schisma verstanden.

Ibn Qutaiba nennt an dieser Stelle explizit Nazzām als seine Quelle, fügt jedoch wiederum einen Isnād hinzu und versucht sich später auch an einer ausführlichen Widerlegung (*Ta’wīl* 33, 8 ff. und 37, -4 ff. / übers. Lecomte 38 ff. sowie 43 f. § 41). Der Isnād beginnt mit einem kūfischen *tābi’ī*, an-Nazzāl b. Sabra al-Hilālī, und führt weiter zu dem kūfischen Murǧī’iten Miṣ’ar b. Kidām (gest. 152/769). Nazzāl ist also der Erzähler, ein Schüler des Ibn Mas’ūd (zu ihm Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* VI 56, pu. ff.), und der Isnād bleibt in Kūfa.

3) Ibn ‘Abbās kam zu Ohren, daß (‘Abdallāh) Ibn ‘Umar überlieferte: „Ein Toter wird (von Gott mit dem Höllenfeuer) gestraft, wenn seine Angehörigen (über seinem Grabe) weinen.“ Da sagte er: „Abū ‘Abdarraḥmān (d. i. Ibn ‘Umar) hat nicht richtig zugehört (*dahila*). (Es verhält sich) vielmehr (so, daß) der Prophet einmal an einem Juden vorbeikam, als dieser einen verstorbenen (Angehörigen) beweinte. Da sagte er: (Der Tote) wird da zwar beweint; (aber) er kommt (dennoch) in die Hölle.“

Zu dem Ḥadīṭ des Ibn ‘Umar vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 638 ff. (= Ḡanā’iz, cap. 9); allgemein *Conc.* IV 164b und VI 296a. Auch Ibn Qutaiba nimmt dazu Stellung, aber ohne den Überlieferer zu nennen (*Ta’wīl* 245, 2 f. / übers. Lecomte 271 § 279). Die Bemerkung des Ibn ‘Abbās wird dann davon getrennt (*Ta’wīl* 249, 3 f. / übers. Lecomte 276 § 280 f.); sie weicht auch in der Formulierung etwas ab. Bei Muslim (s. 642, pu. f. = nr. 25) wird sie ‘Ā’iša in den Mund gelegt (ähnlich auch s. 643, 3 und 15 f. = nr. 26 und 27). Statt *dahila* steht dort dann *wahala* (s. 643, 2), im Sinne von „er hat sich vertan“. Diese Lesung hat sich durchgesetzt (vgl. Ibn al-Aṭṭār, *Nihāya* v 233, 11 ff.; *Conc.* VII 340b). Sie erscheint auch in der šī’itischen Tradition; vgl. etwa Šarīf al-Murtaḍā, *Tanzīh al-anbiyā’* 143, 7 ff., wo offensichtlich Nazzāms Text zugrunde liegt und ausführlich diskutiert wird. Dort wird auch

die Variante mit Ā’iṣa erwähnt (143, -6 ff.). Gemeint ist in jedem Fall, daß Ibn ‘Umar eine Aussage des Propheten, die sich auf einen Juden bezog, der ohnehin wegen seines Unglaubens in die Hölle kommt, verallgemeinerte und damit auch auf die Muslime anwendete. Das Ḥadīṭ zielte natürlich, wie schon Goldziher gezeigt hat (*Muhammedanische Studien* I 251 ff.), auf die *niyāha*, die unter den vorislamischen Arabern weitverbreitete Totenklage. – Wir haben schon in *Nakt* 128 f. auf der Basis von Ibn Qutaiba den Text hypothetisch Nazzām zugeschrieben.

- 28 4) Ibn ‘Umar überlieferte mit Bezug auf die Eidechse (*dabb*) vom Propheten: „Ich esse so etwas (einfach) nicht, ohne mich (jetzt) dazu äußern zu wollen, ob sie erlaubt ist oder verboten.“²¹ (Andererseits heißt es, daß) Zaid al-Aṣamm zu Ibn ‘Abbās gesagt habe: „Manche behaupten, der Prophet habe über die Eidechse gesagt: „Ich esse so etwas (einfach) nicht, ohne mich (jetzt) dazu äußern zu wollen, ob sie erlaubt oder verboten ist.“ und (daß Ibn ‘Abbās) dann antwortete: „Ihr redet dummes Zeug (*bi’sa mā qultum*). Gott hat den Propheten (ohnehin) nicht geschickt, damit er etwas für erlaubt oder für verboten erkläre.“

Zur Diskussion über den Verzehr von Eidechsenfleisch vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1041–1046 (= aṣ-Ṣaid waḍ-ḍabā’ih 39–51), sowohl mit einem Isnād über Ibn ‘Umar (nr. 39–42) als auch über Ibn ‘Abbās (nr. 43–46); vgl. *Conc.* III 475b und Juynboll, *Encyclopedia* 152 und 526. Der Disput kam vermutlich erst in einem städtischen Milieu auf; nur Beduinen waren dafür bekannt, Eidechsen zu braten und zu essen – vermutlich wenn es nichts anderes gab. Daß der Verzehr religiös verboten (*ḥarām*) sei, stand nie zur Debatte (vgl. EI² II 70 s.v. *Dabb*: L. Kopf). So ist denn auch vermutlich mit dem Dictum des Ibn ‘Abbās, das hier die Ausführungen Nazzāms abschließt, ursprünglich nichts anderes gemeint. Man formulierte vielleicht im Anschluß an Sure 66:1, „Prophet! Warum erklärst du ... für verboten, was Gott dir erlaubt hat?“ (zum historischen Kontext vgl. EI² VI 575 s.v. *Māriya*).

Für spätere Ohren klang die Aussage des Ibn ‘Abbās jedoch radikal. Man hörte heraus: Gott besorgt generell das Erlauben und Verboten selber (im Koran); der Prophet hat keine weiteren Vorschriften zu machen. Je stärker die Prophetentradition bei der Lebensgestaltung und in juristischen Fragen

21 Im Deutschen würde man wohl eher umstellen: „Ich will mich jetzt nicht dazu äußern, ob Eidechsenfleisch erlaubt oder verboten ist. Aber ich esse so etwas einfach nicht.“ Man kann aber auch übersetzen: „Ich esse keine Eidechsen. Aber ich sage auch nicht, daß deren Fleisch erlaubt sei oder verboten.“

in den Vordergrund trat, desto weniger ließ sich eine solche Position noch vertreten. Darum ist in der Version bei Muslim ein Wort eingeschoben: *mā bu'ita nabīyu llāh illā muḥillan wa-muḥarriman*, „Der Prophet wurde zu nichts anderem gesandt als (Dinge) für erlaubt oder verboten zu erklären“ (s. 1545, 8f. = nr. 47). Das ist vermutlich eine nachträgliche Korrektur; sie ergäbe an der vorliegenden Stelle wenig Sinn.

Der saudische Herausgeber des Rāzī-Textes sieht die Sache allerdings genau umgekehrt; der *Maḥṣūl* müsse an dieser Stelle emendiert werden. Das hätte sich damit abstützen lassen, daß in dem zitierten Passus auch jener Zaid al-Aṣamm, der Ibn 'Abbās zu dem Problem anspricht, verlesen | ist. Er heißt bei Muslim (s. 1545, 5f.) „Yazīd b. al-Aṣamm“ und ist so auch anderswo belegt (vgl. *Conc.* VIII 294b, 1f.; auch Ṭabarī, *Ta'riḥ* I 28, 14). Er starb 104/723 (Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ta'riḥ* 479, 12) und mußte, als er Ibn 'Abbās (gest. 68/687–688) befragte, noch jung gewesen sein. Allerdings war er ebenso wie Ibn 'Abbās ein Neffe der Maimūna bt. al-Ḥārīt (gest. 61/681?), einer der Frauen des Propheten (vgl. Ibn 'Abdalbarr, *Istī'āb* 1918, 11 ff.; auch F. Buhl in EI² VI 918).

29

Auch Ibn Qutaiba bringt das Ḥadīṭ des Ibn 'Umar und diskutiert es verhältnismäßig ausführlich (*Ta'wīl* 268 f. / übers. Lecomte 297 ff. § 293–294); aber weder Yazīd b. al-Aṣamm noch die Bemerkung des Ibn 'Abbās tauchen bei ihm noch auf.

5) Nach Ibn 'Umar: Der Prophet blieb bei dem Wasserloch (*qālib*) von Badr stehen und sagte: „Habt ihr nun gemerkt, daß das, was euer Herr euch zugesagt hat, in Wahrheit in Erfüllung gegangen ist?“ Dann sagte er: „Die hören jetzt, was ich sage.“ Man teilte das 'Āiṣa mit, und die sagte daraufhin: „Nein, (der Prophet) hat vielmehr gesagt: ‚Sie wissen, daß das, was ich ihnen zu sagen pflegte, (sich) als wahr (herausgestellt hat)‘.“ – Nazzām bemerkt dazu: „Damit ist (der vorhergehende Bericht) für falsch erklärt.“

Vgl. hierzu Ibn Ishāq, *Sīra* 454, 3 ff. ed. Wüstenfeld. Buhl übersetzt: „Sie wissen nur allzu gut, daß ich recht habe“ (*Leben Muhammads* 243) und kommt damit der Version 'Āiṣas nahe. Er stützt sich dazu auf eine Überlieferung des Mūsā b. 'Uqba; dazu jetzt näher A. Görke/G. Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads* 93 ff. Nazzām kann die beiden Versionen gegeneinander ausspielen, weil man mittlerweile darauf abhob, daß die Erschlagenen, die in ein Wasserloch (Görke/Schoeler: „die Grube“) geworfen worden waren, Muḥammads hämische Worte hatten hören können; das ließ sich als Wunder deuten. Schon Ibn Ishāq läßt den Propheten zu seinen Genossen sagen: „Die hören es ebensogut wie ihr; sie können nur nicht antworten“. Ursprünglich dagegen lag der Akzent auf der rhetorischen Frage (vgl. Görke/Schoeler, *Die*

ältesten Berichte 96); der Gegensatz zwischen den beiden Fassungen ist dann gar nicht so groß. Buhl verweist auf Ḥassān b. Tābit als ältesten Beleg (*Dīwān* nr. 15, v. 16 = ed. Walīd Arafāt, s. 82): „Sie sprechen nicht (mehr). Könnten sie sprechen, so würden sie sagen: Er hat wahr gesprochen“. Hier fehlt noch neben der Frageform auch der hämische Tonfall.

6) Als Fāṭima bt. Qais überlieferte, ihr Ehemann habe sie dreimal (also endgültig) verstoßen, ohne daß der Prophet ihr eine Wohnung oder irgendwelchen | Unterhalt zugesprochen habe, meinte ‘Umar: „Die Aussage einer Frau, von der wir nicht wissen, ob sie die Wahrheit spricht oder nicht, nehmen wir nicht an.“ ‘Ā’iša aber sagte: „Fāṭima, du hast den Leuten das Leben sauer gemacht!“ (*qad qatala an-nās*). – (Fāṭima) gehörte bekanntlich zu jenen Frauen aus Mekka, die die Hidschra mitgemacht hatten. Trotzdem sprach sie nach Ansicht ‘Umars und ‘Ā’išas die Unwahrheit.

Zum Bericht der Fāṭima bt. Qais vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1114–1121 (= *Ṭalāq* cap. 6, nr. 36–54) und Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* VIII 200 ff. Sie genoß in der Urgemeinde einiges Ansehen, weil sie die (bzw. eine) Schwester des Ḍaḥḥāk b. Qais al-Fihri war (vgl. Muslim 1115, 12), der seit Mu‘āwiya in der Politik eine wichtige Rolle spielte und 64/684 in der Schlacht von Marḡ Rāhiṭ fiel (zu ihm EI² II 89 f.: A. Dietrich). Man behielt im Gedächtnis, daß, als der Kalif ‘Umar einem Attentat erlag, die *ṣūrā* in ihrem Hause stattgefunden hatte (Ṭabarī, *Ta’rīḥ* I 2788, 11 und 2795, 10 > Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* IV 1901 nr. 4062). Ša‘bī (gest. 103/721 oder später, s. u. nr. 26) hat sie noch getroffen und sich von ihr die oben erwähnte Geschichte erzählen lassen (‘Abdarrazzāq aṣ-Šan‘ānī, *Muṣannaḥ* VII 23 nr. 12026; vgl. Juynboll, *Encyclopedia* 470). Ihre erste Ehe war gescheitert; ihr damaliger Gatte, ein Quraišit von den in vorislamischer Zeit sehr einflußreichen Banū Maḥzūm, über dessen Namen man sich nicht ganz einig war (Abū ‘Amr b. Ḥaḥṣ [oder Abū Ḥaḥṣ b. ‘Amr] b. al-Muḡīra; zu ihm Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1719 f. nr. 3104), hatte ihr in Abwesenheit die Scheidung übermittelt und sich in Fragen der Abfindung während der Warteperiode (*‘idda*) als recht knauserig erwiesen (ein Sack Gerste oder irgendetwas anderes). Als sie sich deswegen beim Propheten beschwerte, hatte dieser sich nicht einmischen wollen und ihr bloß geraten, sich für diese Zeit irgendwo bei Bekannten einzuquartieren. Als allerdings bald darauf neue Freier sich um sie bemühten (u. a., wie man gerne hinzufügte, der junge Mu‘āwiya, den Muḥammad damals freilich noch für einen „armen Schlucker“ gehalten habe²²), empfahl er ihr, Usāma b. Zaid, den Sohn seines

22 Mu‘āwiya wurde später häufig als *ṭaliq* beschimpft, d. h. als einer derjenigen Quraišiten,

Ziehsohns Zaid b. Hārīṭa, zu heiraten (vgl. den Bericht bei Juynboll, *Encyclopedia* 395; dazu | Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 178, -4). Die Geschichte spielt offenbar in Medina; Fāṭimas Verwandtschaft, zu der sie sich sonst wohl geflüchtet hätte, lebte in Mekka. 31

Die Begebenheit war aus mehreren Gründen gut für eine *story*. Natürlich kam sie dem Klatschbedürfnis der kleinen medinensischen Gemeinde entgegen. Aber sie erregte bald auch das Interesse der Juristen; denn weder hatte die Familie des Gatten Fāṭima nach der Scheidung Unterkunft (*suknā*) gewährt noch hatte dieser daran gedacht, sie für den Zeitraum ausreichend zu versorgen (*naḥaqa*). Beides würde sich von selbst erklären, wenn der Ehemann die Hidschra nicht mitgemacht hätte; in unserem Text wird ja nur die Frau als *muhājira* geführt. Dann verstünde man auch, warum Muḥammad nicht gegen den Mann eingeschritten war bzw. hatte einschreiten können. Aber konkret erfahren wir nur, daß später ‘Umar sich weigerte, die heikle Angelegenheit noch einmal aufzurollen (vgl. dazu Muslim 1119, 1f.). Der Grund, den ‘Umar dafür angegeben haben soll (die mangelnde Urteilsfähigkeit einer Frau), wirkt allerdings formalistisch; der Berichterstatter erweckt auf diese Weise den Eindruck, daß man schon z. Z. des zweiten Kalifen nach einer Regelung des Scheidungsrechtes strebte und nun nach Präzedenzfällen suchte (vgl. dazu allgemein G.R. Hawting, „The Role of Qur’ān and *ḥadīth* in the Legal Controversy about the Rights of a Divorced Woman during her ‘Waiting Period‘ (*‘idda*),“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52 (1989): 430–445, dort s. 435 ff.). In ähnlicher Weise habe, so heißt es weiter, auch ‘Ā’iṣa dazu geraten, die Angelegenheit auf sich beruhen zu lassen. Ihre Äußerung ist freilich später anzusetzen; denn aus einem Bericht bei Mālik b. Anas geht hervor, daß Marwān b. al-Ḥakam es war, der sie auf die Sache ansprach. Er war damals Statthalter von Medina im Kalifat des Mu‘āwiya und mußte sich um einen vergleichbaren Scheidungsfall kümmern. ‘Ā’iṣa soll ihm bedeutet haben: „Es tut dir keinen Abbruch, wenn du die Geschichte der Fāṭima da aus dem Spiel läßt“ (*Muwattaʿa* 579 nr. 63, vgl. Muslim 1116, -5 ff. und 1121 nr. 54; dazu Hawting, „The Role of Qur’ān and *ḥadīth*“ 439 f. und Juynboll, *Encyclopedia* 382). Leider erfah-

die erst nach der Eroberung Mekkas wider ihren Willen in den Islam „freigelassen“ worden waren. Aber das hatte nur von seinem Vater Abū Sufyān aus auf ihn abgefärbt. Er hatte sich nämlich, weil er als Sproß einer Kaufmannsfamilie schreiben gelernt hatte, auch vorher schon in Medina bei dem Propheten nützlich gemacht; i. J. 7/629 hatte dieser Mu‘āwiyas Schwester Umm Ḥabība (bt. Abī Sufyān) geheiratet. Zu ihr vgl. Ibn ‘Abdalbarr, *Istīʿāb* 1929 ff. nr. 4136; auch M. Hinds in EI² VII 264a s. v. *Mu‘āwiya*.

ren wir wiederum nicht, welche Gründe ‘Ā’iša zu ihrer reservierten Haltung bewogen. Nazzāms Text läßt uns ohnehin im unklaren darüber, wer die „Leute“ waren, denen Fāṭima „das Leben sauer gemacht“ haben soll, und womit das geschah. Wollte ‘Ā’iša sagen, daß Fāṭima bt. Qais (die damals noch lebte) als junge Frau der Familie ihres Mannes „die Hölle heiß gemacht“ habe und deswegen die Scheidung selber provozierte? Oder wollte sie darauf hinaus, daß Fāṭima (die um Einiges älter war als sie) in vorgerücktem Alter aller Welt mit ihrer Geschichte in den Ohren gelegen habe?

32 Letzteres würde natürlich voraussetzen, daß die Geschichte tatsächlich auf Fāṭima bt. Qais zurückgeht und insofern „echt“ ist. Diese Ansicht ist vor nicht allzu langer Zeit von Harald Motzki vertreten worden (*Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 143 ff.), in Auseinandersetzung mit Joseph Schacht, der, ohne die Frage nach der Echtheit direkt zu stellen, darauf abgehoben hatte, daß das Ḥadīṭ erst zu Beginn des 2. Jh’s in Medina zum Tragen gekommen sei (*Origins of Muhammadan Jurisprudence* 197). In der Tat spricht Vieles für eine Frühdatierung. Motzki hat darauf hingewiesen, daß die einzelnen Versionen, unter denen wir die Überlieferung kennen, sich nicht aufeinander zurückführen lassen, sondern von vornherein nebeneinander existiert zu haben scheinen. Man zögert ohnehin ein wenig, die juristische Diskussion von Scheidungsfällen bis in die spätumayyadische Zeit zu verschieben; dazu kamen solche Ereignisse in prominenten Kreisen zu häufig vor. Ebensowenig wird man allerdings behaupten wollen, daß die Überlegungen bereits durch die Erzählung der Fāṭima bt. Qais ausgelöst worden seien. Über die Praxis des Propheten erfuhr man auf diese Weise ja kaum etwas; er hatte sich aus der Sache herausgehalten.

Im Koran wird die Frage von *suknā* und *nafaqa* bereits behandelt (Sure 65:6); die beiden Begriffe sind aus diesem Vers abgeleitet. Daß aber, wie Ibn Ruṣd sich später die Sache zurechtlegte (*Bidāya* II 95, apu. ff.), ‘Umar sich geweigert habe, auf den Fall der Fāṭima bt. Qais einzugehen, weil er sich am Koran orientierte, wird man trotzdem nicht unbesehen annehmen wollen. Es handelt sich da wohl nur um ein Konstrukt auf der Basis eines zu geradlinigen Geschichtsbildes; der Koran war zu Zeiten ‘Umars ja noch nicht fixiert. Aus Fāṭimas Bericht ließen sich, je nachdem ob man den Text im *Ṣaḥīḥ* des Muslim oder den im *Muwattaʿa* des Mālik b. Anas zugrunde legte, unterschiedliche juristische Schlüsse ziehen (*Bidāya* ib. 95, 9 ff.). Der Fall war komplex, und neue Fragen traten sehr schnell hinzu (vgl. Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 148). Den Anfang einer systematischen Diskussion wird man am ehesten wohl in die Zeit Mu‘āwiyas setzen dürfen; die oben erwähnte Marwān-Tradition ist dort einzuordnen, und sie hat insofern eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, als sie sich nicht direkt auf die Geschichte der Fāṭima bt. Qais konzentriert, son-

dern diese nur zur Klärung eines Parallelfalles heranzieht. Aber brauchte man bei solch alltäglichen Problemen überhaupt einen Ausgangspunkt?

Motzki hat den Überlegungen insofern eine breitere Basis gegeben, als er ältere Quellen heranzieht, die Schacht noch nicht zugänglich waren. Wir sind bisher von Muslim (gest. 261/875) ausgegangen. Aber so sehr dieser in seinem *Ṣaḥīḥ* altes Material darbietet, ist er doch immerhin mehr als eine Generation jünger als Nazzām. Seine Leistung bestand eher darin, das vorhandene Material zu sichten und nach Ostiran, genauer: Nešāpūr, zu transferieren. Motzki benutzt dagegen vornehmlich die *Muṣannaf*-Werke des ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī, eines Jemeniten also (gest. 211/827), und des Irakers Ibn Abī Šaiba (gest. 235/849); über sie rekonstruiert er das Corpus des Mekkaners ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ (gest. 114/732 oder 115/733). Ein *Muṣannaf* zeichnet sich bekanntlich gegenüber einem *Musnad* dadurch aus, daß er das thematische Spektrum juristischer Diskussionen unmittelbar sichtbar macht. Die beiden genannten Autoren verhalten sich dabei in ihrer Präsentation des Materials allerdings verschieden. Ibn Abī Šaiba zählt die einzelnen Standpunkte zu unserer Frage einfach auf (Bd. V 146–153). Ṣan‘ānī dagegen zitiert jede Überlieferung separat; er hat darum auch mehr Texte, die sich direkt mit den Überlieferungen bei Muslim vergleichen lassen.

Da fällt denn auf, daß die von Nazzām herangezogene Bemerkung der ‘Ā’iša bei Ṣan‘ānī in ähnlicher Form als Ausspruch des Sa‘īd b. al-Musaiyab (gest. 94/713 in Medina) begegnet: *tilka mar’atun fatanat an-nās* (VII 12037 f.). *Fatanat* könnte dabei denselben Konsonanten-*rasm* repräsentieren, der dem Worte *qatalat* bei Rāzī (oder in seiner Quelle) zugrunde liegt. Motzki übersetzt: „Jene Frau hat Zwietracht unter den (gelehrten) Leuten gesät“ (*Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 148). Näher am Text wäre: „Die da ist eine Frau, die die Leute bezirzt hat“ oder auch „... gepeinigt hat“; *fatanat* ist mehrdeutig. *Qatalat* aber ist vermutlich nur eine Fehllesung, und darüber, wie man das Wort interpretieren soll, ließe sich ebenso streiten. Unsere Übersetzung „sie hat den Leuten das Leben sauer gemacht“ ist eine bloße Vermutung. Motzki geht davon aus, daß Fāṭima „Zwietracht säte“, weil sie ihre Geschichte nicht immer in derselben Form erzählte. Das ist möglich. Aber für unsere Fragestellung ist wichtiger, daß, wenn wir Ṣan‘ānīs Text zugrunde legen, ‘Ā’iša selber noch gar nichts sagte, sondern erst Sa‘īd b. al-Musaiyab. Dieser war in Medina einer der angesehensten Juristen der Stadt und stammte, als Maḥzūmit, aus den mekkanischen Quraiš, wie Fāṭimas Ehemann. Dennoch war er auf die Dauer als Aktant der Anekdote anscheinend nicht mehr attraktiv genug.

Was den Ausspruch ‘Umars angeht, so könnte die Entwicklung dort ähnlich gelaufen sein; denn der Kalif ist offenbar erst von dem Küfier Ibrāhīm an-Naḥa‘ī (gest. 96/715) ins Spiel gebracht worden, u. z. in eben dem Sinne, wie wir dies

34 oben aus der *Bidāya* des Ibn Rušd kennenlernten (Šan‘ānī, *Muṣannaf* VII 24 nr. 12027 und Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* V 147, | -4 f.; dazu Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 147 f.). Wir befänden uns damit in der gleichen Zeit wie bei Sa‘īd b. al-Musaiyab, nur eben im Irak und nicht im Ḥiğāz. Die „frauenfeindliche“ Äußerung dagegen, die sich in Naẓẓāms Geschichte mit ‘Umar verbindet, wird bei Šan‘ānī stattdessen auf Marwān b. al-Ḥakam zurückgeführt (VII 21, 9 f.; nr. 12024). Der Kontext ist dabei ähnlich wie in der oben geschilderten Begegnung zwischen Marwān und ‘Ā’iša: Marwān muß sich zu einem spektakulären Scheidungsfall in der Hautevolée der Stadt äußern. Aber er schickt nun einen Boten zu Fāṭima bt. Qais; denn diese hatte ihrer Geschlechtsgenossin aus gegebenem Anlaß wieder einmal von ihrem eigenen Geschick erzählt, das mittlerweile lange zurücklag. Ebenso wie ‘Umar richtet er sich dann nicht nach ihr. Fāṭima jedoch kritisiert ihn unter Hinweis auf den Koran (der ja nach der üblichen Auffassung damals bereits redigiert war). Wir entnehmen das einer erweiterten Fassung (Šan‘ānī, *Muṣannaf* VII nr. 12025), die ebenso wie die vorhergehende von Zuhri verbreitet wurde. Sie ist wahrscheinlich zusammengestückelt, „patchwork“; der Bote ist ein Topos (s. u. nr. 21, Kommentar). Wenn man dann ‘Umar nachträglich an die Stelle Marwāns treten ließ und Fāṭimas Kritik wieder aus der Geschichte herausnahm, so bezahlte man dies damit, daß man nicht zu sagen wußte, warum ‘Umar den Fall überhaupt aufgenommen haben sollte.

Auch zu der Geschichte selber erhalten wir einige interessante Varianten. Zuhri (gest. 124/742) bestand offenbar darauf, daß Fāṭimas Mann zum Zeitpunkt seiner Entscheidung mit ‘Alī im Jemen war (Šan‘ānī, *Muṣannaf* nr. 12024–12025; vgl. dazu Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1719, 11 ff. und 1100, 2 ff.), vielleicht auf „einem der Feldzüge“ (*ba‘ḍ al-mağāzī*), wie es in nr. 12021 heißt. Zur Datierung sagt Zuhri allerdings nichts; das Jahr 10/632, zu dem ‘Alī offiziell in den Jemen geschickt wurde (vgl. L. Caetani, *Annali* II 321 ff. § 17 f.), wäre für unser Ereignis etwas spät. Aber wahrscheinlich versuchte Zuhri ohnehin nur, den Text stimmiger zu machen; denn wenn der Ehemann überhaupt mit ‘Alī hatte reisen können, so stand fest, daß er irgendwann doch nach Medina gekommen war. Muslim sagt demgegenüber nur, daß er zum Zeitpunkt der Scheidung „abwesend“ (*ğā‘ib*) gewesen sei, und Mālik b. Anas meint, er habe in Syrien gewelt (zu Geschäften?; *Muwatta‘* 580, -4). Niemand ist auf die Idee gekommen, sich näher kundig zu machen und den Gatten selber zu befragen; dieser war offenbar schon früh von der Bildfläche verschwunden, vielleicht im Jemen gestorben, wie manche vermuteten (Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1719, 13). Zwar wollten andere wissen, daß er sich noch bei ‘Umar für Ḥālid b. al-Walīd eingesetzt habe, mit dem er als Maḥzūmit nahe verwandt war (ib. Anm. 4 nach einer
35 | Glosse in der Handschrift des *K. al-Istī‘āb*); aber man wußte ja noch nicht einmal, wie er genau geheißen hatte.

Wenn man sich dann vorstellte, daß Fāṭima sich im Alter mit dem Koran gerechtfertigt habe (nämlich mit Sure 65:1; vgl. Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 144f.), so hatte dies zur Folge, daß bei dem Ereignis selber die Datierung stärker in den Blick rückte; man mußte jetzt darüber nachdenken, ob es in die Zeit vor oder nach der Offenbarung von Sure 65 fiel.²³ Die kümmerliche Abfindung habe Fāṭima zurückgewiesen; ihr Mann aber habe betont, daß er dazu ohnehin nicht verpflichtet gewesen sei (Motzki, ib. 144). Bei der *suknā* wollte man auf die Dauer wissen, ob sie als Wohnrecht oder als Wohnpflicht zu verstehen sei und wer denn nach der Scheidung die Kosten dafür zu tragen habe (Motzki, ib. 148). Und natürlich mußte man immer mit Leuten rechnen, die jenseits aller Quisquilien auf eine klare Aussage drängten. ‘Alī soll, ohne Fāṭima bt. Qais überhaupt zu erwähnen, geurteilt haben, daß Frauen in einem solchen Fall, d.h. ohne Vorliegen einer Schwangerschaft, sich weder auf *suknā* noch auf *nafaqa* Hoffnung machen könnten (Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* nr. 12030).

Für Nazzām war diese Phase großer Meinungsvielfalt bereits Geschichte. Ihm war auch nicht mehr bewußt, daß der Eindruck permanenten Streites sich vor allem daraus ergab, daß man mittlerweile eher gesamtislamisch dachte und die einzelnen lokalen Traditionen (Ḥiğāz vs. Irak usw.), obgleich keineswegs verschwunden, so doch in den Hintergrund getreten waren. Die Erzählung der Fāṭima bt. Qais hielt er vermutlich für echt. Aber auch das war nicht sein Anliegen. Kern seiner Argumentation sind die Äußerungen ‘Umars und ‘Ā’iṣas, und diese sind, wie wir gesehen haben, weit weniger gesichert als die Geschichte, auf die sie sich bezogen. Ibn Qutaiba hebt hervor, daß die *aṣḥāb al-ḥadiṭ* trotz aller Kritik ‘Umars und ‘Ā’iṣas an dem Ḥadiṭ der Fāṭima festhielten (*Ta’wīl* 10, 4ff. / übers. Lecomte 9 § 16). Die Marwān-Tradition dagegen war schon Muslim nicht mehr wichtig genug, um weitertradiert zu werden.

Allgemein zu den einschlägigen Koranstellen und den Ergänzungen aus der Prophetentradition vgl. EI² X 152 s.v. *Ṭalāk* (J. Schacht); zu *nafaqa* und *suknā* nach der Lehre der einzelnen Rechtsschulen jetzt K. Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* 84ff. Zu Fāṭimas Familie und einer Schwester namens Ḥazma vgl. Muḥ. Sa‘īd, *an-Nasab wal-qarāba fī | „l-muğtama“ al-‘arabī qabla l-Islām* (Beirut 2006), s. 424ff. Die Geschichte wird sowohl bei Muslim als auch im *Muwatta’* (s. 580 nr. 67) von demselben Abū Salama tradiert, der in den von Fahraddīn ar-Rāzī bewahrten Fragmenten auch an anderer Stelle noch einmal

36

23 Für die rein juristische Betrachtung dürfte die Chronologie anfangs irrelevant gewesen sein.

eine Rolle spielt (in nr. 11); vgl. Hawting, „The Role of Qur‘ān and *ḥadīth*“ 437, dazu u. s. 1208.

7) ‘Umar setzte an, auf Abū Mūsā (al-Aš‘arī mit der Peitsche) einzuschlagen, weil dieser über die Art, (in einem fremden Haus) um Einlaß zu bitten, (etwas) überlieferte (, das ‘Umar nicht bekannt war), bis Abū Sa‘īd al-Ḥudrī bezeugte (, daß die Sache ihre Richtigkeit hatte).

Vgl. im einzelnen Mālik b. Anas, *Muwatta‘* 964 = *K. al-Istīḍān* (54) nr. 3. ‘Umar hatte sich darüber geärgert, daß Abū Mūsā al-Aš‘arī (den er vielleicht einbestellt hatte) nach dreimaligem vergeblichen „Klopfen“ wieder nach Hause gegangen war. Abū Mūsā berief sich auf das Prophetenwort: „Wenn jemand dreimal um Einlaß gebeten hat, ohne eine Antwort zu bekommen, soll er umkehren“ (*Conc.* 1 45a). ‘Umar hielt dies für eine Ausflucht und bestand auf einer Bestätigung von dritter Seite. Abū Mūsā wandte sich an eine Gruppe von Anṣār, die in der Moschee (von Medina) beisammen saßen, und man schickte den Jüngsten, eben Abū Sa‘īd al-Ḥudrī, als Zeugen mit. ‘Umar entschuldigte sich gegenüber Abū Mūsā mit den Worten: „Ich wollte dich nicht verdächtigen. Aber ich hatte Angst, daß die Leute über den Gesandten Gottes dummes Geschwätz verbreiten“. *Adab*-Regeln wie die hier vorausgesetzte waren in Ḥadīthform offenbar weniger erwünscht oder bekannt als juristische Klarstellungen. Šāfi‘ī hat die Geschichte nach dem *Muwatta‘* in seine *Risāla* aufgenommen (s. 434, 5 ff. nr. 1195–1198). Etwas abweichend auch Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1694–1697 (= *K. al-Ādāb*, cap. 7: *Bāb al-istīḍān*). Das Thema wird auch in Sure 24:58 angeschnitten; aber der Vers wurde manchmal als abrogiert angesehen; vgl. Abū ‘Ubaid, *K. an-Nāsiḥ wal-mansūḥ*, ed. J. Burton (Cambridge 1987), s. 142 f. (wo auf s. 143 auch das Ḥadīth mit Abū Mūsā erwähnt wird).

Daß ‘Umar mit der Peitsche (*dirra*) droht, wenn jemand zu unkontrolliert oder zu viel vom Propheten berichtet, ist ein Topos; vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa* IV 67, ult. f. mit Bezug auf Abū Huraira. Zum Inhalt auch u. nr. 24.

8) ‘Alī ließ die Überlieferer schwören (, daß sie die Wahrheit sagten). – Hätten sie außerhalb jeden Verdachtes gestanden, so hätte er das nicht getan. ‘Alī kannte seine (Leute) besser als wir.

37 Vgl. *Nakṭ* 86 nr. IV 21 nach Murtaḍā, *Tanzīh al-anbiyā‘*. Überlieferungen dieses Inhalts bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²¹ 153 f. nr. 2 oder s. 178 nr. 56 usw. Naẓẓāms Kommentar (nach dem Gedankenstrich) ist nicht extra gekennzeichnet.

9) Ḥumaid b. ‘Abdarrahmān al-Ḥimyarī schickte einen seiner Neffen nach Kūfa mit dem Auftrag, ‘Alī nach einem Ḥadīṭ zu fragen, das die Kūfier in Baṣra von ihm überlieferten; wenn es stimme, solle er es (direkt) aus dessen Munde berichten. Dieser ging also nach Kūfa und traf dort Ḥasan b. ‘Alī, dem er die Überlieferung mitteilte. Da sagte Ḥasan zu ihm: „Geh zu deinem Oheim zurück und sag ihm: Der Beherrscher der Gläubigen (also ‘Alī) hat gesagt: Wenn ich euch vom Gesandten Gottes überliefere, sage ich nichts Unwahres, weder über Gott noch über seinen Gesandten. Wenn ich dagegen nach meinem eigenen Gutdünken rede, nun, ich bin auch nur ein Mensch, der im Krieg steht.“ – In diesem Sinne gibt es von ihm (weitere) Überlieferungen.

Vgl. *Nakt* 78 f., wo in der Tat wie hier zu Ende des Textes behauptet neben dieser Überlieferung (= IV 14) noch eine zweite ähnlichen Inhalts (= IV 15) erscheint, die aber einen andern Isnād hat. Mein dortiger Kommentar konzentriert sich ganz auf diesen zweiten Text. – Ḥumaid b. ‘Abdarrahmān al-Ḥimyarī (gest. 89/708) war ein *tābi‘ī*, der sich in Baṣra niedergelassen hatte (Ḥalīfa b. Ḥaiyāṭ, *Ta’rīḥ* 401, 2; Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* VII 107, 1 ff.; Ibn Ḥaṣar, *Tahdīb at-Tahdīb* III 46 nr. 78). Zu Lebzeiten ‘Alīs, als dieser als Kalif „im Kriege stand“, wäre er noch sehr jung gewesen.

Bei Rāzī folgt nun ein weiterführender Abschnitt, der, ohne daß dies ausdrücklich gesagt würde, offenbar auf Nazzām zurückgeht und in dem dieser auf die frühmu‘tazilitische Überlieferung zurückgreift:

‘Amr b. ‘Ubaid und Hāšim al-Auqaš sagten: „Scheint dir nicht, daß auch (‘Alīs) Ausspruch ‚Ich erhielt den Befehl (von Gott), die Wortbrüchigen und Frevler und Abtrünnigen zu bekämpfen‘ in dieselbe (Kategorie) gehört? Oder sein Ausspruch über den Dū ṭ-Tudaiya: ‚Ich habe nicht die Unwahrheit gesagt noch ist mir die Unwahrheit gesagt worden?‘“ – Vielleicht hielt er die Sache ja (tatsächlich) für richtig; (aber) dann hätte er sagen (sollen): „Der Prophet hat mir das befohlen“ (statt „Ich erhielt den Befehl“). Denn der Prophet befahl immer (nur) etwas, das wahr (bzw. richtig) war.

Nazzām hat also in Übereinstimmung mit Angehörigen der qadaritischen bzw. frühmu‘tazilitischen Gemeinde in Baṣra weitere Aussprüche ‘Alīs kritisiert, weil auch sie unter den Umständen eines Krieges, also als Propaganda, geäußert worden waren. Sein Kommentar (hinter dem Gedankenstrich) zielt allerdings weniger auf den Inhalt als auf den Stil: ‘Alī habe orakelt, daß er direkt von Gott geleitet oder inspiriert sei, obwohl er in Wirklichkeit nur den Vorgaben des Propheten folgte. In der šī‘itischen Überlieferung lautet dieser Kommentar im

übrigen etwas anders; er stieß dort vermutlich nicht überall auf Zustimmung (vgl. *Nakt* 82, wobei ich mir allerdings an dieser Stelle der Übersetzung nicht ganz sicher bin). In meiner Wiedergabe des Textes TG v 177 nr. 14 habe ich den Passus ausgelassen. Zu den Aussagen selber vgl. mein *K. an-Nakt*, s. 83 ff.

Zu Anfang des Abschnitts lese ich in Übereinstimmung mit den in meiner früheren Publikation benutzten Quellen (vgl. *Nakt* 82 nr. 19) ‘*Amr b. ‘Ubaid (wa-Hāšim al-Auqaš)* statt „‘Amr b. ‘Ubaidallāh“, wie bei Rāzī steht. Der Mu‘tazilit ‘Amr b. ‘Ubaid war als Überlieferer bekannt, wenngleich nicht sehr angesehen (vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 22, pu. f. und 23, 2 ff.). Er paßt gut zu Hāšim (b.) al-Auqaš; beide waren Schüler des Ḥasan al-Baṣrī (vgl. TG 11106 f.). Ein ‘Amr b. ‘Ubaidallāh dagegen ist kaum zu belegen (vgl. Rāzī, *Mahṣūl* 449, Anmerkung des Herausgebers). Auch ‘Amr b. ‘Ubaidallāh al-Ḥaḍramī, der bei Ibn Ḥanbal einmal auftritt (*Musnad* IV 347, 21 ff.), dürfte kaum gemeint sein. – Man wird dieselbe Korrektur auch noch in einem späteren Passus (unten nr. 20) vornehmen müssen. Rāzī oder seine Vorlage scheint sich nicht mehr haben vorstellen zu können, daß ‘Amr b. ‘Ubaid mit Bezug auf solche Texte eine Rolle spielte. Schon Ibn Qutaiba weiß, daß die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* von ‘Amr nicht überlieferten (*Ta‘wīl* 10, 6 / übs. Lecomte 9). Dennoch läßt er selber ihn mehrfach noch zu Wort kommen (vgl. die Übersetzung von Lecomte § 114 [= 154e], 121 und 300c); er rezipiert an diesen Stellen vermutlich wiederum den Text des Nazzām.

- 10) Ihr überliefert von Abū Sa‘īd al-Ḥudrī, von Ḡābir (b. ‘Abdallāh) und von Anas (b. Mālik) mit Bezug auf das Jahr 100: „Keine lebende Seele wird auf ihr (d. h. der Erde) übrig bleiben.“ Nun wird aber auch überliefert, daß ‘Alī zu Abū Mas‘ūd²⁴ gesagt habe: „Bist du einer von denen, die den Menschen Auskunft geben (in religiösen und juristischen Fragen, *tuftī*)?“ Er antwortete: „Ja, ich berichte ihnen, daß das Ende schlimm sein wird.“ Da sagte (‘Alī): „Berichte mir, was du von (dem Propheten darüber) gehört hast.“ Er antwortete: „Ich hörte, wie er sagte: „Über die Menschheit werden keine hundert Jahre (mehr) hereinbrechen, in denen es auf Erden noch ein Auge gäbe, das man zukneifen | kann (‘*ainun taṭrifu*).““ ‘Alī aber sagte: „Du irrst, und bei deiner Auskunft (‘*fatwā*) irrst du schon gleich zu Anfang. (Der Prophet) sagte das (nämlich nicht über die Menschheit allgemein, sondern) über seine damalige Zuhörerschaft (insofern niemand von ihnen nach 100 Jahren noch am Leben sein würde). Gibt es Hoffnung anders als nach 100 Jahren?“

24 So nach Verbesserung durch den Herausgeber. Die Handschriften haben irrtümlich „Ibn Mas‘ūd“.

Muslim widmet diesen Ḥadīthen ein ganzes Kapitel (*Ṣaḥīḥ* 1965–1967 = *Faḍāʾil aṣ-ṣaḥāba* 53, nr. 217–220); vgl. dort nr. 218 und 220 zu Ġābir b. ʿAbdallāh al-Anṣārī (gest. 78/697) und nr. 219 zu Abū Saʿīd al-Hudrī (gest. 74/693). Zu Ġābir auch Ibn Ḥanbal, *Musnad* 111 305, pu. ff. Daß schon ʿAlī sich gegen eine eschatologische Interpretation gewandt habe, wird mit der gleichen Geschichte, obzwar etwas verkürzt, ebenfalls bei Ibn Ḥanbal erzählt (*Musnad* 211 93 f. nr. 714). Die Klausel *mimman huwa ḥaiyun al-yaum*, die dort als Korrektiv zu *ʿainun taṭrifu* hinzugefügt wird, ist in der einen oder andern Form auch in die Ḥadīthe bei Muslim eingedrungen (vgl. s. 1966, -4 f. und 1967, 7). Nachdem das Jahr 100 nicht den Weltuntergang gebracht hatte, ließen sich die Texte kaum anders noch verständlich machen. Schon ʿAbdallāh b. ʿUmar legte man das Wort in den Mund: „Die Leute gehen fehl (*wahala*²⁵) mit Bezug auf das, was der Prophet mit diesen Äußerungen über die 100 Jahre sagen (wollte, nämlich) nicht mehr als: ‚Von denen, die heute auf der Erde leben, wird (dann) keiner mehr übrig sein.‘, m.a.W.: ‚Die jetzige Generation wird (dann) dahingegangen sein““ (s. 1965, ult. ff.).

Der letzte Satz unseres Textes begegnet bei Ibn Ḥanbal in der Form: „Bei Gott, (wenn es) für diese Gemeinde Hoffnung (gibt, so) nach 100 Jahren“ (*Musnad* 211 94, 4 f.). Diesen skeptischen Unterton wird man auch aus der obigen Fassung heraushören dürfen, im Sinne von: „Wenn es überhaupt Hoffnung gibt, so immer erst nach langer Zeit“. ʿAlī spricht aus der Sicht des Berichterstatters zu einer Zeit (nämlich während seines Kalifats), als er sich der Zukunft keineswegs sicher sein konnte. Später hat man auch überlegt, ob statt *ar-raġāʾ* nicht *ad-Daġġāl* zu lesen sei: „Kommt der Antichrist nicht erst nach 100 Jahren?“ (vgl. Ibn Qutaiba, *Taʾwīl* 100, Anm. 1). Eine Parallele bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* 211 280 nr. 1187 hat *raḥāʾ* statt *raġāʾ*.

Ibn Qutaiba übernimmt den Text des Nazzām nahezu wörtlich; vgl. *Taʾwīl* 99, 2–4 und 99, 15–100, 2 (mit Isnād). Allerdings teilt er ihn auf und nimmt dazwischen selber zu den beiden Abschnitten Stellung (vgl. | die Übersetzung von Lecomte, s. 111 f. § 139–140a). Die strittigen Texte macht er gefügig, indem er Wörter einschiebt, die von den Überlieferern weggelassen worden seien; das ist auch sonst häufig seine interpretatorische Taktik (vgl. s. 32, 13 ff. / übs. Lecomte 37 f.). Außerdem kleidet sich in seiner Fassung ʿAlīs Kritik in eine wesentlich drastischere Form; statt des etwas ungeschickten doppelten *aḥṭaʾta* heißt es dort: *aḥṭaʾat istuka l-ḥufra* „Dein Arsch hat die Grube verfehlt“ = „Du hast danebengeschissen“ (so auch Ibn Ḥanbal, *Musnad* 11 280, apu.). Spätestens seitdem man wußte, daß die Vorhersagen nicht eingetroffen waren, konnte man der Ver-

40

25 Zu dieser Vokabel s. schon oben nr. 3.

achtung für die Angstmacher offenen Ausdruck verleihen. ‘Alī war der Kalif; „Abū Mas‘ūd“ dagegen, der Gesprächspartner, ein alter Badr-Kämpfer von den Anṣār namens ‘Uqba b. ‘Amr, kam aus den kūfischen *ašrāf* und war bisher wenig hervorgetreten. Er hatte unter ‘Uṭmān das Schatzhaus (*bait al-māl*) in Kūfa verwaltet (Ṭabarī, *Ta’rīḥ* I 3058, 10 f.) und wurde i. J. 36/657 von ‘Alī dort zum Statthalter eingesetzt, als dieser zum Kampf gegen Mu‘āwiya aufbrach (ib. 3390, 12 f.; auch Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta’rīḥ* 201, 3). Das ist der vorauszusetzende Kontext. Abū Mas‘ūd war ein Neutralist und hielt von ‘Alīs Kriegsplänen nicht viel; er hatte böse Vorahnungen, die sich dann bei Ṣiffīn bestätigten. ‘Alī trennte sich bald von ihm (vgl. Madelung, *Succession* 224 und 247 f., auch 381).

Auf Abū Sa‘īd al-Ḥudrī führte man auch das Prophetenwort zurück, daß das Ende kommen werde, wenn die Sonne im Westen aufgehe (vgl. mein *Der Fehltritt des Gelehrten* 184 f.). Damit ließ sich der Angst Ausdruck verleihen, ohne daß man durch die Festlegung auf ein fixes Datum hätte desavouiert werden können. Allgemein zu der Endzeitstimmung TG I 7.

11) Abū Huraira (überlieferte, der Prophet) habe gesagt: „Sonne und Mond werden am Jüngsten Tag als Lichtspender (*nūrānī*) in (höllisches) Feuer eingehüllt werden (*mukauwarānī*).“ Da meinte Ḥasan: „Was haben sie denn verbochen?“ Abū Huraira sagte: „Ich tradiere dir vom Gesandten Gottes (und du stellst mir eine solch unpassende Frage).“ – Das war von seiten Ḥasans eine Zurückweisung Abū Huraira’s.

41 Der letzte Satz ist eine Bemerkung Nazzāms. Aber wer ist „Ḥasan“? Gemeint ist Ḥasan al-Baṣrī, der als Qadarit nach der Schuld von Sonne und Mond fragt, derentwegen diese am Jüngsten Tag, wenn über die alte Schöpfung Gericht gehalten wird, in die Unterwelt verdammt werden. Das Dictum, das man Abū Huraira in den Mund legte, hatte noch nicht an eine Strafe gedacht; dort wurden nur – im Anschluß an Sure 81:1, wo | das gleiche Verb benutzt wird (*idā š-šamsu kuwwirat*) – die Schrecken des Weltunterganges beschrieben. Sonne und Mond gehen dann nicht mehr auf; in der Unterwelt aber, wo sie dem höllischen Feuer nahe sind, bringt ihnen ihr Leuchten nichts mehr ein. Ḥasan (gest. 110/728) steht also für eine theologische Weiterbildung. Aber damit erhebt sich in unserem Text ein chronologisches Problem: Abū Huraira (gest. ca. 58/678) kann nicht selber noch einmal auf Ḥasan al-Baṣrī geantwortet haben. Die Auflösung findet sich schon bei Ibn Qutaiba (*Ta’wīl* 100, pu. ff.): Abū Salama, ein Sohn des ‘Abdarraḥmān b. ‘Auf (gest. 94/712), hat das Ḥadīṡ des Abū Huraira in der Hauptmoschee von Baṣra vorgetragen, und Ḥasan al-Baṣrī war unter den Zuhörern (vgl. die Übersetzung von Lecomte 112 f. nr. 141, in der allerdings ausgerechnet Abū Huraira ausgelassen ist). Zu diesem Abū

Salama vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* v 115, 8 ff. und Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 131, -5 f.: Er hieß eigentlich 'Abdallāh; aber da er schon der zweite Sohn dieses Namens aus einer späten Ehe des Ibn 'Auf war ('Abdallāh al-aṣḡar), zog man die *kunya* vor. Vielleicht hat dann erst Rāzī bei der Replik auf Ḥasans Bemerkung *qāla Abū Salama* zu *qāla Abū Huraira* verlesen.

Allerdings steht bei Ibn Qutaiba *ṭaurāni* statt *nūrāni*: „Sonne und Mond sind am Jüngsten Tag zwei Stiere, die von Feuer umhüllt sind“. Ibn al-Aṭīr hält diese merkwürdige Lesung sogar für die richtige (*Nihāya* iv 208, -5 ff.). Ibn Mardawaih (gest. 410/1019) bringt nach Anas b. Mālik eine ausführlichere Fassung, wonach „Sonne und Mond im Höllenfeuer (wie?) zwei Stiere sind, denen die Knieflechten durchgeschnitten wurden (und die sich deswegen nicht mehr bewegen können, wie Sonne und Mond dies sonst tun). Gott wird sie nach seinem Willen von dort wieder herausholen oder aber (auf ewig) darinnen lassen“ (vgl. Rāzī, *Maḥṣūl* 454 f., Anm. 1). Den Sprung in die kanonischen Sammlungen haben die Stiere freilich nie geschafft. Buḥārī, der als einziger unter den sechs kanonischen Autoren den Text aufnimmt, läßt den problematischen Vergleich einfach weg: *aš-šams wal-qamar mukauwarāni yauma l-qiyāma* (*Bad' al-ḥalq* 4 = II 305, 1 ed. Krehl; vgl. *Conc.* III 174b und Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature* 132). Das ist die Version, von der angeblich auch Ḥasan al-Baṣrī noch ausging (Buḥārī, ib. 304, 11 f.: *kuwwirat aš-šams* ...). Zur Entwicklung des Ḥadītes vgl. die Stellensammlung bei Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān* I 181, 19 ff. s. v. *ṭaur*. Den Anfang machte vermutlich eine Verlesung von *nūr* zu *ṭaur*; dadurch wurde die Beschreibung zu einer Metapher. Der Vergleich wurde dann mit dem Epitheton *'aqīr* (engl. „hamstrung“) zu Ende geführt oder zumindest verdeutlicht. Darauf soll aber erst ein Schüler Ḥasan al-Baṣrī's, der baṣrische Qadarit Yazīd ar-Raḡāšī, gekommen sein (Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān* 181, 26 f.); zu ihm TG II 89f.

12) 'Alī sagte zu 'Umar mit Bezug auf die Geschichte mit dem (Blutgeld für einen) Fötus: „Wenn das die persönliche Meinung der (Überlieferer) ist, so haben sie zu kurz gegriffen. Wenn sie aber deine Verwandten waren (also es um deinetwillen gesagt haben), so haben sie dich hintergangen.“ – Hier bestätigt 'Alī also, daß etwas im Dunkeln geblieben sein könnte.

42

'Umar soll zu der Frage, ob für eine (gewaltsam herbeigeführte) Fehlgeburt ein Blutgeld zu zahlen sei, ein Meinungsbild hergestellt haben; vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* III 1311 = Qasāma nr. 39 (dazu auch *Conc.* VI 254a s. v. *imlāṣ*). Allerdings hören wir dann nur von einer einzigen Stellungnahme, der des Muḡīra b. Šu'ba; dieser verweist auf ein Prophetenwort, das ihm dazu bekannt war, und 'Umar bittet um Bezeugung von dritter Seite (Muslim, ib.; vgl. Juynboll, *Encyclopedia* 188).

Der Anlaß war vermutlich ein Fall, den ‘Umar seinerzeit, als er noch nicht Kalif war, selber verschuldet hatte. Er soll nämlich im Streit um die Oase Fadak, auf die Fāṭima nach dem Tode ihres Vaters Anspruch erhoben hatte, sich Einlaß in deren Haus zu verschaffen gesucht und sie dabei so sehr mißhandelt haben, daß sie eine Fehlgeburt hatte. Das Ereignis wird vornehmlich in šī‘itischen Quellen erwähnt; Šī‘iten wollten später auch wissen, daß für das totgeborene Kind der Name Muḥassin oder Muḥsin, also vom gleichen Wortstamm wie Ḥasan und Ḥusain, vorgesehen war (EI² VII 468: L. Massignon). Sunnitische Quellen schweigen sich normalerweise aus. Jedoch hat auch Nazzām die Überlieferung gekannt; sie begegnet, von ihm übernommen, bei Šahrastānī (*Milal* 83, 5 ff. ed. Badrān / übs. Gimaret 212; dazu mein *K. an-Nakt* 29 mit dem zugehörigen Kommentar s. 31 f.). Aus diesem Zusammenhang würde sich erklären, warum in unserem Text gerade ‘Alī den Verdacht äußert, daß die Gewährsleute, an die ‘Umar sich wandte, hätten befangen sein können und darum das Blutgeld zu niedrig ansetzten. Muğīra b. Šu‘ba war in der Tat ‘Umar sehr verpflichtet, nachdem dieser Kalif geworden war (vgl. EI² VII 347 s.n.). Er hatte dafür plädiert, daß die gewaltsam herbeigeführte Fehlgeburt je nach Geschlecht mit einem Sklaven oder einer Sklavin gesühnt werden könne (Muslim 1311, pu.). Dieselbe Entscheidung legte man (später?) auch dem Propheten in den Mund (Haitamī, *Mağma‘ az-zawā‘id* VI 299, 8 ff.).

Zum Umgang mit solchen Fällen allgemein vgl. EI² IV 769a s.v. *Ḳatīl* (J. Schacht). Ibn Abī l-Ḥadīd (gest. 655/1257 oder 656/1258) kannte den obigen Text; aber er verschweigt den Streitfall (also die Sache mit der Fehlgeburt), und Nazzām erscheint bei ihm nur als „dieser Theologe“ (*Šarḥ Nahḡ al-balāğja* XX 27, -6 f.; vgl. aber ib. 30, ult.). Zu Abū Bakr’s Behandlung von Muḥammad’s Erbe und dem Prophetenwort, auf das er sich (ursprünglich als einziger Zeuge) berief, vgl. Madelung, *Succession* 50 f. und 360 ff. Es scheint, daß Fāṭimas Haus auch bei anderer Gelegenheit schon einmal durchsucht worden war (ib. 43).

13) Abū l-Aš‘at (Šarāḥīl b. Āda aṣ-Šan‘ānī) erzählt: Wir waren unter Führung von Mu‘āwiya auf einem Kriegszug. Da fielen uns (Gegenstände aus) Edelmetall²⁶ in die Hände. Mu‘āwiya befahl jemandem, sie den Teilnehmern (*an-nās*) als Teil ihres Soldes (*al-aṭā‘*) zu verkaufen. Die Leute stürzten sich darauf. Da erhob sich ‘Ubāda b. aṣ-Šāmit und verbot es ihnen; sie gaben daraufhin (alles) zurück. Der Beamte aber kam zu Mu‘āwiya und beschwerte sich. Mu‘āwiya stieg auf die Kanzel (beim Freitagsgebet) und

26 Wörtl. „Gold und Silber“.

verkündete: „Was bilden sich Leute ein, die vom Gesandten Gottes Ḥadīte überliefern, welche wir nie von ihm gehört haben, obwohl wir ihn doch erlebten und ihm ein Genosse waren?“ Da erhob sich ‘Ubāda, referierte den Fall noch einmal und sagte: „Bei Gott, ich darf doch wohl noch vom Gesandten Gottes überliefern, auch wenn es Mu‘āwiya nicht gefällt!“ – Oder (in einer anderen Version): „... auch wenn es seiner Nase nicht paßt (*wa-in raġama*)“. – „Es macht mir nichts aus, daß ich ihm (nun besser) nicht in stockdunkler Nacht in seinem Heer begegne.“

(Kommentar Nazzāms:) Das zeigt, daß entweder ‘Ubāda die Unwahrheit sagte oder Mu‘āwiya. (An sich sollte man eher ‘Ubāda glauben. Aber) würden wir Mu‘āwiya ins Unrecht setzen, so auch diejenigen, die (auf seiner Seite) bei Šiffin kämpften, wie Muġīra (b. Šu‘ba) und andere. (Und außerdem:) Wäre Mu‘āwiya ein notorischer Lügner gewesen, so hätten ihn weder ‘Umar noch ‘Utmān zum Statthalter eingesetzt.“

Vgl. die Parallele bei Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1210 (= Musāqāt nr. 80). Dort wird auch klar, daß mit „Gold und Silber“ nicht etwa Geld gemeint ist, sondern Gegenstände, d. h. kostbares Geschirr (vgl. *Conc.* I 129a s. v. *āniya*). Der Erzähler heißt dort ebenso wie hier nur Abū l-Aš‘at; zur Identifizierung vgl. *Conc.* VIII 15a und 117b. Das Ḥadīṭ, mit dem ‘Ubāda b. aṣ-Šāmit in das Geschehen eingreift, ist das bekannte *aḍ-ḍahab biḍ-ḍahab wal-fiḍḍa bil-fiḍḍa* usw. (Muslim, *ib.* 1211 nr. 81); es wurde allerdings auch noch anderen Autoritäten, u. a. Abū Huraira, in den Mund gelegt (*ib.* nr. 82–85; vgl. Ṭaḥāwī, *Šarḥ ma‘ānī al-āṭār* IV 64 ff., allgemein *Conc.* II 191b). Mālik b. Anas, unsere älteste Quelle, bringt es nach Abū Sa‘īd al-Ḥudrī (*Muwatta‘* 632 f. = Buyū‘ nr. 30); so dann zitiert bei Šāfi‘, *Risāla* 276 f. nr. 758 (vgl. Juynboll, *Encyclopedia* 307 f.). Man darf also nicht die Münzen, in denen | der Sold ausgezahlt wird, durch anders verarbeitetes Edelmetall ersetzen, weil es so zu einem Zugewinn kommen könnte. Das Geschirr hätte zuerst eingeschmolzen werden müssen. Andererseits sind natürlich die Prägekosten einzukalkulieren (*Nakt* 128). Allgemein dazu Ibn Rušd, *Bidāyat al-muġtahid* II 196, 3 ff.; Schacht, *An Introduction to Islamic Law* 146.

Ibn Abī l-Ḥadīd zitiert den obigen Text in einer Kurzfassung (*Šarḥ Nahġ al-balāġa* xx 27, 7 ff.). ‘Ubāda b. aṣ-Šāmit ist dabei, wohl irrtümlich, durch Abū d-Dardā ersetzt. Letzterer starb 31/652 oder etwas später, ‘Ubāda 34/655 (vgl. Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1696 ff. nr. 2940 bzw. 807 ff. nr. 1372). Beide waren wesentlich älter als Mu‘āwiya, und dieser war, wie die Erzählung voraussetzt, damals noch nicht Kalif (reg. 41/661–60/680). Nazzām wendet sich in seinem Kommentar gegen das negative Image, das Mu‘āwiya im allgemeinen unter den *aṣḥāb al-ḥadīṭ* hatte. Schon im Text selber nimmt er denn auch hin, daß dieser sich während seiner Predigt als Prophetengenosse geriert.

14) Als Abū Mūsā (al-Aš‘arī) zu Ohren kam, daß ‘Alī gegen Bašra vorrückte, stieg er in Kūfa auf die Kanzel, lobte Gott und sprach: „Ihr Leute von Kūfa, ich kenne, bei Gott, keinen Statthalter, der mehr auf das Wohl der Bevölkerung (*ar-raṭya*) bedacht wäre als ich. Aber ich habe euch, bei Gott, mit einem falschen Eid ein Recht vorenthalten, das euch zustand.“ Und er bat Gott deswegen um Vergebung. – Da hat er also gegen sich selber eingestanden, einen Meineid geschworen zu haben.

Zur Situation vgl. Madelung, *The Succession to Muḥammad* 151 und 165f.: Abū Mūsā war von ‘Uṭmān über Kūfa gesetzt worden und wurde von ‘Alī zunächst in seinem Amt bestätigt. Vgl. auch EI² 695 s.v. *al-Ash‘arī* (L. Veccia-Vaglieri) und EI¹ 346f. s.v. *Abū Mūsā* (G.R. Hawting). Die Rede, die Abū Mūsā damals hielt, ist in dieser Form bei Ṭabarī nicht überliefert. Jedoch finden sich dort ähnliche Texte, aus denen hervorgeht, daß er ‘Uṭmān die Treue halten und jeden Bürgerkrieg (*fitna*) in der Stadt, also Unruhen zugunsten ‘Alīs, vermeiden wollte. Er beschwört auch in diesem Zusammenhang die Vertreter der Bevölkerung, daß sie seinem Rat folgen und ihn nicht für einen Betrüger halten sollen (*istanṣihūnī wa-lā tastaḡiṣṣūnī*; Ṭabarī, *Ta’rīḥ* I 3149, 4f.).

15) Sowohl Abū Bakr als auch ‘Umar überlieferten am Tag der Vorhalle (dem *yaum as-Saqifa*, an dem Abū Bakr zum Kalifen ausgerufen wurde): „Die Führer (der Gemeinde) kommen aus den Quraiš“. Aber dann habt ihr auch drei Überlieferungen vorgebracht, die dem widersprechen, nämlich:

- 45 a) ‘Umar habe auf dem Totenbette gesagt: „Wäre Sālim noch am Leben, so würden mich mit Bezug auf ihn (nämlich daß er mein Nachfolger werden sollte) keine Zweifel überkommen.“ Sālim war der Klient einer Frau von den Anṣār; sie nahm sein Erbe an sich.
- b) Der Prophet habe gesagt: „Höre und gehorche (jedem, der über die Gemeinde gesetzt ist), und sei er auch ein Sklave aus Äthiopien.“
- c) Der Prophet habe (auch) gesagt: „Müßte ich jemanden aus dieser Gemeinde zum Nachfolger einsetzen, ohne mich beraten zu können, so würde ich den Sohn der Umm ‘Abd (d.i. ‘Abdallāh b. Mas‘ūd) wählen.“

Die erste Hälfte des Textes (bis zum Ende von a) auch bei Ibn Qutaiba, *Ta’wīl* 122, 7 ff. / übs. Lecomte 137 nr. 161 und bei Ibn Ṭāwūs, *aṭ-Ṭarā’if fī maḏāhib aṭ-ṭawā’if* 483 (vgl. Kohlberg, *A Muslim Scholar at Work* 170 nr. 157). Zum Geschehen in der *saqifat Banī Sā’ida* vgl. Madelung, *Succession* 30ff.; zur Sonderstellung der Quraiš ib. 37 und 57f. Zu dem entsprechenden Ḥadīṭ *Conc.* I 92a und TG IV 709f.

Der Ausspruch ‘Umars (*a*) findet sich bei Ṭabarī, *Taʾrīḥ* I 2776, ult. f.; danach soll ‘Umar neben Sālīm u. a. auch Abū ‘Ubaida (b. al-Ġarrāḥ) genannt haben, der ebenfalls schon seit einigen Jahren tot war. Madelung äußert Zweifel an der Tatsächlichkeit dieses „letzten Wortes“, weil Sālīm nur ein *maulā* war und die Quraiš ihn nie akzeptiert hätten (*Succession* 68). Die Medinenserin, deren Klient er ursprünglich gewesen war (als sie vermutlich noch gar nicht den Islam angenommen hatte), heiratete den Quraišiten Abū Ḥudaifa b. ‘Utba, und dieser adoptierte Sālīm später (um dessen Erbe, das seine Frau sich angeeignet hatte, wieder an ihn gelangen zu lassen?). Bei der umstrittenen Wahl Abū Bakr’s zum Kalifen soll Sālīm, der im eigentlichen Sinne weder zu den Anṣār noch zu den Muhāğirūn gehörte, einer derjenigen gewesen sein, welche die Huldigung leisteten. Er fiel kurz darauf während der Ridda im Kampf gegen Musailima und die Banū Ḥanīfa, in der Schlacht von ‘Aqrabā’ (dazu Madelung, *Succession* 32 f.). Zu ihm auch Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 567 ff. nr. 881.

Zu *b* vgl. P. Crone, „Even an Ethiopian Slave‘: The Transformation of a Sunni Tradition,“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994): 59–67; dort s. 62 auch zu Sālīm.

Zu *c* vgl. Ibn Māğā, *Sunan* I 49 nr. 137 (*Conc.* II 69b); auch Ḥākim an-Naisābūrī, *Mustadrak* III 318, 6 ff. Die Mutter des Ibn Mas‘ūd hieß Umm ‘Abd bt. ‘Abduwudd (Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 987, 13). Anderswo steht statt *istahlaftu* „zum Nachfolger einsetzen“ vager *ammartu* „mit Befehlsgewalt ausstatten“, z. B. Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* III₁ 109, 6 oder Ibn Ḥanbal, *Musnad* | 2^{II} 21 nr. 566 (weitere Material in der zugehörigen Anmerkung und *Conc.* I 100b). Vgl. aber auch Faḍl b. Šādān (?), *Īdāḥ* 223, 5 ff. mit Varianten; die Autorschaft des Ibn Šādān ist umstritten.

46

16) Als Abū Huraira das Prophetenwort verbreitete, Frauen, Hunde und Esel machten das Gebet ungültig (wenn sie vor einem Beter vorbeilaufen), schritt ‘Ā’iša mit nur einem einzigen Pantoffel (an den Füßen) vorbei und sagte: „Dem Abū Huraira werde ich’s geben! Wie oft habe ich erlebt, daß der Prophet mitten auf dem Bett (sein Gebet verrichtete), während ich auf dem Bett zwischen ihm und der Qibla lag.“

Ähnlich auch *Nakt* 104 nr. VII 3; vgl. dazu meinen Kommentar ib. 106 f. Daß ‘Ā’iša die strittige Situation allerdings symbolhaft nachspielt und mit nur einem einzigen Pantoffel an den Füßen vor Abū Huraira vorbeigeht, ist in den dortigen Fragmenten Gegenstand einer eigenen Betrachtung (nr. VII 2) und wird mit einer andern von Abū Huraira überlieferten Prophetentradition verbunden. ‘Ā’išas Verhalten soll im übrigen nicht darauf hindeuten, daß sie schlampig gewesen sei oder in Eile; man muß sich vielmehr vorstellen, daß sie den andern

Schuh bzw. Pantoffel in der Hand hält, um Abū Huraira damit zu drohen. Das Ausziehen eines Schuhs bezeichnete die Aufhebung des Treueides; ein Dichter trug, wenn er einen Gegner schmähte (*hiǧāʿ*), nur an einem Fuß eine Sandale (vgl. meinen Kommentar *Nakṭ* 106).

Auch Ibn Qutaiba trennt zwischen den beiden Traditionen *Nakṭ* VII 2 und VII 3 (*Taʿwīl* 22, -5 ff. / übs. Lecomte 25 f. § 39 und 39a). Diese sind vermutlich erst bei Rāzī kontaminiert. *Nakṭ* VII 2 wird in ähnlicher Form bei Ibn Qutaiba noch einmal s. 90, ult. ff. (= übs. Lecomte 103 f. § 129 f.) aufgenommen. Zu *Nakṭ* VII 3 vgl. die ähnlich gestimmte Tradition ib. 105, 3 ff. / übs. Lecomte 116 f. § 144b.

17) Abū Huraira überliefert vom Propheten: „Wer einen Toten wäscht (und damit berührt), muß auch selber die (große) Waschung (*ǧuṣl*) vollziehen. Wer ihn trägt, dem obliegt die kleine Waschung (*al-wuḍūʿ*).“ Als ʿĀʾiṣa das erfuhr, sagte sie: „Sind bei euch die Toten unrein?“

47 Zu dem Ḥadīṭ vgl. Tirmidī, *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* (Kairo 1964 ff.) II 231 (= Ḡanāʾiz 16 nr. 998); dazu *Conc.* VI 299b. Die ärgerliche Frage der ʿĀʾiṣa wird bei ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaf* III 406 nr. 6103 noch dem weniger prominenten Ġābir b. Zaid al-Azdī (zu ihm u. nr. 33) in den Mund gelegt. Zu ihm paßt das „bei euch“ besser; er stammte aus Oman und tat | seine Äußerung in Baṣra. Inhaltlich deckt diese sich mit dem sentenzenhaft formulierten Ḥadīṭ *inna l-muslim lā yanǧusu* (manchmal noch um den Zusatz *ḥaiyan wa-maiyitan* erweitert): „Ein Muslim kann nicht unrein sein, weder tot noch lebendig“ (vgl. *Conc.* VI 361a).

Daß das Problem, ob nach einer Totenwaschung *ǧuṣl* oder bloß *wuḍūʿ* erforderlich sei, breit diskutiert wurde, geht aus dem Material bei Ṣanʿānī (*Muṣannaf* III 405 nr. 6101 ff.) hervor. Dieses ist auch in die späteren Handbücher eingegangen (vgl. etwa Ibn Ruṣd, *Bidāyat al-muǧtahid* I 40, -4 ff.). Abū Huraira steht dabei wie schon in nr. 16 und nachher wieder in nr. 19 und 21 für größere Skrupelhaftigkeit; er soll sich dazu auch auf die Praxis des Propheten (und nicht bloß auf dessen Worte) berufen haben (Ṣanʿānī, *Muṣannaf* 407 nr. 6110). Aber eine allgemeine Regel wurde daraus nicht. Da die Totenwaschung allgemein üblich war, fand die Meinung, daß man durch sie in erheblichem Maße rituell unrein werde, nicht unbedingt Zustimmung. Das Ḥadīṭ des Abū Huraira galt darum als „schwach“ (*daʿīf*) oder zumindest „nicht gesund“ (*ǧair ṣaḥīḥ*; vgl. Ibn Ruṣd, *Bidāya* I 40, apu. und 229, -9 f.). Šāfiʿī meinte, daß, solange das fragliche Ḥadīṭ nicht gesichert sei (*yaṭbutu*), der Leichenwäscher nicht selber ebenfalls die Waschung zu vollziehen brauche (*Bidāya* I 229, -5 f.). Vgl. dazu jetzt M.H. Katz, *Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity* 155 ff.

18) Nach Ibrāhīm: ‘Alī erfuhr, daß Abū Huraira bei der kleinen Waschung mit der rechten Hand anfang; ebenso wenn er sich ankleidete. Da ließ er sich Wasser bringen und vollzog die Waschung, wobei er mit der linken Hand begann und sagte: „Ich werde es dem Abū Huraira schon zeigen! (*la-uhālifanna Abū Huraira*).“

Vgl. *Nakt* 104 nr. VII 4; dazu meinen Kommentar ib. 107. Die Tradition ist küfischen Ursprungs; Abū Huraira hatte ‘Alī die Huldigung versagt (*Nakt* 106). Der Überlieferer, der nur bei Rāzī genannt wird, kommt darum wohl ebenfalls aus Kūfa; mit „Ibrāhīm“ dürfte Ibrāhīm an-Naḥaī gemeint sein (gest. 96/715). Zu ihm TG I 160 f. und *Nakt* 106, auch unten nr. 26.

19) Als die Schüler des ‘Abdallāh (b. Mas‘ūd) erfuhren, daß Abū Huraira überlieferte „Wer sich aus dem Schlafe erhebt, sollte die Hand nicht in das Gefäß (mit dem Wasser für die Waschung) tauchen, solange er sie nicht dreimal gewaschen hat“, sagten sie: „Abū Huraira verlangt zuviel. Wie sollen wir denn verfahren, (wenn wir) an den Trog (gehen)?“

Auch das ist eine küfische Tradition, die sich gegen den Medinenser (und „Utmāniten“) Abū Huraira richtet. Zu dem Ḥadīṭ vgl. *Conc.* v 2a; bei Muslim, *Ṣaḥīḥ* 233 (= Ṭahāra nr. 87) mit dem Zusatz: „Er weiß nämlich nicht, wo er nachts seine Hand gehabt hat“. So auch Ibn Qutaiba, *Taʿwīl* 130, 9 ff. / übers. Lecomte 146 f. § 167 und Haitamī, *Maǧmaʿ az-zawāʿid* I 220, 4 ff., aber hier wie auch sonst ohne Erwähnung der Leute aus Kūfa, die in der Tradition eines „‘Abdallāh“ (d. i. Ibn Mas‘ūd) stehen. Ibn Qutaiba reagiert darum auch anders; bei ihm geht es darum, ob man im Schlaf, also unbewußt, unrein werden kann. Wenn die Küfier meinen, daß Abū Huraira „zuviel verlange“, so bezieht sich dies vermutlich darauf, daß er vorschnell voraussetzt, überall sei (wie in der Oase Medina) genug Wasser vorhanden.

48

Mit „Trog“ habe ich das Wort *mīhrās* übersetzt, das eigentlich den unteren Teil eines Mörsers bezeichnet. Dieser kann aus einem ausgehöhlten länglichen Stein bestehen, auf dem man das Getreide zerstieß. Da der Stein manchmal so schwer ist, daß mehrere Männer ihn nicht heben konnten, befand er sich irgendwo im Freien und konnte sich darum nachts mit Wasser füllen (vgl. die Beschreibung in Lane, *Lexicon* 2891c s. v., die auf die arabischen Wörterbücher zurückgeht). Unter bestimmten Verhältnissen nutzte man dieses Kondenswasser, um die kleine Waschung zu vollziehen (zu der ja nicht viel Wasser nötig war). Aber die von Abū Huraira gewünschte mehrstufige Prozedur ließ sich so nicht durchführen; man hätte, wenn man die Hände in dem „Trog“ zuerst dreimal wusch, das zur Waschung benötigte Wasser verunreinigt.

Im *Lisān al-‘Arab* sind s.v. *mihrās* diejenigen Ḥadīte zusammengestellt, in denen das Wort in dieser Bedeutung vorkommt (VI 248a), darunter auch eine Parallele zu dem obigen Text, die uns schon im *Musnad* des Ibn Ḥanbal begegnet (dort II 382, 8 ff.). An jener Stelle sind es aber nicht die Anhänger des Ibn Mas‘ūd, die den Einwand erheben, sondern ein gewisser Qais al-Ašğā‘ī, über den wir nichts weiter wissen und der im kanonischen Ḥadīṭ offenbar nur in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt (vgl. *Conc.* VIII 229b s.n.). Im *Lisān* ist sein Name zu *Qain* verlesen.

Ibn Abī l-Ḥadīd referiert den Text ebenfalls, wenn auch nur ganz kurz (*Šarḥ Nahḡ al-balāga* XX 27, 11 ff.); wiederum wird das Wort *mihrās* nicht weiter erklärt. Das Problem als solches blieb Gegenstand einer Diskussion; so ist es in die späteren Handbücher hineingeraten (vgl. etwa Ibn Rušd, *Bidāya* I 9, 4 ff.; das Ḥadīṭ des Abū Huraira dort 9, 13 ff.). Daß mehrfaches Händewaschen morgens nach dem Aufwachen obligatorisch (*wāğib*) sei, galt als Lehre der Zāhīriten (ib. 9, 7 f.). Es war natürlich auch nötig bei einer Vollwaschung (*ğusl*) nach Geschlechtsverkehr (vgl. Juyn|boll, *Encyclopedia* 125). Andererseits wollten sowohl Ḥasan al-Bašrī als auch sein Schüler Qatāda b. Di‘āma für den Fall, daß man während der Nacht bloß seinen Penis berührt hatte (etwa beim Wasserlassen), nicht einmal die kleine Waschung (*wuḍū’*) vorschreiben (‘Abdarraz-zāq aš-Šan‘ānī, *Muṣannaf* I 120 f. nr. 437 und 440).

20) Als Abū Huraira sagte: „Mein Freund (der Prophet) hat mir berichtet“, sagte ‘Alī zu ihm: „Wann war der denn dein Freund?“ – ‘Amr b. ‘Ubaidallāh bemerkte dazu: „Als ob er nie gehört hätte, daß (der Prophet) sagte: ‚Wenn ich überhaupt jemanden zum Freund genommen hätte, dann den Abū Bakr‘.“

Zu der Bemerkung ‘Alis vgl. *Nakṭ* 104 nr. VII 5; dazu den Kommentar ib. 107. Ibn Qutaiba übernimmt wörtlich (*Ta‘wīl* 23, 3 f. / übs. Lecomte 26 § 39c und noch einmal ib. 41, pu. ff. / übs. 46 ff. § 42a, dort mit einem philologischen Exkurs über die genaue Bedeutung von *ḥilla*). Statt *ḥalīlī* findet sich auch *ḥibbī* oder *ṣafīyī*, und dies nicht nur bei Abū Huraira, sondern auch bei anderen Prophetengenossen, bei denen man eine besondere Vertrautheit mit dem Propheten voraussetzen konnte.

Das Folgende ist vermutlich wieder eine Bemerkung Naẓẓāms. Dann aber empfiehlt es sich, „Amr b. ‘Ubaidallāh“ wie oben in nr. 9 in „Amr b. ‘Ubaid“ zu ändern. Zu dem von ihm herangezogenen Ḥadīṭ vgl. *Conc.* II 57a; auch Juynboll, *Authenticity* 80. ‘Amr b. ‘Ubaid war offenbar der einzige Mu‘tazilit, dem Naẓẓām Vertrautheit mit dem Ḥadīṭ zutraute.

21) Als Abū Huraira überlieferte „Wer morgens sich im Zustand großer ritueller Unreinheit befindet, dessen Fasten gilt nicht“, schickte Marwān deswegen zu ‘Ā’iša und Ḥaḥṣa um Auskunft. Sie aber sagten: „Der Prophet befand sich häufig morgens im Zustand großer ritueller Unreinheit, und er hat dann (trotzdem) gefastet.“ Da sprach (Marwān) zu dem Boten: „Geh zu Abū Huraira und berichte ihm das!“ Abū Huraira antwortete darauf: „Das hat mir al-Faḍl b. ‘Abbās (so) überliefert.“ – Nazzām sagt (dazu): Der Beweis (daß Abū Huraira hier unrecht hat) läßt sich auf drei (verschiedene) Weisen führen: a) (Abū Huraira) beruft sich auf das Zeugnis eines Toten. b) Hätte man ihn nicht im Verdacht gehabt, so hätte man sich nicht bei jemand anders (hier den beiden Frauen) erkundigt. c) ‘Ā’iša und Ḥaḥṣa sagen explizit, daß er sich im Unrecht befindet.

Der Text findet sich nahezu wortgleich in *Nakt* 105 nr. VII 6. Nur die Schlußbemerkung Nazzāms lautet dort etwas anders; Rāzī hat dessen Argumentation offenbar in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt. Die Kritik an Abū Huraira zielt nun darauf, daß er etwas als einen Ausspruch des | Propheten verkauft, das er in Wirklichkeit von jemandem anders gehört hatte, jemandem zudem, den man nicht mehr fragen konnte. Faḍl b. al-‘Abbās b. ‘Abdalmuṭṭalib, ein Neffe des Propheten und Bruder des ‘Abdallāh b. ‘Abbās, war nämlich schon im Kalifat ‘Umars bei einer Kampfhandlung ums Leben gekommen (vgl. *Nakt* 105, Anm. 56). Abū Huraira aber zitiert das fragliche Ḥadiṭ in Gegenwart von Marwān, den man sich hier wie oben im Kommentar zu nr. 6 als Gouverneur von Medina vorstellen muß. Das wurde er erst unter Mu‘āwiya; er trat sein Amt i. J. 41 an. Vor ihm hatte Abū Huraira diese Position selber innegehabt, wenn auch nur für kurze Zeit. Jedoch war Marwān 22 Jahre jünger; er konnte deswegen aus der Zeit des Propheten nichts mehr überliefern (vgl. H. Hemgesberg, *Abū Huraira, der Gefährte des Propheten* 125 und 127, auch 151 f.). Darum kontrolliert er Abū Huraira’s Äußerung an dem Zeugnis der beiden Frauen; ihnen traute man zu, sich noch genau zu erinnern, ob der Prophet während des Fastenmonats nächtens mit ihnen Geschlechtsverkehr gehabt hatte oder nicht. Nur ließ sich nicht mehr hinreichend klären, ob Ḥaḥṣa zu dem oben vorausgesetzten Zeitpunkt noch am Leben war; sie starb i. J. 45, im Alter von 60 Jahren (Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* VII 60, 12 ff.). In anderen Quellen wird sie darum durch Umm Salama ersetzt (vgl. etwa Ṭaḥāwī, *Šarḥ ma‘ānī al-āṭār* II 102, 12 ff.; auch Juynboll, *Authenticity* 81 f.); ‘Ā’iša und Umm Salama starben erst in den Jahren 58 bzw. 59. Abū Huraira soll über beide das Totengebet gesprochen haben (Hemgesberg, *Abū Huraira* 162 f.).

Die asketische Tendenz, die auch hier wiederum einem Abū Huraira zugeschriebenen Dictum zugrunde liegt, zielt darauf, dem Fasten am Tage Ent-

haltsamkeit in der Nacht folgen zu lassen (Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* 152 f.). Das hat sich nicht durchgesetzt; bei Ṭaḥāwī macht Abū Huraira denn auch einen klaren Rückzieher (s. 103, 7). Der Bote, den Marwān ausschickte, war im übrigen, wenn wir Ṭaḥāwī weiter glauben wollen, nicht irgendwer: ‘Abdarrahmān, der Sohn des Kalifen Abū Bakr. Dieser hatte nicht nur wegen seiner Herkunft, sondern auch als Überlieferer großes Gewicht (vgl. *Conc.* VIII 172a). Daß wir es dabei trotz aller Genauigkeit vermutlich mit einem Topos zu tun haben (vgl. o. s. 1202, Kommentar zu nr. 6), geht aus der Parallele bei Katz, *Body of Text* 126 hervor, wo die Rolle des Boten einem *ṣurtī*, also einem Polizisten, zufällt. Weiteres in meinem Kommentar des Textes in *Nakt* 107 f.

- 22) Als Abū Sa‘īd al-Ḥudrī das Ḥadīṭ vom Mehrwert (*ribā*) überlieferte, sagte Ibn ‘Abbās: „Das wissen wir besser. Unsere (Meinung) wird durch den Zinsvers (im Koran) gestützt.“ Da erwiderte Ḥudrī: „Ich überliefere dir vom
 51 Gesandten | Gottes, und du sagst so etwas?! Bei Gott, wir beide sind von nun an geschiedene Leute.“²⁷ – Hier haben also Ibn ‘Abbās und Abū Sa‘īd sich gegenseitig der Lüge geziehen.

Das Ḥadīṭ vom Mehrwert bzw. dem Wucherverbot lautet: „Verkauft nicht Gold gegen Gold, es sei denn zu gleichen Mengen (*illā miṭlan bi-miṭlin*, d. h. ohne Aufpreis)! Treibt den Kurs nicht in die Höhe!²⁸ Verkauft auch nicht Silber (*wariq*) gegen Silber, es sei denn ohne Aufpreis, und treibt auch da den Kurs nicht in die Höhe! Macht auch keine Geschäfte mit der Zukunft!“ (Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1208 = Musāqāt nr. 75; vgl. auch die Varianten nr. 76–77). Der letzte Satz lautet wörtlich: *Lā tabī‘ū minhā ġā‘iban bi-nāġiz*; damit ist wohl der Terminkauf (*salam*) gemeint. Bei „Gold“ und „Silber“ ist auch an die entsprechenden Zahlungsmittel, also Münzen, zu denken. Zum Problemzusammenhang vgl. J. Chr. Wichard, *Zwischen Markt und Moschee* 180 ff.

Zur Meinung des Ibn ‘Abbās vgl. ib. 184: „Es gibt keinen Wucher (*ribā*) im (direkten) Kaufgeschäft von Hand zu Hand, sondern nur bei Zahlungsaufschub (*nasī’a*, also bei Kauf auf Kredit)“; Šāfi‘ī, *Risāla* 280 § 770. Mit dem Koranvers, auf den Ibn ‘Abbās sich beruft, ist wohl Sure 2: 275 gemeint: „Gott hat das Kaufgeschäft erlaubt und die Zinsleihe verboten“. Allerdings war die Sache nicht ganz so einfach. Schon im Koran gibt es mehrere Äußerungen zur Frage (vgl. Wichard, *Zwischen Markt und Moschee* 182), und natürlich wurde die

27 Wörtl.: „Du und ich, wir passen nicht mehr unter ein und dasselbe Dach“.

28 *La tuṣifḥū ba‘ḍahā ‘alā ba‘ḍ*; vgl. Ibn al-A‘īn, *Nihāya* II 486, 4 ff.

Frage auch im Ḥadīṭ unterschiedlich dargestellt. Daß Abū Saʿīd al-Ḥudrī und Ibn ʿAbbās verschiedene Positionen vertraten, weiß noch Ibn Ḥazm (vgl. etwa *Muḥallā* VIII 482, -7 ff.).

23) Als Ibn ʿAbbās nach Baṣra kam, hörte er, wie die Leute über Abū Mūsā (al-Ašʿarī) Ḥadīṭe vom Propheten überlieferten. Da schrieb er an ihn, und Abū Mūsā antwortete: „Ich kenne kein einziges von diesen Ḥadīṭen.“

Ibn ʿAbbās wurde i. J. 36/655–656 von ʿAlī zum Statthalter von Baṣra eingesetzt (EI² I 40b; L. Veccia-Vaglieri). Abū Mūsā hatte lange Zeit das gleiche Amt innegehabt, war aber 34/654–655 nach Kūfa gewechselt. In Baṣra lebte er seit dem Jahr 17/638; damals hatte ʿUmar ihn mit dem Amt betraut. Er starb wahrscheinlich i. J. 42 (EI² I 695).

24) Man überliefert, daß ʿUmar, wenn er Prophetengenossen²⁹ mit einem Amt in die Ferne schickte und ihnen das Geleit gab, beim Abschied zu ihnen sagte: „Überliefert mir nicht zuviel vom Propheten!“ – Nazzām bemerkt dazu: Ohne einen Verdacht wäre es nicht zulässig gewesen, (die Menschen in der Ferne) vom Wissen (das man in Medina besitzt) fernzuhalten.

52

Vgl. die Geschichte bei Ibn ʿAbdalbarr, *Ġāmiʿ bayān al-ʿilm* II 120, 8 ff.; sie verfolgt das Anliegen, gegenüber dem Ḥadīṭ den Primat des Korans zu wahren. Vgl. dazu M. Cook, „The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam“, *Arabica* 44 (1997): 437–530, dort 465 f. §§ 48–49. Zum Thema auch M. Kister, „... *Lā taqraʾū l-qurʾāna ʿalā l-muṣḥafyyīn wa-lā taḥmilū l-ʿilma ʿanī l-ṣaḥafyyīn* ...: Some Notes on the Transmission of Ḥadīṭh“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998): 135 f.: ʿUmar will verhindern, daß Ḥadīṭe aufgeschrieben werden, und warnt darum alle diejenigen, die in den Irak gehen.

25) Man überlieferte von Sahl b. Abī Ḥatma³⁰ über die *qasāma*. Da sagte ʿAbdarraḥmān b. ʿUbaid: „Bei Gott, die Sache verhielt sich nicht so, wie Sahl überliefert; er hat sich geirrt. Vielmehr (war es so, daß) der Gesandte Gottes an die (Juden) in Ḥaibar geschrieben hatte, man habe in (einem) ihrer Wadis einen Ermordeten gefunden und sie sollten für ihn das Blutgeld zahlen. Da schrieben sie zurück und schworen bei Gott, sie hätten den

29 Der Druckfehler an dieser Stelle (*rasūl ilā* statt *rasūli llāh*), eigentlich ein (vorgestellter) Hörfehler, ist offenkundig, zumal die Eulogie folgt.

30 So zu lesen statt *Ḥaitama*; vgl. *Conc.* VIII 113b und GAS 1/276.

(Mann) nicht umgebracht. Da zahlte der Prophet für ihn aus eigenen Mitteln das Blutgeld.“ – Muḥammad b. Ishāq sagt: „Ich hörte, wie ‘Amr b. Šu‘aib³¹ in der heiligen Moschee (in Mekka) bei Gott, neben dem es keinen andern Gott gibt, schwor, daß es sich mit dem Ḥadīṭ des Sahl nicht so verhält, wie dieser es überlieferte.“

Die *qasāma* war ein Kollektiveid (vgl. *qasam* „Schwur“), mit dem 50 voll-jährige Angehörige eines Stammes oder eines Clans (Männer, nicht Frauen) die Schuld oder Unschuld jemandes bekräftigten, der im Verdacht stand, einen Mord begangen zu haben. In vorislamischer Zeit lag das Ziel dieses Vorgehens im allgemeinen darin, die Grundlage für eine Anklage zu schaffen, mit der sich Wiedervergeltung (*qiṣās*) rechtfertigen ließ, sei es in Form eines Blutgeldes oder einer Strafaktion. In isla|mischer Zeit dagegen unterschieden sich an diesem Punkt die Rechtsschulen. Die Mālikiten, d.h. die medinensischen Juristen, übernahmen die Praxis, so wie sie auf der Arabischen Halbinsel geübt worden war; die Ḥanafiten dagegen, d.h. die Iraker, gaben der Prozedur einen defensiven Charakter, wonach die Bewohner desjenigen Gebietes, in dem der Mord (oder Totschlag) geschehen war, sich auf diese Weise von dem Verdacht reinigen konnten (vgl. EI² IV 689b s.v. *Ḳasam*, mit weiteren Einzelheiten).

Der Koran erwähnt die *qasāma* nicht. Unser Text geht von der irakischen Sicht der Dinge aus. Er stützt sich auf eine Geschichte, die sich angeblich z. Z. des Propheten ereignet hatte und unter dem Namen eines Sahl b. Abī Ḥaṭma in die Ḥadīṭsammlungen Eingang fand (Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1291 ff. nr. 1–2 und 5–6). Letzterer war i. J. 3/625 geboren und kann sich darum an das Geschehen nur aus seiner frühesten Jugend erinnern haben (vgl. Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 661 f. nr. 1082). In der Tat sagt er in der bei Mālik b. Anas (*Muwaṭṭa‘* 877 nr. 1) überlieferten Version, daß er sich seine Geschichte von angesehenen Leuten seines Clans (*kubarā‘ qaumihi*) habe erzählen lassen, während er in anderen Isnaden gar nicht erst vorkommt und statt seiner der nächste Tradent in der Isnād-kette, Bušair b. Yasār (al-Madanī), das Wort ergreift (Muslim, ib. nr. 3–4; auch Abū Dāwūd, *Sunan* IV 178 f. nr. 4523, wo IV 179 nr. 4526 Bušair sogar durch seinen Bruder [?] Sulaimān b. Yasār ersetzt ist³²). Vier jugendliche Anhänger des Prophe-

31 Ein Ururenkel des ‘Amr b. al-‘Āṣ, gest. 118/736 in Ṭā‘if (Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ta‘rīḥ* 516, 2). Ausführlich zu ihm Ḍahabī, *Mizān al-i‘tidāl* III 263 ff. nr. 6383.

32 Dieser starb erst 104/722–723 (Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ta‘rīḥ* 479, 6, wenn dort denn die gleiche Person gemeint ist). Zu Bušair näher M. Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie* (Wiesbaden 1998), 410–413.

ten, Anṣār aus Medina, hatten, offenbar ohne dessen Wissen, einen Streifzug auf jüdisches Gebiet gemacht, als Muḥammad noch im Frieden mit den Leuten von Ḥaibar lebte (also vor dem Jahr 7 der Hidschra). Sie waren miteinander verwandt, zwei Brüder und zwei Vettern. Einer von ihnen absentierte sich aus irgendeinem Grunde, und als man nach ihm suchte, fand ihn sein Bruder tot „in einem der Täler“, die von den Juden bewirtschaftet wurden. So jedenfalls berichteten die drei dem Propheten nach ihrer Rückkehr. Muḥammad akzeptierte jedoch das Zeugnis des Bruders nicht, weil dieser noch nicht volljährig war,³³ und hielt sich an die beiden Vettern, die älter waren. Sie scheinen die Juden beschuldigt zu haben. Muḥammad mußte aber erst einmal sicher gehen, daß nicht seine eigenen Leute die Täter waren, und er forderte die beiden Vettern deswegen auf, sich vorher selber durch einen Reinigungseid von der Schuld freizusprechen. Diese gingen darauf jedoch nicht ein, mit dem Bemerkten, daß sie selber den Toten nicht gefunden hätten (und deswegen auch kein Zeugnis ablegen könnten, das dann durch einen Kollektiveid der Stammesangehörigen bekräftigt werden könne). Der Prophet wandte sich daraufhin an die Juden, und als diese den gewünschten Kollektiveid für ihre eigene Gruppe leisteten, zahlte er das fällige Blutgeld selber (100 Kamele aus der *ṣadaqa*, dem Steueraufkommen der Gemeinde; vgl. Muslim, ib. nr. 5, dazu Juynboll, *Encyclopedica* 77b). Den Einwand der jungen Leute, daß man es bei den Juden ja mit Ungläubigen zu tun habe, deren Schwur nichts gelte, akzeptierte er nicht (Muslim nr. 1–3, 6). Der Empfänger des Blutgeldes gehörte ja ohnehin zur eigenen Gemeinde.

54

Der Geschichte war kaum mehr zu entnehmen, als daß der Prophet den heidnischen Brauch der *qasāma* gekannt und gutgeheißen hatte. Ansonsten enthielt sie zuviele Unklarheiten, als daß sie den Juristen hätte von Nutzen sein können; vgl. dazu den Kommentar des Māzarī, gest. 536/1141 (*al-Muʿlim bi-fawā'id Muslim* II 372 ff. §§ 737–743) und, mit grundsätzlicherem Tenor, den Superkommentar des Ubbī (*Ikmāl Ikmāl al-Muʿlim* IV 395, 6 ff.), auch Ibn Rušd, *Bidāyat al-muḡtahid* II 428, 12 ff. Zwar ließen sich fehlende Einzelheiten mithilfe von Parallelversionen, die bei Muslim ebenfalls erfaßt sind, nachtragen. Aber die Frage, welche Gesamtinterpretation, ob defensiv oder aggressiv, vorzuziehen sei, war so kaum zu entscheiden. Die Geschichte geht offenbar der Diskussion über diese Alternative voraus und beruht vielleicht auf echter, wenngleich unscharfer Erinnerung. Als Ibn Ishāq sich entscheiden mußte, ob

33 Er hieß 'Abdarrāḥmān b. Sahl b. Zaid (zu ihm vgl. Ibn 'Abdalbarr, *Istī'āb* 836 nr. 1424 s.n.), der Tote 'Abdallāh b. Sahl (ib. 924 nr. 1567). Die beiden Vettern waren Ḥuwaiyiṣa bzw. Muḥaiyiṣa b. Mas'ūd b. Zaid (ib. 409 nr. 579 und 1463 f. nr. 2525).

und wie er die Geschichte in seine *Sīra nabawīya* aufnehmen solle, tat er dies nur mit dem bezeichnenden Zusatz, daß ‘Abdallāh Datteln stehlen wollte (und dabei offenbar erwischt wurde; Ibn Ishāq, *Sīra* 777, pu. ff. /übs. Guillaume 524). Man hatte über die Schuldfrage also weiter nachgedacht. Das könnte auch der Grund gewesen sein, warum man es von Anfang an auf eine *qasāma* gegen die Juden nicht hatte ankommen lassen wollen. Ibn Ishāq hatte sich jedenfalls, wie unser Text bezeugt, darauf berufen können, daß im Ḥiğāz auch in der Generation vor ihm schon Kritik an der irakischen Sicht der Dinge geäußert worden war. Außerdem war ihm bekannt, daß zwei von den vier Teilnehmern an dem Streifzug, nämlich die Brüder Ḥuwayyiṣa und Muḥaiyiṣa, vorher schon einmal bei einem ähnlichen Unternehmen einen jüdischen Kaufmann erschlagen hatten (Ibn Ishāq, *Sīra* 553, -6 ff. / übs. Guillaume 364). In das fromme Establishment sind die beiden deswegen auch nicht hineingeraten.

55 Ibn Sa‘d | hat ihnen keine Biographie gewidmet; er vermeldet nur, daß Ḥuwayyiṣa, der der Ältere von beiden war und zudem derjenige, der den genannten Totschlag auf dem Gewissen hatte, zweimal Frauen geheiratet hatte, die in der Urgemeinde ein besseres Ansehen besaßen (*Ṭabaqāt* VIII 244, 6 ff. und 289, 6 ff.).³⁴

Allerdings kommen wir mit Ibn Ishāq schon in die Zeit des Übergangs von den Umayyaden zu den ‘Abbāsiden. Der obige Text enthält aber noch eine zweite kritische Stellungnahme; sie führt vermutlich weiter zurück. Sie stammt von einem gewissen ‘Abdarraḥmān b. ‘Ubaid. Ebenso wie Ibn Ishāq kannte er die Version des Sahl b. Abī Ḥaṭma; aber er scheint gemeint zu haben, daß es da gar nicht zu einer *qasāma* gekommen sei. Leider können wir ihn kaum mit Sicherheit identifizieren. Ein normaler Traditionarier war er anscheinend nicht; denn der Name taucht in den Isnāden der kanonischen Sammlungen nicht auf. Jedoch stoßen wir bei den Historikern auf einen ‘Abdarraḥmān b. ‘Ubaid as-Sa‘dī, der für das Jahr 95/714 als Polizeichef (*ṣāhib aš-ṣurṭa*) von Kūfa bezeugt ist und später auch in Baṣra dieses Amt bekleidete (vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta’rīḥ* 410, 10 f.). Denken ließe sich ebenso an jenen ‘Abdarraḥmān b. ‘Ubaid, den Ṭabarī als Gouverneur von Baṣra für das Jahr 50/670 notiert (*Ta’rīḥ* II 101, ult. f.). Beide Personen sind vielleicht sogar identisch. Unerklärliche Fälle tödlicher Gewaltanwendung gab es natürlich immer wieder, und man könnte sich vorstellen, daß hohe Beamte, die sich mit ihnen befassen mußten,

34 Zu ihm auch Ibn Ḥağar, *Iṣāba* I 363 f. nr. 1881. Von seinem jüngeren Bruder Muḥaiyiṣa wußte man, daß Muḥammad ihn zu den Juden der Oase Fadak geschickt hatte, als er seinen Feldzug gegen Ḥaibar unternahm (vgl. EI² II 725a: L. Vecchia-Vaglieri).

sehr bald bemerkten, daß Erzählungen aus der Zeit des Propheten sich als verbindliche Präzedenzfälle hier wenig eigneten.

Auch die beiden Versionen der Geschichte, die Mālik b. Anas bewahrt hat (*Muwaṭṭaʿ* 877 nr. 1–2), weichen ab. Man wird das nach dem, was wir vorher über den Ḥiḡāz erfahren haben, kaum anders erwarten. Mālik läßt darauf dann seine eigene Interpretation folgen (s. 879, 2 ff.). Im Irak können wir den Moment, von dem an Sahl b. Abī Ḥatma in die Diskussion eingebracht wurde, vielleicht noch fassen. Unter dem Kalifat des ʿUṭmān wurde nämlich, wie Ṭabarī berichtet, aus bestimmtem Anlaß „die *qasāma* wieder zum Leben erweckt (*uḥḍiṭat*)“ (*Taʾrīḥ* I 2840, 9 ff.; zur Formulierung dort 2841, ult. ff.). Die Stelle war schon von Wellhausen ans Licht gezogen worden (*Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams* = *Skizzen und Vorarbeiten* VI 8, s. 115); Erwin Gräf hat sie dann näher behandelt („Eine wich|tige Rechtsdirektive ʿUṭmān’s aus dem Jahre 30,“ *Oriens* 16 (1963): 122–133).³⁵ In Kūfa hatte eine Jugendbande bei einem nächtlichen Einbruch einen angesehenen Bürger erschlagen; ein Nachbar (ein Prophetengenosse aus Medina, der nach Kūfa umgezogen war, um der Front näher zu sein, also ein angesehener Mann) hatte die Tat vom Dach seines Hauses aus beobachtet. Man hatte die Täter gefaßt, und der Statthalter war fest entschlossen, sie hinrichten zu lassen. Aber die Sache war heikel; er mußte befürchten, daß die Angehörigen der Täter, also der Stamm, Rache nehmen würden. Also erstattete er dem Kalifen Bericht und überließ ihm die Entscheidung darüber, wie er vorgehen solle. An sich hätte es nahe gelegen, von Straßenraub (*qaṭʿ aṭ-ṭariq*) zu sprechen. Aber dieses Delikt wurde auf besonders drakonische Weise bestraft; man hätte damit in der labilen Gesellschaft einer noch im Aufbau befindlichen Stadt unnötiges Aufsehen erregt. Zudem handelte es sich dabei um eine *ḥadd*-Strafe, bei der man – wie beim Ehebruch – besonders genau auf ausreichende Bezeugung achtete; ein einziger erwachsener und unbescholtener Mann (der Nachbar) reichte da nicht aus. Darum wählte ʿUṭmān den Reinigungseid, den 50 Verwandte der Täter hätten leisten müssen; dieser war unter den gegebenen Verhältnissen nicht zu bewerkstelligen und zeitigte damit den gleichen Effekt. ʿUṭmān griff also zum Mittel der *qasāma*, um, wie Ṭabarī im Anschluß an die Formulierung eines

56

35 Ṭabarī bringt in diesem Zusammenhang mehrere Einzelüberlieferungen, die nicht leicht miteinander in Einklang zu bringen sind und verschiedene Stadien der Überlegung repräsentieren. Gräf hat diese zu Anfang seines Aufsatzes übersetzt. Sie finden sich natürlich auch in der jetzt gebräuchlichen englischen Standardübersetzung von Ṭabarīs Geschichtswerk, Bd. xv 45 ff. (trs. R. Stephen Humphreys). Jedoch hat Humphreys Gräfs Aufsatz nicht gekannt.

Lobdichters sagt, den Leuten „das gemeinschaftlich geplante Morden abzugewöhnen“ (Gräf 124). Daß dieses Ziel auch erreicht wurde, ist damit nicht unbedingt gesagt. ‘Uṭmān verwandelte ja im Grunde nur einen *ḥadd*-Fall in einen *talio*-Fall; die Familie des Ermordeten hätte nun zumindest theoretisch zwischen einem Blutgeld und einer Hinrichtung wählen können. Hinzu kam, daß man unter Beduinen die *qasāma* nur dann anwandte, wenn der oder die Täter nicht sicher zu identifizieren waren. Der Statthalter, Walid b. ‘Uqba, entging der Rache des betroffenen Stammes ohnehin nicht; er wurde kurz darauf wegen Weingenusses angezeigt und öffentlich ausgepeitscht. Der Nachbar, der mit seinem Zeugnis die Sache ins Rollen gebracht hatte, zog bald, auf allen Schlachtenruhm verzichtend, wieder nach Medina zurück. Sahl b. Abī Ḥaṭma
 57 aber war zu dem Zeit|punkt, als ‘Uṭmān seine „Direktive“ erließ, kaum älter als 25; er könnte seine Geschichte publik gemacht haben, um zu ‘Uṭmāns problematischem Gebrauch der *qasāma* Stellung zu nehmen.

Nur wenige Zeit nach ‘Uṭmān soll Mu‘āwiya drei Verdächtige, die er nicht des Mordes überführen konnte, je 50 Reinigungseide haben schwören lassen (Ibn Ḥazm, *Muḥallā* x1 67, 13; vgl. auch EI² IV 689b). Damit war das Verfahren im Grunde ad absurdum geführt; zwar war es durch diese Verlagerung des Eides auf die präsumtiven Täter überhaupt erst wieder praktikierbar geworden, aber nun ganz in deren Willkür gestellt. Man versteht, warum ‘Umar II. dann grundsätzlich Bedenken gehabt haben soll, die *qasāma* noch anzuwenden; er hatte sich von dem gelehrten Abū Qilāba al-Ġarmī (gest. um 105/724; vgl. meinen *Fehltritt* 43 und 277 f., auch Katz, *Body of Text* 113 f.) einen langen Vortrag darüber halten lassen (Ibn Rušd, *Bidāya* II 428, 1 ff.). Zwar interpretierte auch Yahyā al-Mašmūdī, der Redaktor des *Muwaṭṭa’* (gest. 234/848 in Córdoba), Mālik noch so, daß jeder Verdächtige aus einer Gruppe beliebiger Größe je 50 Eide zu schwören habe (*Muwaṭṭa’* 880, 11 ff.). Aber bei ihm ist das vermutlich nur noch akademische Spekulation. Der beduinische Brauch hatte allenfalls in der Wüste noch einen Sinn, nicht in einer Großstadt wie Córdoba.

Nazzām bietet mit seinem Bericht nur ein Streiflicht auf die Entwicklung. Dafür, daß wir es irgendwo mit fiktivem Erzählgut zu tun hätten, spricht jedoch wenig. Man muß bloß auf die Chronologie achten. Aus vorislamischer Zeit haben wir bisher anscheinend keinen Beleg für eine vollzogene *qasāma*. Die früheste Nachricht ist die über ‘Uṭmāns Direktive. Aber der Kalif war bloß einer Eingebung gefolgt; seine Entscheidung war aus der Not geboren. Erst jetzt begann man nach einem Präzedenzfall aus der Praxis des Propheten zu suchen. So kam es zu der Überlieferung des Sahl b. Abī Ḥaṭma. Sie genügte den Juristen aber nur insofern, als damit feststand, daß der Prophet die *qasāma* gekannt und auch anerkannt hatte. Selber hatte er sie nicht praktiziert, und wie die

Juden sie praktizierten, war in dem Bericht nicht gesagt. Letzteres war im übrigen für das islamische Recht auch irrelevant. In einem städtischen Milieu ließ die *qasāma* sich ohnehin nicht durchführen. Im Irak machte sich darum schon bald Skepsis breit; hier setzt Nazzām an. Geltendes Recht ist aus der *qasāma* dort nie geworden. Im Ḥiğāz war man der vorislamischen Praxis vermutlich näher, und man hat vielleicht mit verschiedenen Anwendungsformen experimentiert. Aber auch die Mālikiten mußten, als sie später nach Spanien kamen (und vielleicht auch schon vorher, im Mağrib), kurz treten.

Um die Entwicklung genauer in den Blick zu nehmen, würde es lohnen, wie 58
in anderen Fällen (s. o. nr. 6 und u. nr. 32–33) den *Muṣannaḡ* des ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī zu Rate zu ziehen. Dieses Werk, das im letzten Viertel des 2. Jh’s H. im Jemen entstand, enthält gegen Ende einen umfangreichen Abschnitt über die *qasāma*, in welchem das Material grob nach seiner Herkunft (ob medinensisch oder irakisch) und chronologisch geordnet wird (Bd. x 27 ff. nr. 18251–18296). Das bei Nazzām vorausgesetzte Geschehen wird dort sowohl nach Sahl b. Abī Ḥaṭma (s. 30 nr. 18259) als auch nach Bušair b. Yasār erzählt (s. 29 f. nr. 18258, in der Überlieferung des Mālik b. Anas); daneben stoßen wir auf eine sehr ausführliche Fassung mit einem Sammelisnād, der zufolge schon Abū Bakr sich die Sache von Sahl b. Abī Ḥaṭma habe bestätigen lassen (s. 30 ff. nr. 18260), und eine verkürzte Version, in der keine Namen genannt werden und allein von den Anṣār und den Juden als möglichen Tätern die Rede ist (nr. 18252 und 18257). Jedoch zeigt der Autor sein historisches Interesse, indem er eine *awā’il*-Tradition an den Anfang stellt, in der auf die vorislamische Praxis Bezug genommen wird (nr. 18251). Es folgen Berichte über einen Fall, den Mu‘āwiya zu entscheiden hatte, als er sich zur Pilgerfahrt im Ḥiğāz aufhielt (s. 32 ff. nr. 18261), und über die Praxis ‘Abdallāh b. az-Zubair’s und Marwān b. al-Ḥakam’s. ‘Umar II. wird mehrfach erwähnt, auch mit Bezug auf seinen Gedankenaustausch mit Abū Qilāba (s. 38 nr. 18278). ‘Uṭmān wird nicht genannt, dafür aber ‘Alī – im Zusammenhang mit dem irakischen Material (s. 36 nr. 18269; vgl. s. 42 nr. 18292). Man hatte im Irak wahrscheinlich wenig Lust, sich nach ‘Uṭmāns Direktive zu richten. Der Abschnitt bei Ṣan‘ānī berührt sich mit einem Kapitel im *Kanz al-ummāl* des Muttaqī al-Hindī (Bd. xv 141 ff. nr. 40433–40447). Jedoch ist dies kürzer und der Autor natürlich wesentlich später; Muttaqī al-Hindī starb 975/1567. Die Überlieferung des Sahl b. Abī Ḥaṭma findet sich dort unter nr. 40442, allerdings nur in einer Kurzfassung. – Die spätere ḥanafitische Literatur zum Thema wird ausgewertet bei B. Johansen, „Eigentum, Familie und Obrigkeit im ḥanafitischen Strafrecht“, *Die Welt des Islams* 19 (1979): 1–73, dort s. 19–24. Zur Darstellung des Sachverhaltes bei Ibn Isḥāq jetzt kurz Andreas Radtke, *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte* (Wiesbaden 2003), s. 107 f. und 113 f.

26) Die Schüler des Ša‘bī sagten: „Du bist nicht dafür, daß jemand gezwungen werden dürfe, (seine Frau) zu verstoßen.“ Er entgegnete: „Ihr verbreitet die Unwahrheit über mich schon zu meinen Lebzeiten. Warum tut ihr das nicht bei Ibrāhīm (an-Naḥaī)? Der ist ja schon tot.“

- 59 Zu Ša‘bī (= ‘Amr b. Šarāḥīl, gest. 103/721 oder später, angeblich in hohem Alter; vgl. aber Juynboll, *Muslim Tradition* 20) und seiner Rolle in der ersten frühen juristischen Auswertung des Ḥadīṭmaterials ist Juynboll, *Encyclopedia* 463–471 zu vergleichen. Der vorliegende Fall wird dort allerdings nicht erwähnt. Zur Sache vgl. Ibn Ḥazm, *Muḥallā* (Kairo 1352/1933) x 202–205; es ging darum, ob ein Mann von seiner Frau oder sonst jemandem gezwungen werden könne, die Scheidung auszusprechen. Ibrāhīm an-Naḥaī, ein Kūfier wie Ša‘bī, aber schon 96/715 gestorben (GAS 1/403 f.; auch TG 1161), scheint die Frage einfach verneint zu haben (*Muḥallā* 203, 3; vgl. dazu Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* 235). Ša‘bī dagegen vertrat eine differenziertere Meinung: Wenn Räuber (*luṣūṣ*) die Scheidung erzwingen wollen (wahrscheinlich um die Frau selber heiraten, d.h. vergewaltigen zu können), so geht dies in der Tat nicht; wenn aber die Obrigkeit von jemandem verlangt, sich von seiner Frau zu trennen, so ist das (vermutlich unter bestimmten Bedingungen) möglich (*Muḥallā* 203, 13 f.).

Unsere Geschichte setzt voraus, daß die Schüler die Entwicklung der Diskussion nicht mitbekommen haben. Ša‘bīs Äußerung wäre, wenn sie denn je gefallen ist, in seine letzten Lebensjahre zu verlegen. Allerdings wird auch von Ibrāhīm an-Naḥaī schon eine differenziertere Ansicht überliefert (*Muḥallā* 203, 14 f.). Ein Sonderfall wird unten nr. 33 behandelt.

27) Ibn Abī Mulaika sagte: „Ist das nicht merkwürdig? Da überliefert mir ‘Urwa, ‘Āiṣa habe gesagt: ‚Ich erhob meine Stimme zum *labbaika*-Ruf bei einer ‘umra.‘ Dabei sagt Qāsim (b. Muḥammad b. Abī Bakr): ‚Sie sagte: ‚... bei einem Ḥaḡḡ.‘“

‘Urwa b. az-Zubair (gest. 93 oder 94 / 711–713) spricht in einem Brief, der die Eroberung Mekkas schildert, davon, daß der Prophet eine private Wallfahrt gemacht habe, als er nach dem Feldzug gegen die Hawāzin sich in Ġī‘rāna aufhielt, wo die Frauen und Kinder der gefangenen Stammesleute in einem „Auffanglager“ zusammengefaßt worden waren (vgl. Görke/Schoeler, *Die ältesten Berichte* 224 ff.). Er tat dies im Monat Dū l-Qa‘da, also außerhalb der regulären Pilgersaison (ib. 227 § 24). ‘Āiṣa, von der in unserem Text die Rede ist, könnte dieselbe Gelegenheit genutzt haben – vielleicht sogar schon vor ihm; denn sie war, wenn sie denn Medina überhaupt verlassen hatte, in Ġī‘rāna ja

vermutlich nicht dabei, sondern in Mekka geblieben. Jedenfalls handelte es sich nicht um einen normalen Ḥaġġ. Noch stand nicht einmal fest, ob der Prophet die herge|brachte Form der Pilgerfahrt beibehalten würde. Erst als er nach Medina zurückgekehrt war, gab er Abū Bakr, also ‘Āišas Vater, den er zum Statthalter von Mekka gemacht hatte, den Auftrag, den nächsten Ḥaġġ zu leiten (ib. § 25). ‘Urwa spricht deswegen von einer *‘umra*, einer außerterminlichen „Besuchsfahrt“ (so die Übersetzung bei Paret) bzw. einem „Pilgerbesuch“ (so A.Th. Khoury). 60

Mit diesem Begriff verbanden sich aber auch sachliche Unterschiede, die damals ebenfalls noch nicht geklärt waren (dazu u. nr. 34). Qāsim, ein Enkel Abū Bakr’s, benutzt darum lieber das Wort *ḥiġġa*. Vgl. die ausgleichende, aber verhältnismäßig unkonkrete Stellungnahme von Ibn Qutaiba in seinem *Ta’wīl muḥṭalif al-ḥadīṭ* (s. 337, 11 ff. / übs. Lecomte 369 f. § 331).

Die beteiligten Personen kommen alle aus demselben Umkreis. ‘Urwa, der Sohn des Zubair b. al-‘Auwām, war über seine Mutter Asmā’ ebenfalls ein Enkel Abū Bakr’s. Als sein Vater bei der Kamelschlacht ums Leben kam, hielt er sich, damals noch ein Knabe und 20 Jahre jünger als sein Bruder ‘Abdallāh b. az-Zubair, häufig bei seiner Tante ‘Āiša auf, die eine Schwester der Asmā’ war (vgl. E1² x 910 ff. s.n.: G. Schoeler). Qāsim b. Muḥammad war gleichfalls im Hause der ‘Āiša aufgewachsen; sie hatte sich um ihn gekümmert, als sein Vater (und ihr Bruder) Muḥammad b. Abī Bakr, der ‘Alis Statthalter von Ägypten gewesen war, auf grausige Weise von ‘Amr b. al-‘Āṣ umgebracht worden war (Madelung, *Succession* 268). Qāsim starb 106/724 oder kurz darauf, also mehr als ein Jahrzehnt nach ‘Urwa (vgl. GAS 1/279). Der Berichterstatter, ‘Abdallāh b. ‘Ubaidallāh Ibn Abī Mulaika, steht diesem „Netzwerk“ dann nur noch lokal nahe. Er stammte aus einer angesehenen mekkanischen Familie und hatte in seiner Jugend ‘Urwas Bruder ‘Abdallāh b. az-Zubair unterstützt (vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta’rīḥ* 316, 13 ff.³⁶; auch Abū Zur’a, *Ta’rīḥ* 476 § 1242); dieser hatte ihn zum *qāḍī* in Ṭā’if ernannt (Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* v 347, 20 ff.³⁷). Er starb mehr als 40 Jahre später, 117/735 (so Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* v 348, 11) oder 118/736 (so Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta’rīḥ* 516, 3 und *Ṭabaqāt* 704 § 2045). Vgl. auch Ibn Ḥaġar, *Tahdīb at-Tahdīb* v 306 f. nr. 523 und Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 189 f.

36 Wo in dem Namen ein „Abī“ zu ergänzen ist.

37 Dort ist im Anschluß daran auch noch ein Bruder namens Abū Bakr genannt. Dieser ist aber an unserer Stelle vermutlich nicht gemeint. „Abū Mulaika“ war die *kunya* des Urgroßvaters gewesen, der eigentlich Zuhair hieß (Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* v 347, 23). Zu dem Qāḍiamt in Ṭā’if vgl. auch Wakī’, *Aḥbār al-quḍāt* 1 261, 8 ff.

61 Wie Nazzām die verbale Differenz beurteilte, erfahren wir leider nicht. Von einem ernsthaften Streit kann kaum die Rede sein. Ibn Abī Mulaika konstatiert bloß eine terminologische Abweichung in der Überlieferung einer Aussage der ‘Āiṣa. Das mochte für Historiker interessant sein, insofern sie den Zeitpunkt von ‘Āiṣas Ka‘babesuch damit besser fassen konnten. ‘Āiṣa selber dagegen hat auf verbale Genauigkeit in diesem Punkt vermutlich noch keinen Wert gelegt.

28) Ṣadaqa b. Yasār sagte: „Ich hörte, daß der (Prophet) Leute, die auf Reise gingen, ob allein oder zu zweit, ‚Teufel‘ nannte. Da traf ich Qāsim b. Muḥammad (b. Abī Bakr) und fragte ihn danach. Der aber sagte: ‚Der Prophet verschickte die Post (*barīd*) allein (d.h. mit einem einzigen Boten) und war (während der Hidschra) mit seinem Gefährten (d.i. Abū Bakr) allein (in der Höhle)‘.“ – (Wenn) Qāsim (das so sagt), erklärt er die Überlieferung (von der Ṣadaqa gehört hatte) für unwahr.

Ṣadaqa b. Yasār hatte zeitweise mit der frühen Ibāḍiyya sympathisiert und anscheinend Abū Ḥamza Muḥtār b. ‘Auf unterstützt, als dieser i. J. 129/747 vom Jemen aus für kurze Zeit Mekka in Besitz nahm (TG II 658f.). Den Propheten kann er also nicht mehr erlebt haben; das geht ebenso aus den (wenigen) Isnāden bei Ṭabarī hervor (*Ta’rīḥ* I 495, 2 und 1456, 13). An unserer Stelle ist darum nicht gemeint, daß er von dem Propheten etwas überliefert, sondern daß man ihm von diesem etwas berichtet hatte – vermutlich in Mekka, wo er, eigentlich aus der Ġazīra stammend, sich niedergelassen hatte. Dort konnte er sich auch Rat bei Qāsim, dem Enkel Abū Bakr’s, holen (zu ihm oben nr. 27). Es ging darum, ob man Reisen nur in einer Gruppe (bzw. mit einer Karawane) antreten solle, u.z. vielleicht weniger aus Gründen der Sicherheit als wegen der sozialen und moralischen Kontrolle (vgl. die Auslegung bei Ibn Qutaiba, *Ta’wīl* 162, pu. ff. und 164, 9 ff. / übs. Lecomte 181 ff. § 189–190b). Bei Ibn Qutaiba erfahren wir auch, wie das Ḥadīṭ lautete, von dem Ṣadaqa nur „gehört“ hatte: „Einer ist ein Teufel, zwei sind zwei Teufel, drei (dagegen bilden) eine Reisesegesellschaft (*rakb*, d.h. eine Karawane)“; so Mālik, *Muwatta’a* 978 = *Istīḍān* 35 (zitiert bei Abū Dāwūd und Tirmidī; vgl. auch *Conc.* III 126a und 130a). Mālik fügt dann noch eine Parallele gleichen Inhalts hinzu (*Istīḍān* 36), deren Isnād *mursal* bei dem Medinenser Sa‘īd b. al-Musaiyab endete und später bis zu Abū Huraira zurückgeführt wurde. Qāsim b. Muḥammad (gest. 106/724?) belegt demgegenüber mit zwei historischen Beispielen, daß der Prophet sich selber an seine angebliche Warnung nicht gehalten hatte. Implizit erklärt er die Tradition, nach der Ṣadaqa | ihn fragte, für unglaubwürdig. Ṣadaqa selber

62 aber wird nicht getadelt, und Abū Huraira oder irgendein anderer Propheten-

genosse scheint mit dem Dictum auch noch gar nicht in Verbindung gebracht worden zu sein.

29) Ibn Sīrīn rügte Ḥasan (al-Baṣrī) wegen (seiner) Koranexegese, und Ḥasan tat dasselbe mit ihm wegen (seiner) Traumdeutung, indem er sagte: „Der ist sozusagen ein (übriggebliebener) Sprößling Jakobs“.

Ḥasan al-Baṣrī und Muḥammad b. Sīrīn, beide in Baṣra ansässig und beide dort im gleichen Jahr (110/728) gestorben, wurden häufig miteinander verglichen; sie waren offenbar von verschiedenem Naturell (vgl. etwa Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* VII₁ 142, 3). Aber darum geht es hier nicht. Ḥasan war Qadarit; das wirkte sich auf seine Koranexegese aus. Sein *Tafsīr* wurde ja von 'Amr b. 'Ubaid übernommen (TG II 248 ff.). Ibn Sīrīn, der Ḥasans qadaritische Neigungen nicht teilte, wurde vor allem als Traumdeuter bekannt. Zwar sind die ihm zugeschriebenen Traktate dieser Art vermutlich apokryph (vgl. GAS I/633 f.); aber das Image, das ihm auf diese Weise zuteil wurde, ist durch die hier bewahrte Bemerkung Nazzām schon für das Ende des 2. Jh's n. Chr. belegt. Die Worte, mit denen Ḥasan al-Baṣrī sich zu ihm äußert, zielen auf einen Vergleich mit dem ägyptischen Josef, der laut Sure 12: 36–42 den zwei „Sklaven“, die mit ihm ins Gefängnis gesperrt wurden, ihre Träume auslegte. Dieser war immerhin nach islamischer Auffassung ein Prophet; der Vergleich mit ihm klingt darum weniger nach einer Rüge als nach einem Spott unter Kollegen. Nazzām hätte also wiederum den Sachverhalt etwas zugespitzt.

Zu Ibn Sīrīn vgl. EI² III 947 f. (T. Fahd); zu seiner Rolle im Ḥadīṭ Juynboll, *Encyclopedia* 426–429; zu seiner religiösen Einstellung und seinem Naturell TG II 347 f. (auch Index IV 1063b s.n.). Zu Ḥasan al-Baṣrī vgl. Juynboll, ib. 176 f.; TG II 41 ff.; S. Mourad, *Early Islam between Myth and History* (Leiden 2006). Zu Josefs Kunst der Traumdeutung vgl. die *Qīṣaṣ al-anbiyā'* des Ṭa'labī, übersetzt bei H. Busse, *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern* 161 ff.

30) Ibn 'Abbās: „Der schwarze Stein stammt aus dem Paradies. Er war weißer als Schnee, bis ihn die Sünden der Polytheisten schwarz werden ließen.“ Da fragte man (Muḥammad) Ibn al-Ḥanafīya nach dem Stein und sagte: „Ibn 'Abbās behauptet, der stamme aus dem Paradies.“ (Ibn al-Ḥanafīya) antwortete: „(Nein,) der kommt aus irgendeinem Wadi.“ – Nazzām bemerkt dazu: Hätte der Unglaube der vorislamischen Heiden (*ahl al-Ġāhiliya*) den Stein schwarz | werden lassen, so (müßte) der Islam der Gläubigen ihn (wieder) weiß machen. Und (weiter:) Da es sowohl schwarze als auch weiße Steine gibt, müßte, wenn diese (spezielle) Schwärze vom Unglauben kommt, der schwarze (Stein) auf andere Weise schwarz sein als die übrigen Steine,

damit man ihn unterscheiden kann, und er wäre (schon immer) berühmt gewesen. Denn dann gehörte er zu den wundersamen Tatbeständen (*al-waqā’i‘ al-‘aǧība*) – wie die Vogelschwärme (aus Sure 105: 3).

Übernommen bei Ibn Qutaiba, *Ta’wīl* 287, apu. ff. / übs. Lecomte 318 § 303; ich habe schon in *Nakt* 129 diese Stelle hypothetisch mit dem Buch des Nazzām zusammengebracht. Zu dem Ausspruch des Ibn ‘Abbās vgl. Suyūṭī, *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaǧīr* I 151, 13 f.; als Ḥadīṭ bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²IV 284 nr. 2796, v 19 nr. 3047, v 180 nr. 3537, immer mit Ibn ‘Abbās als erstem Tradenten. Der obige Text stellt einen Versuch dar, populärer Legendenbildung zu steuern. Nazzām steht mit seinem Kommentar ganz auf Seiten Ibn al-Ḥanafīya’s; er argumentiert aufklärerisch. Allerdings hält auch er „wundersame Tatbestände“ für möglich; nur muß die Quelle über allen Zweifel erhaben sein. Für ihn ist das beim Koran der Fall; sein Beispiel ist Sure 105, wonach Vogelschwärme (*ṭair abābīl*), als Abraha vom Jemen aus gegen Mekka zog, dessen Heer mit Tonstückchen bewarfen und damit den oder die mitgeführten Elefanten nervös machten (vgl. Paret, *Kommentar und Konkordanz* 522; Neuwirth, *Der Koran* I 112 ff.; zum Ereignis jetzt genauer Ch. Robin/S. Ṭayran, „Soixante-dix ans avant l’Islam: L’Arabie toute entière dominée par un roi chrétien,“ *Comptes rendus des séances de l’Académie des inscriptions et belles-lettres* (2012): 529 ff.).

Ibn Qutaiba referiert die Argumente Nazzāms, nennt aber, wie immer im Hauptteil seines Buches, dessen Namen nicht (*Ta’wīl* 288, 6 f. und 289, pu. f. / Lecomte § 303 Schluß und 304c). Er verschiebt zudem den Akzent. Der Standpunkt des Ibn al-Ḥanafīya ist für ihn nur eine Meinung unter vielen, während der Wunderbericht des Ibn ‘Abbās einen verborgenen Wahrheitsgehalt hat, wie man dies auch bei den Anthropomorphismen des Korans annehmen müsse. Er schränkt die Wunderberichte also nicht auf den Koran ein. Der Verweis auf Sure 105: 3 findet sich bei ihm in der Tat nicht, und Ibn al-Ḥanafīya war für seine Generation keine Autorität mehr.

- 31) Abū Sa‘īd al-Ḥudrī überliefert: „Es gibt keine *hiǧra* (mehr) nach der Eroberung (Mekkas), nur noch *ǧihād* und den Vorsatz (dazu)“. Da sagte Marwān (b. al-Ḥakam) zu ihm: „Das stimmt nicht“ – und das in Gegenwart von Rāfi‘ b. | Ḥadīǧ und Zaid b. Ṭābit, die beide (zusammen mit ihm) auf seinem Sitzbett (*sarīr*) saßen. Abū Sa‘īd bemerkte (darauf): „Wenn die zwei da wollten, könnten sie dich eines Besseren belehren. Aber der eine fürchtet, daß du ihn nicht länger in seinem Stamm Chef (*‘arīf*) sein läßt, und der andere, daß du ihm das Amt des Almosenstewerwalters wegnimmst.“ Sie aber schwiegen. Da hob Marwān die Peitsche (, um Abū Sa‘īd zu züchtigen). (Erst) als sie das sahen, sagten sie: „Er hat recht“.

Der Herausgeber vermerkt, daß das strittige Ḥadīṭ zwar auf Ibn ‘Abbās, auf Ṣafwān b. Umaiya und auf ‘Ā’iṣa zurückgeführt werde, aber nirgendwo auf Abū Sa’īd al-Ḥudrī. Buḥārī kennt es in einer Variante, in der Mekka expressis verbis genannt ist und deren Isnād über Muğāṣi’ b. Mas’ūd as-Sulamī führt, einen Baṣrier, der im Vorfeld der Kamelschlacht als Anhänger Zubairs fiel (Madelung, *Succession* 162 f.). Muslim bringt allerdings in Kap. 20 seines *K. al-Imāra* (= *Ṣaḥīḥ*, s. 1487 f.) neben zwei Beispielen mit Muğāṣi’ (nr. 83 und 84) und Parallelversionen nach Ibn ‘Abbās (nr. 85) und ‘Ā’iṣa (nr. 86) auch einen Bericht des Abū Sa’īd al-Ḥudrī, der zwar verbal abweicht, aber zumindest inhaltlich zum Thema paßt (nr. 87). Nr. 85 und 86 stimmen am engsten mit dem an unserer Stelle vorausgesetzten Wortlaut überein. Ältere Belege hierzu hat P. Crone in „The First-Century Concept of *hiğra*,“ *Arabica* 41 (1994): 371, Anm. 97 zusammengestellt. Ausgesagt ist mit diesem Prophetenwort, daß mit der Eroberung Mekkas (und der Hinwendung seiner Bewohner zum Islam) die Hidschra Geschichte geworden sei. Allerdings setzt sie sich fort im Dschihad, wenn dieser im rechten Sinne geübt wird. Darum findet sich manchmal (etwa in nr. 85 und 86) der weitere Zusatz: „Wenn ihr zum Kampfe aufgerufen werdet, so macht euch auf!“ (auch schon bei Ṣan’ānī, *Muṣannaf* v 309 nr. 9713; vgl. dazu Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* v 92, 16 ff.).

Warum allerdings Marwān (reg. 64/684–65/685) sich gegen das Dictum aussprach, bleibt offen. Vielleicht soll die Geschichte nur zeigen, daß er sich in Fragen des Ḥadīṭ nicht auskannte; er war zu jung, um noch vom Propheten überliefern zu können (s. o. nr. 21; dazu Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1387 ff. nr. 2370). Crone hat mit zahlreichen Belegen nachgewiesen, daß man auch nach Muḥammads Tod weiter von *hiğra* sprach („The First-Century Concept of *hiğra*,“ *Arabica* 41 (1994): 352–387, dort s. 356 ff.). Weiterhin dazu Madelung, „Has the *hiğra* Come to an End?“ *Revue des études islamiques* 54 (1986): 225–237; dort s. 227 auch die Aussage, daß die *hiğra* erst zu Ende gehen werde, wenn „die Sonne im Westen aufgeht“, also am Ende der Zeiten (dazu oben nr. 10, am Schluß des Kommentars). Südaraber oder Beduinen, die zu Lebzeiten des Propheten den Islam | angenommen hatten, aber nicht nach Medina gekommen waren, erhielten 65
offenbar die Gelegenheit, nachher durch Teilnahme an den Eroberungszügen, vor allem in Syrien, die *hiğra* gewissermaßen nachzuholen (zusammenfassend dazu mein *Der Fehltritt des Gelehrten* 177 ff.).

Die Experten in der Geschichte sind Rāfi’ b. Ḥadīğ und Zaid b. Ṭābit. Sie waren zwar auch nur ein paar Jahre älter als Marwān, aber doch noch echte Prophetengenossen; mit ihrem Zeugnis ließ sich Marwān also mattsetzen. Freilich gehörten sie auch zu dessen Vertrauten; die Erzählung illustriert dies damit, daß sie mit ihm zusammen auf einem jener Bettgestelle sitzen, auf denen man im heutigen Jemen nachmittags manchmal noch dem gemeinsamen Kāt-

Genuß obliegt. Sie hatten sich beide nach dem Tode ‘Utmāns gegen ‘Alī als Kalifen ausgesprochen (vgl. Madelung, *The Succession to Muḥammad* 146). Marwāns (kurzes) Kalifat lag zwar noch in der Zukunft; zu diesem Zeitpunkt wären sowohl Rāfi‘ b. Ḥadiġ als auch Zaid b. Tābit schon tot gewesen. Die Geschichte spielt vielmehr in den Jahren, als er Statthalter von Medina war (dazu oben nr. 21, Kommentar). Die beiden Traditionarier kamen passenderweise ohnehin aus den Ḥazraġ und waren also Medinenser. Sie waren, so meint der Erzähler, schon damals zu sehr von Marwān abhängig, als daß sie gegen ihn hätten Partei ergreifen wollen. Erst als die Situation zu eskalieren drohte, fanden sie sich bereit, ihrem Kollegen den Rücken zu stärken.

Zu den Funktionen eines *‘arif* vgl. Athamina, „*A‘rāb and Muhājirūn in the Environment of Amṣār*“ 22 f.; er war u. a. dafür zuständig, die jährlichen Dotationen zu verteilen, die den Angehörigen seines Stammes aus dem Diwan zukamen.

32) Man sagte zu ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ: „Ikrima überliefert von Ibn ‘Abbās, daß in (der Frage) der Ersatzabreibung (*al-ḥuffain*) der Koran den Primat habe.“ (‘Aṭā’) bemerkte (dazu): „Er hat unrecht; denn ich habe gesehen, wie Ibn ‘Abbās (selber sich die Füße nicht wusch, sondern) sich (bloß) über das Schuhwerk strich.“

Zu ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ (gest. wahrscheinlich 114/732) vgl. J. Schacht in EI² I 730; GAS 1/31; Juynboll, *Encyclopedia* 139 f.; sehr eingehend Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 70 ff. und 219 ff. / engl. *The Origins of Islamic Jurisprudence* 77 ff. und 246 ff. Zu Ikrima (al-Barbarī, gest. 105/724) Schacht in EI² III 1081 f. und Juynboll, *Encyclopedia* 241; er war ein Sklave des Ibn ‘Abbās und wurde von dessen Sohn ‘Alī freigelassen. Zum *maṣḥ’ alā l-ḥuffain* Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* 263 f.; EI² VI 709 f. (Ch. Pellat); M.H. Katz, *Body of Text* 75 ff.

- 66 Kronzeuge für die in dem Text behandelte Frage ist der extrem lange Vers Sure 5:6. Man wird allerdings fragen müssen, wieweit er für die Entscheidung, ob Waschung (der Füße) oder nur „Ersatzabreibung“, überhaupt relevant gewesen ist. Dort ist nämlich nur von den Füßen die Rede; die Fußbekleidung, ob Sandalen, Schuhe oder Stiefel (*ḥuffain*), kommt gar nicht vor. Hinzu tritt ein grammatikalisches und syntaktisches Problem: Wenn man in Sure 5:6 die „Füße“ im Akkusativ las (*wa-arġulakum*), so kam heraus, daß man sich die Füße waschen solle („[wascht euch] die Füße bis zu den Knöcheln“), parallel zu *fa-ġsilū wuġūhakum wa-aidiyakum* „wascht euch das Gesicht und die Hände bis zu den Ellbogen“. Jedoch waren die beiden Satzglieder dann durch einen Einschub voneinander getrennt. Wenn man diesem Einschub (*wa-mṣaḥū bi-ru’ūsikum*)

dagegen als Beginn eines neuen Satzes sein Recht ließ und die „Füße“ unmittelbar anschloß, so ergab sich: „streicht euch über den Kopf und über die Füße bis zu den Knöcheln“. Die Füße wären danach also nicht mehr zu waschen, sondern nur nach der Art, wie man sich über den Kopf bzw. das Haar streicht, zu berühren und abzureiben bzw. zu frottieren (und zwar sie, nicht etwa die Schuhe). Dann allerdings müßte man statt des Akkusativs den Genitiv lesen: *wa-arġulikūm*, parallel zu *bi-ru'ūsikūm*, und sich damit abfinden, daß vor *arġulikūm* die Präposition *bi-* fehlte.

Beide Lesungen wurden im Rahmen der 7 bzw. 10 oder 14 *qirā'āt* vertreten. Vgl. dazu Farrā' (gest. 207/822), *Ma'ānī al-Qur'ān*, ed. Ibrāhīm Dasūqī I 130, 1 ff.; Ibn Muġāhid (gest. 324/936), *as-Sab'a fī l-qirā'āt* 242, apu. ff.; Ibn Ḥālawaih (gest. 370/980), *al-Ḥuġġa fī l-qirā'āt as-sab'* 104, 6 ff.; Makkī al-Qaisī (gest. 437/1045–1046), *al-Kašf 'an wuġūh al-qirā'āt as-sab'* I 406.³⁸ Eine verhältnismäßig frühe Quelle ist auch Ṭabarī (gest. 310/923) Materialsammlung in seinem *Tafsīr* (Bd. x 52 ff.). Jedoch befinden wir uns dort in einem andern literarischen Genus. Ṭabarī geht deswegen nicht nur auf die Lesung ein, sondern auch – und viel ausführlicher – auf die tatsächliche Praxis, und er zieht dabei Überlieferungen aus der Generation der Prophetengenossen ebenso wie vom Propheten selber heran. Erst in diesem Zusammenhang wird dann auch das Schuhwerk erwähnt (ib. 78, -4 ff.); für die *qirā'āt* dagegen spielt es, da im Koran nicht genannt, keine Rolle. Die Diskussion, die sich an der Frage entzündete und über Jahrhunderte fortgeführt wurde, ist von J. Burton dargestellt worden: „The Qur'ān and the Islamic Practice of *wuḍū'*“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988): 21–58.

Paret hält die Lesung mit Genitiv für die ursprüngliche (*Kommentar und Konkordanz* 115 f.); vom Textzusammenhang her gesehen liegt sie in der Tat wesentlich näher. Aber so einfach ist die Sache nicht. Man muß Praxis und Lesart getrennt betrachten; beides nahm nicht unbedingt aufeinander Rücksicht (vgl. Burton, ib. 35 ff.). Zwar sind auch die *qirā'āt* von Anfang an Praxis; aber ihre wissenschaftliche Erfassung ist spät, und selbst die einzelnen lokalen Traditionen sind dort schwer über die spätumayyadische Zeit hinaus zurückzuverfolgen. Ḥasan al-Baṣrī, gest. 110/ 728, also ein früher Zeuge, erwog sogar eine Lesung mit Nominativ;³⁹ 'Amr b. 'Ubaid hat dies in seine Notizen

67

38 Ich danke Michael Marx für den Hinweis auf einige dieser Texte und Beratung in der Frage.

39 Ibn Ġinnī, *Muḥtasab* I 208, 6 ff.; dazu Bergsträsser, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ġinnī*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, Heft 2 (München 1933), S. 30. Auch Zamaḥṣārī,

zu Ḥasans *tafsīr* aufgenommen.⁴⁰ Schon damals war man also anscheinend des Streites müde; die von Ḥasan vorgeschlagene syntaktische Ergänzung der Stelle (die „restitutio ad integrum“, *taqdīr*) zeigt, daß er sich in der rituellen Praxis beide Möglichkeiten offenhalten wollte.⁴¹ Daß er je daran gedacht hätte, auch die Rezitation auf diese neue, dritte denkbare Lesart umzustellen, wird man bezweifeln dürfen. In der Rezitationspraxis favorisierte er wahrscheinlich den Genitiv (vgl. Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* I 18 nr. 53).⁴² Nur die Entscheidung zwischen Genitiv und Akkusativ war weiterhin umstritten; der Nominativ dagegen blieb vermutlich auf immer ein bloßer akademischer Einfall. Das scheint übrigens für viele dieser Textvarianten zu gelten, die von den arabischen Philologen notiert wurden; schon August Fischer hat das mit gewisser Resignation festgestellt („Grammatisch schwierige Schwör- und | Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch,“ *Der Islam* 28 (1948): 5, Anm. 4). Was sich mit einiger Sicherheit konstatieren läßt, ist lediglich, daß die Vokalisation im Koran nicht einem *ne varietur* unterlag, damals ebensowenig wie später.

Nach Paret (s. o.) wäre die Lesung mit Akkusativ „küfisch“ gewesen. Das ist richtig, und man mag darin eine Erklärung dafür sehen, daß später vor allem die Zwölferšī‘iten es waren, die strikt auf der Waschung der Füße bestanden. Aber es gab in Kūfa ebenso „Leser“, die sich für den Genitiv entschieden, z. B. Ḥamza b. Ḥabīb, einer der „Sieben“, der in die erste Hälfte des 2. Jh’s gehört (gest. Mitte der fünfziger Jahre / um 770). Zudem haben neben den Zwölfbern auch die Ḥārīğiten sich gegen das *mash* (‘*alā l-ḥuffain*) ausgesprochen.⁴³ Paret

Kaššāf (1–2, Kairo 1307/1889–1890) I 249, 4 und Abū Ḥaiyān al-Ġarnāṭī, *al-Baḥr al-muḥīṭ* (zitiert bei Burton, „The Qur’ān and the Islamic Practice of *wuḍū‘*“ 33). Dazu jetzt Omar Hamdan, *Die Koranlesung des Ḥasan al-Baṣrī* (Tübingen 1995), s. 288 = ²Studien zur Kanonisierung des Korantextes (Wiesbaden 2006), s. 302, der sich aber an dieser Stelle nur auf Zamaḥṣarī beruft. Ibn Ġinnī wird dort im selben Zusammenhang auf s. 52 / 263 kurz zitiert.

40 Ibn Ġinnī, a. a. O.

41 Zamaḥṣarī, a. a. O.: *bi-ma‘nā* „*wa-arḡulukum maḡsūla au mamsūḥa ilā l-ka‘bain*“; schon von Bergsträsser so interpretiert, s. „Die Koranlesung des Ḥasan von Baṣra,“ *Islamica* 2 (1926): 24, Anm. 1.

42 Allerdings muß ein „Ḥasan“ in unseren Quellen nicht unbedingt immer Ḥasan al-Baṣrī sein. Ṭabarī bewahrt eine Geschichte, wonach schon die Prophetenenkel Ḥasan und Ḥusain den Genitiv lasen und daraufhin von ihrem Vater ‘Alī korrigiert wurden (Ṭabarī, *Tafsīr* x 55 nr. 11458). Das ist vermutlich apokryph und vielleicht aus der Ḥasan al-Baṣrī-Tradition abgeleitet.

43 Die Zaiditen dagegen folgen bis heute der sunnitischen Lesung.

läßt dies unerwähnt; im übrigen ordnet er a.a.O. in einem *lapsus mentis* die jeweiligen Positionen falsch zu.

Die jüngste Publikation, die sich zu der Koranstelle und den damit verbundenen Problemen äußert, ist die oben s. 1232 genannte Dissertation von Marion Katz. Allerdings geht Katz auf die *qirāʾāt* gar nicht weiter ein. Sie arbeitet wie schon Motzki (s. o. s. 1200 f. zu nr. 6) mit den frühen *Muṣannaf*-Werken, vor allem dem des ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, und kommt auf dieser Basis zu dem Schluß, daß das Waschen der Füße von vornherein als „lebendige Tradition“, also *sunna*, da war und man zu ihr nicht der Bestätigung durch Sure 5:6 bedurfte (*Body of Text* 84 und vorher). In der Tat begegnet die Lesung mit Akkusativ, die dieser *sunna* entgegenkommt, vor allem in jenem geographischen Raum, in dem der Islam seinen Anfang nahm, im Ḥiǧāz, d.h. Medina (Nāfiʿ b. ʿAbdarraḥmān al-Laiṭī, gest. 169/785?) und in Damaskus (Ibn ʿĀmir al-Yaḥṣubī, gest. 118/736), später dann auch in Bagdad.⁴⁴ Freilich ist der Genitiv desgleichen für die Frühzeit verhältnismäßig gut bezeugt (vgl. etwa Ṣanʿānī, *Muṣannaf* I 19 nr. 54 und 55). Außerdem soll ʿUmar II., dem man ein gutes Gefühl für die richtige *sunna* nachsagte, nur hinsichtlich dreier Prophetengenossen, darunter Muǧīra b. Šuʿba, sich sicher gewesen sein, daß diese (aus Prinzip) der Waschung den Vorzug gaben und sich die Füße nicht bloß abgerieben hatten (Ṣanʿānī, ib. I 21 nr. 61). Vom Schuhwerk ist damals immer noch kaum die Rede.

Die Frage, warum es zu der konfessionellen Differenzierung kam, ist weiterhin offen. Ch. Pellat hat in EI² VI 709b die Vermutung geäußert, | daß die Sunniten, wenn sie das bloße Überstreichen oder Abreiben bevorzugten bzw. erlaubten (und nun sogar des Schuhwerks und nicht nur der Füße), von einer Sachlage ausgingen, wie sie während der Kriegszüge oder beim Aufenthalt in kalten Regionen zu erwarten war, wenn man nicht mehr wie im Ḥiǧāz bloß Sandalen trug. Der Konservatismus der Ḥārīǧiten und der (Zwölfer)šīʿiten würde sich dann vielleicht dadurch erklären, daß beide Gruppen an den Eroberungskriegen nicht mehr beteiligt waren oder einfach in ihren Gemeinden für sich lebten, wo sie Sonderregelungen bloß als unnütze Neuerung empfanden. Zu belegen ist das aber vorläufig nicht. Näher an den Quellen bleibt J. Burton, wenn er den Grund für das *mashʿ alā l-ḥuffain* in dem Regelwerk der rituellen Reinheit selber sucht. Wenn man Schuhwerk trug, wurden beim Urinieren nicht die Füße durch Spritzer verunreinigt, sondern die „Stiefel“; diese mußten also abgewischt werden. Das Tragen von Stiefeln scheint im

69

44 Dort allerdings durch einen Iraner, der in Kūfa aufgewachsen war: Kisāʾī (gest. 189/805).

Irak aufgekomen zu sein (oder unter jenen arabischen Truppen, die vom Irak aus die iranische Hochebene eroberten?; vgl. Burton, „The Qur‘ān and the Islamic Practice of *wuḍū‘*“ 44 f. und 49). Zu untersuchen bliebe dann, inwieweit und wie lange man unter Sunniten das *mash‘ alā l-ḥuffain* als bloße Sonderregelung (*ruḥṣa*) betrachtete und ob es irgendwann zu einer Gewohnheit wurde.

Unser Nazzām-Text gibt auf diese Fragen keine Antwort. Er kennt den Konfessionsgegensatz noch nicht. Ebenso wenig werden die beiden Lesarten gegeneinander ausgespielt. Aber man wird wohl festhalten müssen, daß dort vom Schuhwerk die Rede ist und nicht von den Füßen. Nur: Wie ist dann zu verstehen, daß für Ibn ‘Abbās „der Koran dem Schuhwerk vorausging“ (*sabaqa l-kitābu l-ḥuffain*)? Soll dies heißen, daß im Koran noch gar nicht an das Schuhwerk gedacht war? Impliziert ist jedenfalls, daß Ibn ‘Abbās sich (wie im Ḥiḡāz üblich) die Füße wusch; denn sonst könnte ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ nicht dagegen ins Feld führen, daß nach seiner Erinnerung Ibn ‘Abbās sich über das Schuhwerk gestrichen habe (wobei offen bleibt, ob immer oder nur gelegentlich). Wir sind hier in einer Phase der Diskussion, in der man die Frage noch nicht dadurch entschied, daß schon der Prophet selber das *mash‘ alā l-ḥuffain* praktiziert habe (so Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* I 187 ff. und 191 ff.; vgl. Burton, „The Qur‘ān and the Islamic Practice of *wuḍū‘*“ 44 ff.). Umgekehrt wird aber auch überliefert, daß ‘Alī den Propheten beobachtet habe, wie er sich die Füße wusch (Katz, *Body of Text* 80 f.). ‘Ikrima soll, anders als in unserem Text gesagt, für das *mash‘* eingetreten sein, ebenso wie sein Lehrer Ibn ‘Abbās, dessen koranexegetische Expertisen er überlieferte (Katz, *Body of Text* 76 nach Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* I 18 f. nr. 53–55) –
70 aber nur das *mash‘* | der Füße und nicht des Schuhwerks. ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ soll, wiederum anders als in unserem Text, gegen seinen Schüler Ibn Ġuraiġ (gest. 150/767 oder 151/768; zu ihm Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 183 ff.) sich für das Waschen (*ḡasl*) eingesetzt haben, und dann natürlich wieder der Füße und nicht der Schuhe (Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* I 20 nr. 58, übs. bei Katz, *Body of Text* 76). Eine Entscheidung war damals also noch nicht gefallen.

Daß es sich bei dem *mash‘ alā l-ḥuffain* um eine Sonderregelung handelte, ist vermutlich schon damals von vielen so gesehen worden. Nazzām allerdings sagt auch davon wiederum kein Wort. Das hätte auch nicht seiner Sicht der Dinge entsprochen. Er wollte ja darauf hinaus, daß die Prophetengenossen und ihre Nachfolger sich aus Profilierungssucht nicht auf eine gemeinsame Linie einigen konnten. Im vorliegenden Fall ist diese seine These jedoch kaum zu halten. Der geschilderte Konflikt wurde wohl eher durch eine Ungeschicklichkeit bei der Endredaktion des Korans ausgelöst; der Vers Sure 5:6 ist ohnehin überlang. Es gibt für solche Mißgriffe in den späten Suren auch sonst Beispiele,

jedoch bleibt die Sachlage im einzelnen noch zu untersuchen. Nazzām konnte hier nicht ansetzen; für ihn war der Koran längst sakrosankt.⁴⁵

Was die Sonderregelung angeht, so ist freilich festzuhalten, daß wir vorläufig nicht einmal wissen, ob der Terminus *ruḥṣa* in der Frühzeit überhaupt schon gebräuchlich war. Nicht nur daß er in Nazzāms Fragmenten nirgendwo auftaucht; auch bei Šanʿānī spielt er keine Rolle. Aber es gibt Berichte, in denen die Sonderregelung der Sache nach vorausgesetzt wird. Ibn Ḥazm stellt eine Liste früher Autoritäten zusammen, die sich für das *mash* aussprachen und es „erlaubten“ (*Muḥallā* II 84, 4 ff., dort 86, 12); sie sahen darin also keine unabdingbare Vorschrift. Von ʿUmar hieß es, er habe den Propheten beim *mash ʿalā l-ḥuffain* beobachtet, „als dieser auf Reisen war“ (Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* I 178, -5 ff.); wenn man einige Zeit unterwegs war, trug man natürlich festeres Schuhwerk (weitere Belege bei Burton, „The Qurʾān and the Islamic Practice of *wuḍūʿ*“ 50 f.). Die Frage war dann nur noch, wie lange man die Schuhe anbehalten durfte, ob zwei oder drei Tage (Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* I 179, 9 ff.). Wenn man allerdings den Zusammenhang mit dem Urinieren hervorhob, wurden auch die Sandalen in die Überlegung einbezogen; | da diente dann schon 71 der Prophet als Zeuge (*Muḥallā* II 81, 7 f.; dort 81, -4 und 82, 4).

Man scheint nicht selten aneinander vorbeigeredet zu haben; die einzelnen Positionen wurden nur stichworthaft erfaßt, ohne daß die jeweils vorausgesetzte Situation erwähnt worden wäre. Anscheinend haben die Gelehrten auch nicht so sehr miteinander gestritten als nach Kompromissen gesucht; das ersparte ihnen eine Entscheidung hinsichtlich der Lesung der entsprechenden Koranstelle. So meinte man von Anas b. Mālik, also einer baṣrischen Autorität des späten 1. Jh's, erfahren zu haben, daß er sich die Füße feucht abgerieben, also *ḡasl* und *mash* kombiniert habe (Katz, *Body of Text* 83). Von Ibn ʿAbbās erzählte man sich dagegen, er habe die Diskrepanz zwischen der allgemeinen Praxis und dem koranischen Befund resignierend zur Kenntnis genommen: „Die Leute wollen immer bloß die Waschung (der Füße), während ich im Koran nur das Überstreichen (der Füße) finde“ (Ibn Māḡa, *Sunan* I 156 nr. 458). Ähnlich auch ʿAlī bei Farrāʾ, *Maʿānī al-Qurʾān* I 130, 4 f.: Im Koran stehe nur etwas von *mash*; die *sunna* dagegen verlange die Waschung. Schließlich kam man auf den Gedanken, die Sache historisch anzugehen und mittels einer Chronologie Ordnung zu schaffen. Die Sūrat al-Māʾida wurde allgemein als spät angesehen; wenn also bestimmte Prophetenworte sich durch den Kontext in eine Zeit vor

45 Auch Muḥāsibī, der ein halbes Jahrhundert später ebenfalls auf Sure 5:6 kurz eingeht (in seinem *K. Fahm al-Qurʾān*, S. 491, 2 ff.), stolperte über die merkwürdige Struktur des Satzes, sagt aber dann nur: „Die Araber machen so was“.

der Offenbarung von Sure 5:6 verlegen ließen, so konnte man sie als durch den Koran abrogiert ansehen (vgl. Burton, „The Qur‘ān and the Islamic Practice of *wuḍū‘*“ 52).

Bei ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī erstreckt sich die Aufzählung der Standpunkte über mehrere Seiten (*Muṣannaf* I 18 ff.). Wie Ṣāfi‘i sich die Sache zurechtlegte, ist bei Burton (ib. 56) und jetzt auch bei J.E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory* 80f. nachzulesen. Selbst er läßt sich auf einen Streit um die Lesarten nicht ein, sondern löst das Problem zugunsten der Waschung, indem er Sure 5:6 mit dem hermeneutischen Kunstgriff des *‘amm: ḥāṣṣ*-Gegensatzes angeht. Und natürlich haben auch die späteren Handbücher sich des Problems angenommen. Wir können wieder auf Ibn Ruṣd verweisen (*Bidāya* I 18 ff.).

Michel Cuypers hat in seiner kürzlich vorgelegten Gesamtanalyse von Sure 5 (*The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur‘ān*) auch zu Vers 6 Stellung genommen (s. 101 und 103). Aber ihm geht es vor allem um die rhetorische Struktur. Für den Inhalt zieht er sich im wesentlichen auf Paret zurück und meint, daß alles für eine Lesung mit Genitiv (und damit das Abreiben der Füße bzw. des Schuhwerks) spreche. Redaktionsfehler sind in seinem Modell nicht vorgesehen.

- 72 33) Aiyūb sagte zu Sa‘īd b. Ġubair: „Ġābir b. Zaid behauptet, daß, wenn ein Herr (seinem) Sklaven eine Frau gibt, er auch selber die Scheidung aussprechen könne.“ Da sagte Sa‘īd: „Ġābir hat unrecht.“

Mit „Aiyūb“ ist Aiyūb b. Abī Tamīma Kaisān as-Saḥṭiyānī gemeint, der in Baṣra lebte und i. J. 131/749 dort an der Pest starb (TG II 343 ff.; zu seiner Rolle im Ḥadīṭ auch Juynboll, *Encyclopedia* 144 ff.). Sa‘īd b. Ġubair dagegen stammte aus Kūfa; jedoch verließ er den Irak, als die Revolte des Ibn al-Aṣ‘at, der er sich angeschlossen hatte, scheiterte (82/701), und hielt sich seitdem zuerst in Iṣfahān, später in Mekka auf. Im Jahre 94/711 oder 95/712 wurde er dort unter dem Statthalter Ḥalīd al-Qasrī festgenommen und nach Wāsiṭ geschickt, wo Ḥaḡḡāḡ ihn hinrichten ließ (dazu H. Motzki in EI² XII 697 f.; auch schon R. Sayed, *Die Revolte des Ibn al-Aṣ‘at* 352 f.). Aiyūb mußte also noch recht jung gewesen sein, als er Ibn Ġubair traf. Er berichtet ihm von einer Lehre, die Ġābir b. Zaid al-Azdī (gest. 93/711?) vertreten hatte, ein angesehener baṣrischer Jurist, der aus Oman stammte und später von der Ibāḍiyya in Anspruch genommen wurde (zu ihm R. Rubinacci in EI² II 359 f., P. Crone/F. Zimmermann, *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān* 301 ff. sowie neuerdings J. Wilkinson, *Ibādism* 184 ff. und Index s.n.). Ġābir hatte vielleicht bei Ibn ‘Abbās studiert; der Mekkaner ‘Amr b. Dīnār beruft sich häufig auf ihn. Er tradierte aber nichts vom Propheten; Material dieser Art war in Oman wohl gar nicht verfügbar gewesen (Motzki,

Anfänge der islamischen Jurisprudenz 178 ff.). Die obige Überlieferung findet sich auch im *Muṣannaf* des ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī (Bd. VII 239 f. nr. 12966), im *Bāb ṭalāq al-‘abd bi-yad saiyidihī*. An dieser Stelle wird Ġābir auch unter seiner *kunya* Abū š-Ša‘tā zitiert; das ist die übliche Art, unter der er in frühen Quellen in Erscheinung tritt (vgl. etwa Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 164 und 171). Gegenstimmen im Sinne des Sa‘īd b. Ġubair bei Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* 240 f. nr. 12967–12970.

Das Problem, um das es ging, wurde vermutlich durch einen Rechtssatz ausgelöst, der an seinem Binnenreim als volkstümlich zu erkennen ist und später auch in eine der kanonischen Ḥadīṣsammlungen gelangte: *aṭ-ṭalāq li-man aḥaḍa bis-sāq* „(Eine Frau) verstoßen kann (nur) derjenige, der (ihren) Schenkel ergriffen hat“ (Ibn Māḡa, *Sunan* I 672 nr. 2081 = *Ṭalāq* 31). Nur der Ehemann darf also die Scheidung aussprechen. Ġābir b. Zaid, ein reinblütiger Araber, kein Klient wie viele andere frühe Juristen, betonte demgegenüber das Besitzrecht des Herrn an seinem Sklaven: Da ein Sklave Eigentum seines Herrn ist, darf Letzterer auch privatrechtlich über ihn verfügen und eine Ehe, die ohnehin seiner Zustimmung bedurft | hatte, ebenso wieder trennen – dies

73

34) ‘Urwa (b. az-Zubair) sagte zu Ibn ‘Abbās: „Du hast die Leute in die Irre geführt, o Ibn ‘Abbās!“ – „Wie denn das, ‘Urwa?“ – „Du befiehst uns, in diesen Tagen eine ‘umra zu vollziehen, obgleich in ihnen gar keine ‘umra stattfindet.“ – „Warum erkundigst du dich danach denn nicht bei deiner Mutter? Die war doch dabei.“ – ‘Urwa darauf: „Abū Bakr und ‘Umar haben das nicht gemacht.“ – (Ibn ‘Abbās:) „Das ist es, was euch irregeführt hat. Ich überliefere euch vom Propheten, und ihr kommt mir mit Abū Bakr und ‘Umar!“ – ‘Urwa: „Abū Bakr und ‘Umar hielten sich stärker an den Brauch (*sunna*) des Propheten und kannten sich darin besser aus als du.“ – (Nazzām bemerkt dazu:) Damit hat ‘Urwa Ibn ‘Abbās ins Unrecht gesetzt.

Zum Streit über den Gebrauch des Wortes ‘umra s.o. nr. 27. Auch dort steht ‘Urwa b. az-Zubair im Mittelpunkt. Er starb i. J. 93 oder 94. Seine Mutter, Asmā’ bt. Abī Bakr, an die ihn Ibn ‘Abbās in unserer Geschichte verweist, wurde uralte;

sie erlebte noch den Tod ihres älteren Sohnes ‘Abdallāh b. az-Zubair und starb im Ġumādā I 73 / Sept.-Okt. 692 (Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1782, 4f.). Sie wird aber nun nicht (wie ‘Āiṣa in nr. 27) dafür herangezogen, ob man in den letzten Jahren des Propheten überhaupt von einer ‘umra sprach, sondern soll über die Praxis Zeugnis ablegen. Muḥammad hatte nämlich bei seiner „Abschiedswallfahrt“ i. J. 10/632 vor dem offiziellen Pilgerritual eine ‘umra vollzogen und dann den Weihezustand (*iḥrām*) erst einmal wieder unterbrochen; ‘Umar und einige andere enge Gefährten hatten sich ihm bei diesem Verfahren nicht angeschlossen. Das hatte (aus späterer Sicht) seinen guten Grund; denn in Sure 2:196 wurde für die Unterbrechung des Weihezustandes eine Sühne auferlegt. An unserer Stelle wird dagegen offenbar darauf abgehoben, daß in derselben Sure (Vers 158) die ‘umra aufgrund von Muḥammads abweichendem Verhalten zu einem freiwilligen guten Werk (*taṭauwu‘*) erklärt wird, das als Bestandteil des Ḥağğ erlaubt, aber nicht Pflicht sei. ‘Umar und seine Gesinnungsgenossen sind dadurch desavouiert. Unsere | Geschichte scheint dies insofern aufzunehmen, als ‘Umar (und Abū Bakr) von Ibn ‘Abbās nicht als Gewährsleute akzeptiert werden. ‘Urwa dagegen stützt sich auf sie und sieht darum nicht ein, warum er seine Mutter noch befragen soll (obgleich diese als einzige noch am Leben war und deswegen sich an die historische Situation erinnern konnte). Dennoch trägt er in diesem Streit den Sieg davon, weil er darauf hinweisen kann, daß Abū Bakr und ‘Umar dem Propheten näher standen als Ibn ‘Abbās.

Das Gespräch ist natürlich erfunden; aber es hat insofern exemplarischen Charakter, als der Autoritätsbegriff dort von Satz zu Satz jeweils neu adjustiert wird: von der Mutter (einer noch lebenden Zeugin) zu den beiden ersten Kalifen (die beide nicht mehr befragt werden können, von denen aber der ältere zugleich der Vater von ‘Urwas Mutter war), dann zum Propheten und wieder zurück zu den ersten Kalifen, die nun als Wahrer der prophetischen *sunna* verstanden werden (und von denen ‘Uṭmān und ‘Alī aus jeweils verschiedenen Gründen unerwähnt bleiben). Der Koran bleibt ganz aus dem Spiel; auch Ibn ‘Abbās wird nicht als Kenner des Korans vorgestellt (wie oben in nr. 22 und 32), sondern als Verteidiger der prophetischen *sunna*. Allerdings muß er wegen seines geringeren Alters vor Abū Bakr und ‘Umar zurückstehen.

Worin Muḥammads „Pilgerbesuch“ überhaupt bestand, ob in dem Lauf (*sa‘y*) zwischen aṣ-Ṣafā und al-Marwa wie später oder in anderen Bestandteilen des alten Rituals, läßt sich nicht mehr eruieren (vgl. EI² x 864ff. s.v.: R. Paret / E. Chaumont, dort 865a; auch Paret, *Kommentar und Konkordanz* 36 zu Sure 2:158). Zum Dissens der Juristen darüber EI² ib. 866 §5. Da der Koran widersprechende Aussagen machte, hätte sich die Frage nur von der

sunna her klären lassen. Da man aber nicht mehr wußte, wie das vorislami-
sche Pilgerritual ausgesehen hatte (oder nach der islamischen „Reform“ und
Umgestaltung alle Nachrichten über den früheren Usus unterdrückte bzw. ver-
gaß), gab es auch hier Differenzen. Unser Text scheint vorauszusetzen, daß Ibn
‘Abbās sich an dem Propheten orientierte, u. z. nicht an einem seiner Worte,
sondern an dessen Praxis. Aber diese war vielleicht zu wenig verbürgt; zudem
schien ‘Umars kritische Einstellung eher darauf hinzudeuten, daß Muḥammad
damals nur für sich eine Ausnahme gemacht hatte. Daß ‘Urwa Ibn ‘Abbās ins
Unrecht gesetzt hatte, wie Nazzām hier sagt, wird in einer weitgehend überein-
stimmenden Parallele, die Haitamī im *Muḥam al-awsaṭ* des Ṭabarānī gefunden
hat (*Maḡma‘ az-zawā‘id* III 234, 2 ff.), schon Ibn Abī Mulaika in den Mund
gelegt; ‘Urwa habe Ibn ‘Abbās „aus dem Feld geschlagen“ (*ḥaṣamahū*). Ibn Abī
Mulaika (gest. 117/755) hatte als Angehöriger der | mekkanischen Oberschicht
und aktiver Jurist wohl einen gewissen Überblick über das dortige Erzähl-
gut; er ist auch in nr. 27 der Berichterstatter (vgl. den zugehörigen Kommen-
tar).

75

Auf die Parallele bei Ṭabarānī hat sich der Herausgeber des *Maḥṣūl* schon an
früherer Stelle einmal bezogen (Bd. I, Teil 1, S. 517, Anm. 1). Auch dort geht es
im Text um das Verhältnis zwischen *‘umra* und *ḥaḡḡ*.

35) Ihr überliefert von Abū Bakr den Ausspruch: „Welcher Himmel sollte
mich schirmen und welche Erde sollte mich tragen, wenn ich über das Buch
Gottes nach meinem Gutdünken urteilte?“ – Weiterhin überliefert ihr, daß
man ihn nach (dem Sinn des Wortes) ‚Seitenverwandtschaft‘ (*kalāla*) fragte
und er antwortete: „Ich rede darüber nach meinem Gutdünken. Wenn es
dann richtig ist, so kommt es von Gott; wenn nicht, so von mir und vom
Satan.“ – Nazzām dazu: Die beiden Aussagen widersprechen sich.

Die beiden Aussprüche des Abū Bakr sind auch in die übrige Tradition des
K. an-Nakt aufgenommen worden (vgl. meine Fragmentensammlung 38 nr. 1–
2, nach Mufid). Der erste von ihnen wird auf Sure 80:31 bezogen; der zweite
schließt mit einem sekundären Zusatz, in dem der Begriff *kalāla* erklärt wird.
Der Widerspruch, den Nazzām zwischen ihnen entdeckt, bezieht sich auf die
verschiedene Bewertung des „Gutdünkens“ (*ra’y*). In *Nakt* 38f. nr. 3 fällt Naz-
zāms Urteil ausführlicher aus. Dort wird er offenbar wörtlich zitiert; Rāzī dage-
gen faßt nur zusammen. Zu den beiden Dicta vgl. meinen Kommentar in *Nakt*
39 ff.; zu *kalāla* A. Cilardo, *The Qur’ānic Term Kalāla: Studies in Arabic Language
and Poetry*, Ḥadīṭ, Tafsīr, and Fiqh (Edinburgh 2004), und jüngst P. Pavlovitch,
„Some Sunni *Hadīth* on the Qur’ānic Term *Kalāla*: An Attempt at Historical
Reconstruction,“ *Islamic Law and Society* 19 (2012): 86–159.

36) Weiterhin überliefert ihr von ‘Umar den Ausspruch: „Ich geniere mich, Abū Bakr zu widersprechen.“ – Dazu Nazzām: Wenn ‘Umar es wirklich unangemessen fand, Abū Bakr zu widersprechen, warum hat er es dann in anderen Fragen doch getan, z.B. beim (Erbteil des) Großvater(s), bei (der Behandlung der) Anhänger der *ridda* und bei der Aufteilung der Beute?

Dieser Abschnitt folgt auch in den šī‘itischen Quellen zum *K. an-Nakt* unmittelbar auf nr. 35 (vgl. dort s. 41 nr. 11 4); er gehört also wohl noch zum Kapitel über Abū Bakr. An unserer Stelle ist der Text etwas verkürzt. Der Dissens über die Beuteanteile wird auch bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī behandelt (*Mu‘tamad* 504, 9 ff.).

76 Bei Rāzī folgt nun ein letzter Passus, der aber neu eingeleitet wird (*Maḥṣūl* 479, 6 ff.):

37) Weiterhin tadelte Nazzām speziell Ibn Mas‘ūd unter folgenden Gesichtspunkten:

- a) Dieser behauptete gesehen zu haben, wie der Mond sich spaltete. – Das ist eine glatte Lüge; denn Gott hat den Mond nicht allein für (Ibn Mas‘ūd) gespalten, sondern als Zeichen für die Menschen in aller Welt. Wie hätte das dann niemand außer ihm wahrnehmen können, und wie (erklärt sich, daß) weder die Menschen nach einem (solchen Ereignis) ihre Zeitrechnung ausrichten noch ein Dichter es erwähnt? Warum ist dabei kein einziger Heide Muslim geworden noch hat es je ein Muslim als Argument gegen einen Ketzer benutzt?
- b) Ibn Mas‘ūd stritt ab, daß die letzten beiden Suren (*al-mu‘awwidātān*) zum Koran gehören. – Als ob er nie dabei gewesen wäre, als der Prophet sie rezitierte, und er es nicht bei der klaren Sprache des Wunders (, die) in den beiden (Texten sich äußert,) bewenden lassen könnte! Hat er denn der Gemeinde insgesamt (*ġamā‘at al-umma*) nicht geglaubt, daß beide (Suren) zum Koran gehören? Wenn (das Urteil der) Urgemeinde für ihn nicht verbindlich war, dann müßte es dies umso weniger für uns sein. Wir wären also dispensiert davon, ihre Äußerungen zu akzeptieren.
- c) Die Muslime hielten sich am liebsten an die Koranlesart des Zaid (b. Ṭābit). Er dagegen wich von der Gesamtheit ab und akzeptierte diese Lesart nicht.
- d) Als ‘Utmān in Minā vier (*rak‘as* beim Gebet) verrichtete (statt der üblichen zwei), tadelte er ihn. Man stellte ihn (d. h. Ibn Mas‘ūd) deswegen zur Rede, und er antwortete: „Abweichung ist schlimm, ebenso wie die

Spaltung (*al-furqa*, die aus ihr folgt).“ – Dabei hat er selber in vielen Dingen Spaltung betrieben.

- e) Er hörte nicht auf, ‘Utmān zu schmähen, hinter vorgehaltener Hand,⁴⁶ seitdem dieser sich für die Lesart des Zaid entschieden hatte.
- f) Er sah eine Gruppe Zigeuner und sagte: „Nie sah ich Leute, die den Ğinn, welche in der Geisternacht erschienen, ähnlicher waren als diese.“ Dabei überliefert ‘Alqama: „Ich sagte zu Ibn Mas‘ūd: Warst du in der Geisternacht mit dem Propheten zusammen?“, und er antwortete: „Keiner von uns hat sie erlebt.““

Auch die Exzerpte aus dem *K. an-Nakt*, die ich in meiner früheren Fragmentensammlung nach Mufid (gest. 413/1022) bzw. den *Fuṣūl al-muḥtāra* des Šarīf al-Murtaḍā gebracht habe, enthalten viel Material zu Ibn Mas‘ūd, den man allgemein als Ahnherrn der küfischen Tradition betrachtete (vgl. Juynboll, *Encyclopedia* 7f.). Inhaltlich deckt es sich weitgehend mit den bei Rāzī erhaltenen Fragmenten; aber Rāzī hat stärker ausgewählt und bei Nazzāms Kritik stellenweise gekürzt (vgl. *Nakt* 91ff., dort nr. v 4–5 und 7–9). Allein Abschnitt *e* hat dort keinen Platz, bringt aber auch nur wenig Neues; er findet sich als eine Art Nachsatz in der Reproduktion bei Ibn Qutaiba, *Ta’wīl* 21, 8ff. (dort 22, 3f.) / übs. Lecomte 24f. § 37a–e.

77

Zu *a* vgl. das Material in *Nakt* 97f. Zu *b–c* ib. 100 und weiterhin Faḍl b. Šādān (?), *Īdāh* 57, 3ff. bzw. 224, 2ff. (aber nach anderer Quelle). Zu *d* klarer, aber im übrigen nahezu wörtlich übereinstimmend, Ibn Qutaiba, *Ta’wīl* 22, 1–3. Die in *Nakt* 100 zu *d* (= dort nr. 8) genannte Parallele bei Ṭabarī, *Ta’rīḥ* 1 2833, 16ff. (nach Wāqidi) ist aufgenommen bei Madelung, *Succession* 93.

Abschnitt *f* ist bei Mufid ausführlicher; schon Ibn Qutaiba versieht ihn mit einem eingehenden Kommentar, in welchem er nach seiner Art die beiden sich widersprechenden Aussagen durch Textergänzungen und andere philologische Tricks auszugleichen versucht (*Ta’wīl* 31, –5ff. / übs. Lecomte 36ff. § 40g). Vgl. dazu auch meinen Kommentar in *Nakt* 102.

Zur „Geisternacht“ (in *f*) ist Sure 72 zu vergleichen; ihr zufolge wurde dem Propheten geoffenbart, daß eine Schar Ğinn ihm zugehört hätten, als er den Koran rezitierte. ‘Alqama b. Qais an-Naḥa‘ī (gest. zwischen 61/681 und 73/692; vgl. Juynboll, *Encyclopedia* 8, auch *Nakt* 95 und 101, Anm. 48), der Ibn Mas‘ūd (gest. 32/653) noch gekannt hatte, scheint daraus geschlossen zu haben, daß, wenn selbst der Prophet von dem Vorgang nur durch Eingebung wußte, niemand sonst hatte dabeisein können. Er soll sich dies von Ibn Mas‘ūd haben

46 Wenn ich hiermit *wa-yusirru l-qaula fihi* richtig interpretiere. Ist anders zu lesen?

bestätigen lassen, und in der Tat hatte Letzterer, wenn er die Ġinn mit den *zuṭṭ* (hier übersetzt mit „Zigeuner“) verglich, nicht unbedingt sagen wollen, daß er sie auch realiter gesehen habe. Daß man sich die Ġinn so vorstellte, steht später ebenso bei Kūlīnī, *Kāfī* I 394, pu. ff. Arabisch *zuṭṭ* gibt den Namen einer Bevölkerungsgruppe aus Nordwestindien wieder, der Jhāt (vgl. EI² II 488 f. s. v. *Djāt*: A.S. Bazmee Ansari), die bereits in vorislamischer Zeit über den Persischen Golf bis in den Irak gewandert waren und von Abū Mūsā al-Aṣ‘arī in Baṣra angesiedelt wurden (als Hilfstruppen?); vgl. EI² XI 574 f. s. v. *Zuṭṭ* (C.E. Bosworth). Daß sie ein so negatives Image gehabt hätten wie bei uns die Zigeuner, ist nicht unbedingt gesagt; denn in einem palmyrenischen Relief sind, | in aramäisch-vorislamischer Umgebung, die Ġinn (*ginnayē*) als bartlose junge Männer dargestellt (vgl. mein *Der Fehltritt des Gelehrten* 259).

- g) „Umar fragte (Ibn Mas‘ūd) nach (seiner Meinung zu) einem Problem beim Tausch von Edelmetallen (*ṣarf*), und dieser sagte: „Dagegen ist nichts einzuwenden.“ ‘Umar jedoch bemerkte daraufhin: „Aber ich mag das nicht.“ Da sagte (Ibn Mas‘ūd): „Wenn du das nicht magst, dann mag ich das auch nicht.“ – Da hat er also, ohne daß die Beweislage (sich geändert hätte,) seinen Standpunkt aufgegeben.“

Auch das steht so schon in *Nakṭ* 102, unter nr. 10, nahezu wörtlich übereinstimmend, jedoch um zwei weitere Sätze Nazzāms ergänzt, die für das Verständnis des Gesamttextes nicht unwichtig sind. Worum es genau ging, weiß auch der Herausgeber des *Maḥṣūl* nicht zu sagen. Jedoch verweist er auf ein Ḥadīṯ im *Muṣannaḥ* des ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī (VIII 127 nr. 14583, nach Ibn Sīrīn), wonach Ibn Mas‘ūd’s Frau beim Kauf einer Sklavin mit Goldmünzen zahlte und dann Silbergeld herausbekam (oder umgekehrt). ‘Umar habe dies, als sie ihn nachher fragte, mißbilligt; man solle ein Geschäft in gleicher Münze abschließen. Zum Problem s. o. nr. 13 sowie *Nakṭ* 128; auch A.L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* 55.

Zusammenfassung

Daß wir es bei den angeführten Bruchstücken mit echten Nazzām-Zitaten zu tun haben, unterliegt keinem Zweifel. Es gibt eine Anzahl von Doubletten zu den Texten aus der šī‘itischen Tradition (s. o. nr. 2, 8, 16, 18, 20–21, 35–37). Allerdings stimmen diese kaum je ganz wörtlich überein. Man könnte sich deswegen fragen, ob Rāzī statt des *K. al-Futyā* nicht eine spätere Sekundärquelle vor sich hatte, in der nicht nur aus dem Traktat des Ġāḥiḏ, sondern manchmal auch

direkt aus dem *K. an-Nakt* zitiert wurde. Der Stoff ist ja gewiß durch mehrere Hände gegangen. Aber für diese Annahme spricht nicht viel. Es ist wohl eher so, daß Rāzī selber sich gewisse Freiheiten mit dem Text erlaubte. Mit Zitaten nahm man es damals nicht immer so genau; die moderne Philologie hat da strengere Maßstäbe. Vor allem bei Nazzāms Kommentaren ist das zu merken. Rāzī scheut sich offenbar nicht, sie umzuformulieren oder neu zu gliedern.⁴⁷ | Texte waren, wenn sie einige Jahrhunderte hinter sich hatten, dem Leser nicht immer auf den ersten Blick verständlich noch entsprach ihr Duktus dem späteren Geschmack. Sie mußten adaptiert werden.⁴⁸

79

Wie Nazzām sein Buch einleitete, weiß Rāzī nicht; vermutlich fand sich darüber auch nichts im *K. al-Futūyā*. Wie es gegliedert war, haben wir in unserer früheren Studie zu rekonstruieren versucht.⁴⁹ Statt sachlicher Kriterien schien uns damals dem Aufbau eher eine historische Reihenfolge zugrunde zu liegen, die allerdings, da ohnehin nur die *ṣaḥāba* ins Bild kamen, dem persönlichen Rang der betreffenden Personen angepaßt wurde; deswegen hatten wir die ersten vier Kalifen an den Anfang gestellt (unter weitgehendem Ausschluß 'Utmāns, von dem nur eine Liste seiner Mißgriffe aufgenommen war⁵⁰). Aber das ist nach Kenntnis der neuen Fragmente nur noch mit großen Bedenken zu vertreten. Zwar wird bei Rāzī der historische Rahmen durch Beispiele aus der Generation der *tābi'ūn* ausgeweitet; aber von einer speziellen Anordnung unter dem chronologischen Gesichtspunkt ist nichts zu merken. Das könnte an Ġāḥiẓ liegen; für ihn stand das juristische Interesse im Vordergrund. Aber auch Ibn Abī l-Ḥadīd spricht, wenn er in seinem *Šarḥ Nahġ al-balāġa* Nazzāms Beispielsammlung ins Gedächtnis ruft, nur von *masā'il fiqhīya*.⁵¹ Mufid hat offenbar ganze Kapitel weggelassen.⁵² Rāzī dagegen nennt Autoritäten wie Ibrāhīm an-Naḥa'ī, Ġābir b. Zaid al-Azdī oder Ḥasan al-Baṣrī. Den Šī'iten waren natürlich vor allem 'Umar und 'Alī wichtig, der erstere im negativen, der zweite im positiven Sinne. So ist wahrscheinlich die Frühgeschichte des Islams als solche ins Spiel gekommen. Die beiden Protagonisten begegnen in der Tat ebenfalls bei Rāzī (nr. 6–10, 12, 15, 18, 24, 36). Aber daß sie besonders herausgehoben würden, kann man nicht sagen.

47 S. u. nr. 21 und 35, jeweils im Kommentar.

48 Das ist übrigens anscheinend auch schon in der šī'itischen Tradition geschehen (vgl. *Nakt* 80).

49 *Nakt* 12 ff.

50 Nach Baġdādī und Šahrastānī; vgl. *Nakt* 43.

51 Bd. xx 25, -4.

52 Vgl. *Nakt* 126.

Leute wie Ibrāhīm an-Naḥā‘ī oder Ġābir b. Zaid al-Azdī repräsentieren, wie Schacht gesagt hätte, die „alte irakische Lehre“.⁵³ Das ist es, was auch Nazzām vor Augen hatte. Aber die neuere Forschung hat mehr Licht in diesen etwas diffusen Begriff hineingebracht. Schacht mußte, was das Ḥadīṭ anging, sich weitgehend noch mit den kanonischen Sammlungen begnügen; jetzt dagegen kann man die *Muṣannaḥ*-Werke des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jh's zu Rate ziehen. Der Widerspruch der Ḥadīṭe wird eingerahmt von einem Streit
 80 | unter (irakischen) Juristen. Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) hatte sich zwar wenig um die Prophetentradition gekümmert; aber es gab einflußreiche Kreise, die auf eine Ehe der Jurisprudenz mit dem Ḥadīṭ drängten. *Mutakallimūn* wie Nazzām sahen das, blieben aber lieber beim Koran und verließen sich im übrigen auf ihren Verstand. Sie kamen allerdings zu spät, um die *aṣṣḥāb al-ḥadīṭ* noch aus der Welt schaffen zu können; diese taugten ihnen nur noch als Widerpart und Ansatzpunkt der Kritik. Zur Zeit des ‘Amr b. ‘Ubaid war das noch anders gewesen; er war mit dem Diskurs der *muḥaddiṭūn* recht vertraut gewesen und hatte sie von innen heraus angegriffen. Nazzām hat ihn denn auch zweimal zitiert, als einzigen unter den Mu‘taziliten (vgl. nr. 9 und 20). Für Ġāḥiẓ war das vermutlich alles schon Geschichte, Gegenstand interessierter Erinnerung. Für die späteren Šī‘iten eigentlich auch; aber sie hatten ihr eigenes Geschichtsbild. Sie blieben lieber bei ‘Alī und seiner Generation; im Irak lag ihnen vor allem ‘Abdallāh b. Mas‘ūd am Herzen.⁵⁴ Nazzām hatte in seinem Fazit unterschiedslos das gesamte erste Jahrhundert in den Blick genommen: „Somit steht fest, daß sie (damals) einander geschmäht haben. Wenn nun der Angreifer recht hat, dann ist das eine Schande (*‘aib*). Umgekehrt aber genauso.“ Rāzī, der diesen Satz zu Ende seiner Ausführungen zitiert, hatte ihn auch schon seiner Einleitung zugrunde gelegt.⁵⁵ Ein wörtliches Zitat haben wir wiederum wohl nicht vor uns. Aber wir können sagen, daß Nazzām an sein Pamphlet mit einer beachtlichen historischen Bildung heranging.

In Rāzī's *Maḥṣūl* wirkt der von uns behandelte Abschnitt etwas sperrig, wie ein überdimensionierter Einschub. Er steht in dem Kapitel (*mas‘ala*) über die Unbescholtenheit (*‘adāla*) der Prophetengenossen.⁵⁶ Für die *uṣūl al-fiqh* war dieses Thema deswegen von Belang, weil auf dem Nachweis der *‘adāla* die Vertrauenswürdigkeit der Prophetentradition und folglich auch ihre Verwendbarkeit in der juristischen Argumentation beruhte. Rāzī sieht bei diesem Punkt

53 Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* 128.

54 Dieser findet allerdings auch bei Rāzī zum Schluß besondere Beachtung; vgl. nr. 37, a-g.

55 Vgl. o. s. 1193 mit Rāzī, *Maḥṣūl* 482, 1f.

56 Ib. 436 ff. Der Abschnitt fehlt übrigens in einigen Handschriften, und der Herausgeber wünscht sich, daß das überall so wäre (s. 438, Anm. 2).

allerdings kaum noch Diskussionsbedarf. Er begnügt sich damit, die *ʿadāla* mit den üblichen Gemeinplätzen zu beweisen, einigen Stellen aus dem Koran⁵⁷ und dem Ḥadīṭ,⁵⁸ die niemand mehr in Zweifel zog.⁵⁹ Umso überraschender ist dann, daß er sich mit Nazzāms Kritik soviel Zeit nimmt. Natürlich pflichtet er Nazzām nicht bei. Aber er polemisiert auch nicht; er merkt nur an, daß dieser „übertrieben“ habe (*bālaḡa*).⁶⁰ Nazzāms Scharfsinn scheint ihn beeindruckt zu haben,⁶¹ und wahrscheinlich war er auch fasziniert von dem Alter des Textes, der ihm da vor die Augen kam. Zwar war die These, die Nazzām vertreten hatte, längst aus der Mode und nur noch für Šīʿiten interessant; aber Rāzī sah doch Anlaß, über den Ansatzpunkt noch einmal nachzudenken. An anderer Stelle, in seinen *Riyāḍ al-mūniqa fī āraʾ ahl al-ʿilm*, zeigt er für Nazzāms skeptische Haltung zum *ig̃māʿ* erhebliches Verständnis. Sie sei „keineswegs schwach. Denn wer objektiv und unparteiisch urteilt, ist sich bewußt, wie sehr diese Fragen dazu angetan sind, in subtile Spekulationen zu führen ...“.⁶²

81

Wir wissen nicht, wie Nazzām seine Beispiele miteinander verband. Ġāḥiẓ hat aus dem *K. an-Nakt* vermutlich eine Menge Begleittext herausgeschnitten, als er sich auf die „Fälle“ konzentrierte. Aber wir können noch erkennen, daß Nazzām in seiner dialektischen Art das Thema von verschiedenen Seiten her anging. Von direktem Streit oder gar gegenseitiger Schmähung (*qad̃f*) kann er im Grunde nur selten berichten; meist bleibt es bei gegenseitiger Kritik⁶³ oder gar nur gutmütigem Spott (nr. 29). Zwar benutzen die Kontrahenten manchmal harte Worte: „er hat gelogen (*kaḍaba*)“⁶⁴ oder „ihr redet dummes Zeug (*bīʿsa mā*

57 Sure 2:143, 48:18 und 9:100.

58 Etwa: „Meine Genossen sind wie die Sterne. Nach welchem auch immer ihr euch richtet, ihr findet den rechten Weg“ (vgl. Rāzī, *Maḥṣūl* 437).

59 Ursprünglich waren sie natürlich umstritten gewesen. Sure 2:143, „Wir haben euch zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft (*umma wasat*) gemacht“, wurde, wenn man daraus eine positive Bewertung des *ig̃māʿ* heraushörte, von Nazzām als Beweis nicht anerkannt (*Nakt* 116 f.). Auch das genannte Ḥadīṭ ist von Nazzām kritisiert worden (Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa* xx 28, 11 ff., wo Nazzām allerdings nur als ein anonymen „Theologe“ erscheint; zur Identifizierung vgl. ib. 30, ult.). Es wurde im übrigen auch nicht in die kanonischen Sammlungen aufgenommen.

60 Rāzī, *Maḥṣūl* 438, 1.

61 Vgl. auch schon s. 403, 8: „Nazzām hat recht“, als Fazit eines Abschnitts, der vom *tawātur* handelt; zur These Nazzāms dort 401, -5 f.

62 Rāzī, *ar-Riyāḍ al-mūniqa fī āraʾ ahl al-ʿilm*, ed. Aḥmad Ġumʿa (Tunis 2004), s. 241, 3 f.; dazu mein *Der Eine und das Andere* 1070 f.

63 Vgl. nr. 3–6, 22, 28–30, 32, 36.

64 Vgl. nr. 33, wobei immer zu beachten ist, daß *kaḍaba* nicht nur heißen kann „er hat

82 *qultum*)“ (nr. 4).⁶⁵ Aber oft ist das auch nur die Schlußfolgerung, die Nazzām selber zieht.⁶⁶ Meist befeißigen sich die Sprecher eines höflicheren Tones: „du | irrst“ (nr. 10) oder „er hat sich vertan“ (nr. 3) bzw. „er verlangt zuviel“ (nr. 19). Nur einmal ist von dauernder Entzweiung die Rede: „wir sind geschiedene Leute“ (nr. 22). Nicht selten wird auch einfach gewarnt, ohne daß bestimmte Personen angegriffen werden (nr. 8, 23, 24).

Man merkte gewiß schon früh, daß Ḥadīte sich widersprechen konnten (nr. 15). Das gab es auch bei Koranstellen; aber dort war man mit der Annahme einer Abrogation (*nash*) aus den schlimmsten Schwierigkeiten herausgekommen. Wenn das Problem durch einen Fehler bei der Redaktion des Korans entstanden war (wie vermutlich in nr. 32, vgl. den Kommentar), so versuchte man den Differenzen durch Harmonisierung auszuweichen. Bei Ḥadīten dagegen konnte man sagen, daß sie unrichtig überliefert seien;⁶⁷ mit einer kanonischen Fassung rechnete man noch nicht.⁶⁸ Man arbeitete sich deshalb an den Texten ab, und es kam zu immer mehr Varianten. So mußte man dann Vorsicht predigen; man hatte auch das Gefühl, dem eigenen Gedächtnis nicht trauen zu können.⁶⁹ Maßgebliche Prophetengenossen hatten sich angeblich noch gescheut, mehr zu überliefern, als sie verantworten konnten; auch ihren Untergebenen sollen sie geraten haben, sich zurückzuhalten.⁷⁰ ‘Umar war da die Idealgestalt; wenn er jemanden mit einer politischen Mission in die Fremde schickte (gemeint ist: weg von Medina, wo die Prophetentradition verwurzelt war und sich auch am besten kontrollieren ließ), sorgte er sich, daß die persönlich gefärbte Erinnerung an das Wirken Muḥammads dessen eigentliche Botschaft, den Koran, überdecken könnte.⁷¹ Selber war er dem Propheten noch so nahe gewesen, daß er im Wissen um die Intention des Propheten aus eigener Machtvollkommenheit entscheiden konnte. Unter seinem Nachfolger ging

gelogen“, sondern auch „er hat unrecht“ (vgl. nr. 32, auch nr. 31, wo ich *kaḍabti* mit „das stimmt nicht“ übersetzt habe). Eine moralische Abwertung ist nicht unbedingt gemeint.

65 Etwas unflätig auch im Kommentar zu nr. 10: „Du hast danebengeschissen“, aber nur in einer zuspitzenden Variante, in der ‘Alī sich zu einer apokalyptischen Weissagung äußert, die sich als falsch erwiesen hatte.

66 Vgl. nr. 5, 13, 22, 28, 34 (*takḍīb*); ähnlich auch nr. 13 (*radd* „Zurückweisung“) oder 14 („Meineid“).

67 Vgl. nr. 7, 12, 25, 27; in nr. 6 auch deswegen, weil eine Frau die Sache berichtet.

68 Dazu allgemein jetzt J. Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Leiden 2007).

69 So vor allem nr. 1.

70 Vgl. nr. 7–8 und 24, mit Bezug auf ‘Umar und ‘Alī; auch nr. 23.

71 Zum Problem vgl. den im Kommentar zu nr. 24 genannten Aufsatz von M. Cook.

das schon nicht mehr; ‘Uṭmān hatte sich, wie man meinte, in manchen Fällen so verhalten, daß ein Zusammenhang mit der prophetischen Tradition nicht mehr erkennbar schien.

Allerdings gab es damals auch „Experten“, die in dem Ruf standen, aus falscher Rücksichtnahme nicht gegen die Abweichungen ‘Uṭmāns eingeschritten zu sein (nr. 2). Anders dann unter Mu‘āwiya. Er hatte zwar eine Politik der inneren Einheit und des „Zusammenschlusses“ (*ḡamā’a*) vertreten; aber im Irak hatte die religiöse Opposition bald vor ihm, dem ersten Umayyaden, allen Respekt verloren, auch schon vor der abbasidischen Revolution. Als er noch | gar nicht Kalif war, hatte es, wie man sich erzählte, von seiten der *ṣaḥāba* offenen Protest gegeben (nr. 13). Er wurde nicht mehr unter die Prophetengenossen gezählt, und seine Kenntnis der prophetischen *sunna* galt als begrenzt. Allerdings konnten auch Meinungen, die von Experten vertreten wurden, obsolet werden; schon die eigenen Schüler wußten dann nicht mehr genau Bescheid (nr. 26). Und wenn man gar im Vertrauen auf ein Prophetenwort den Weltuntergang vorhersagte, war es die Wirklichkeit selber, durch die man desavouiert wurde. Da sich die entsprechenden Ḥadīṭe nicht mehr aus dem Kollektivgedächtnis tilgen ließen, sah man sich zu Uminterpretationen gezwungen, die meist in eine Kritik an dem ursprünglichen Überlieferer mündeten (nr. 10).

83

In der Auswahl der Nachrichten schlägt natürlich Nazzām eigene Einstellung durch. Prophezeiungen waren vermutlich ohnehin nicht seine Sache. Er horchte auf, wenn irgendwo Wunderglaube sich breit machte, und setzte auf den gesunden Menschenverstand.⁷² Wenn die frühen Kalifen (Abū Bakr, ‘Umar, ‘Alī, aber nicht ‘Uṭmān) zugaben, den Brauch des Propheten nicht gekannt und deswegen nach eigenem Gutdünken (*ra’y*) gehandelt oder entschieden zu haben, fand das seine besondere Beachtung.⁷³ Abū Mūsā al-Aṣ‘arī soll sogar in offizieller Funktion, als Statthalter von Kūfa, und in aller Öffentlichkeit einen falschen Eid geschworen und dies später zugegeben haben (nr. 14). Von Vertrauenswürdigkeit (*ṭiqa*), wie die Traditionarier sie für sich in Anspruch nahmen, konnte also eigentlich keine Rede sein. Nazzām war wie die meisten frühen Mu‘taziliten Skripturalist; er notierte, wenn irgendwo das Ḥadīṭ über den Koran gestellt wurde (nr. 34) oder umgekehrt der Prophet noch nicht als selbständige juristische Autorität anerkannt schien (nr. 4). Die Unzuverlässigkeit

72 Nr. 5 und 30. Auch Rāzī lehnte im übrigen Wunderberichte ab; er meinte, daß sie nicht breit genug überliefert (*mutawātir*) seien. Wenn er dies allerdings auch auf die Mondspaltung bezog, mußte er sich mit dem Einwand auseinandersetzen, warum das Ereignis in den Koran hineingeraten war (Rāzī, *Maḥṣūl* II 416, pu. ff.).

73 Nr. 9 und 35; vgl. *Nakt* 24 f. nr. I 3–5 und 109 nr. VIII 5.

des im Umlauf befindlichen Ḥadīṭmaterials demonstriert er vor allem am Beispiel des Abū Huraira. Er sah sich da in bester Gesellschaft; schon ‘Alī oder ‘Ā’iṣa hatten angeblich ihrem Mißtrauen gegenüber diesem allzu eifrigen Sammler Ausdruck verliehen.⁷⁴ Nur in diesem Fall ist dann auch von Schwächen des Isnād die Rede; Abū Huraira stützte sich, so soll Nazzām gesagt haben, „auf das Zeugnis eines Toten“ (nr. 21). Gemeint war, daß er seinen Gewährsmann unerwähnt gelassen hatte, weil dieser schon verstorben war. Die Experten sprachen da später von einem *irsāl aṣ-ṣaḥāba*; Abū Huraira’s Überlieferungen gaben zwar | vor, direkt beim Propheten anzuknüpfen, waren aber in Wirklichkeit *mursal*, da er sie nahm, wo er sie kriegen konnte, ohne das deutlich zu sagen.

Der Fall zeigt nun allerdings nicht nur, daß Nazzām etwas von Ḥadīṭkritik verstand, sondern auch, daß er ohne historischen Sinn an die Sache heranging. Er kam nicht auf den Gedanken, daß Abū Huraira vielleicht nur der erste gewesen war, der in großem Maßstab Prophetenworte zusammentrug und dabei noch nicht die Notwendigkeit sah, seine Quelle anzugeben. Ebensowenig kam ihm in den Sinn, daß gerade dies der Grund dafür hätte sein können, daß ausgerechnet Abū Huraira das Objekt so vieler Projektionen wurde. Das Stichwort „Fälschung“ (*tadlīs*) taucht bei Nazzām nicht auf. Ihn interessierte auch nicht, wie die juristischen Probleme, an denen der Meinungsstreit der frühen Gemeinde sich entzündete, sich hätten lösen lassen; dazu äußert sich erst Ibn Qutaiba in seinem *K. Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*.⁷⁵ Nazzām benutzt einen rein moralischen Maßstab; der Streit war eine „Schande“. Erklären ließ er sich aus der Geltungssucht derer, die in der Urgemeinde Einfluß gehabt hatten. Nazzām sieht darin also ein Phänomen der damaligen Oberschicht. Zwar nimmt er an, daß es neben ihr eine schweigende Mehrheit gab, der die „Schande“ mißfiel; aber sie ist, so meint er, in den Quellen nicht zu fassen.⁷⁶

Unter diesem Gesichtspunkt bleibt nun allerdings erstaunlich, daß Nazzām die blutigen politischen Auseinandersetzungen, in die die Urgemeinde verstrickt war (die Ermordung ‘Utmāns, die Kamelschlacht, die Schlacht von Ṣif-ṣif), überhaupt nicht für seine These nutzt. Sie waren jedem bewußt, ihm ebenso⁷⁷ wie Ḥiṣām al-Fuwaṭī, der den Versuch unternahm, die Rolle der Oberschicht bei diesen Ereignissen herunterzuspielen und die Schuld auf unbe-

74 Vgl. nr. 11 und 16–21.

75 Vgl. dazu nr. 10–11, 19, 27–28, 30, 36, jeweils im Kommentar.

76 Hinweise auf diese Gesamtbewertung finden sich sowohl in sunnitischen Texten (Bağ-dādī, Gazzālī) als auch in šī‘itischen (aṣ-Šarīf al-Murtaḍā); vgl. *Nakṭ* 111 ff.: „Schlußfolgerungen Nazzāms“. Rāzī geht darauf nicht ein. S. auch oben s. 1246.

77 Vgl. etwa nr. 9 (mit Bezug auf ‘Alī); dazu *Nakṭ* 80 ff. nr. 14 16–17 und 21–22.

kannte Einzeltäter abzuwälzen. Man mag versucht sein, sich das Schweigen so zu erklären, daß die entsprechenden Stellen aus dem *K. an-Nakt* bloß nicht mehr erhalten sind. Wir sehen den Text ja im allgemeinen nur durch die Brille von Ġāhiz' *K. al-Futūyā*, und „Gutachten“ oder „Urteilssprüche“ waren diese Kriege nicht, nicht einmal das Schiedsgericht von Šiffin. Auch Rāzī ließe sich zur Unterstützung heranziehen. Er läßt nämlich den Fragmenten sogleich ein Kapitel über die Ĥārīgīten und deren Ansichten folgen.⁷⁸ Diese kommen, wie kaum anders zu erwarten, zu Wort mit Kritik an 'Alī und seinem Sohn Ḥasan;⁷⁹ | aber dann folgt auch Einiges über den Streit zwischen 'Ā'īša und 'Uṭmān⁸⁰ oder zwischen 'Uṭmān und Leuten wie Ibn Mas'ūd, Abū Ḍarr al-Ġifārī und 'Ammār b. Yāsir.⁸¹ Zum Schluß kommt die Rede dann noch auf die Ermordung 'Uṭmāns und deren Folgen.⁸² Das ist alles nicht so detailliert wie vorher, bringt aber jene politische Komponente des Themas in den Blick, die wir bisher vermißten. Als Quelle wird an einer Stelle das *K. Muġādalāt Quraiš* eines gewissen Ibn Da'b angegeben.⁸³ Sollte Rāzī hier noch einiges Material aus Nazzāms *K. an-Nakt* beigemischt haben, das nicht den Weg über das *K. al-Futūyā* gegangen war? Wir würden damit allerdings voraussetzen, daß ihm Nazzāms Traktat auch im Original zur Verfügung stand oder er eine zweite Quelle heranziehen konnte. Das ist vorläufig nicht zu belegen. Wir müssen es darum bei einem *non liquet* belassen.⁸⁴

85

Nun liegt unser eigenes Interesse ohnehin auf einer andern Ebene. Die Beispiele, die Nazzām bringt, haben eine Bedeutung in sich selber; sie verraten uns Einiges über die innerislamische Diskussion, die dem *K. an-Nakt* voraus-

78 Rāzī, *Maḥṣūl* 482, 3 ff.

79 Ib. 487, ult. ff.

80 Ib. 492 ff.

81 Ib. 495.

82 Ib. 496 ff.

83 Wir können das Buch nicht weiter identifizieren; der Titel ist nirgendwo erfaßt. Mit „Ibn Da'b“ ist vermutlich 'Isā b. Yazīd b. Da'b al-Laiṭī (gest. 171/787) gemeint, ein Dichter, der nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* I 284, 1 ff. (ed. A.F. Saiyid) sich ebenso wie sein Vater in den „Geschichten über die alten Araber“ (*aḥbār al-'Arab*) auskannte. Zu ihm vgl. al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta'riḥ Baġdād* XI 148 ff., und Yāqūt, *Iršād* VI 104 ff. Es gab aber auch noch einen Muḥammad b. Da'b al-Madīnī, der, wie die Nisbe zeigt, ebenfalls in Bagdad lebte; zu ihm Dahabī, *Mizān al-i'tidāl* III 540 nr. 7498.

84 Auffällig ist auch, daß Nazzām keine theologische Kritik an den *ṣaḥāba* übt, anders etwa als Faḍl b. Šādān, der in seinem *Idāḥ* auch anthropomorphistische Ḥadīṭe zum Zielpunkt seiner Kritik macht. Da ist allerdings zu berücksichtigen, daß die Echtheit und die Zeitstellung des *K. al-Idāḥ* keineswegs gesichert sind; das Buch ist vielleicht um Einiges jünger (vgl. A. Paketči in: GIE IV 52a).

ging. Wir erkennen z. B., welch große Bedeutung man im Ḥadīṭ dem Zeitpunkt beimaß, an dem die erste Generation allmählich dahinstarb und diejenigen, die Entscheidungen zu treffen hatten, sich nicht mehr auf ihre eigene Beziehung zum Propheten berufen konnten. Mu‘āwiya markiert den Übergang; er mußte sich angeblich als jugendlicher Heerführer von angesehenen *ṣaḥāba*, die dem Propheten näher gestanden hatten, korrigieren lassen und soll darüber sehr verärgert gewesen sein (vgl. nr. 3). Marwān b. al-Ḥakam dagegen, sein Schwiegersohn, den er zum Statthalter von Medina ernannt hatte, fand sich mit der Lage schon ab und holte sich Rat bei älteren Leuten (nr. 6, 21, 31). Nicht daß Nazzāms Texte uns da mit realen Situationen konfrontieren; wir haben es viel mehr mit einem Geschichtsbild zu tun. Die Berichte zeigen, wie die Nachwelt sich darauf einrichtete, daß von nun an die „Experten“ an die Rampe getreten waren. Nur wenn jemand wie Abū Huraira die Anforderungen der Experten unterlief, indem er einfach sammelte, ohne sich um die spätere Methode (die er noch nicht kannte) zu kümmern, geriet er in das Kreuzfeuer der Kritik – und offenbar schon recht bald; die Bedenken, auf die er stieß, wirken bis heute nach.⁸⁵

Man beobachtete auch, wie unter den Gelehrten das unterschiedliche Temperament sich auf die jeweilige Weltsicht auswirkte.⁸⁶ Ebenso war man sich darüber im klaren, daß Überzeugungen von lokalen Traditionen abhingen, und man spürte (freilich ohne es deutlich zu sagen), daß die soziale Stellung das Weltbild beeinflusste. Ein freier Araber urteilte anders als ein Klient, der von unten aufgestiegen war; wir haben am Beispiel des Ġābir b. Zaid al-Azdī darauf hingewiesen (nr. 33). Eine gewisse Rolle spielte weiterhin die professionelle Ausrichtung. Ḥadīṭkenner, Juristen und Historiker arbeiteten im Hinblick auf die Urgemeinde zwar mit demselben Material, bewerteten es aber nicht in gleicher Weise; die Interessen der jeweiligen Disziplin schufen unterschiedliche Bilder von der Wirklichkeit. Daß dies Folgen hatte für die Art, wie man die „Echtheit“ bestimmter Textgruppen einschätzte, hat Stephen Humphreys kürzlich gezeigt.⁸⁷ Wir haben es mit Bezug auf einen beduinischen Rechtsbrauch feststellen können, die *qasāma* (nr. 25), wo die Juristen eine Praxis des Propheten zu erkennen meinten, während Ibn Ishāq das zugrunde liegende

85 G.A.W. Juynboll hat dies in seiner Doktorarbeit zum Thema gemacht: *The Authenticity of the Tradition Literature* (Leiden 1969).

86 Vgl. nr. 29 zu Ḥasan al-Baṣrī und Ibn Sīrīn.

87 S. Humphreys, „The Authenticity of Sacred Texts,“ in *The Construction of Belief: Reflections on the Thought of Mohammed Arkoun*, ed. Abdou Filali-Ansary und Aziz Esmail (London 2012), 45–62. Er weist dies im übrigen auch für heutige „Wissenschaft“ nach; man hat es ja immer nur mit Meinungen zu tun.

Ereignis dadurch, daß er es in den Zusammenhang der Prophetenbiographie stellt, gewissermaßen entmythologisiert. Er wußte schon, daß der Versuch, den altarabischen Usus in der Stadtkultur des Irak noch einmal wiederzubeleben, längst gescheitert war. Das war für ihn zwar kein Grund, die Überlieferung aus der *Sīra* auszuschließen. Aber er konnte sie nur aufnehmen, indem er sie chronologisch fixierte; die juristische Literatur und das Ḥadīṭ hatten sich darum im allgemeinen nicht gekümmert.⁸⁸

Ibn al-Muqaffaʿ hat in seiner *Risāla fi š-ṣaḥāba* darauf hingewiesen, daß es 87 zu dem Zeitpunkt, wo er diesen Text verfaßte, also Mitte der dreißiger Jahre des 2. Jh's H., zu Beginn von al-Manšūr's Kalifat, in den irakischen Garnisonsstädten Baṣra und Kūfa noch keine einheitliche Rechtsprechung gab; er riet dem Kalifen, da Abhilfe zu schaffen.⁸⁹ Manšūr scheint darauf nicht eingegangen zu sein. Aber die riesige Menge juristischer Einzelentscheidungen, die ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī (gest. 211/827) in seinem *Muṣannaf* zusammengetragen hat, scheint doch zu zeigen, daß man sich der Notwendigkeit bewußt war, übergreifend die lokalen Lösungsvorschläge zu den einzelnen Fällen zu sammeln und zur Diskussion zu stellen. Wie man dies bewerkstelligte, bleibt im Einzelnen noch zu untersuchen. Auch wer die Initiative ergriff, ist vorläufig nicht klar.⁹⁰ Aber Nazzāms Buch zeigt, daß der Vorgang zu seiner Zeit weitgehend abgeschlossen war; Ṣanʿānī hat das Material ja nicht nur gesammelt, sondern auch schon vom Ḥiǧāz und dem Irak in den Jemen transferiert. Wie Nazzām dachte er gesamt-islamisch.⁹¹ Wir vermögen zwar nicht zu sagen, auf welche Quellen Nazzām zurückgriff; aber daß er nicht nur aus dem Ḥadīṭ schöpfte, steht außer Zweifel. Darum sind die von ihm gesammelten Beispiele für uns nicht nur *aḥbār*

88 Nur beim Koran achtete man schon sehr früh auf die Chronologie der Suren und ihrer einzelnen Abschnitte. Das hängt wohl mit den Überlegungen zur Abrogation (*an-nāsīḥ wal-mansūḥ*) zusammen.

89 Hrg. und übs. von Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffaʿ: „Conseilleur“ du Calife* (Paris 1976), S. 40 ff.

90 Man könnte an Abū Yūsuf (gest. 182/798) denken, der unter Hārūn ar-Rašīd zum erstenmal mit dem Titel *qāḍī al-quḍāt* bedacht wurde und u.a. ein *K. Iḥtilāf Abī Ḥanīfa wa-Ibn Abī Lailā* schrieb (GAS 1/419 ff.). Benjamin Jokisch hat kürzlich einen Vorstoß in diese Richtung unternommen; er bezieht neben Abū Yūsuf auch Ṣaibānī (gest. 189/805) mit ein und meint, daß beide auf Initiative von Hārūn ar-Rašīd agiert hätten (*Islamic Imperial Law* (Berlin 2007); vgl. dort etwa S. 53, 57, 66 f.). Die Hypothese hat Einiges für sich. Sie wird bei Jokisch dann allerdings mit soviel weiteren Spekulationen belastet, daß man sich ihr in dieser Form kaum anzuschließen vermag.

91 Er starb i. J. 211/827 in hohem Alter. Seine Bindung an den Jemen datierte aus seiner Jugend; aber er ist viel gereist. Sein wichtigster Lehrer Maʿmar b. Rāšīd stammte aus Baṣra. Der *Muṣannaf* ist im übrigen kein einheitliches Werk, sondern existierte in mehreren Rezensionen.

muta‘ariḍa, „widersprüchliche Berichte“, wie der von Rāzī so hoch geschätzte späte Mu‘tazilit Abū l-Ḥusain al-Baṣrī sich ausdrückte,⁹² sondern Belege für den Wandel einer Tradition, die noch nicht gegeneinander ausgeglichen und im Schuldenken erstarrt war. In diesem Sinne wird man sie auch weiterhin im Auge behalten müssen.⁹³

Bibliographie

‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī. *Siehe* -Ṣan‘ānī.

Abū Dāwūd, Sulaimān b. Aṣ‘aṭ. *Sunan al-Muṣṭafā*, 1–2. Kairo o.J.

Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, Muḥammad b. ‘Alī. *-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Hamidullah, 1–2. Damaskus 1964–1965.

Abū ‘Ubaid. *K. an-Nāsīḥ wal-mansūḥ*, ed. J. Burton. Cambridge 1987.

Abū Zur‘a, ‘Abdarrahmān b. ‘Amr. *-Ta’rīḥ*, ed. Šukrallāh b. Ni‘matallāh al-Qūḡānī, 1–2. Damaskus 1400/1980.

Ali, Kecia. *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, MA 2010.

Athamina, Khalil. „A‘rāb and Muhājirūn in the Environment of Amṣār.“ *Studia Islamica* 66 (1987), 5–25.

-Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā. *Ansāb al-aṣrāf*, Bd. v, ed. Shlomo Dov F. Goitein. Jerusalem 1936.

Bergsträsser, Gotthelf. „Die Koranlesung des Ḥasan von Baṣra.“ *Islamica* 2 (1926): 11–57.

Bergsträsser, Gotthelf. *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ġinnī*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, Heft 2. München 1933.

Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden 2007.

-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl. *-Ṣaḥīḥ = Le Recueil des Traditions Mahometanes par Mohammed ibn Ismaïl al-Bokhāri*, ed. M.L. Krehl, 1–4. Leiden 1862–1868.

92 Vgl. seinen *Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh* (ed. Muḥammad Hamidullah, 1–2, Damaskus 1964), s. 672 ff.; dazu mein *Der Eine und das Andere* 1070 f. Abū l-Ḥusain geht dabei nicht in Einzelheiten.

93 Vielleicht gelingt es ja auch, weitere Fragmente ans Licht zu ziehen. Ein Beispiel findet sich z.B. bei Ibn Šahrāšūb (gest. 588/1192), *Manāqib al Abī Ṭālib* 11 183, 12 ff.: ‘Umar sieht sich veranlaßt, der Beschwerde einer Sklavin Fāṭimas namens Fiḍḍa stattzugeben, und muß dabei eingestehen, daß die *al Abī Ṭālib* mehr von Rechtsfragen versteht als andere Menschen.

- Buhl, Frants. *Das Leben Muhammeds*. Kopenhagen 1903. – Dt. Übs. von Hans H. Schaeder. Leipzig 1930.
- Burton, John. „The Qurʾān and the Islamic Practice of *wuḍūʿ*.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988): 21–58.
- Busse, Heribert. *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern: Qīṣaṣ al-anbiyāʾ* oder *ʿArāʾis al-mağālīs* von Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Taʿlabī. Wiesbaden 2006.
- Caetani, Leone. *Annali dell' Islam*, 1–10. Mailand 1905–1926.
- Cilardo, Agostino. *The Qurʾānic Term Kalāla: Studies in Arabic Language and Poetry, Ḥadīṭ, Tafṣīr, and Fiqh*. Edinburgh 2004.
- Conc. = *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Siehe Wensinck.
- Cook, Michael. „The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.“ *Arabica* 44 (1997): 437–530. 89
- Crone, Patricia. „Even an Ethiopian Slave: The Transformation of a Sunni Tradition.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994): 59–67.
- Crone, Patricia. „The First-Century Concept of *hiğra*.“ *Arabica* 41 (1994): 352–387.
- Crone, Patricia/Zimmermann, Fritz. *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*. Oxford 2001.
- Cuypers, Michel. *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qurʾān*. Miami, FL 2009.
- Dahabī, Muḥammad b. Aḥmad. *Mīzān al-iʿtidāl*, ed. Muḥammad b. ʿAlī al-Biḡāwī, 1–4. Kairo 1382/1963–1384/1965.
- Damīrī, Muḥammad b. ʿĪsā. *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, 1–2. Kairo 1383/1963.
- EI² = *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, 1–12. Leiden 1960–2004. Index 2009.
- EI¹ = *Encyclopaedia Iranica*. London 1982 ff.
- Faḍl b. Šādān al-Azdī an-Naisābūrī. *Īḍāḥ*, ed. Ġalāladdīn al-Ḥusainī al-Urmawī. Teheran 1351 š./1972.
- Farrāʾ, Abū Zakariyāʾ Yaḥyā b. Ziyād. *Maʿānī al-Qurʾān*, ed. Ibrāhīm Dasūqī. Kairo 1409/1989.
- Fischer, August. „Grammatisch schwierige Schwör- und Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch.“ *Der Islam* 28 (1948): 1–105.
- Frank, Richard M. Rezension zu Josef van Ess, *Das Kitāb an-Nakt des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūḥ des Ġāḥiẓ* (Göttingen 1972). *Bibliotheca Orientalis* 31 (1974): 148–149.
- GAS = *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Siehe Sezgin.
- GIE = *Great Islamic Encyclopedia = Dāʿirat ul-maʿārif-i buzurg-i Islāmī*. Teheran 1367 š./1989 ff.
- Görke, Andreas/Schoeler, Gregor. *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus ʿUrwa ibn az-Zubair*. Princeton, NJ 2008.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*, 1–2. Halle 1889–1890.
- Gräf, Erwin. „Eine wichtige Rechtsdirektive ʿUṭmān's aus dem Jahre 30.“ *Oriens* 16 (1963): 122–133.

Guillaume. *Siehe* Ibn Ishāq.

-Haitamī, ‘Alī b. Abī Bakr. *Mağma‘ az-zawā’id wa-manba‘ al-fawā’id*, 1–10. Beirut 1402/1982 (Nachdruck).

-Ḥākim an-Naisābūrī, Muḥammad b. ‘Abdallāh Ibn al-Baiyī. -*Mustadrak ‘alā ṣ-Ṣaḥīḥain*, 1–4. Haidarabad 1334/1915–1342/1923.

Ḥalīfa b. Ḥaiyāt. -*Tabaqāt*, ed. Suhail Zakkār, 1–2. Damaskus 1966.

Ḥalīfa b. Ḥaiyāt. -*Ta’rīḥ*, ed. Suhail Zakkār, 1–2. Damaskus 1387/1967.

Hamdan, Omar. *Die Koranlesung des Ḥasan al-Baṣrī (110/728): Ein Beitrag zur Geschichte des Korantextes* (Diss.). Tübingen 1995. = *Studien zur Kanonisierung des Korantextes: Al-Ḥasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans*. Wiesbaden 2006.

90 Ḥassān b. Tābit. *Dīwān*, ed. Walid ‘Arafāt, 1–2. London 1971.

-Ḥaṭīb al-Bağdādī, Aḥmad b. ‘Alī. *Ta’rīḥ Bağdād*, 1–14. Kairo 1349/1931.

Hawting, Gerald R. „The Role of Qur’ān and *ḥadīth* in the Legal Controversy about the Rights of a Divorced Woman during her ‚Waiting Period‘ (‘*idda*).“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52 (1989): 430–445.

Hemgesberg, Helga. *Abū Huraira, der Gefährte des Propheten* (Diss.). Frankfurt a. M. 1965.

Humphreys, Stephen. „The Authenticity of Sacred Texts.“ In *The Construction of Belief: Reflections on the Thought of Mohammed Arkoun*, ed. Abdou Filali-Ansary und Aziz Esmail. London 2012, 45–62.

Ibn ‘Abdalbarr, Yūsuf b. ‘Abdallāh. *Ġāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍliḥ*, ed. ‘A.M. ‘Uṭmān. Kairo 1388/1968.

Ibn ‘Abdalbarr, Yūsuf b. ‘Abdallāh. -*Istrāb fī ma’rifat al-aṣḥāb*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Biḡāwī, 1–4. Kairo o.J. (um 1960).

Ibn Abī l-Ḥadīd, ‘Izzaddīn b. Hibatallāh. *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1–20. Kairo 1378/1959–1383/1964.

Ibn Abī Šaiba, ‘Abdallāh b. Muḥammad. -*Muṣannaf fī l-aḥādīṭ wal-āṭār*, ed. ‘Abdalḥalīq al-Afḡānī, 1–15. Bombay 1979–1983.

Ibn al-Aṭīr, Mubārak b. Muḥammad. -*Nihāya fī ḡarīb al-ḥadīṭ wal-āṭār*, ed. Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī und Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī, 1–5. Kairo 1382/1963.

Ibn al-Faqīh, Aḥmad b. Muḥammad al-Hamaḍānī. (*Muḥtaṣar K. Aḥbār*) *al-Buldān*, ed. M.J. de Goeje. Leiden 1885 (BGA 5).

Ibn Ġinnī, Abū l-Faṭḥ ‘Uṭmān. -*Muḥtasab fī tabyīn wuḡūḥ šawādd al-qirā’at wal-iḍāḥ ‘anhā*, ed. ‘Alī an-Naḡdī Našif. Kairo 1966.

Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī. -*Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba*, 1–8. Kairo 1323/1905–1325/1907.

Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī. *Tahḍīb at-Tahḍīb*, 1–12. Haidarabad 1325/1907–1327/1909.

Ibn Ḥalawaih, Ḥusain b. Aḥmad al-Hamaḍānī. -*Ḥuḡḡa fī l-qirā’at as-sab‘*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Kairo 1420/1999.

- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad. -*Musnad*, 1–6. Kairo 1313/1895. – ²*Musnad*, ed. Aḥmad Muḥammad Šākir, 1–15. Kairo 1368/1949–1396 /1975 (nicht abgeschlossen).
- Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad. *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo 1382/1962.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad. -*Muḥallā*, ed. Aḥmad Muḥammad Šākir, 1–11. Kairo 1347–1352.
- Ibn Ishāq, Muḥammad. *Sīrat rasūl Allāh* = *Das Leben Muḥammads nach Muḥammad b. Ishāq*, bearb. von ‘Abdalmalik b. Hišām, ed. Ferdinand Wüstenfeld, 1–2. Göttingen 1858–1860. – Engl. Übs. Alfred Guillaume. *The Life of Muhammad*. London 1955.
- Ibn Māǧa, Muḥammad b. Yazīd. -*Sunan*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abdalbāqī, 1–2. Kairo 1372/1952.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram. *Lisān al-‘Arab*, 1–15. Beirut 1955.
- Ibn Muǧāhid, Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā at-Tamīmī. *as-Sab’a fī l-qir’āt*, ed. Šauqī Ḍaif. 91 Kairo 1972.
- Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq. *Fihrist*, ed. Aiman Fu’ād Saiyid, 1–2. London 1430/2009.
- Ibn Qutaiba, ‘Abdallāh b. Muslim. *Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, ed. Muḥammad Zuhri an-Naǧǧār. Kairo 1386/1966.
- Ibn Rušd, Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad. *Bidāyat al-muǧtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, 1–2. Kairo 1952.
- Ibn Sa’d, Muḥammad. *K. at-Ṭabaqāt al-kabīr*, ed. Eduard Sachau, 1–8. Leiden 1904–1917.
- Ibn Šahrāšūb al-Māzandarānī, Abū Ġa’far. *Manāqib āl Abī Ṭālib*, 1–3. Naǧaf 1375–1376/1956.
- Ibn Ṭāwūs, Raǧīyaddīn ‘Alī b. Mūsā. -*Ṭarā’if fī maǧāhib at-ṭawā’if*. Qum 1400/1980.
- Johansen, Baber. „Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht: Das Verhältnis der privaten Rechte zu den Forderungen der Allgemeinheit in hanafitischen Rechtskommentaren.“ *Die Welt des Islams* 19 (1979): 1–73.
- Jokisch, Benjamin. *Islamic Imperial Law: Harun Al-Rashid’s Codification Project*. Berlin 2007.
- Juynboll, Gauthier H.A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden 1969.
- Juynboll, Gauthier H.A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early ḥadīth*. Cambridge 1983.
- Juynboll, Gauthier H.A. „Muslim’s introduction to his *Šaḥīḥ* translated and annotated with an excursus on the chronology of *fitna* and *bid’a*.“ *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984): 263–311.
- Juynboll, Gauthier H.A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden 2007.
- Katz, Marion H. *Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity*. Albany, NY 2002.
- Kister, M.J. „... Lā taqra’ū l-qur’āna ‘alā l-muṣḥafīyyīn wa-lā taḥmilū l-‘ilma ‘ani l-ṣaḥāfiy-

yīn ...: Some Notes on the Transmission of *Ḥadīth*.“ *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998): 127–162.

Köbert, Raymund. Rezension zu Josef van Ess, *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūyā des Ġāḥiẓ* (Göttingen 1972). *Orientalia* 43 (1974): 148.

Kohlberg, Etan. *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and his Library*. London/New York/Köln 1992.

-Kūlinī, Muḥammad b. Ya‘qūb. -*Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar al-Ġifārī, 1–8. ²Teheran 1348 š./1389/1969.

Lane, Edward W. *An Arabic-English Lexicon*. Book 1, Part 1–8. London 1863–1893.

Lecomte, Gérard. *Le Traité des Divergences du Ḥadīṭ d’Ibn Qutayba (mort en 276/889)*. Damaskus 1962.

Lisān al-‘Arab. Siehe Ibn Manẓūr.

92 Lowry, Joseph E. *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī*. Leiden 2007.

Madelung, Wilferd. „Has the *hijra* Come to an End?“ *Revue des études islamiques* 54 (1986): 225–237.

Madelung, Wilferd. *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge 1997.

Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaisī. -*Kaṣf ‘an wuġūh al-qirā’āt as-sab‘*, ed. Muḥyiddīn Ramaḍān, 1–2. Damaskus 1394/1974.

Mālik b. Anas, Abū ‘Abdallāh. -*Muwatṭa’*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abdalbāqī, 1–2. Kairo 1370/1951.

-Māzarī, Muḥammad b. ‘Alī. -*Mu‘lim bi-fawā’id Muslim*, ed. Muḥammad aš-Šāḍilī Naifar, 1–3. Tunis 1988–1991.

Meyer, Egbert. Rezension zu Josef van Ess, *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūyā des Ġāḥiẓ* (Göttingen 1972). *Orientalistische Literaturzeitung* 74 (1979): 145–148.

Motzki, Harald. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Stuttgart 1991. – Engl. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*. Leiden 2002.

Mourad, Suleiman A. *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 10 H/728 CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden 2006.

-Muḥāsibī, -Ḥarīṭ b. Asad. *Fahm al-Qur‘ān*, ed. Ḥusain al-Qūwatli. Beirut 1391/1971.

-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusain aš-Šarīf. *Tanzīh al-anbiyā’*. ³Nağaf 1394/1974.

Muslim b. al-Ḥağğāğ. -*Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abdalbāqī, 1–5. Kairo 1374/1955–1375/1956.

Muttaqī al-Hindī, ‘Alī b. ‘Abdalmalik. *Kanz al-‘ummāl*, ed. Bakrī Ḥaiyānī u.a. (Ṣafwat as-Saqqā), 1–16. Aleppo 1397/1977.

Nakṭ = *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūyā des Ġāḥiẓ*. Siehe van Ess.

- Neuwirth, Angelika. *Der Koran*. Band 1: *Frühmekkanische Suren*. Berlin 2011.
- Paret, Rudi. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart 1971.
- Pavlovitch, Pavel. „Some Sunni *Ḥadīth* on the Qur’ānic Term *Kalāla*: An Attempt at Historical Reconstruction.“ *Islamic Law and Society* 19 (2012): 86–159.
- Pellat, Charles. Rezension zu Josef van Ess, *Das Kitāb an-Nakt des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūā des Ġāḥiẓ* (Göttingen 1972). *Arabica* 20 (1973): 205–206.
- Pellat, Charles. *Ibn al-Muqaffaʿ: „Conseiller“ du Calife*. Paris 1976.
- Radtke, Andreas. *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte: Quellenstudien zu den Bedingungsfaktoren frühislamischen Rechtsdenkens*. Wiesbaden 2003.
- Rāzī, Faḥraddīn Muḥammad b. ‘Umar. -*Maḥṣūl fī ‘ilm uṣūl al-fiqh*, ed. Ṭāḥā Ġābir Faiyāḍ al-‘Ulwānī, 1–2. Riyāḍ 1399–1401 H.
- Rāzī, Faḥraddīn Muḥammad b. ‘Umar. -*Riyāḍ al-mūniqa fī āraʾ ahl al-‘ilm*, ed. Aḥmad Ġum’a. Tunis 2004.
- Robin, Christian/Tayran, Sālim. „Soixante-dix ans avant l’Islam: L’Arabie toute entière dominée par un roi chrétien.“ *Comptes rendus des séances de l’Académie des inscriptions et belles-lettres* (2012): 525–553.
- Šāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs. -*Risāla*, ed. Aḥmad Muḥammad Šākir. Kairo 1357/1938.
- Šahrastānī, Muḥammad b. ‘Abdalkarīm. -*Milal wan-niḥal*, ed. Muḥammad Faḍlallāh Badrān, 1–2. Kairo 1370/1951–1375/1955. – Übs. Daniel Gimaret und Guy Monnot. *Libre des religions et des sectes*, 1–2. Paris 1986–1993.
- Šaʿīd, Muḥammad. *An-Nasab wal-qarāba fī „l-muḡtama“ al-‘arabī qabla l-Islām*. Beirut 2006.
- Šanʿānī, ‘Abdarrazzāq. -*Muṣannaf*, ed. Ḥabībarrahmān al-Aʿzamī, 1–11. Beirut/London 1390/1970–1392/1972.
- Šarīf al-Murtaḍā. *Siehe* -Murtaḍā.
- Sayed, Ridwan. *Die Revolte des Ibn al-Ašʿaṭ und die Koranleser: Ein Beitrag zur Religions- und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit*. Freiburg 1977.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford 1953.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford 1964.
- Schöller, Marco. *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie: Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*. Wiesbaden 1998.
- Schwarz, Michael. Rezension zu Josef van Ess, *Das Kitāb an-Nakt des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūā des Ġāḥiẓ* (Göttingen 1972). *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975): 509–512.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1ff. Leiden 1967ff.
- Sourdél, Dominique. Rezension zu Josef van Ess, *Das Kitāb an-Nakt des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūā des Ġāḥiẓ* (Göttingen 1972). *Revue des études islamiques* 41 (1973): 310–311.

- Suyūṭī, Ġalāladdīn ‘Abdarrahmān b. Abī Bakr. *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaġīr fī aḥādīṭ al-baṣīr an-naḍīr*, 1–2. Kairo 1373/1954.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr. *-Taḫṣīr = Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur‘ān*, ed. Maḥmūd Muḥ. Šākir und Aḥmad Muḥ. Šākir, 1–16. Kairo 1954–1969 (nicht abgeschlossen).
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr. *Ta’rīḥ ar-rusul wal-mulūk*, ed. M.J. de Goeje u. a. Leiden 1879–1901. – Engl. Übs. *The History of al-Ṭabarī*. Albany, NY. Daraus Bd. xv: *The Crisis of the Early Caliphate, A.D. 644–656*, trs. R. Stephen Humphreys. 1990.
- Ṭahāwī, Aḥmad b. Muḥammad. *Šarḥ ma‘ānī al-āṭār*, ed. Muḥ. Saiyid Ġadalḥaqq, 1–4. Kairo 1387/1968.
- tg = *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Siehe van Ess.
- Tirmidī, Muḥammad b. ‘Īsā. *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, 1–2. Kairo 1292/1875.
- Ubbī, Muḥammad b. Ḥalafa al-Wiṣnānī. *Ikmāl Ikmāl al-Mu‘lim*, 1–7. Kairo 1327/1909–1328/1910.
- Udovitch, Avrom L. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton, NJ 1970.
- van Ess, Josef. *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūyā des Ġāḥiẓ*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Bd. 79. Göttingen 1972.
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 1–6. Berlin/New York 1991–1997.
- van Ess, Josef. *Der Fehltritt des Gelehrten: Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele*. Heidelberg 2001.
- van Ess, Josef. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, 1–2. Berlin 2011.
- van Ess, Josef. „Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa Shajara al-mubāraka.“ *Pazhūhishhāy-i nuskhashināsī* 1 (2017): 65–76.
- Wagner, Ewald. Rezension zu Josef van Ess, *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūyā des Ġāḥiẓ* (Göttingen 1972). *Mundus* 9 (1973): 300–301.
- Wakī, Muḥammad b. Ḥalaf b. Ḥaiyān. *Aḥbār al-quḍāt*, ed. ‘Abdal‘azīz Muṣṭafā al-Marāġī, 1–3. Kairo 1366/1947–1369/1950.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*. Berlin 1899. (*Skizzen und Vorarbeiten* VI 8).
- Wensinck, Arent Jan. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 1–8. Leiden 1936–1988.
- Wichard, Johannes Christian. *Zwischen Markt und Moschee: Wirtschaftliche Bedürfnisse und religiöse Anforderungen im frühen islamischen Vertragsrecht*. Paderborn 1995.
- Wilkinson, John C. *Ibādism: Origins and Early Development in Oman*. Oxford 2010.
- Yāqūt b. ‘Abdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī. *Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, ed. D.S. Margo-liouth, 1–7. Leiden/London 1907–1927 (GMS 6).
- Zamaḥṣarī, Maḥmūd b. ‘Umar. *-Kaššāf‘an ḥaqā’iq at-tanzīl*, 1–2. Kairo 1307/1889–1890.

Ein unbekanntes Fragment des Nazzām

Gäbe es keine Theologen, so ginge das Gros aller Völker (*umam*) zugrunde. Gäbe es keine Mu'tazila, so ginge das Gros aller Bekenntnisse (*niḥal*) zugrunde. Und wenn ich nun auch nicht sage: ‚Gäbe es nicht die Anhänger Ibrāhīm's und Ibrāhīm (an-Nazzām) selber, so ginge das Gros der Mu'tazila zugrunde‘, so sage ich doch: ‚Er hat ihnen Pfade gebahnt und (manche) Dinge erschlossen ...‘.

ĠĀḤIẒ, *Ḥayawān* IV 206, 11 ff.

Das *K. Ġāyat al-afkār wa-nihāyat al-anzār* des Zaiditenimams Ibn al-Murtaḍā (gest. 840/1437), Kommentar zu seinem eigenen *Baḥr az-zahḥār*, in welchem er theologisches und juristisches Wissen seiner Zeit und seiner Welt zusammenfasst, ist uns bis jetzt vornehmlich aus den darin aufgenommenen *Ṭabaqāt al-Mu'tazila* bekannt (ed. S. DIWALD-WILZER, Wiesbaden 1961, *Bibl. Isl.* 21). Jedoch enthält es auch manches andere wertvolle Material, ältere Nachrichten, die nur in jenem abgelegenen und geschützten Winkel des islamischen Kulturbereichs die Stürme der Geschichte und den Eifer religiösen Fanatismus überdauerten. Die Herausgeberin der *Ṭabaqāt* hat (s. xv) kurz auf einen solchen Fall hingewiesen: „Fol. 47^b beginnend bringt er (scil. Ibn al-Murtaḍā) im Rahmen des dritten *faṣl* allgemeine Ausführungen über die zivilisierten Völker (Araber, Inder, Rhomäer und Perser), bei denen er sich insbesondere auf das *K. al-Aḥbār* (s. *GAL S I* 242; Ch. PELLAT, *Arabica* 3 (1956), s. 150) des Ġāḥiẓ stützt, der hier seinerseits wiederum Nazzām verpflichtet ist“.

Der Hinweis allerdings leitet etwas in die Irre. Zwar reproduziert Ibn al-Murtaḍā hier einen umfangreichen Passus aus Ġāḥiẓ' *K. al-Aḥbār*. Dort finden sich jedoch nur in der ersten, grösseren Hälfte die zitierten Ausführungen über die zivilisierten Völker; sie sind herausgegeben von Dāwūd Čelebi (al-Čalabī) in der Zeitschrift *Luġat al-ʿArab* 9/1931/174 ff. In der zweiten Hälfte jedoch geht es um ganz andere Dinge, und nur hier beruft Ġāḥiẓ sich auf seinen Lehrer Nazzām, lässt sogar ausschliesslich ihn zu Worte kommen – mit Gedanken, die noch lange nach dessen Tode Aufsehen erregt und die Federn der orthodoxen Apologeten in Bewegung gehalten haben. Dieser Abschnitt, bis jetzt nicht recht erkannt und auch von Dāwūd Čelebi | übersehen, sei hier in extenso herausgegeben. Zugrundegelegt wurde dabei die Hs. Berlin, Landberg 438 (ب = AHLWARDT 4908; dort fol. 34a, 3 ff.); zum Vergleich sind weiterhin die Hss. Berlin, GLASER 108 (ج = AHLWARDT 4909; dort fol. 51b,

9 ff.) und Istanbul, Topkapı Sarayı, Ahmed III, Nr. 1868 (ت; dort fol. 34b, -5 ff.) herangezogen. Die beiden restlichen wesentlichen Textzeugen: Brit. Mus. 3937 und 3772 (vgl. *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, Einl. XIX) wurden nicht eingesehen; jedoch scheint der Wortlaut durch seine Klarheit und häufigen Verweis auf anderweitig überprüfbare Belege, Ḥadīṭe vor allem, hinlänglich gesichert.

Ibn al-Murtaḍā stützt sich dabei vielleicht nicht unmittelbar auf Ḡāḥiẓ selber, sondern auf das *K. al-Ḥūr al-‘īn* des Naṣwān b. Sa‘īd al-Ḥimyarī, auf das ich bedauerlicherweise erst während der Korrekturen aufmerksam wurde (ed. Kamāl Muṣṭafā, Kairo 1948). Dort nämlich finden sich s. 216, ult. ff. die Exzerpte aus dem *K. al-Aḥbār*, dort auch s. 230, 16 ff. das hier abgedruckte Nazẓām-Fragment. Zu den von Dāwūd Čelebi herausgegebenen Stücken bringt Naṣwān al-Ḥimyarī dabei gelegentlich wesentliche Ergänzungen. Der Nazẓām-Text hingegen zeigt kaum Abweichungen; gelegentlich erweist sich der Kairiner Druck als verderbt.

١ وروى الجاحظ في «كتاب الأخبار» أيضاً عن أبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظام أنه قال في الأخبار المروية عن رسول الله صلعم: وكيف يُخبر السامع صدق الخبر إذا كان لا يضطره خبره ولم يكن معه علم يدل على صدق نقله ولا شاهد قياس يصدقه، وكون الكذب غير المستحيل منه مع كثرة العلل ٣ التي يكذب الناس لها ودقة حيلهم فيها؟ ولو كان الصادق عند الناس لا يكذب والأمين لا يخون والثقة لا ينسى والوفى لا يغدر لطابت المعيشة ولسلموا من سوء العاقبة.

٢ قال النظام: وكيف نأمن كذب الصادق وخيانة الأمين وقد نرى الفقيه يكذب في الأحاديث ٦ ويدلس في الاسناد ويدعي لقاء من لم يبلغه ومن غريب الخبر ما لم يسمعه، ثم لا نرى أن يرجع (إلا) ١٧٢ في مرضه وقبل أن تغرغر نفسه وقد أيقن بالموت وأشفى على حفرته بعد طول إصراره والتمتع بالرياسة في حياته وأكل أموال الناس به، ولولا أن الفقهاء والمحدثين والرواة الصلحاء المرضيين يكذبون في ٩ الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا تدافعت أخبارهم.

(٢) يخبر ب ت: بحيز ج. (٣) وكون ب ج: فيكون ت. (٤) لها ب ج: بها ت. (٦) نأمن ب: يامى من ت، يومن ج. (٦) و (٧) نرى: يرى ج. (٧) لقاء من: لقا من ج، لقا ض ب ت. (٧) كلمة (إلا) ساقطة في المخطوطات كلها وكذلك في كتاب الحور العين ٣، ٢٣١ (حيث نجد: ثم لا يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه قبل أن تغرغر...).

3 قال: ولو وجب علينا تصديق المحدث اليوم لظاهر عدالته لوجب علينا تصديق مثله وإن روى ضد روايته وخلاف خبره، فإذا نحن قد وجب علينا تصديق المتناقض وتصحيح الفاسد لأن الغلط في الأخبار والكذب في الآثار لم نجده خاصاً في بعض دون بعض.

4 قال النظام: وكيف لا يغلطون ولا يكذبون ولا يجهلون ولا يتناقضون والذين رووا منهم أن النبي صلعم قال: لا عدوى ولا طيرة في الإسلام؛ وأنه قال: فن أعدى الأول؟ – هم الذين رووا أن النبي صلعم قال: فر من المجذوم فرارك من الأسد؛ وأتاه رجل مجذوم لبياعه بيعة الإسلام فأرسل إليه من بايعه ولم يقربه مخافة إعدائه؛ وأن النبي صلعم | حين توجه إلى بدر أراد أن ينزل صفراء وهي بين جبلين، فسأل عن اسميهما ما هما وعن الحيين النازلين بينهما، ف قيل له: ينزلهما بنو النار وبنو حراق بطنا بنى غفار، فتطير منهما وتعداهما إلى غيرهما؛ وأنه قال: الشؤم في المرأة والدار والدابة.

5 قال: والذين يروون أن النبي صلعم قال: خيار أمتي القرن الذي بعثت فيه – هم الذين رووا أن النبي صلعم قال: مثل أمتي مثل المطر، لا يدري أوله خير أم آخره.

(3) نجده ت ج: نجد ب خاصاج والخور العين 11، 231: خاصة ب ت. (7) ينزل ت ج: يترك ب (8) اسميهما ج: اسميهما ب ت || بينهما ب ت: بهما ج || بنو النار ت: بنو النار ب ج || بنو حراق ت: بنو حراق ب ج || بطنا: بطنان ت ج: بطنين ب

5 Vgl. WENSINCK, *Concordance* IV 72b. und *Conc.* IV 158a. 6 *Conc.* I 330b. 6–7 *Conc.* I 330b: etwas abweichend. 7–9 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 434, 4 ff. = Ṭabarī I 1299, 12 ff.; eine verwandte Geschichte Marzubānī, *Muqtabas* (ed. SELLHEIM, Wiesbaden 1964) 168, 16 ff. Zu Ṣafra' vgl. Yāqūt, *Muḡam* s.n.: Wādī in der Gegend von Madina und Badr. Zu den Banū n-Nār vgl. Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* (ed. 'Ukāša, Kairo 1960) 107, 6 und 152, 13; Ibn Ḥazm, *Ġamhara* (ed. Hārūn, Kairo 1382/1962) 492, 8. Zu den Banū Ġifār vgl. Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 152, 12. 9 *Conc.* III 54a. 10 *Conc.* I 94a. 11 *Conc.* I 94b.

6 قال: والذين رووا منهم أن الصعب بن جثامة قال: يا نبي الله، ذراري المشركين تطؤهم خيلنا في ظلم الليل عند الغارة. قال: اقتلوهم! فإنهم مع آبائهم؛ وأنه حين أغزى أسامة بن زيد إلى ناحية الشام أمر أن تحرق المشركين بالنار وذراريهم – هم الذين رووا أن النبي صلعم | بعث سرية فقتلوا النساء والصبيان فأنكر ذلك النبي صلعم إنكاراً شديداً فقالوا: يا رسول الله، إنهم ذراري المشركين! فقال: أوليس خياركم ذراري المشركين؟؛ وأن خالد بن الوليد لما قتل بالغميصاء [٣٤ ب] الأطفال رفع النبي صلعم يديه حتى رأى المسلمون بياض إبطيه وقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد! ثم بعث ٦ علياً عم فوداهم.

7 قال النظام: والذين رووا أن خديجة قالت للنبي صلعم: يا رسول الله، أرايت أطفالاً منك أين هم؟ قال: في الجنة. قالت: فرأيت أطفالاً من غيرك أين هم؟ قال: في النار. فأعادت عليه الكلام فقال مثل ٩ ذلك فلما أعادت عليه قال: إن سكّ، وإلا أسمعك ضغاءهم في النار؛ وأن ابن أبي معيط لما أمر النبي صلعم بقتله قال: من للصبيّة؟ قال: النار! – هم الذين رووا أن النبي صلعم قال: المؤودة في الجنة والشهيد البالغ في الجنة، وأن أولاد المشركين خدم أهل الجنة. ١٢

(١) نبي ت ج: رسول ب || ذراري المشركين ت ج: - ب || تطؤهم ج: تطاؤهم ب ت. (٢) مع ب ت ج: من Conc. 104/2 أو تاويل مختلف الحديث لابن قتيبة 334، 10 || أغزى ب ت: غزى ج. (٥) بالغميصاء ج: بالغميصاء ب، (٦) يديه ب ج: يده ت (١٠) ضغاءهم ب ت: صغاهم ج.

1–2 Conc. II 104a. Ša‘b b. Ḡaṭṭāma vgl. Ibn al-Atīr, *Usd al-ġāba* III 19 f.: starb im Kalifat des Abū Bakr (II/632–13/634). 2–3 Vgl. Wāqidi bei Wellhausen, *Muḥammad in Medina* 435; zum Feldzug auch Ṭabarī I 1794, 9 ff. (geplant i. J. II/632 während der letzten Krankheit des Propheten, ausgeführt erst nach seinem Tode). Usāma b. Zaid vgl. *Et* s.n. 3–5 Nicht in den kanonischen Sammlungen; vgl. Ibn Qutaiba, *Muḥṭalif al-ḥadīṭ* 334, 10 ff. 5–7 Conc. I 163b. al-Ġumaišā vgl. Yāqūt, *Mu‘jam* s.n.: Ort in der Nähe von Mekka. 8–10 In dieser Form nicht zu belegen; ähnlich Ibn Ḥanbal, *Musnad* I 134, apu. ff. (vgl. auch WENSINCK, *Handbook* 165b). Ibn al-Atīr, *Nihāya* s.v. *al-ġ-y* zu ‘Āiṣa gesagt. 10–11 Conc. III 248a; Ṭabarī I 1336, 1 ff. Ibn Abi Mu‘ait = ‘Uqba b. a. M., hingerichtet i. J. 2/623–624. 11–12 Ibn Ḥanbal, *Musnad* V 58, 9 f.; zweite Hälfte auch Conc. I 378a. 12 Nicht in den kanonischen Sammlungen.

8 قال النظام: والذين رووا أن النبي صلعم قال: أوحى إليّ ربي: إني خلقت عبادي كلهم خفاء
 175 فأتتهم الشياطين فاحتالتهم عن دينهم؛ وأنه قال: كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه | هما
 3 الذين يهودانه وينصرانه ويمجسانه – هم الذين رووا أن النبي صلعم قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له،
 أما من كان من أهل السعادة فإنه يعمل للسعادة ومن كان من أهل الشقاوة فهو يعمل للشقاوة؛
 وأن الله عز وجل مسح ظهر آدم فقبض قبضتين، فأما الذين في قبضته اليمنى فقال: إلى الجنة برحمتي!
 6 وقال للذين في اليسرى: إلى النار ولا أبالي! والسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقى في بطن
 أمه، فإذا وقعت النطفة في الرحم أوحى الله إلى ملك الأرحام: اكتب! فيقول: يا رب، وما أكتب؟
 فيقول: اكتب شقياً أو سعيداً!

9 9 والذين رووا أن القدرية مجوس هذه الأمة وأنهم قد لعنوا على لسان سبعين نبياً – هم الذين رووا
 أن ميكائيل كان قدرياً حتى خصمه جبريل وأن موسى كان قدرياً حتى خصمه آدم وأن أبابكر كان
 قدرياً حتى خصمه عمر.

10 176 قال: وتلوا علينا قول الله عز وجل «إبراهيم الذي وفى؟ أن | لا تزوروا زرة وزر أخرى» [٣٨/٥٣] –
 [٣٩]، ثم رووا أن ولد الزناء شر الثلاثة وأن المَعُول عليه يعذب بعويل أهله وأيما صبي مات ولم يعق
 عنه أبواه فهو محتبس من الجنة حتى يعق عنه.

(٢) احتالتهم ب ت ج: اجتالتهم، انظر Conc. 523/1 ب والنهاية لابن الأثير «جول» و«حول». (٣) الذين
 ب: الذان ت ج || اعملوا ت ج: اعلوا ب. (٤) الشقاوة ب ج: السقاء ت. (٥) مسح ظهر آدم ب ت ج:
 مسح على ظهر آدم، انظر تأويل مختلف الحديث 158، 11 || اليمنى ت ج: اليمين ب (٦) للذين ج: في الذين ب
 ت. (٨) شقياب ت: شقى ج. (١٣) بعويل ب ج: بعول ت.

1–2 Conc. I 522b. 2–3 Conc. v 180a. 3–8 Conc. II 72a (= 3), III 462b (= 4), Ibn Sa'd I 1, 7 ff., vor
 allem 9, 7 ff. (= 5–6), Conc. I 192a (= 6–8). 9 Ähnlich Conc. I 93b und v 318. 9 Ähnlich Tirmidī,
 Qadar 17. 10 Nicht zu belegen. 10 Conc. II 36a. 10–11 Vgl. Ibn Qutaiba, *Muḥṭalif al-ḥadīṭ*
 298, ult. f. 12–13 Conc. II 348a. 13 Conc. v 437a. 13–14 Nicht zu belegen; sinngemäss vgl.
 Ibn al-ʿAṭir, *Nihāya* s. v. 'q-q.

- 11 قال: وتلوا علينا «الله أعلم حيث يجعل رسالته» [١٣٤/٦] وقوله تعالى «ولقد اخترناهم على علم على العالمين» [٣٢/٤٤]، وأن النبي صلعم قال: ما كفر نبي قط؛ ثم روي أن النبي صلعم كان على دين قومه أربعين سنة، وأنه قال: ما ذبحت للعزى إلا كبشاً واحداً، وأنه زوّج ابنتيه عتبة بن إبي لهب ٣ وأبا العاص بن الربيع، وأنه قال قبل الوحي لزيد بن عمرو بن نفيل: يا زيد إنك فارقت دين قومك وشمت آلهتهم! فقال له زيد:
- ٦ يأيها الإنسان إياك والردى، فإنك لا تخفى من الله خافياً.

- 12 والذين روي أن النبي صلعم قال: لا يفضلني أحد على يونس بن متى! قد كان يرفع له في اليوم الواحد مثل عمل جميع أهل الأرض – هم الذين روي أن النبي صلعم قال: أنا سيد ولد آدم ولا نغفر، أنا أول 177 من يدخل الجنة ولا نغفر، وإن كل نبي يقول في المحشر «نفسى، نفسى» وأنا أقول «أمتى، أمتى» ٩ ومعى لواء الحمد – وهم الذين روي أن النبي صلعم قال: لا تفضلوا بعض الأنبياء على بعض! فإنهم بنو علات أمهاتهم غير واحدة.

- 13 والذين روي أن [٣٥آ] النبي صلعم قال: أرواح الشهداء في حواصل طيور خضراء تأوى بالليل إلى قناديل في الجنة؛ وأن الأرواح في الهواء جنود مجنّدة تتشام كما تشام الخيل فأتعارف منها اثلف وما

- (١) رسالته ت ج: رسالته ب. (٢) ثم ب ت: - ج. (٣) للعزى ت ج: للعزاب. (٦) تخفى ت ج: تخفاب. (٨) عمل ب ت: - ج. (٩) ولا نغفر ت ج: - ب. (١٠) لواء الحمد ب ج: لواء الحمل ت. (١٢) طيور ب ت: طير ج || خضراء ج: خضر ب ت. (١٣) الهوى ج: الهواء ب ت. (١٣) و (١٢٦٧) منها ب ج: - ت.

2 Nicht zu belegen. 2–3 Vgl. Ibn Hišām, *Sira* 150, 8 f.; zum Problem auch Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa* (ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1959–1964) VII 9, 10 ff. 3 Vgl. Ibn al-Kalbī, *Aṣṇām* (ed. Aḥmad Zaki Paša, Kairo 1343/1924) 19, 1 f. 3–4 Vgl. Ibn Sa’d VIII 20, 6 f. und 24, 6; auch *ET* s.n. Ruḡaiya und Umm Kulthūm. 4–6 Nicht zu belegen. Zaid b. ‘Amr b. Nufail vgl. Ibn Hišām, *Sira* 144, 14 ff.; Ibn Sa’d III 1, 275 ff.; *Aḡāni*³ III 123 ff.; Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar* 171, 8 ff. 7–8 Ähnlich ‘Alī al-Muttaqī, *Kanz al-ummāl* v 130, Nr. 2033 ff.; Ibn Qutaiba, *Muḥṭalif al-ḥadīṭ* 141, 5. 8–10 *Conc.* v 85b und I 510a. 10–11 *Conc.* IV 308a und v 158b; *ummahātuhum ḡairu wāḥidatin* scheint eine übernommene Glosse. 12–13 *Conc.* III 201b. 13–1267, 1 *Conc.* I 385a, vollständige Fassung bei Qaṣṭallānī, *Iršād as-sāri* (Kairo 1304) v 325, 15 ff.

تناكر منها اختلف؛ وأن النبي صلعم وقف على قلب بدر فقال: يا عتبة بن ربيعة، يا شيبه بن ربيعة، يا أبا جهل، يا أمية بن خلف، هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟ فقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً! فقيل له في ذلك فقال: والذي نفسي بيده، إنهم ليسمعون كما تسمعون؛ وأن منكراً ونكيراً ليأتيان الرجل في قبره فيسألانه من ربك وما دينك؛ وأن النبي صلعم قال: والذي نفسي بيده، إنهم ليسمعون خفق نعالكم – هم الذين تلوا علينا «وما أنت بمسمع من في القبور». [٢٢/٣٥]؛ وأن النبي صلعم قال: اللهم رب الأرواح الفانية والأجساد البالية؛ وأن عبد الله بن عباس سئل عن الأرواح أين تكون إذا فارقت الأجساد وأين تذهب الأجساد إذا بليت، فقال: أين يذهب السراج إذا طفي؟ وأين يذهب البصر إذا عمي؟ وأين يذهب لحم الصحيح إذا مرض؟ فقال السائل: لا أين! فقال: كذلك الأرواح إذا فارقت الأجساد. ٩

14 قال النظام: والذين روي أن النبي صلعم قال: ليؤمكم خياركم، إنهم وفدكم إلى الجنة؛ وقال: صلاتكم قربانكم، فلا تقدموا بين أيديكم إلا خياركم، ولا صلوة لإمام قوم وهم له كارهون – هم الذين روي: صلوا خلف كل إمام بر أو فاجر! ١٢

15 قال: والذين روي أن النبي صلعم قال: أذن لي أن أحدث عن ملك من الملائكة رجلاه في الأرض السفلى وعاتقه تحت العرش، ما بين عاتقه إلى شحمة أذنه سبع مائة عام خفقان الطير المسرع – هم الذين روي أن الله عز وجل ينزل عشية عرفة على جمل أورق، وأنه ينزل في قفص من ذهب. ١٥

(٢) وعدنا بـ ج: وعدت. (٣) منكراً ونكيرات ج: منكراً ونكيراً ب. (٧) – (٨) وأين تذهب ... إذا عمي: – ج. (٨) لا أين ت ج وتاويل مختلف الحديث 186، 11: إلى أين ب. (١٠) ليؤمكم ت ج: لياومكم ب. (١١) له ب ج: – ت. (١٥) وأنه ينزل ت ج: – ب.

1–3 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 454, 2 ff. 3–4 Vgl. WENSINCK, *Handbook* s.v. Grave(s). 4–5 *Conc.* II 54b. 5–6 Vgl. Ibn Qutaiba, *Muḥṭalif al-ḥadīṭ* 186, 6 f.: vom Propheten am Tage der Grabenschlacht (*yawm al-aḥzāb*) gesprochen. 6–9 Vgl. Ibn Qutaiba, *Muḥṭalif al-ḥadīṭ* 186, 8 ff. 10 Ähnlich *Conc.* I 86a. 10–11 Ähnlich *Conc.* v 358b. 11 Vgl. Ibn Qutaiba, *Muḥṭalif al-ḥadīṭ* 192, 3. 11 Nicht zu belegen. 12 Bei Baihaqī, *al-Ġāmiʿ al-muṣannaf fī šuʿab al-īmān* (vgl. *GAZ*² 1/447 s 1/619), nach Suyūṭī, *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḡīr*, Kairo 1383/1954, II 45, 17 f.; auch Ašʿarī, *Maqālāt* 295, 9. 13–14 Bei Abū Dāwūd, *Sunan*, K. as-Sunna 17 (vgl. *Conc.* III 73a und Suyūṭī, *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḡīr* I 37, 8 f.). 15 Vgl. Dārimī, *ar-Radd ʿalā l-Ġāhmīya* (ed. Vitestam, Lund-Leiden 1960) 35, 7; dazu Fück, *Spuren des Zindīqtums*, in: Festschrift Kahle (Leiden 1935), s. 97. 15 Ähnlich Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa* II 225, 10 ff.

16 والذين رَووا أن أربعة أملاك من الملائكة التقوا واحد من المشرق وآخر من المغرب وآخر من السماء السابعة وآخر من الأرض السفلى، فقال كل واحد منهم للآخر: أين تركت ربك؟ فقال: من عند ربي جئت – هم الذين رَووا أن حملة العرش فوق عضد الله تعالى ينقل العرش على كواهلهم؛^٣ وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمان عز وجل؛ وأن النبي صلعم قال: أتاني ربي في أحسن صورة، فوضع كفه بين كتفي فوجدت برد أنامله بين ثديي.

17 قال النظام: ثم يتحدث فقهِهم بمثل هذه الأحاديث ويخبر بمثل هذه الأخبار ويشهد على الله بمثل هذه الشهادة وهو غير محتفل بذلك ولا مستح منه.

(١) والذين ب ت: هم الذين ج || أملاك ت ج: - ب. (٢) ربك ج بعد تصحيح: ربكم ب ت. (٣) فوق ب ت: تفوق ج. (٥) ثديي ج: بدني ب ت.

1-3 vgl. Dārimī, *Radd* 43, 12 ff. 3 Nicht zu belegen. 4 *Conc.* I 64b. 4-5 *Conc.* I 290a.

- 180 Was Nazzām hier vorträgt, ist Ḥadīṭ-Kritik schärfster Art. Er bezweifelt die Glaubwürdigkeit jeder Überlieferung, soweit sie nicht unmittelbar einleuchtet oder durch eine frühere Erkenntnis oder einen rationalen Schluss (*qiyās*) als richtig erwiesen wird. Berichte, die auf Treu und Glauben angeboten werden, bleiben, trotz allen Anspruchs, verdächtig; denn es gibt der Gründe zu Lug und Trug zu viele. Wie schön wäre die Welt, würde nicht auch der Ehrlichste einmal die Unwahrheit sagen und der Zuverlässigste etwas übersehen! (§ 1). Das gilt auch und ganz besonders für die Rechtsgelehrten, welche sich auf Worte des Propheten berufen. Sie fälschen Isnāde und beziehen sich auf frühere Autoritäten, welche sie nie gehört haben. Erst auf dem Totenbette geben sie ihr Geheimnis preis; im Leben hindert sie daran ihre Machtlust und ihre Habgier. Nur so erklärt sich, warum ihre Überlieferungen sich so häufig widersprechen (§ 2). Natürlich gibt es auch solche unter ihnen, welche die Wahrheit sagen. Aber wie will man sie von ihren unlauteren Kollegen unterscheiden? Wenn man einem Glauben schenkt, so ist dies einem andern billig, auch wenn er das Gegenteil berichtet – immer vorausgesetzt, dass man keinen sicheren Beweis in Händen hält. Also steht man hilflos vor sich aufhebenden Aussagen; denn – auch dies war schon gesagt – Irrtum findet sich nie nur bei einem, kann immer auch den andern treffen (§ 3).

Nazzām führt den Beweis nun im einzelnen aus; Ḥadīṭe werden gegeneinander ausgespielt. Den Betroffenen, den *ahl al-ḥadīt*, blieb, wollten sie auf die Kritik eingehen, kaum ein anderer Weg als der der Harmonisierung, durch historische Einordnung vielleicht, vielleicht auch durch den Zauberstab der Exegese. Ein solcher Harmonisierungsversuch ist uns erhalten, und in ihm zahlreiche Reminiszenzen aus dem Nazzām'schen Text: bei Ibn Qutaiba, in seinem *K. Taʿwīl muḥṭalif al-ḥadīt*. Wir können darum, wenn wir die einzelnen Kontroverspunkte durchgehen, zumeist auf ihn mitverweisen¹.

a (= § 4): die Furcht des Propheten vor Ansteckung (*ʿadwā*) und vor schlimmen Vorzeichen (*ṣuʿm*; *ṭiyara*, eig.: Vogelomen). Da gab es Nachrichten, wonach er Aussätzige mied und sich von unheilvoll klingenden Stammesnamen beeinflussen liess (1263, 6 ff.); dennoch sollte er derlei auch ausdrücklich untersagt (1263, 5) und die Theorie der Ansteckung gar mit der Frage nach deren erstem Ursprung widerlegt haben (1263, 5: Wer hat den ersten angesteckt? Hier: das erste | Kamel, welches die Räude bekam; vgl. die *Conc.* IV 158a erfassten Belege). Vgl. dazu Ibn Qutaiba, *Muḥṭalif al-ḥadīt* 123, 4 ff./Übs. 114 (ohne 1263, 7–9, das ja auch kein echtes Ḥadīt ist; die anderen Stellen gelegentlich etwas ausführlicher und im Wortlaut abweichend); Harmonisierung 123, apu. ff. – Nazzām selber hat sich von seinem Glauben an die Omina bekehrt. Wie es dazu kam, erzählt er seinem Schüler Ġāḥiẓ in *Ḥayawān* III 451, 4 ff. (= Ibn Nubāta, *Sarḥ al-ʿuyūn*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1383/1964, S. 228, 11 ff.). Dort auch III 440 ff. allerlei Interessantes zu den verschiedenen Arten des Vogelomens.

b (= § 5): War die Generation der Prophetengenossen besser als die späteren, im Sinne jener häufig vertretenen Theorie der progressiven Dekadenz, oder lässt sich über Unterschiede der einzelnen Zeitalter nichts aussagen? Beides wird in Ḥadīṭen behauptet. Vgl. Ibn Qutaiba 139, 6 ff./Übs. 127; Harmonisierung 139, -5 ff.

c (= § 6): Sollen die Kinder der Heiden gleich ihren Vätern umgebracht werden oder nicht? Es werden widersprechende Entscheide des Propheten dazu überliefert. Vgl. Ibn Qutaiba 334, 8 ff./Übs. 292 f. (ohne 1264, 2–3; 5–7); Harmonisierung 334, ult. ff.

d (= § 7): Eine ähnliche Frage: Sind die unmündig verstorbenen Kinder der Heiden im Paradies oder in der Hölle? – Von Ibn Qutaiba nicht erwähnt. Zum Dissens vgl. Naṣwān al-Ḥimyārī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 256, 9 ff.

181

¹ Die Übersetzung von G. LECOMTE, *Le traité des divergences du ḥadīt d'Ibn Qutaiba*, Damaskus 1965, wurde mir erst gegen Abschluss dieser Arbeit zugänglich. Soweit nötig, ist auf die entsprechenden Seitenzahlen verwiesen.

e (= § 8): Weitere damit zusammenhängende Frage: Besitzt jedes Kind bei seiner Geburt eine *anima naturaliter islamica* (*fiṭra*), bevor Umwelt und Erziehung es zum Unglauben verbilden, oder ist sein Geschick vom Mutterleibe her bestimmt? Vgl. Ibn Qutaiba 158, 7 ff./Übs. 144 f. (ohne 1265, 1–4); dazu 104, 7 ff. Harmonisierung 158, ult. ff. (dort 159, pu. f. auch 1265, 1–2).

f (= § 9): Die Qadariten werden verflucht, und doch sollen der Engel Michael, der Prophet Mose und der „rechtgeleitete“ Kalife Abū Bakr erst nach einem Disput von qadaritischen Ansichten bekehrt worden sein. Vgl. Ibn Qutaiba 298, pu. ff./Übs. 261 (allerdings nur die zweite Gruppe von Überlieferungen ohne 1265, 9–10); Harmonisierung 299, 2 ff. (die qadaritische Einstellung des Mose ist erst sekundär aus einem Ḥadīṭ des Abū Huraira herausinterpretiert; die Überlieferung über Abū Bakr ist schwach).

g (= § 10): Dem Koranvers „... dass keine (Seele), welche da (Sünden) Last trägt, die Last einer andern trage“ (53/39) widersprechen die überlieferten Worte des Propheten, dass ein im Ehebruch gezeugtes Kind das Verderben sei aller drei, der Eltern und seiner selbst; dass der Tote ob der Klage, die seine Angehörigen über ihn anstimmen, bestraft werde; und dass ein Kind, welches kurz nach der Geburt stirbt, nicht ins Paradies gelange, solange seine Eltern nicht das Opfer (*‘aqīqa*; vgl. *Et*² s. v.) für es dargebracht haben. – Nicht bei Ibn Qutaiba.

h (= § 11): Wie verträgt sich die göttliche Gnadenwahl, in der Gott einen Propheten erwählt (Sure 6/124) oder die Israeliten insgesamt auszeichnete (Sure 44/32), mit den Nachrichten, dass der Prophet lange Jahre dem mekkanischen Götzendienst anhing? Vgl. Ibn Qutaiba 134, 9 ff./Übs. 123 (ohne 1266, 1–2; 3; 4–6); Harmonisierung 135, 7 ff.

i (= § 12): Hat Muḥammad einen Vorrang vor den anderen Propheten oder sind sie alle gewissermassen Söhne des gleichen Vaters, nur von der Mutter her verschieden? Vgl. Ibn Qutaiba 141, 4 ff./Übs. 129 (ohne 1266, 10–11; die beiden Ḥadīṭe etwas abweichend); Harmonisierung 141, 8 ff.

k (= § 13): Vergeht die Seele (*rūḥ*) im Tode mit dem Körper oder nicht? Manche Traditionen setzen voraus, dass auch der Tote noch zu hören imstande ist: wenn etwa der Prophet nach der Schlacht von Badr zu seinen toten Gegnern redet (1267, 1–3) oder die Engel Munkar und Nakīr den Verstorbenen im Grabe nach seiner Schuld befragen sollen (ib., 3–4); ein Koranvers steht dem entgegen (35/22). Einige Überlieferungen äussern sich über den Aufenthalt der | Seele (1266, 12–13; 1267, 1); ‘Abdallāh b. ‘Abbās scheint zu meinen, dass sie sich in Nichts auflöse (1267, 6–9). Vgl. Ibn Qutaiba 185, ult. ff./Übs. 166 f. (ohne 1266, 12–1267, 1; 1267, 1; 3–4); Harmonisierung 187, 1 ff.

l (= § 14): Sollen der Gemeinde (*umma*) nur die Besten vorstehen, oder ist es gleichgültig, hinter wem man betet? Vgl. Ibn Qutaiba 192, 1 ff./Übs. 171; Harmonisierung 192, 6 ff.

m (= § 15): Widersprüche in anthropomorphistischen Ḥadīten: ein Engel soll in seiner Grösse die Welt ausfüllen und Gott in einen goldenen Käfig passen oder bei der Wallfahrt am Tage von ‘Arafa gegen Abend auf einem aschgrauen Kamelhengst vom Himmel herabreiten.

Ebenso:

n (= § 16): Gott ist in allen vier Weltgegenden zugleich, unkörperlich und allgegenwärtig, und soll doch auf einem Throne sitzen, die Herzen der Gläubigen zwischen zwei Fingern halten usw. Hinweise darauf bei Ibn Qutaiba 7, ult. ff./Übs. 6 f.; 263, 5 ff./Übs. 233.

Ibn Qutaiba hat, so erkennt man, nicht unmittelbar auf Nazzām's Schrift zurückgegriffen. Nicht nur, dass seine Reihenfolge nicht mit der Nazzām's übereinstimmt, er hat auch vieles zusätzliche Material, das wir bei jenem noch nicht finden (vgl. z. B. 133, 1 ff./Übs. 121; 143, 2 ff./Übs. 130 f.; 145, 3 ff./Übs. 132 f.; 149, 10 ff./Übs. 137; 184, pu. ff./Übs. 165 f.; 193, 7 ff./Übs. 172 f.; 203, 2 ff./Übs. 181 usw.), und er bewahrt andererseits manchen Beleg, den jener noch brachte, nicht mehr (s. o. unter *a*, *c*, *e*, *f*, *h*, *i*, *k*). Die Schule Nazzām's hat, so scheint es, den Gedanken des Meisters aufgegriffen und um weitere Beispiele bereichert; Ibn Qutaiba, kaum zwei Generationen nach Nazzām lebend (dieser stirbt vielleicht 221/836², Ibn Qutaiba i. J. 276/889), hat auf eine solche erweiterte Fassung Bezug genommen. Über ihre Vorlage war er sich noch durchaus im klaren (vgl. 53, 5 ff.).

Eine feste Ordnung scheint weder der einen noch der andern mitgegeben; gelegentlich allerdings assoziieren sich, wie wir feststellen konnten, verwandte Probleme. Es fällt auf, dass diese grossenteils theologischer Natur sind; an

2 Nach Ibn Nubāta, *Sarḥ al-‘uyūn* (Kairo 1383/1964) 229, 15 f. im Alter von 36 Jahren; er wäre also um 185/801 geboren. Jedoch bleibt die Nachricht zweifelhaft. Wenn er wirklich als Junge mit Ḥalīl b. Aḥmad zusammenkam, wie die Tradition behauptet (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 51, 3 ff.), muss man sein Geburtsdatum weiter zurückverlegen; jener stirbt nach den üblichen Angaben (vgl. REUSCHEL, *Al-Ḥalīl b. Aḥmad*, Berlin 1959, s. 7, Anm. 2) schon i. J. 170/786–787. Zudem apostrophiert ihn Abū Nuwās, der bereits i. J. 200/815–816 oder früher gestorben ist, in einem Gedicht dahin, dass er innerhalb der Gottesgelehrsamkeit (*‘ilm*) die Philosophie für sich in Anspruch nehme (vgl. WAGNER, *Abū Nuwās*, Wiesbaden 1965, s. 292); er hätte nach Ibn Nubāta's Ansatz damals höchstens 15 Jahre alt sein können. Allerdings ist auch dieses Gedicht wiederum hinsichtlich seiner Echtheit nicht über allen Zweifel erhaben (WAGNER ib.).

183 ihnen war Nazzām als Mu‘tazilit besonders interessiert. Von den meisten lässt sich nachweisen, dass sie bereits seit längerer Zeit, und zwar auch ausserhalb der Mu‘tazila, im Gespräch waren; manche gar waren bereits | aus der Unmittelbarkeit theologischen Tagesgesprächs herausgetreten und im Begriffe, zu akademischen Streitpunkten zu erstarren. Die Diskussion um den Glaubensstand der neugeborenen Kinder (e) etwa gehört, wie bereits WENSINCK dargelegt hat (*Muslim Creed* 42 ff.), in den Umkreis der Auseinandersetzung mit den Hāriğiten; auch die übrigen Differenzen aus dem Bereich des *qadar* (f, ebenso c und d) wurzeln in älteren Lehrdisputen, die bis auf den Beginn des 2. Jh’s h. zurückgehen. Die Bevorzugung eines bestimmten Propheten vor den anderen (= i) scheint bereits, im Anschluss an Sure 2/285 und 4/152, in dem Abū Ḥanīfa zugeschriebenen *Fiqh Akbar I* verpönt (vgl. WENSINCK, *Muslim Creed* 104, Art. 8, und 113 ff.). Im „*Fiqh Akbar II*“ wird explizit abgelehnt, dass Muḥammad zu irgendeiner Zeit Polytheist gewesen sein könne (= h: das Problem der *ʾiṣma*; vgl. WENSINCK 192). Die Bemerkungen über den anthropomorphistischen Charakter mancher Ḥadiṭe (m und n) führen uns zur „Ġahmīya“, etwa zu Nazzām’s Zeitgenossen Biṣr al-Marīsī, über dessen Polemik gegen das *tašbīh* der ahl al-ḥadiṭ wir durch Abū Saʿīd ad-Dārimī’s *Radd ‘alā Biṣr al-Marīsī al-‘anīd* (Kairo 1358/1939) verhältnismässig gut unterrichtet sind; zwei der anstössigen Traditionen (hier s. 1268, 4–5) sind später von Ibn Ḥanbal ausdrücklich in eine seiner *‘aqa’id* aufgenommen worden (vgl. Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, Kairo 1371/1952, I 312, -5 f. und 313, 5 ff.). Was den Streit um die Würdigkeit des Imāms angeht (l), so hat es wahrscheinlich immer wieder einmal Tendenzen gegeben – und vielleicht nicht nur unter den Hāriğiten –, sich mit einem eigenen Vorbeter von der Gemeinde abzusondern oder gar die Betgemeinschaft mit den anderen ganz zu verbieten; die Ḥanbaliten haben sich, in ihrem starken Empfinden für den Wert der *ġamā’a*, immer wieder dagegen verwahrt (vgl. etwa Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt I* 371, 9 ff.: gegen Hāriğiten, Rāfiḍiten, Anthropomorphisten und *ahl al-bida’* ganz allgemein; I 32, 11 f.: gegen die Mu‘taziliten; vorsichtiger und wohl näher der Wahrheit Aṣ‘arī, *Maqālāt* 450, ult. f.).

184 Das letzte Beispiel zeigt, dass die Mu‘tazila nicht immer ganz ausserhalb jenes Ḥadiṭ-Streites blieb. Wenn sie – während der *miḥna*? – als Imām nur ihresgleichen anerkennen wollte, so dürfte sie kaum widersprochen haben, wenn man vom Propheten berichtete, dass nur die Besten Imām sein sollten (s. 1267, 10–11). Mu‘tazilitisches Engagement spüren wir auch bei den Bemerkungen über die qadaritische Einstellung des Mose und des Abū Bakr (f), die, wie Ibn Qutaiba richtig feststellt, selber schon eine entsprechende Interpretation der Überlieferung voraussetzen (s. oben s. 1270). Und nachweisen können wir es bei jenem zum gleichen Problem genannten *fiṭra*-|Ḥadiṭ (s. 1265, 2; s. 1270 unter e): hierauf pflegten sich die Qadariten zur Zeit Ibn Qutaiba’s zu

stützen (vgl. *Muḥṭalif al-ḥadīṭ* 5, 2 ff.). Ähnliches gilt für jene zum Schluss (n) herangezogene Tradition, der zufolge vier Engel aus vier Richtungen kommend sich treffen und jeder von seinem Herrn zu kommen behauptet; das haben, wie wir von dem bereits genannten Abū Saʿīd ad-Dārimī, einem Zeitgenossen übrigens des Ibn Qutaiba, erfahren, die „Ġahmiten“, d. h. aber damals gewiss auch: die Muʿtaziliten, für ihre These von der Allgegenwart Gottes ausgewertet (*Radd ʿalā l-Ġahmīya*, ed. Vitestam, Leiden/Lund 1960, S. 43, 12 ff.).

Dennoch ist dies dort sekundär, dialektisches Spiel mit fremdem Argument; man stand ausserhalb des Ḥadīṭ. Mochte man gelegentlich sich versucht sehen, vom Gegner einen ihm adäquaten Beweis, eben ein Ḥadīṭ, auszuleihen, man hütete sich doch stets, auf seiner Ebene zu bleiben. Was Nazzām hier vorbringt, ist nie immanente Kritik. Auch wenn er, unter Berufung auf abschätzige Urteile mancher *ṣaḥāba*, ʿUmar's, ʿUṭmān's, ʿAlī's und der ʿĀʾiṣa, Traditionen des Abū Huraira für freie Erfindung erklärt (vgl. Baġdādī, *Farq* 133, 11; dazu Ibn Qutaiba 27, 7 ff./Übs. 25 f.), denkt er nicht in den Bahnen der späteren Ḥadīṭwissenschaft; die Tatsache, dass manche Ḥadīṭe des hier behandelten Textes gerade auf Abū Huraira zurückgehen (z. B. 1263, 9; 1265, 2 ff. und 10; ebenso Ibn Qutaiba 306, -6 ff.; 414, 2 ff.), darf uns da nicht irremachen. Nazzām's Intention ist eine ganz andere. Die Einleitung zeigt es ebenso wie der Umstand, dass man in seiner Nachfolge dann Traditionen häufig einfach deswegen verwarf, weil sie der *Vernunft* widersprechen (vgl. Ibn Qutaiba 324, 6 ff.; 340, 4 ff.; 147, -4 ff.; 151, 5 ff. usw.). Eben die Vernunft war hier einziges Kriterium; das Ḥadīṭ kann selbst dann, wenn man sich von ihm bestätigt fühlt, nicht Kriterium sein. Genau dies, und nur dies, ist mit dem behandelten Fragment intendiert: obwohl Nazzām von Isnādfälschung wusste, dem Eliminieren oder Unkenntlichmachen unerwünschter und unhaltbarer Überlieferer, sogenanntem *tadlīs* (vgl. SCHACHT, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*³ 37; hier S. 1262, Z. 7), kritisiert er nie die Überliefererkette, sondern immer den Inhalt.

Das hatte zu seiner Zeit bereits Tradition. Mehr als eine Generation vor ihm hatte der frühe *mutakallim* Ḍirār b. ʿAmr, auch er wohl ursprünglich Muʿtazilit, wenngleich später von der Schule nicht mehr als einer der Ihrigen anerkannt, in seinem *K. at-Taḥrīṣ* „Buch der Provokation“ behauptet, dass dem Ḥadīṭ keine Beweiskraft innewohne, da jedwede Sekte sich zu ihrer Legitimation auf irgendwelche Traditionen zu berufen pflege und doch die eine der andern widerspreche; es war bekannt, dass die Muʿtazila noch | lange aus diesem Arsenal schöpfte (vgl. Ḥaiyāt, *K. al-Intiṣār*, Beirut 1957, S. 100, 2 ff.; auch *Fihrist*, ed. FÜCK in *M. Shafi Presentation Volume* 69, 17). Bezeichnenderweise bezieht sich Ibn Qutaiba gleich zu Anfang auf dieses Sektenargument; vielleicht ist hier noch ein Widerschein des ursprünglichen Ḍirār'schen Textes,

an den sich später viele andere, auch der des Nazzām, anschliessen sollten, bewahrt (*Muḥtalif al-ḥadīṭ* 3, 1ff.). [Vgl. jetzt Bd. III 2461 ff.]

Wesentlich zurückhaltender, grosszügiger vielleicht, aber auch unentschlüssener, beurteilt ein Zeitgenosse des Dirār, der mu‘tazilitische (?) Qādī ‘Ubaidallāh b. al-Ḥasan al-‘Anbarī aus Baṣra (gest. 168/784–785), das Phänomen: wenn Aussagen des Korans oder der Sunna sich widersprechen, so hat man recht, an welche auch immer man sich hält (vgl. *Muḥtalif al-ḥadīṭ* 55, ult. ff./Übs. 50 ff.). Da mag gewisse Sorge um den Zusammenhalt der Gemeinde mitsprechen, gewiss aber auch, dass ‘Ubaidallāh b. al-Ḥasan nicht in erster Linie Theologe war, sondern Jurist; er hat einfach das Prinzip des freien *iğtihād* auf unser Problem übertragen. Im Fiqh nämlich war man nie ganz so radikal gewesen. Nach einer Aussage Šāfi‘ī’s achteten die ‘irāqischen *fuqahā*’ auf inhaltliche Widersprüche in den Traditionen und pflegten dann eine von beiden zu verwerfen (vgl. SCHACHT, *Origins* 47); die *ahl al-kalām* hingegen – und wiederum ist Šāfi‘ī unser Zeuge – zogen aus demselben Befund den Schluss, der dann auch von Nazzām aufgenommen wird: dass, was bei *einer* Tradition möglich ist an Irrtümern, möglich sei bei allen (vgl. *Origins* 45; oben 1263, § 3). Selbst dichteste Zeugenschaft, sogenanntes *tawātur*, lückenlose und mehrfache Wiedergabe des gleichen Wortlauts, bleibt für Nazzām noch irrationaler Unsicherheit unterworfen (vgl. Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 11, ult.; *Farq* 128, -4 ff.). Echtes Zeugnis gibt nur rationale oder sinnliche Evidenz; in solchem Falle, beim Hinzutreten objektiv überzeugender „Begleitumstände“ (*qarā’in*), wie man später sagte, verpflichtet sogar die isolierte Aussage (*ḥabar al-wāḥid*) eines *Ungläubigen* zur Annahme (vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* 45, 2f. = Bağdādī, *Farq* 128, ult.; allgemeiner Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu‘tamad*, ed. Hamidullah 566, 6 ff.).

2

Dies nun hatte gewichtige Konsequenzen. Kritik am *tawātur* war immer auch Kritik am *iğmā‘*, dem Consensus der Juristen; in beidem war von der Übereinstimmung einer Aussage auf deren Wahrheit geschlossen, und beide waren, wenn man dies nicht anerkannte, gleichermassen betroffen. So wundert uns nicht, dass Nazzām, wie das Ḥadīṭ, so auch den Consensus | Beweismittel verwarf (vgl. Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 19, pu ff.) – wiederum allerdings in charakteristisch eingeschränkter Form: es gibt *iğmā‘*, und man kann ihm vielleicht auch trauen, aber nicht in jener bekannten Art blosser Addition subjektiver Meinung, sondern strenger, bestimmten Gesetzen unterworfen: „jede Aussage, die sich auf ein standfestes Argument berufen kann – selbst wenn es die

eines Einzelnen ist“ (*kullu qaḥlīn qāmat ḥuǧǧatuhū wa-in kāna qaḥla wāḥidin*; vgl. Ġazzālī, *Mustasfā* I 110, 12 und dazu Našwān al-Ḥimyārī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 273, 9).

Das ist in demselben Geiste gedacht wie vorher: *iǧmāʿ* ist gar nicht in erster Linie etwas, in dem mehrere oder gar alle übereinkommen, sondern etwas, gegen das sich rational nichts einwenden lässt, mag auch nur einer diese Meinung vorbringen – ein Grundsatz, zu dem man übereinkommt oder übereinkommen müsste, weil er vernünftig ist in sich selbst. *Huǧǧa* „Argument“ mag dabei eine Schriftstelle sein, vielleicht auch einmal eine andere gesicherte Nachricht, die nicht von der eben genannten Kritik erfasst war: alles das, was man mit jenem schwer übersetzbaren Begriff *ḥabar* „(religiöse) Kunde, Lehraussage“ erfasste (vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muǧnī* XVII 298, 6; zum Begriff auch SCHACHT, *Origins* 136, Anm. 2); hier hat man nachprüfbaren Beleg, dessen Sinn sich rational erschliesst. *Huǧǧa* dagegen ist *nicht* – und damit distanziert Nazzām sich wiederum von dem, was wir im späteren Fiqh als selbstverständlich anzunehmen gewohnt sind – ein Analogieschluss (*qiyās*); Analogien sind subjektiv, willkürliche Gedankensprünge. Schon die *uṣūl*, die im Koran gegebenen Grundtexte, verhalten sich zueinander nicht nach den Erwartungen unserer Analogie: bei einer hübschen Sklavin darf man vieles noch anschauen, was zu sehen bei einer hässlichen Freien verboten ist; wie sollte man erst von diesen *uṣūl* zu anderem, Abgeleitetem (*furūʿ*) per analogiam weiterdenken dürfen? (*Muǧnī* XVII 321, 11 ff.; auch Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 746, 14 ff.). Allerdings benutzt, wie wir schon aus unserem Text ersahen (§ 1, S. 1262, 3), auch Nazzām das Wort *qiyās*; wie den *iǧmāʿ*, so hat er auch dies nur verworfen, um es in verfeinerter Form wiederzugewinnen: wenn in dem Schrifttext, von dem man ausgeht, die *ratio legis* (*illa*) selber genannt ist, steht einem *qiyās* nichts entgegen; man ist dann berechtigt, jene generell zu verstehen und alle Einzelfälle ihr unterzuordnen (*Muǧnī* XVII 310, 3 ff.). Das ist nicht Analogie, sondern Deduktion; der Terminus *qiyās* bezeichnet, wie wir wissen, eigentlich jede Art logischen Schliessens (vgl. zuletzt SPIES in: *Handbuch der Orientalistik* I, Erg.-Band 3, S. 221).

Üblicherweise nun machte man sich *iǧtihād* – denn darum geht es ja | dabei – nicht so schwer. Spätere Zeiten haben immer wieder hervorgehoben, und man hat es auch damals schon gewusst, dass *iǧtihād* kaum je zu unzweifelhafter Gewissheit führe, immer nur zur Wahrscheinlichkeit (*ǧalabat az-ẓann*; vgl. etwa Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muǧnī* XVII 277, 5; Šarīf al-Murtaḍā, *as-Šāfi fī l-imāma*, Lithographie Teheran 1301, S. 31, -6 usw.). Wenn dann alle Muslime – oder doch eine bestimmte Gruppe unter ihnen – in diesem Verfahren zum gleichen Ergebnis kamen, so nannte man das einen *iǧmāʿ*. Nazzām hat dies aufs schärfste abgelehnt. Seine Polemik ist dabei der „Orthodoxie“ besser im

Gedächtnis geblieben als seine Theorie, derentwegen er sie führte. Sie setzte nämlich dort an, wo man gemeinhin idealen *ig̃tihād* und idealen *ig̃mā‘* verwirklicht sah: bei den Gefährten des Propheten. Ausgesprochen war sie in seinem *K. an-Nukat* [*Nakt*], von dem wir jedoch nur noch spärliche Kunde haben (vgl. das Zitat bei Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahğ al-balāğā* VI 129). Man bezog sich schon bald nicht mehr direkt darauf, sondern wiederum auf eine Schrift des Ġāḥiḏ, auch sie nur in Fragmenten auf uns gekommen. Es handelt sich um das *K. (Uṣūl) al-Futyā* (vgl. PELLAT in: *Arabica* 3/1956/155, nr. 42), welches er in einem längeren Schreiben, seinerseits noch erhalten (ed. Dāwūd Čelebī in: *Luğat al-Arab* 8/1930/686 ff.), dem mu‘tazilitischen Oberqāḏī Ibn Abī Duwād, bekannt als Förderer der *miḥna* und Ketzerrichter des Ibn Ḥanbal, gewidmet hat.

Das Buch ist also in jedem Falle nach 218/833, dem Jahre, in welchem Ibn Abī Duwād unter Mu‘taṣim das Amt des Oberqāḏī’s übernahm, und – schon seines Inhaltes wegen – vor 236/850–851, dem Ende der *miḥna*, geschrieben. Fragmente und Referate sind über mehrere Werke verstreut. Ein Stück aus der Einleitung bewahrt Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahğ al-balāğā* (xx 30, apu. ff.); auf den Inhalt selber beziehen sich Ibn ar-Rēwandī (vgl. Ḥaiyāt, *K. al-Intiṣār* 74, -7 ff.), Ibn Qutaiba in seinem *K. Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* (24, 3 ff./Übs. 22 ff.; vielleicht auch schon früher) und Bağdādī in seinem *Farq baina l-firaq* (133, 7 ff.). Dabei haben, wie sich durch einen Vergleich feststellen lässt, von den letzteren alle drei noch auf das Original zurückgreifen können; sie sind nicht voneinander abhängig. Ibn ar-Rēwandī, der älteste von ihnen, kommt schon deswegen nicht als Vermittler in Betracht, weil er viel weniger bietet als die beiden andern. Dasselbe gilt für das Verhältnis des jüngsten unter ihnen, ‘Abdalqāḥir al-Bağdādī, zu Ibn Qutaiba: beide decken sich in vielem; jedoch bewahrt Bağdādī einiges Sondergut, das nur durch Autopsie des Originals sich erklären lässt (den Titel vor allem und wohl auch den Passus 134, 12 ff.). Erschwert wird die ganze Frage etwas dadurch, dass Bağdādī für sein Referat neben Ġāḥiḏ’ *K. (Uṣūl) al-Futyā* auch dessen *K. al-Ma‘ārif* (vgl. PELLAT nr. 98) als Quelle nennt (133, 9). Jedoch ist für alle mit Ibn ar-Rēwandī und Ibn Qutaiba übereinstimmenden Passagen (134, 2–9; [135, 1–12]) Übernahme aus dem ersteren Werk insofern gesichert, als bei jenen beiden, die sie den Titel selber an sich nicht nennen, an charakteristischer Stelle jeweils die Vokabel *futyā* auftaucht (vgl. *Intiṣār* 74, -6 und *Muḥtalif al-ḥadīṭ* 25, 11). – Bağdādī greift an anderen Stellen durchaus, sogar mit besonderer Vorliebe, auf Ibn ar-Rēwandī zurück; auch Ibn Qutaiba’s Buch hat er gekannt (vgl. z.B. 158, 11 f.). – Korr.-Zus.: Zum *K. al-Futyā* hat sich kürzlich | Ch. PELLAT in *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leiden 1965, S. 538 ff. geäußert. Er bringt im wesentlichen einen

mit einer zweiten Handschrift kollationierten Neuabdruck der von Dāwūd Ćelebī herausgegebenen Widmungs-*Risāla*; der Terminus ante quem für die Abfassung des Werkes wird, aufgrund der Erwähnung im *K. al-Ḥayawān*, genauer auf das Jahr 233/848 festgelegt.

„Nazzām behauptete“, so sagt Ibn ar-Rēwandī, „dass keiner unter den angesehenen Gefährten des Propheten sei, der nicht im Erteilen von Rechtsgutachten (*futyā*) Fehler gemacht und über die Religion nach seinem Gutdünken (*bi-raʾyiḥi*) geredet, somit also, was Gott verboten, für erlaubt, und was er erlaubt, für verboten erklärt habe ... Wer solches tut, wirft nach seiner Ansicht den Glauben von sich ... Und er pflegte zu behaupten, dass Abū Bakr, der Rechtschaffene, sich widersprach, wenn er zuerst sagte: ‚Welcher Himmel soll mich schirmen und welche Erde soll mich tragen ...?‘ und dann: ‚Ich rede darüber nach meinem Gutdünken‘“ (*Intiṣār* 74, -7 ff.). Da ist generell der Tadel ausgesprochen und zum Schluss auch mit einem Beispiel erläutert. Dieses Beispiel allerdings ist stärker verkürzt, als dass wir es noch verstehen könnten. Nehmen wir darum Ibn Qutaiba zu Hilfe: „Welcher Himmel soll mich schirmen und welche Erde soll mich tragen, wohin soll ich gehen und wie soll ich mich verhalten, wenn ich über einen Vers aus dem Buche Gottes etwas anderes sagte, als was Gott gewollt hat?“, so hatte Abū Bakr ausgerufen, als man ihn nach einer Exegese fragte; und dann hatte er doch, an anderer Stelle, sich zum Begriff *kalāla* „Seitenverwandschaft“, wichtig in allen Erbschaftsdingen, geäußert: „Ich rede darüber nach meinem Gutdünken. Wenn es dann richtig ist, so kommt es von Gott; wenn aber falsch, so von mir“ (*Muḥṭalif al-ḥadīṭ* 24, 8 ff./Übs. 22 f.).

Das ist für Nazzām nicht konsequent. Abū Bakr hatte sich zur alleinigen Gültigkeit des Wortes Gottes – der Schriftstelle, auf der allein Nazzām *qiyās* und *ig̃māʿ* aufbauen wollte – bekannt; aber in praxi hatte er sich nicht an diesen Grundsatz gehalten. Ein ähnlicher Vorwurf trifft den Kalifen ʿUmar: „Gehorchte diese Religion Analogiegesetzen (*qiyās*), so wäre es angebrachter, den Schuh von innen abzureiben als von aussen“, so hatte er gemeint, auf das Problem des *mashʿ alā l-ḥuffain* anspielend, und Nazzām stimmt mit ihm überein – aber: „ʿUmar hätte in all seinen Urteilen auch nach dem handeln müssen, was er da sagte. Dieses (Wort) ist ja nicht weniger erstaunlich als ein anderes (von ihm): ‚Wer unter euch sich am meisten an (das Problem des Erbanteils beim) Grossvater heranwagt, der hat sich auch am meisten an das (höllische) Feuer herangewagt‘ – und doch hat er über | dieses Problem auf hunderterlei verschiedene Art geurteilt“ (24, 3 ff./Übs. 22). 189

Das Erbrecht des Grossvaters (dazu JUYNBOLL, *Handleiding* 255) gehörte ebenso wie die Bestimmung der Anteile bei der Seitenverwandschaft zu den Cruces der aufwachsenden muslimischen Rechtswissenschaft (vgl. das Ḥadīṭ

bei Buḥārī, *Aṣṛiba* 5 = *Conc.* I 324a); schon in vorislamischer Zeit hatte man die Ansprüche des Grossvaters und der Brüder nicht genau gegeneinander abgesteckt, und der Koran hatte daran nichts geändert. Man versuchte die verschiedensten Lösungen und trachtete sie alle durch den Mund des Propheten oder eines seiner angesehenen Genossen, eben auch ‘Umar’s, zu sanktionieren (vgl. SCHACHT, *Origins* 212). Der Eindruck musste verwirrend sein, solange man dies alles für echte historische Überlieferung hielt: Streit der Schulmeinungen dargestellt als Inkonsequenz einer einzigen Persönlichkeit. So verwundert uns nicht, dass noch zwei andere Heroes eponymi, ‘Alī und ‘Abdallāh b. Mas‘ūd, beide gerade von der ‘irāqischen Schule besonders herausgestellt (vgl. SCHACHT, *Origins* 231 ff. und 240 ff.), von Nazzām in gleicher Weise attackiert werden (Ibn Qutaiba 25, 2 ff./Übs. 23 ff.). Nazzām sah, von sich aus gewiss folgerichtig, immer nur eine Wahl: entweder hielten die Gefährten des Propheten derlei für erlaubt – dann waren sie unwissend darüber, dass solch schwankendes Urteil nach eigenem Gutdünken verboten ist; oder sie taten es aus Parteilucht und Geltungsbedürfnis (Baḡdādī, *Farq* 134, 12 ff.).

Ein *ig mā’* ist jedenfalls dabei nicht herausgekommen. „Hätten die Gefährten (des Propheten) sich an das gehalten, was zu tun ihnen geboten war, und nicht sich zugemutet, worüber sie des Redens enthoben waren: zu handeln nach eigenem Gutdünken (*ra’y*) und Schluss (*qiyās*), so wäre es zwischen ihnen nicht zu Bruderzwist und Meinungsstreit gekommen, und sie hätten kein Blut vergossen. Da sie nun aber abwichen von dem, was ihnen (rechts) zugemutet, eigene Wege gingen (*taḥaiyarū*) und verschwörerische Pläne tauschten (*ta‘āmarū*) und es sich zumuteten, nach eigenem Gutdünken zu reden, da machten sie den Meinungsstreit zur Methode und verstrickten sich in Mord und Totschlag, wie es unter ihnen geschah“. So erfahren wir an etwas entlegener Stelle als Meinung des Nazzām, bei Ġazzālī in seinem *Mustaṣfā* (II 60, 13 ff.); und wiederum ist Ġāḥiẓ die Quelle, mit einiger Wahrscheinlichkeit auch hier sein *K. Uṣūl al-futyā*. In den Bürgerkriegen, im Zerbrechen der theokratischen Einheit der Frühe, so ist hier gesagt, erwies sich das Fiasko verantwortungsloser Subjektivität; in der Tat entsprang aus ihnen und in der Stellungnahme zu ihnen der erste theologische | Dissens. Diejenigen nun, welche sich fernhielten, waren, so wissen wir, die *mu‘tazilūn* (vgl. NALLINO, *Raccolta* II 159 ff.); sie gaben als einzige nichts auf persönlich-politisches Engagement. Mit ihrer Haltung will, so scheint es, der Mu‘tazilit Nazzām seine eigene Einstellung, nunmehr nur noch juristisch relevant, gänzlich aus allem politischen Bezug herausgehoben, rechtfertigen. Die da betroffen waren von seinem Verdikt, rächten sich mit anderem Vorwurf: in dem Tadel an den Kämpfern der Kamelschlacht und des Treffens von Ṣiffin seien die Gefährten des Propheten geschmäht (*sabb aṣ-ṣaḥāba* bzw. *ṭa’n fī ṣ-ṣaḥāba*; vgl. Baḡdādī, *Uṣūl* 12, 1). Genau dies wandte

man gegen die Mu'tazila überhaupt wegen ihrer These von der *manzila baina l-manzilatain* (vgl. *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 7).

Ibn ar-Rēwandī hat dann dem Gedanken Nazzām's polemische Kürze gegeben: „(Nazzām) pflegte zu behaupten, die Gemeinde Muḥammad's insgesamt könne in einer Irrlehre übereinkommen (*iğtimā' alā d-ḡalāl*) hinsichtlich (dessen, worüber man durch) Gutdünken und (subjektiven) Schluss (*qiyās*, befindet), nicht hinsichtlich dessen, was (uns) von den Sinnen zugetragen wird“ (Ḥaiyāt, *Intiṣār* 44, 4f.). Bağdādī hat es ihm, wie so häufig, nachgesprochen (*Farq* 129, 2ff.; *Uṣūl* 19, ult. ff.). Ḥaiyāt war zwar, wie zu erwarten, nicht mit ihm einverstanden; aber er konnte doch nicht umhin, Ġāḥiẓ als Quelle anzuerkennen, und es blieb ihm nur, nun Ġāḥiẓ selber, den Schüler und seinen eigenen mu'tazilitischen Kollegen, zu desavouieren (*Intiṣār* 44, 6f.; ein ähnlicher Fall 44, ult.). Noch einmal erfahren wir Näheres dann bei Ibn Qutaiba, einen Einzelfall, in dem Nazzām diesen Grundsatz anwandte: alle Welt nimmt an, dass Gott allein Muḥammad zu allen Menschen gesandt habe, seine Vorgänger dagegen nur zu ihrem eigenen Volk; aber dieser Consensus ist widersinnig, denn die Zeichen der Propheten, ihre Wunder, erreichen ob ihrer Deutlichkeit die Grenzen der Erde, und jeder, der sie sieht, muss an sie glauben (21, ult. ff.). Alle haben hier geirrt – ausser Nazzām.

3

Kritik also, wohin man schaut. Überlieferung, auch mehrfach gesicherte, ist unglaublich; *qiyās* und *iğmā'* sind mehr als eingeschränkt. Was aber hat Nazzām an ihre Stelle zu setzen? Ohne Ḥadīt zwar liess sich auskommen, in der Theologie gar vielleicht besser. Aber der Überlieferung insgesamt Gewissheit abzusprechen, war doch mehr. Natürlich war da noch der Augenschein, dessen Gültigkeit Nazzām immer wieder betont hatte. Niemand | würde also die Existenz des Propheten leugnen können, nur weil man sich in allen Berichten von ihm irren konnte; es gab ja den Koran. Aber schon wenn man über sein Leben Verbindliches weitergeben wollte, fand man sich in die Konsequenzen der Theorie verstrickt. Nichts wird Nazzām ferner gelegen haben, als hier – und gerade hier – die Unsicherheit des Historikers anzuerkennen. Vielleicht hat er eben darum, wie schon Bağdādī vermutet hat, eine andere, gewissermassen „physikalische“ Erklärung zu Hilfe genommen: jeder, der den Propheten sah, „schneitt“ aus ihm im Akte des Sehens einen Teil heraus, nahm eine Partikel von ihm in seinen Geist (*rūḥ*) auf; und wenn er der späteren Generation von ihm berichtete, ging wiederum ein Teil von diesem Teil aus ihm hervor und verband sich, in stetig weiterer Zersplitterung, mit deren Geist (*Farq* 125, 3ff.). Die

Nachricht steht zu isoliert, als dass wir sie mit Gewissheit zu deuten imstande wären; jedoch scheint sie sich mit Nazzām's stoisch gefärbten physikalischen Theorien, seiner Idee der Interpenetration der „Körper“ (*mudāḥala* = κρᾶσις δι’ ὅλου) recht gut zu vertragen. Der Geruch etwa ist ein solcher „Körper“; er durchdringt sich mit jenem andern, an dem er haftet, und verlässt ihn, immer noch körperhaft, um sich mit dem, der ihn wahrnimmt, zu verbinden (vgl. allgemein meine *Erkenntnislehre des Īcī* 180 ff.). Dasselbe mag Nazzām auch beim Sehvorgang angenommen haben: Teile des wahrgenommenen Objektes verbinden sich mit dem Wahrnehmenden und können von ihm, „Körper“ die sie sind, wiederum weitergegeben werden. Dies bleibt Hypothese. Wichtiger aber ist in unserem Zusammenhang auch eher die Intention, und sie scheint klar.

Wie Nazzām im religiösen Recht sich entschied, war bereits gesagt. Wenn er sich in *qiyās* und *ig̃mā‘* auf den Wortlaut der Schrift zurückbezieht, so wirkt dies wie *maḏhab az-ẓāhir* avant la lettre. Wie er haben die Zāhiriten später – Dāwūd b. Ḥalaf, der Begründer der Schule, ist zwischen 200/815 und 202/818 geboren – den *ig̃mā‘* eingeschränkt und den *qiyās*, verstanden als nicht direkt aus dem Text rechtfertigten Analogieschluss, verworfen (vgl. Ibn Ḥazm, *Iḥkām ‘an uṣūl al-aḥkām*, Kairo 1340–1347, IV 128, pu. ff.; VII 53 ff.; VIII 6, 8 ff. und 42, 14 ff.; *Ibṭāl al-qiyās*, Damaskus 1379/1960, 47 ff. und 68, pu. ff.). Manche Rechtsentscheide, die uns von Nazzām überliefert werden, könnten insofern durchaus auch von ihnen gefällt sein. Beispiele bringen wiederum Ibn ar-Rēwandī, Ibn Qutaiba und Baḡdādī, übereinstimmend und doch voneinander unabhängig, nach einer Schrift des Ġāḥiẓ (vgl. *Intiṣār* 44, 8), wiederum wohl seinem *K. Uṣūl al-futyā*.

- 192 Dieser Schluss wird dadurch nahegelegt, dass die hierher gehörigen Stellen bei Ibn Qutaiba von den anderen, vorher genannten „engerahmt“ werden (22, pu. – 24, 3 zwischen 21, ult. ff. und 24, 3 ff.; allerdings ist 21, ult. ff. nur bei ihm sicher belegt und insofern nicht ohne Weiteres für das *K. Uṣūl al-futyā* in Anspruch zu nehmen). Als Alternative bliebe nur, dass Ibn Qutaiba, wie später Baḡdādī, zwei Schriften des Ġāḥiẓ vermischt hat. – Dass Baḡdādī auch hier nicht auf Ibn Qutaiba zurückgreift, wird durch einige zusätzliche Scheidungsfloskeln beim Referat des ersten Problems (s. u.) nahegelegt (*Farq* 132, 3 f.); der Text des Ibn ar-Rēwandī ist für eine Übernahme wiederum zu kurz.

Nazzām hielt, so hören wir, eine Scheidung nur dann für rechtskräftig, wenn die dazu angewandte Formel das Wort *ṭalāq* oder seine Derivate selber benutzt; andere Floskeln wie „Du bist frei (*barī‘a*)“ oder „Du bist ledig (*ḥalīya*)“, „Du hast den Laufpass“ (*ḥabluki ‘alā ḡaribiki*; wörtl.: „dein Zügel ist über den Widerrist

geworfen, locker“), „Unwiderruflich“ (*al-battata*) oder „Geh nach Hause“ (*ilḥaqī bi-ahliki*), „Pack deine Sachen“ (*i’taddī*) erkannte er nicht an (Ibn Qutaiba 22, pu. ff.; Baġdādī 131, pu. ff.). Ebenso galt der *ḡihār-Schwur* für ihn nur dann, wenn er wirklich beim „Rücken“ (*ḡahr*) der Mutter, nicht etwa bei ihrem Leibe ausgesprochen war (Ibn Qutaiba 23, 2 f.; Baġdādī 132, 7 f.). Beim Enthaltungseid *ilā’*, mit dem man sich seines Weibes zu enthalten schwört (vgl. Sure 2/226 f.; dazu SPIES in: *Handbuch der Orientalistik* I, Erg. Bd. 3, S. 226), üblicherweise mit Formeln wie „ich werde mich dir nie mehr nähern“ oder „du bist vier Monate (die äusserstmögliche Zeit) verstossen“, verlangte er Bekräftigung mit dem Namen Gottes; denn *ilā’* leitet sich – nach seiner Ansicht – von *Allāh* her (Ibn Qutaiba 23, 3 f.). Mit all dem wich er vom *iġmā’* der Gemeinde ab – oder zumindest von dem, was Ibn Qutaiba als solchen betrachtete –; diese Urteile stellten sich gegen die übliche Meinung. Die *Ḍāhirīten* haben sich später ähnlichem Vorwurf ausgesetzt.

Aber wir dürfen auch die Unterschiede nicht übersehen. Die *Ḍāhirīya* hat ihre Reform mit dem *Ḥadīṭ* versucht, Nazzām gegen es. Das ist zuerst Ausdruck einer andern historischen Situation. Als Dāwūd b. Ḥalaf seine Lehre konzipierte, beherrschten die *ahl al-ḥadīṭ* bereits unangefochten – zumindest im *Fiqh* – das Feld; auch die Mu’taziliten waren damals schon im Begriff, *Ḥadīṭe* als verbindliche Argumente zu akzeptieren (s. u. S. 1289). Nazzām dagegen konnte noch hoffen, sie aus dem Feld zu schlagen; er ist kaum eine Generation jünger als Šāfi‘ī. Man experimentierte noch mit den Begriffen, und noch war nicht entschieden, wer sich endgültig durchsetzen werde.

Zugleich ist dies aber auch, unlösbar damit verbunden, Ausdruck eines andern geistigen Habitus. Das mag man gelegentlich übersehen. Die Stossrichtung | nämlich hat Nazzām mit den *ahl al-ḥadīṭ* gemeinsam; wie sie und wie, eine Generation später, Dāwūd b. Ḥalaf verwirft er die freie Rechtsfindung (*ra’y*) der älteren juristischen Schulen (vgl. dazu SCHACHT, *Islamic Law* 37 ff.). Er denkt dabei vor allem an die von Kūfa, die älteste und weitestentwickelte, zugleich auch die, welche ihm geographisch am nächsten stand; ihren Ahnherrn, ‘Abdallāh b. Mas‘ūd, hat er besonders scharf abgekanzelt, weit über alle juristischen Fragen hinaus (vgl. Ibn Qutaiba 25, 7 ff.). Im Negativen ist darum häufig von einem Unterschied zwischen ihm und den *ahl al-ḥadīṭ* kaum etwas zu verspüren. Wie er hatten auch sie gelegentlich den *ra’y*, negativ verstanden als „subjektives Gutdünken“, für die Bürgerkriege verantwortlich gemacht (vgl. SCHACHT, *Origins* 130 nach Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, K. *al-ʾiṭṣām bil-kitāb was-sunna* 8); gleich ihm missbilligte Šāfi‘ī den lockeren Gebrauch des Wortes *qiyās* und voreilige Annahme eines *iġmā’*. Nazzām setzt in seiner Kritik voraus, dass seine Gegner *ra’y* und *qiyās* noch synonym gebrauchen (s. oben S. 1278; dazu SCHACHT, *Origins* 109 f.); Šāfi‘ī hat bereits, wenn auch erst in einer späteren Phase seiner

Entwicklung, gleich ihm den *qiyās* als eine systematischere Form selbständigen Denkens von *ra’y* differenziert (vgl. SCHACHT 109 und 120). Was den *igmā‘* anlangt, so gab auch Šāfi‘ sich nicht mehr, wie die alten Schulen vor ihm, mit einem Consensus der *‘ulamā’* einer bestimmten Zeit oder eines bestimmten Gebietes, etwa der Genossen, zufrieden, sondern erweiterte ihn, zugleich ihn erschwerend, zur Übereinkunft aller Muslime (vgl. SCHACHT, *Origins* 82 ff. und 104; *Islamic Law* 47 und 59). Dennoch trennte man sich dann auf halbem Wege. Die Einstellung zum Ḥadīṭ ist paradigmatisch: Nazzām verwirft Traditionen, wenn sie sich widersprechen; Šāfi‘ harmonisiert (vgl. *Origins* 47 f.). So auch beim *qiyās*: Nazzām hält den Analogieschluss – solange er nicht in Wirklichkeit mit einer Deduktion identisch ist – prinzipiell für unzureichend; Šāfi‘ will ihn vervollkommen (vgl. SCHACHT, *Islamic Law* 46). Und beim *igmā‘*: Šāfi‘ lehnt ausdrücklich ab, dass die Gemeinde im Irrtum sich einigen könne (vgl. GRAF, *Shāfi‘’s Verhandeling over de wortelen van den Fiqh* 66; SCHACHT 47).

194 Vielleicht hätte man auch da nicht immer ganz so weit auseinander sein müssen: wenn Nazzām den *qiyās* erlaubte, solange man aus einer explizit genannten ratio legis (*‘illa*) deduzieren kann (s. oben S. 1275), so war im Grunde doch manches von der späteren Methode des *ta‘līl*, des systematischen Analogiedenkens von der ratio legis her, vorausgenommen. Aber Nazzām eignete sich nicht zum „Vorläufer“. Vielleicht kam er überhaupt zu früh: Šāfi‘ benutzte den Begriff *‘illa* noch nicht (vgl. *Origins* 125); die tifteligen Methoden | des *ta‘līl* scheinen erst im 4/10. Jh. entwickelt (vgl. Ibn Ḥazm, *Iḥkām* VII 177, 14 ff.). Zudem – und damit kommen wir wieder auf den Ausgangspunkt zurück – war man in der Einstellung durch eine Welt getrennt. Nazzām war Rationalist und hasste jede Unentschiedenheit. Er rügte an der Methode des Ibn Mas‘ūd, dass sie den *ḥilāf* fördere, jenen Widerspruch der Meinungen, wie er aus dem *igtiḥād* entsprang (Ibn Qutaiba 26, 10 ff.). Er wollte Einheitlichkeit, auf klare Einsicht gegründet; darum gab er dem *qiyās* strengere Gesetze – und seine Anhänger scheinen, nur konsequent, rechte Kunst des *qiyās* allein sich selber zuerkannt zu haben (Ibn Qutaiba 16, 9). Darum auch gab er dem Verstande das Recht, über den Inhalt eines *igmā‘* zu urteilen; es störte ihn nicht, dass ein Consensus damit eigentlich überflüssig war, kaum mehr als verkappte rationale Evidenz. Die *ahl al-ḥadīṭ* konnten vor solcher Konsequenz kaum anders denn sich durch gemeinsamen Ansatz mit List betrogen fühlen. Sie sahen hier nur letzte Übersteigerung eben jenes *ra’y*, der eigentlich damit bekämpft sein sollte (vgl. Ibn Qutaiba 16, 9 ff.); Ġazzālī vermerkt mit Erstaunen, dass Nazzām Analogieschlüsse noch anwandte, wo er selber sie schon nicht mehr für zulässig erachtet hätte, obgleich er doch den Begriff an sich ablehnte (*Mustaṣfā* II 70, 3 f.). Nazzām ist, in all seiner rationalen Strenge, Individualist geblieben.

Dazu noch einmal einige seiner *Fatāwā*. Schlaf, so meinte er, hebt nicht die Wirkung vorheriger Waschung auf; man braucht also nicht beim Aufwachen von neuem die Reinigung zu vollziehen. Wenn man dennoch darin übereinkam, es zu tun, so nur, weil man von altersher sich morgens den Schlaf aus den Augen und den Schmutz von den Gliedern zu waschen pflegte oder weil manche morgendliche Gewohnheiten rituelle Waschung sekundär erforderlich machten (Ibn Qutaiba 23, 5 ff.; Ibn ar-Rēwandī bei Ḥaiyāt, *Intiṣār* 44, 7 f.; Baġdādī 132, 10 ff.; zum Problem weiterhin auch Ibn Qutaiba 65, 5 f.). Oder: wer ein obligatorisches Gebet bewusst versäumt, braucht es nicht nachzuholen; denn die Sünde ist einmal geschehen und auch nachträglich nicht mehr zu tilgen (Ibn ar-Rēwandī in *Intiṣār* 44, 9, danach Baġdādī 132, -5 ff.; Ḥaiyāt's Kritik trifft auch hier den Überlieferer, wiederum einen mu'tazilitischen Kollegen). Und schliesslich, ganz deutlich, in einem letzten Beispiel: Nazzām setzte den Minimumwert gestohlenen Gutes, von dem ab die *ḥadd-Strafe*, Abhacken der Hand, angewandt wird, auf 200 Dirham fest (Baġdādī 129, 11 ff.). Die Summe war, da nicht im Koran genannt, kontrovers (vgl. die widersprechenden Ḥadīte bei Ibn Qutaiba 206, 2 f.; auch SCHACHT, *Origins* 107); aber er erwies sich damit doch als ungewöhnlich grosszügig: die Šāfi'iten sprachen von einem Viertel-
 195
 dīnār | oder drei Dirham, die Ḥanafiten von zehn Dirham, manche auch von vierzig oder ihrem Gegenwert; die Ibāditen gar, rigoros wie alle Ḥārīgiten, wandten die Strafe prinzipiell auf jeden Diebstahl an (Baġdādī 129, -4 ff.; zu den Ibāditen abweichend Aš'arī, *Maqālāt* 105, ult.).

Wir wissen nicht, wie Nazzām hier zu seiner Entscheidung gekommen ist. Grosszügig war man schon in umayyadischer Zeit gewesen; Johannes Damascenus berichtet, dass man damals Diebstahl, entgegen dem expliziten koranischen Gebot, mit Auspeitschen bestrafte (vgl. SCHACHT, *Origins* 191). Was die Summe selber angeht, so vermutet Baġdādī, dass Nazzām sich nach jenem Mindestvermögen gerichtet habe, von dem ab man zur Zahlung der Armensteuer verpflichtet ist (*niṣāb*); auch dies betrug 200 Dirham (Baġdādī 130, 5 ff.). Das ist möglich; jenes war in seiner Höhe nie umstritten gewesen (vgl. Ibn Ruṣd, *Bidāyat al-muġtahid*, Kairo 1379/1960, I 255, 2 ff.). Eine direkte Schriftgrundlage gab es allerdings auch da nicht; man berief sich zumeist auf ein zuverlässig bezugtes Ḥadīth (vgl. z.B. Mālik, *Muwatta'*, Zakāt 1). Andere jedoch, so der Hanafit 'Alā'addīn as-Samarqandī (gest. 553/1158) in seiner *Tuhfat al-fuqahā'* (Ed. Damaskus 1377/1958, I 413, pu. ff.), verwiesen auf ein Schreiben (*kitāb*), welches der Prophet dem 'Amr b. Ḥazm al-Ḥazraġī mitgegeben hatte, als er ihn zu den Banū l-Ḥārīt b. Ka'b nach Naġrān entsandte (vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 961, 1 ff.); dort war u.a. auch die Höhe der Steuern verzeichnet (nicht bei Ibn Hišām!). Dies nun hätte sehr wohl zu dem gehören können, was auch Nazzām noch als *ḥuġġa* anerkannte. Er hätte die Angabe dort dann generell verstanden und

auch auf den Minimumwert gestohlenen Gutes angewandt; man gebrauchte ja auch in beiden Fällen den Begriff *niṣāb*. Zugleich allerdings hätte er sich einer Praxis angeschlossen, die in den alten Rechtsschulen verbürgte Tradition hatte: auch dort behandelte man nicht selten beide Arten des *niṣāb* gleich (vgl. SCHACHT, *Islamic Law* 38). Die Zāhiriten haben an solchem Verfahren dann sehr Anstoss genommen: Ibn Ḥazm bringt als Musterbeispiel eines unzulässigen *qiyās*, dass man die Brautgabe so hoch ansetzt wie die Mindestsumme beim Diebstahl, weil in beiden Fällen damit ein Glied für erlaubt erklärt wird (*Iḥkām* VIII 42, 14 ff.; zur alten Praxis vgl. hier SCHACHT, *Origins* 107).

4

196 Spätere Zeit hat Nazzām zum Aussenseiter gestempelt. Jedoch hat damals sein Protest weite Kreise der Mu‘tazila erfasst. Bereits Ṭumāma b. Ašras, älter als er und angesehener Hoftheologe des Ma‘mūn (gest. 213/828), | hat die Prophetengenossen wegen ihrer willkürlichen, „ḥanafitischen“ Entscheide getadelt (vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahǧ al-balāǧa* xx 31, 10 ff.). Nazzām's Zeitgenosse Ġa‘far b. Mubaššir schrieb Bücher gegen die *muḥaddiṭūn* und gegen die *aṣḥāb ar-raʾy wal-qiyās* (vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* 63, 13); und er hat sich anscheinend auch in ähnlicher Weise über den Consensus – oder das, was man später dafür hielt – hinweggesetzt. Das gilt etwa für einen Entscheid über die Strafbarkeit vorehelichen Geschlechtsverkehrs (*Intiṣār* 68, 1 ff.; danach wohl, etwas abweichend, Baǧdādī 154, 4 ff.), und das gilt vor allem für seine Meinung, dass die Übereinkunft der Genossen, auf das Weintrinken die *ḥadd*-Strafe (nämlich 80 Schläge) anzuwenden, ein Irrtum sei, auf gemeinsamem falschem Urteil beruhend (*iǧmāʿ bir-raʾy*; so Ibn ar-Rēwandī bei Ḥaiyāt, *Intiṣār* 63, -7 f., vielleicht im Anschluss an Ausführungen Ġa‘far's in seinem ib. 63, 12 genannten *K. al-Ašriba*; davon abhängig Baǧdādī 153, 12 ff.; etwas entstellt auch *Intiṣār* 104, 11 f.). Hier lag in der Tat ein heikles und in der Vergangenheit viel diskutiertes Problem: Muḥammad und Abū Bakr hatten 40 Streiche angeordnet, ʿUmar dann nach Rücksprache mit den *ṣaḥāba* auf 80 erhöht (vgl. WENSINCK in *ET*¹ s.v. *Khamr*). Vielleicht hat man gerade darum von Nazzām, wenn er mit ihm einig war, einige Verse zum Lobe des Weines kolportiert (Ibn Qutaiba 21, 1 ff.).

Ausser Ġa‘far wird gleicher Haltung auch ʿIsā al-Murdār beschuldigt (bei Ibn ar-Rēwandī; vgl. *Intiṣār* 72, ult. und 73, 12 f., dazu den Buchtitel *Fihrist*, ed. Fück in *M. Shafi Presentation Volume* 62, 16), gelegentlich auch ʿAlī al-Uswārī (Šahrastānī 82, 14 ff.; vielleicht nach Baǧdādī, *Farq*, ed. Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd, Kairo o.J. 151, 2 f.; die Erstausgabe von Muḥammad Badr, Kairo 1910, enthält die Stelle

nicht), schliesslich, soweit es um die Ablehnung des *qiyās* ging, Abū ‘Affān ar-Raqqī an-Nazzāmī, über Ġāhiz’ Enkelschüler des Nazzām (vgl. Ibn Ḥazm, *Iḥkām* VIII 203, 17 ff.; zu ihm Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 78, 9 und Ḥaiyāt, *Intiṣār* 27, 12 ff.). Dass Nazzām Mittelpunkt der Bewegung gewesen ist, erkennen wir daran, dass die Polemik bei Ibn ar-Rēwandī und bei Ibn Qutaiba weitaus am meisten oder, wie im letzteren Falle, ausschliesslich auf ihn eingeht. Ġāfar b. Mubaššir argumentierte vielleicht schon etwas konzilianter. Nazzām’s These vom Kollektivirrtum im *ig̃mā’* lautet bei ihm, auf die Prophetengenossen angewandt: Wenn sich die Genossen einig waren, so aus dem Kompromiss (*ṣulḥ*); ihr *ig̃mā’* ist kein Beweis dafür, dass bereits sie *ig̃tihād* trieben und sich ein rational begründetes Urteil bildeten (wie die Šāfi‘iten es behaupteten), aber auch nicht dafür, dass sie nach rationalem Überlegen sozusagen | bewusst in den Irrtum 197
verfielen (vgl. Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Muḡnī* XVII 298, 11 ff.: die Stelle ist im einzelnen zu knapp, um eine sichere Interpretation zu gewährleisten). Bei ihm auch wirkt dann Ḥaiyāt’s Kritik an Ibn ar-Rēwandī’s Nachrichten stellenweise überzeugender (vgl. etwa 68, 3 ff. und 63, -6 f.).

Es scheint nun, dass hinter dem rationalistischen Protest noch andere, politische Motive sich verbargen. Ġāfar b. Mubaššir ist bekannt wegen seiner gemässigt šī‘itischen – „zaiditischen“, wie man sagte – Einstellung (vgl. Malaṭī, *Tanbīh* in BI 9, S. 27, 12 ff. und 33, 11 ff.; Ibn ar-Rēwandī bei Ḥaiyāt, *Intiṣār* 74, 6); auch von Abū Mūsā al-Murdār und Uswārī wird derlei behauptet (*Intiṣār* 74, 6 und 75, 4 ff.). Was Nazzām angeht, so „war er (lange Zeit) der grösste Gegner der Šī’a, weil jene die Prophetengenossen verunglimpfte. Als er aber schliesslich sich der Rechtsgutachten (*futyā*!) erinnerte und wie die Prophetengenossen dabei (fortwährend) ihren Sinn geändert, wie sie über verschiedene Dinge geurteilt und wie jene, die in der Religion Gottes nach ihrem Gutdünken verfahren, geredet hatten, da brachte er Ordnung in die Invektiven der Rāfiḍiten und anderer, fügte gar noch hinzu und sagte über die Genossen ein Vielfaches von dem, was sie gesagt hatten“ (*Šarḥ Nahḡ al-balāḡa* XX 30, ult. ff. nach Ġāhiz). Die Šī’a hat ihn seitdem immer gerne für sich in Anspruch genommen (so noch ‘Abbās al-Qummī, *Safīnat al-biḥār*, Lith. Naḡaf 1352–1355, II 597 s.n.; dazu Šahrastānī 82, 14 ff.³). Ihr passte seine Lehre vorzüglich ins Konzept. Sie misstraute dem *tawātur*, sah sie doch überall gefälschte Tradition und böswillig entstellte

3 ³Das dort angeführte Beweismaterial stimmt zum grossen Teil mit den bei Baḡdādī (*Farq* 133, 12 ff.) genannten Nachrichten überein. Vielleicht stammt es, da dort unmittelbar der Verweis auf Ġāhiz’ *K. al-Ma‘ārif* und sein *K. (Uṣūl) al-Futyā* voraufliegt und letzteres bereits für andere Zusammenhänge vergeben ist, aus dem *K. al-Ma‘ārif*. Interessant und bezeichnend allerdings, dass Baḡdādī sich die Gelegenheit zum Vorwurf šī‘itischer Sympathien entgehen liess; Šahrastānī’s Bemerkung ist offenbar eigene Interpretation.

Verheissung; eine Gegenstimme wie die des Hišām b. al-Ḥakam, der verbürgten Bericht selbst von Ungläubigen annahm (immer? oder nur, wenn er mit rationaler oder sinnlicher Evidenz übereinstimmte wie bei Nazzām?), verschlägt da, wie schon Ḥaiyāt bemerkt, nicht viel (*Intiṣār* 113, 13 ff.). *Iğmā‘* aber und *qiyās* konnte, wer aus der Verwirrung des *iğtihād* auf die Notwendigkeit einer autoritativen Lehrinstanz, des Imams, schloss (vgl. *Intiṣār* 113, -4 ff.), nicht sonderlich hochschätzen. Unter den Rāfiḍiten haben viele, wenn auch nicht alle („mit Ausnahme von fünf oder sechs“, nach Ḥaiyāt), sich auf den Standpunkt gestellt, dass die gesamte *umma* | irren könne (vgl. *Intiṣār* 114, 12 ff.; 114, 13 f. ist dabei, entgegen der Nader’schen Übersetzung s. 144, -4 ff., als Frage zu verstehen). Noch in der *Ḥayāt al-qulūb* des Muḥammad Bāqir al-Mağlisī (gest. 1110/1700) heisst es, dass selbst wenn die Menschen von allen Vorurteilen frei wären und nicht von Illusionen getrieben würden, sie immer noch allesamt dem Irrtum unterworfen wären und bei der Wahl des Imams sich falsch entscheiden könnten (vgl. DONALDSON, *Shiite Religion* 317). Der historische Beweis dafür war längst geliefert: die gesamte Gemeinde hatte sich bei der Huldigung an Abū Bakr im Irrtum von ‘Alī losgesagt. Wie Nazzām wird auch die Šī‘a diese verderblichen politischen Entscheidungen als falschen *qiyās* erklärt haben; der erste, welcher einen Analogieschluss anwandte, war der Satan, so heisst es bei dem šī‘itischen Theologen Ibn Bābōya (vgl. TRITTON in: *BSOAS* 13/1949–1950/833): als er nämlich sich für besser hielt als Adam, weil dieser aus Lehm und er aus dem Feuer erschaffen war (Sure 38/77; Literatur dazu vgl. RITTER, *Meer der Seele* 537). Abū Sahl an-Naubahṭī, gleichfalls Imāmit wie er und Onkel des Verfassers der bekannten *Firaq aš-Šī‘a*, hat die *Risāla* des Šāfi‘ī widerlegt und ein *K. Ibtāl al-qiyās* geschrieben (vgl. *Fihrist* 177, 2).

In einem Punkte hat die Šī‘a anscheinend Nazzām’s Lehre noch etwas zuge-spitzt: in ihrem Argument für die Möglichkeit des Kollektivirrtums. Nazzām hat es vielleicht nie so generell formuliert, wie sie es nun tat: wenn einer irren kann, dann auch alle zugleich – ein umgekehrter Sorites (vgl. Qāḍī ‘Abdalğabbār, *Muğnī* xvii 156, 4 ff.; zum Sorites vgl. Prantl, *Geschichte der Logik* I 54). An dieser knappsten Form der *iğmā‘*-Kritik haben von da an über Jahrhunderte hinweg die Apologeten ihren Verstand geschärft; so referiert sie etwa auch ‘Aḍudaddīn al-Īğī in seinem *K. al-Mawāqif* (I 255, 3 ff.; VIII 240, 18 f. in Bezug auf das *tawātur*). Vielleicht ist hier Einfluss der antiken Skepsis mit im Spiel; er wäre bei der Šī‘a durchaus nichts Ungewöhnliches (vgl. dazu meine *Erkenntnislehre des Īcī*, Index s. v. *Skepsis*). Wir hören Ähnliches bei Sextus Empiricus: das Urteil der Mehrheit zu bevorzugen, besteht kein Grund; einer kann klüger sein als alle (*Hypotyposesis* II 5. 43 ff.). Und in einer etwas abweichenden Fassung bei Ġuwainī sind wir dem Sorites ganz nahe: eine einzelne Nachricht gibt keine Gewissheit; also auch nicht deren viele (*Iršād* 232, 18 ff./Übs. 346).

Nazzām wird diese Übereinstimmung mit den Interessen der Šīʿa nicht ungern gesehen haben. Es war die Zeit des Kalifen Maʿmūn, und dessen Sympathien für die ʿAliden waren seit der Ernennung des achten Imāms, ʿAlī ar-Riḍā, zum Thronfolger kaum zu verkennen (vgl. dazu im einzelnen | meinen Aufsatz in: *Oriens* 18/1965, §1 u. 11). Nazzām kannte die Ansichten der šīʿitischen Theologie sehr gut; schon in den Tagen des Hārūn hatten häufige Diskussionen ihn mit Hišām b. al-Ḥakam zusammengebracht, dem angesehensten wohl unter den Lehrhäuptern der Šīʿa. Gewiss hatte auch er seine Reserven: nicht nur Abū Bakr und ʿUmar hat er des willkürlichen Rechtsentscheids beschuldigt, sondern auch ʿAlī (s. oben s. 1277; dazu auch *Šarḥ Nahǧ al-balāǧa* VI 129 ff.). Dennoch konnte er sicher sein, mit seiner Lehre dem „Gebot der Stunde“ zu gehorchen. 199

Das ändert sich spätestens mit dem Ende jener Bewegung, in der ʿabbāsidi-sche Staatsmacht und Šīʿa offenbar zum letztenmal zusammengegangen sind: der *miḥna*. Der Kalife Mutawakkil machte aus seiner Feindseligkeit gegen die ʿAliden keinen Hehl (vgl. *Oriens* 18/1965, §1). So schien es auch der muʿtazilitischen Theologie kaum noch opportun, die alte Linie beizubehalten; die welche für sie verantwortlich waren: Nazzām, Abū Mūsā al-Murdār, Ġaʿfar b. Mubaššir, waren tot (Ġaʿfar b. Mubaššir stirbt als letzter 234/848–849). Ġāḥiẓ, der den Wandel miterlebte, hat sein *K. Uṣūl al-futyā*, in dem er die Thesen seines Lehrers Nazzām darlegte, noch dem muʿtazilitischen Oberqāḍī Ibn Abī Duwād gewidmet, also doch dessen Einverständnis voraussetzen können; für den Kalifen Maʿmūn hat er eine *Risāla fī itbāt imāmat amīr al-muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib* verfasst (vgl. van ARENDONK, *Opkomst van het zaidietische Imamaat* 70; ed. Dāwūd Čelebī in: *Lugāt al-ʿArab* 9/1931/497 ff.). Später dagegen, nach dem Umschwung, in jener Zeit auch, da Mutawakkil ihn einmal zum Erzieher der Prinzen am Hofe bestimmte, schreibt er sein *K. Faḍīlat al-Muʿtazila*, in dem er sich, wie wir aus den wenigen erhaltenen Fragmenten bei Ḥaiyāt deutlich erkennen, von der Šīʿa und einigen ihrer Ansichten, die sie mit Nazzām gemeinsam hatte, distanziert; für sein *K. Uṣūl al-futyā* hat er, wie er selber eingesteht (*Ḥayawān* I 9, 6), Tadel einstecken müssen. Von nun an ist es beliebtes Spiel der Polemik, dass die Šīʿa einen der alten Muʿtaziliten für sich reklamiert und die Muʿtazila dies empört von sich weist; Ḥaiyāt gibt uns nicht wenige Beispiele dafür (vgl. etwa, in Bezug auf Uswārī, 75, 5 ff.), später auch, für die andere Seite, Ibn Abī l-Ḥadīd (in Bezug auf Muʿammar; vgl. *Šarḥ Nahǧ al-balāǧa* III 219, 6 ff.). Vielleicht liegt hier auch die Erklärung für Ibn ar-Rēwandī's Revolte: er hat diese opportunistische Kehrtwendung nicht mitmachen wollen und wurde, als er die alten šīʿitischen Sympathien nicht aufgab, von der Majorität der Schule, die sich nach dem Fehlschlag der *miḥna* nicht in noch ärgere Opposition zum Staat manövrieren lassen wollte, geächtet. Dann hätte es auch seinen ganz besonde-

ren Sinn, warum er gerade Ġāḥiẓ’ *K. Faḍīlat al-Mu‘tazila* zur Zielscheibe seiner Kritik machte.

200 Parallel mit dieser Wendung geht eine vorsichtige Annäherung an den – um einen Terminus M. WATT’s aufzunehmen – „traditionalistischen Block“. Das hat seine Zeit gebraucht; aber schon bei Ġubbā’ī ist der Wandel deutlich zu spüren. Zuvor merken wir es eher im Negativen: man rückt mehr und mehr von Nazzām’s Thesen ab. Seine Lehre hatte überhaupt manches von ihrem Ansehen eingebüsst. Sie wurde diskreditiert durch seine beiden häretischen Anhänger Aḥmad b. Ḥābiṭ und Faḍl al-Ḥadaṭī (vgl. PELLAT in *EI*² s.n. Aḥmad b. Ḥābiṭ), und was schlimmer war: sie galt als unerträglich kompliziert. Schon Ġāḥiẓ sah Anlass, in seinem Schreiben an Ibn Abī Duwād sein *Uṣūl al-futyā* mit dem Bemerken zu empfehlen: „es geht nicht um (die Theorie vom) ‚Sprung‘ (*ṭafra*) und (von der) Interpenetration (*mudāḥala*), auch nicht um Substanz und Akzidens, sondern ausschliesslich um Schrift und Sunna“ (vgl. *Luḡat al-‘Arab* 8/1930/689, ult. ff.); später wird die Distanz gelegentlich noch stärker spürbar (vgl. das Fragment aus seinem *K. Faḍīlat al-Mu‘tazila* am Rande von Mubarrad, *Kāmil*, Kairo 1324, II 122, 1 ff.). Auch dem Qāḍī ‘Abdalḡabbār ist die Naturlehre Nazzām’s, eben *ṭafra* und *mudāḥala*, dazu die Theorie vom *kumūn*, dem Verborgensein der Körper in anderen (χρᾶσις δι’ ὅλου), offenbar peinlich gewesen (vgl. *Muḡnī* XII 398, 3 ff.). Dasselbe geschieht sehr bald schon mit Nazzām’s Ansichten zu Überlieferung und Consensus. Ġāḥiẓ beweist mit anschaulichen Beispielen, dass konsequente Berichterstattung verschiedener Zeugen (*tawātur*) Wahrheit verbürgt (vgl. *Ḥuḡaḡ an-nubūwa* a.R. von Mubarrad, *Kāmil* II 38, ult. ff.); er benutzt auch gelegentlich bereits Ḥadīṭe, wenngleich nicht in theologischem Zusammenhang (vgl. *Ḥayawān*, ed. Hārūn IV 17, 5 ff.). Und wenn man es in mu‘tazilitischen Kreisen als ehrenrührig ansah, dass Ibn ar-Rēwandī gegen Ġā’far b. Mubaššir den Vorwurf des *radd al-iḡmā’* gewandt hatte (*Intiṣār* 63, 6), so zeigt das, wie empfindlich man geworden war – oder wie wenig man sich früher um die Konsequenzen gekümmert hatte.

In der Tat hat erst Ibn ar-Rēwandī diese Konsequenzen radikal zu Ende gedacht; in jenem *K. az-Zumurrud*, in welchem er sich offenbar vom Islam überhaupt abgewandt hat, bezeichnet er die Berichte, mit denen man die Bestätigungswunder des Propheten bewies, als blosse vereinbarte Lüge (vgl. *RSO* 14/1934/113, Frg. 7, und 124 f.). Soweit war Nazzām nicht gegangen. Auch er hatte Wunderberichte verworfen, so den des Ibn Mas‘ūd über die Mondspaltung, aber mit dem Bemerken, dass *nur* jener ihn bringe und ein Wunderzeichen eigentlich jeder gesehen haben sollte (vgl. Ibn Qutaiba, *Muḥtalif* 201 *al-ḥadīṭ* 25, apu. ff.). Zu Ibn ar-Rēwandī’s Zeit waren die | Wunderberichte weiter angewachsen; Ibn Mas‘ūd stand vielleicht längst nicht mehr allein. Ibn ar-Rēwandī argumentiert darum anders. Aber so radikal wie er wollte man

nicht mehr sein. Ḥaiyāt formuliert bereits die Ansicht, dass die Gemeinde nicht irren könne, schränkt allerdings noch ein auf den Fall, wo sie vom Propheten überliefert (*Intiṣār* 72, 3 f.). Ğubbāṭ beweist die Möglichkeit des *ig̃māʿ* aus dem Koran (vgl. Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* xvii 171, 3 ff.), sein Sohn Abū Ḥāšim gar schon mit Ḥadīṭen (ib. 180, 5 ff.). Auch jetzt sind die früheren Argumente nicht direkt widerlegt: noch der Qāḍī ʿAbdalġabbār, Zeitgenosse des Bāqillānī und der umfassendste muʿtazilitische Denker überhaupt, gesteht zu, dass sich die Unfehlbarkeit einer Gemeinschaft nicht beweisen lasse (*Muġnī* xvii 199, 15 ff.; 206, 15 ff.). Aber es ist auch nicht gesagt, dass sie irren muss: wenn ein einzelner etwas nicht vermag, vielleicht vermögen es doch alle (xvii 157, 13 ff.). Dabei ist die Diskussion für immer stehen geblieben, mochte man auch später in fragloser Zustimmung zum *ig̃māʿ* das Dilemma nicht mehr recht spüren: rational beweisen lässt sich nur die Möglichkeit des consensus, nicht seine Notwendigkeit (xvii 154, 12 ff.). Auch da ist *ig̃māʿ* letzten Endes ein Gebot des Glaubens geblieben.

Nachtrag zu s. 1285f.: Für Beziehungen zwischen Nazzām und der Šīʿa scheint auch die Tatsache zu sprechen, dass im šīʿitischen Recht wie bei Nazzām die Scheidungsformel das Wort *ṭalāq* enthalten musste (vgl. Coulson, *History of Islamic Law*, in: *Islamic Surveys* II, S. 112; dazu oben s. 1280 f.). Auch das Erbe des Grossvaters (s. o. s. 1277 f.) wurde in der Šīʿa ganz anders beurteilt als in den sunnitischen *madāhib*; das šīʿitische Recht begünstigte, um der Rolle Fāṭima's willen, die weiblichen Erben und die Kognaten (vgl. Coulson ib. 113 ff.).

211 L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite

«Supposons qu'un fait nous soit transmis par vingt témoins, de manière que le premier l'ait transmis au second, le second au troisième, et ainsi de suite. Supposons encore que la probabilité de chaque témoignage soit égale à neuf dixièmes: celle du fait, résultante des témoignages, sera moindre qu'un huitième. On ne peut mieux comparer cette diminution de la probabilité qu'à l'extinction de la clarté des objets, par l'interposition de plusieurs morceaux de verre ... Les historiens ne paraissent pas avoir fait assez attention à cette dégradation de la probabilité des faits, lorsqu'ils sont vus à travers un grand nombre de générations successives: plusieurs événements historiques, réputés certains, seraient au moins douteux, si on les soumettait à cette épreuve.»

Sur le territoire français il convient de citer des autorités françaises. Le passage reproduit vient de la *Théorie analytique des probabilités* de Pierre-Simon Laplace qu'il écrivit en 1812¹. Le texte nous rapproche de notre problème. Certes, le mathématicien français parle de l'historiographie et non de la théologie; il appartient à une génération qui a dépassé le siècle des Lumières. Mais les théologiens mu'tazilites dont nous allons parler, penseurs des premiers siècles de l'Hégire, se voyaient confrontés à un dilemme fort semblable à celui qu'il mentionne. Ils savaient que la religion dont ils défendirent la vérité ne pouvait se passer de preuves autoritatives. Or, il y avait une espèce d'autorité qui s'interposait toujours dans l'histoire. Ce n'était pas l'autorité de la raison pure, car les lois de la raison semblaient être valables en dehors du temps et de l'espace. Et ce n'était pas l'autorité de l'Écriture, en dépit du fait que le Coran avait été révélé dans le temps et dans des circonstances visiblement historiques. C'était plutôt l'autorité du Prophète, autorité dont on avait besoin comme base de la loi et, d'une certaine manière, aussi de la foi. Car l'autorité du Prophète se concrétisait dans des dits | éparpillés qui furent transmis par voie orale sans qu'une fixation par écrit eût été obligatoire ou, parfois même, désirée, et le fait que la distance chronologique allait toujours croissant posait le problème de la vérification des témoins. Le Coran, comme «écriture», se présentait sous forme de livre, livre d'ailleurs qui, vu avec les yeux du croyant, n'avait pas été com-

1 Cf. l'édition du texte, Paris, 1820, p. VIII s.

posé par Muḥammad, mais par Dieu; conjointement avec son origine divine qui le plaçait hors de la recherche historique, cette qualité de livre lui donnait un caractère définitif. Le hadith, au contraire – et c'est du hadith que nous parlons quand nous abordons l'autorité du Prophète –, ne gagnait de certitude qu'avec une solide méthode critériologique. Les milliers de *logia* isolés qui formaient l'ensemble de la tradition prophétique étaient évidemment de valeur inégale. La vérification ne pouvait donc qu'aboutir à une certaine sélection. Dans le domaine du hadith, le problème de l'autorité se posait d'abord comme un problème de transmission.

Nous savons que la solution classique qu'on trouva à ce problème était le développement de l'*isnād*, chaîne de transmetteurs par laquelle on remontait jusqu'à l'époque du Prophète lui-même. Mais ce n'était pas la solution qu'apprécièrent les théologiens, du moins les théologiens mu'tazilites. Eux, au contraire, s'en méfiaient en general; ils voyaient souvent dans l'*isnād* un élément de subjectivité qui ne manquait pas de les irriter. Et ils avaient raison, car les traditions auxquelles ils avaient affaire ne pouvaient pas dissimuler leurs faiblesses et leur caractère rudimentaire. La science du *ḡarḡ wa-l-ta'dīl* ne se développa que beaucoup plus tard, apparemment sous l'influence de la critique formulée par les théologiens dogmatiques. Certes, il y eut toujours des *aḥādīṭ* authentiques, même sans un *ḡarḡ wa-ta'dīl* explicite; mais les critères de leur authenticité ne furent découverts qu'assez lentement. L'introduction de l'*isnād* n'était qu'un premier pas; il fallait aussi garantir sa véracité. Cette nécessité se fit sentir au moment où l'on fut forcé de faire le choix entre plusieurs traditions divergentes ou contradictoires. Ce moment ne vint pas sur-le-champ; la richesse déconcertante de la tradition prophétique prit du temps pour se révéler. Il est vrai qu'on avait toujours vénéré les paroles du Prophète. Mais on ne les avait pas collectionnées systématiquement. On les avait gardées en famille, dans le clan, dans la ville; il fallut des générations pour les ramasser et les comparer. Et il fallut des générations pour les élever du caractère d'un souvenir individuel au niveau d'une autorité universellement reconnue; au début, il y avait bon nombre de gens responsables qui voyaient dans le hadith un danger pour le Coran, comme la Mishnah l'avait été pour la Thora². Ce n'étaient que ces deux facteurs, la collection (avec la dissémination des traditions individuelles au-delà de leur milieu originel) et l'accroissement d'autorité, qui engendrèrent | le besoin d'une certaine légitimation et vérification du matériel utilisé.

2 Cf. N. ABBOTT, *Studies in Arabic Literary Papyri*, 11: *Qur'ānic Commentary and Tradition*, Chicago, 1967, p. 7 s.

Les théologiens ont accompagné ce développement de leurs réflexions. Ce qui est important est qu'ils le firent dès le début. Car ainsi il leur fut plus facile de voir les alternatives. *L'isnād* n'était pas la seule solution possible. On n'était pas obligé de mettre l'accent sur les témoins d'un rapport; il était peut-être plus sage de le mettre sur son contenu. Car on avait tout aussi bien affaire aux faits racontés qu'aux personnages qui les racontaient. Et, au fond, il ne s'agissait pas seulement de l'authenticité des sentences du Prophète, mais de la vérité de tout fait qu'on ne connaissait que par ouï-dire et qu'on ne pouvait pas vérifier personnellement. Comparé à une information normale, un *ḥadīṭ* ne semblait être qu'un cas spécial – surtout si l'on abordait son authenticité du côté de son attestation subjective. On préféra donc utiliser le mot *ḥabar* au lieu de *ḥadīṭ*, terme plus général qui, outre les paroles du Prophète proprement dites, englobait toutes sortes de jugements énonciatifs. Tout en étant accepté – ou au moins toléré – par les spécialistes du *ḥadīṭ*, le *ḥabar* offrait l'avantage d'une transition facile au domaine de la logique. Dans le contexte logique, le mot était connu au sens de « proposition »³; là, on pouvait tirer profit des théories qu'avaient élaborées les philosophes anciens au sujet de la preuve par tradition. Les empiristes grecs, Galien par exemple, avaient maintenu la possibilité d'acquérir une connaissance certaine par le moyen du rapport d'un témoin oculaire en faisant allusion au fait que nous sommes toujours sûrs de l'existence d'une ville comme Alexandrie ou d'une île comme la Crète sans l'avoir jamais visitée; les *mutakallimūn* ne faisaient que remplacer Alexandrie par La Mekke quand ils traitaient de ce problème⁴. Dans la philosophie hellénistique, la preuve était adressée aux sceptiques; elle montrait qu'il n'était pas impossible d'apprendre une vérité par une information venant d'autrui. C'est justement pour cette raison qu'elle n'était pas bien placée dans la discussion dont nous allons parler: il n'y avait pas de sceptiques au sens propre du mot dans ce dialogue. La jonction avec la logique a autant contribué à généraliser le problème qu'à le compliquer. Mais elle a sans doute aidé à élaborer des critères, et elle éclairera l'arrière-plan de la controverse.

Cela vaut déjà pour le théologien par lequel nous allons commencer, pour Wāṣil b. 'Aṭā', fondateur du mouvement mu'tazilite, qui mourut en 131/749, au milieu des troubles annonçant la révolution abbasside. Le seul fragment théologique que nous lui connaissions s'occupe précisément des bases de l'argumentation religieuse, et le *ḥabar* est compté parmi elles. Le contexte ne

3 Cf. le matériel rassemblé dans *Logic in Classical Islamic Culture*, éd. G.E. von GRUNEBaum, Wiesbaden, 1970, p. 30 s.

4 Cf. les remarques de S. VAN DEN BERGH, dans *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, II, London, 1954, p. 16; aussi mon *Erkenntnislehre des 'Aḥudaddīn al-ʿIṣī*, Wiesbaden, 1966, p. 412.

laisse pas douter que Wāṣil pense au hadith. La vérité, dit-il, est connue par quatre voies différentes : par un passage éloquent du Coran (*kitāb^{un} nāṭiq*)⁵, par un *ḥabar* incontesté, | par une preuve rationnelle (*ḥuḡḡat 'aql*) et par un accord unanime⁶. L'énumération correspond déjà au schéma quadripartite des *uṣūl al-fiqh* classiques, la preuve rationnelle tenant la place du futur *qiyās*. Mais plus que les autres principes, le *ḥabar* semble avoir formé, pour Wāṣil, un objet de réflexion additionnelle. Comme proposition, il peut être vrai ou faux⁷. C'est ce que disaient les logiciens. Mais Wāṣil ne parle pas de constatations logiquement valables en dehors du temps. Il présuppose que ces propositions sont attestées par des témoins, par plusieurs témoins qui s'accordent dans leurs récits ; il parle donc de traditions. Pour assurer leur vérité on doit, dit-il, éliminer trois possibilités : la première est que les témoins se soient donné le mot pour faire passer leurs intérêts particuliers, la seconde est qu'ils l'aient fait par correspondance ou par message, donc en dépit d'un éloignement qui, à première vue, semblerait exclure leur complicité, et enfin la troisième est qu'ils soient convenus de déclarer quelque chose comme faux à l'unanimité⁸. 214

Ce qui est spécifié ici est un critère numérique. Wāṣil ne se soucie pas de la logique interne du contenu de ce qui est raconté, et il ne mentionne pas le cas d'une tradition isolée, d'une information par voie unique ; la dernière doit apparemment être considérée comme invérifiable. Avec cette attitude de base, il s'approche des concepts de la science du hadith, concepts qui n'étaient peut-être pas encore formulés en son temps ; ce qu'il définit correspond au *tawātur*, l'attestation multiple préconisée par les *muḥaddithūn* futurs. Mais il ignore l'*isnād* ; ses critères n'englobent pas la dimension historique. Dans la transmission d'un fait il voit le plan horizontal et non le plan vertical ; les témoins dont il parle sont des contemporains. Peut-être était-il trop proche de l'époque du Prophète pour envisager le problème à la manière de Laplace ; son maître Ḥasan al-Baṣrī appartient encore à la génération des *tābi'ūn*. Certes l'*isnād* existe en son temps ; Wāṣil est un contemporain d'al-Zuhrī (mort en 124/742), appartenant donc à la génération où la nouvelle méthode commence à se répandre⁹. Mais la chaîne de transmetteurs n'était pas encore de rigueur ;

5 La formulation s'inspire de Coran, XXIII, v. 62 et v. 29 : *kitāb^{un} yāṭiqu ('alaykum) bi-l-ḥaqq*.

6 Cf. Abū Hilāl AL-'ASKARĪ, *K. al-Awā'il*, Damas, 1975, II, 134, l. 6 s. (traduit dans S. PINES, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, p. 126). Une version différente chez 'ABD-ĠABBĀR, *Faḍl al-i'tizāl*, Tunis, 1974, 234, l. 21 s.

7 Cf. 'ASKARĪ, 134, l. 8.

8 Cf. *Faḍl al-i'tizāl*, 234, l. 15 s.

9 Cf. J. SCHACHT, *Origins of Muhammedan Jurisprudence*, London, 1959, p. 36 s. ; F. SEZGIN, *GAS*, I, p. 280 s. ; aussi mon *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, Berlin, 1975, p. 186 s.

Mālik b. Anas (mort en 179/795) nous donne, dans son *Muwaṭṭaʿ*, des traditions qui manquent totalement d'*isnād* ou n'en offrent qu'une version incomplète¹⁰. Cette situation parle en faveur de l'explication donnée. A côté d'elle, il faut cependant considérer l'effet produit par le poids du modèle logique. Au moment où une tradition est comprise comme une simple proposition, le caractère particulier de la connaissance historique s'efface; c'est le prix qu'on paie pour l'applicabilité plus générale de la théorie. L'autorité de la tradition prophétique reste en elle-même, pour Wāṣil, incontestée; il a personnellement transmis des *aḥādīṭ* qu'il avait entendus de Ḥasan al-Baṣrī et d'autres¹¹, et ses collègues muʿtazilites nous assurent | qu'il trouva beaucoup de disciples dans ce métier¹². Ce qu'il regarda comme indispensable était seulement l'existence d'un nombre suffisant de contemporains intègres qui attestaient un rapport concret – condition pas toujours facile à réaliser.

Le conflit entre les deux camps commença à se dessiner dans la génération suivante. ʿAmr b. ʿUbayd (mort en 144/761), collègue que Wāṣil réussit à convertir à ses idées muʿtazilites, le surpassa même comme expert dans le domaine du hadith. L'élégie que le calife al-Manṣūr aurait composée en son honneur après sa mort atteste son prestige¹³. Un de ses disciples, Abū Ḥafṣ al-Šimmazī, aurait su cent mille *ḥadīṭ* par cœur¹⁴. Mais ʿAmr fut aussi le premier à sentir le danger qui se cachait dans l'autorité croissante de la tradition prophétique: il fut confronté avec des *logia* qui contredisaient sa position théologique. Le hadith fut découvert comme arme dialectique. En tant que muʿtazilite, ʿAmr défendit le libre arbitre; le hadith, au contraire, conservait des conceptions tout à fait opposées, des idées qui appuyaient une doctrine de la prédestination plus ou moins universelle et dérivait parfois directement du fatalisme préislamique¹⁵. On colporta par exemple une parole du Prophète selon laquelle le destin de l'homme serait prédéterminé avant sa naissance, dans le sein

10 Cf. J. ROBSON, dans *ET*², s.v. *Ḥadīth*.

11 Cf. ḌAHABĪ, *Mizān al-iʿtidāl*, Le Caire, 1382/1963, IV, 329, l. 13; aussi *Faḍl al-iʿtizāl*, 241, -5 ss.

12 Cf. *Faḍl al-iʿtizāl*, 90, l. 13. La tradition non-muʿtazilite le passe naturellement sous silence.

13 L'authenticité du poème est plus que douteuse, mais cela ne change rien à notre conclusion. Les sources n'en retiennent en général que trois ou quatre vers (cf., par exemple, *Faḍl al-iʿtizāl*, 248, pu. ss.; IBN QUTAYBA, *ʿUyūn al-aḥbār*, éd. Le Caire, 1343/1924 ss., I, 209, l. 11 ss., etc.).

14 Cf. *Faḍl al-iʿtizāl*, 253, apu. s. La *nisba* de ce muʿtazilite assez inconnu se trouve dans nos sources sous plusieurs formes corrompues (cf. IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, éd. TAĞADDUD, 2^e Téhéran, 1974, 203, apu.: *al-Samarī*). La lecture al-Šimmazī est confirmée par SAMʿĀNĪ, *Ansāb*, 338a, MARGOLIOUTH.

15 Cf. mon *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, p. 1 ss., 75 ss., etc.

de sa mère – *ḥadīṭ* désormais devenu fameux que l'on retrouve dans toutes les collections canoniques. 'Amr b. 'Ubayd se vit forcé de le rejeter, et il ne put le faire qu'en renvoyant à son contenu¹⁶. Il pratiquait la même attitude envers des traditions à implications rituelles ou juridiques qu'il n'approuvait pas¹⁷. D'autre part, quelques-uns de ses propres *aḥādīṭ* furent déclarés faux par ses adversaires, au moment où ceux-ci s'aperçurent que ces paroles semblaient appuyer une position doctrinale ou politique qui n'était pas la leur. Cela arriva, par exemple, avec une tradition que 'Amr tenait de son maître Ḥasan al-Baṣrī et qui s'attaquait à la mémoire du calife Mu'āwīya¹⁸. Nous ne possédons pas d'information explicite sur sa position de méthode. Mais nous pouvons être passablement sûrs que le critère numérique qu'avait adopté Wāṣil b. 'Aṭā' n'était pas le seul à être utilisé dans la querelle qui s'alluma. Le mu'tazilisme avait appris à juger un *ḥadīṭ* par son contenu.

La polarisation avançait à pas rapides. De son vivant, 'Amr b. 'Ubayd semble encore avoir joui d'une large réputation, même en dehors de sa propre école¹⁹, et il se peut qu'une partie des rapports mentionnés aient été aiguisés ou falsifiés une génération plus tard, quand le conflit éclata dans toute sa force. Mais les tensions individuelles aboutirent bientôt à une rupture entre deux blocs dont l'éloignement allait toujours croissant. Les milieux non mu'tazilites exclurent 'Amr de la galerie des transmetteurs honorables; et là où l'on n'avait pas la possibilité d'agir ainsi – parfois il était le seul à avoir conservé une tradition précieuse –, on l'ignora: on remplaça son nom dans l'*isnād* par l'expression 216 *'an raḡul*, «sur l'autorité d'un certain homme»²⁰. Le hadith mu'tazilite glissa dans l'isolement; les disciples de 'Amr furent méconnus, surtout s'ils étaient ce qu'on appelait des «propagandistes» (*dā'iya*), c'est-à-dire des défenseurs ouverts des principes mu'tazilites ou qadarites²¹. Comme cette activité propagandiste fut souvent déduite du caractère des traditions qu'ils rapportaient, c'était de nouveau le contenu des *ḥadīṭs* qui était envisagé.

16 Cf. *Ta'riḥ Baḡdād*, XII, 172, l. 1 ss.

17 *Ibid.*, XII, 176, l. 5 s.; 177, l. 18 ss. et 178, l. 3 ss.: aussi mon *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. Ubaid*, Beyrouth, 1967, § 6 et § 19 (trad., p. 21 s. et 34 s.).

18 Cf. *Ta'riḥ Baḡdād*, XII, 181, l. 16 s. (= IBN ḤANBAL, *K. al-'Ilal*, Ankara, 1963, I, 132, apu. ss. nr. 818).

19 Des autorités «orthodoxes» comme Sufyān b. 'Uyayna, Sufyān al-Ṭawrī et Ṣu'ba b. al-Ḥaḡḡāḡ avaient entendu du *ḥadīṭ* chez lui (cf. *Ta'riḥ Baḡdād*, XII, 184, l. 1 ss.; KA'BĪ, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, Tunis, 1974, 69, l. 4 ss. et 90, ult. ss.). Cf. mon *Traditionistische Polemik*, p. 42 s.

20 Cf. IBN ḤANBAL, *Ilal*, I, 384, 4 s. nr. 2555; *Ta'riḥ Baḡdād*, XII, 184, l. 19 ss.

21 Cf. *Ta'riḥ Baḡdād*, XII, 184, l. 15 s.; IBN QUTAYBA, *Ta'wil muḥtalif al-ḥadīṭ*, trad. G. LE-COMTE, § 17; *Traditionistische Polemik*, p. 44 s.; aussi *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, p. 67.

Les conséquences en furent tirées par ʿDirār b. ʿAmr, le grand muʿtazilite de la deuxième moitié du II^e siècle H. qui fut anathématisé après sa mort par ses propres collègues et qui, pour ce motif, resta longtemps exclu de l'histoire de son école. Il place la théologie muʿtazilite sur une base tout à fait nouvelle; le système cosmologique à teinture atomiste que nous trouvons chez lui rend la tradition prophétique plus ou moins superflue²². Il semble s'être éloigné du hadith à dessein; la tradition prophétique ne se prêta plus à l'argumentation univoque. Toutes les sectes se fondent, constate-t-il, sur des traditions mutuellement exclusives et contradictoires; dans son *K. al-Taḥrīṣ wa-l-igṛā* il en a énuméré, comme nous l'apprenons, de multiples exemples²³. Toutes ces traditions dont ses adversaires avaient récemment découvert l'intérêt sont mal attestées; ce sont des *āḥād*, des rapports isolés qui ne furent transmis que par une personne dans chaque génération et qui ne doivent pas être pris au sérieux dans le domaine théologique²⁴. Là, on a besoin de certitude, et pour cela il vaut mieux se fier au Coran et à la raison. Cette dévaluation du hadith ne put qu'aboutir à une dévaluation de l'autorité du Prophète: bien que Muḥammad lui-même reste digne de respect, ses paroles ne comptent plus. Au lieu du hadith, ʿDirār souligne un autre critère qui s'adapte mieux aux exigences épistémologiques: l'accord unanime des croyants, l'*igṁā*²⁵.

Cette position fut retenue par celui qui occupa la «chaire de théologie muʿtazilite» à Baṣra quand ʿDirār s'en alla à Bagdad pour y rejoindre le cercle des Barmakides: il s'agit d'Abū Bakr al-Aṣamm (m. en 200/815 ou 201/816). Comme ʿDirār, al-Aṣamm rejeta les *āḥād*²⁶, et il fit grand cas de l'*igṁā* qu'il semble avoir vu réalisé surtout dans la *ḡamāʿat al-muslimīn*, l'assemblée de la communauté ibadite à Baṣra²⁷. Mais alors survint une de ces volte-face dont l'histoire du muʿtazilisme est si riche: Abū l-Hudayl, le grand représentant de l'école de la génération suivante, retourne vers le hadith et vers le critère numérique adopté par Wāṣil b. ʿAṭā; la tradition de ʿDirār et d'al-Aṣamm, au contraire,

22 Pour son système «atomiste», cf. mon article dans *Der Islam*, 43, 1967, 262 s.; résumé dans *REI*, XLVII, 1979, 30 s.

23 Cf. *Der Islam*, 44, 1968, 15.

24 *Ibid.*, p. 15 s.

25 *Ibid.*

26 Cf. MĀWARDĪ, *Adab al-qāḍī*, Bagdad, 1391/1971, I, 376 nr. 787. Le principe de l'*igṁā* a récemment été traité par Camille MANSOUR (Kāmil Maṣṣūr) dans son livre *L'autorité dans la pensée musulmane*, Paris, 1975. Le titre est trompeur: le livre n'apporte rien sur le problème de l'autorité en général. Aussi le traitement de l'*igṁā* reste-t-il, en ce qui concerne son développement historique, un peu décevant.

27 Sur al-Aṣamm, cf. mes remarques dans *ET*², *Suppl.*, s.v., et dans *REI*, XLVII, 1979, 20 s.

se perpétue en dehors du mu'tazilisme, surtout chez des juristes comme Ibn 'Ulayya et Bišr al-Marīsi²⁸. En effet, l'affirmation de ʔirār selon laquelle on avait seulement affaire à des *āḥād* perdait de plus en plus de force; elle ne pouvait que mettre ses antagonistes | au défi de rassembler les parallèles. Dans les années qui séparent Abū l-Huḍayl de ʔirār, le nombre des traditions et des filiations s'était accru considérablement. Les premières grandes collections avaient été faites; l'une d'elles, celle de 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī, mort en 211/827 et ainsi aîné d'Abū l-Huḍayl, comprend onze volumes dans l'édition imprimée²⁹. Le *tawātur* ne représentait plus une possibilité théorique seulement; il pouvait maintenant être réalisé dans un nombre considérable de cas. Et même les *āḥād* n'étaient plus aussi méprisés qu'auparavant; al-Šāfi'ī (mort en 204/820) s'était prononcé en leur faveur. Abū l-Huḍayl transmettait du hadith lui-même; nous en avons quelques exemples³⁰.

Cela ne veut pas dire qu'il abandonna le refus pratiqué par ʔirār. Il prit ses précautions autrement. Il fixa la limite du *tawātur* à une hauteur impressionnante: vingt personnes sont nécessaires; si elles s'accordent sur un certain récit, on a atteint la certitude nécessaire pour la base d'une argumentation dogmatique. Dans le cas d'un raisonnement juridique, on n'a pas besoin d'autant de rigueur; là, on peut se contenter d'une certaine probabilité, et celle-ci est déjà réalisée par l'accord de quatre personnes. La distinction est intéressante; elle sera maintenue pendant les siècles qui suivent. Il y a lieu de supposer qu'elle avait été déjà faite par ʔirār; il avait été juge lui-même et, comme ses contemporains parmi les disciples d'Abū Ḥanīfa, avait probablement pratiqué le *ra'y*, la décision individuelle qui ne peut réclamer plus qu'une certaine probabilité. Les chiffres choisis par Abū l-Huḍayl n'étaient pas entièrement arbitraires: quatre correspond au nombre de témoins prescrit dans le Coran pour l'adultère, ce qui est le plus grand nombre prescrit pour un délit particulier, et vingt était pris de la sourate VIII, verset 65: «S'il se trouve, parmi vous, vingt (hommes) constants, ils en vaincront deux cents»³¹. L'exégèse était un peu arti-

28 Pour Ibrāhīm b. Ismā'il Ibn 'Ulayya (mort en 218/832) et Bišr b. Giyāt al-Marīsi (mort dans la même année), cf. *Der Islam*, 44, 1968, 42 ss. et 30 ss. Les *āḥād* qu'ils semblent avoir désapprouvés d'abord étaient des traditions à caractère anthropomorphiste. Ils ne s'intéressaient pas aux *aḥādīṭ* qui prêchaient la prédestination, car ils étaient eux-mêmes des adhérents de la prédestination.

29 Cf. 'Abd al-Razzāq b. Hammām AL-ŠAN'ĀNĪ, *al-Muṣannaf fi l-ḥadīṭ*, Johannesburg, 1390/1970-1392/1972.

30 Cf. *Ta'riḥ Baḡdād*, III, 366, l. 14 ss. (lire 'an au lieu de 'anhu) et ḌAHABĪ, *Mizān al-i'tidāl*, nr. 6673.

31 Cf. BAĞDĀDĪ, *al-Farq bayna l-firaq*, Le Caire, 1328/1910, 109, 11 s., etc.

ficielle; le verset se rapporte au *ġihād*, et il continue d’ailleurs avec un autre chiffre: «S’il s’en trouve cent, ils vaincront mille de ceux qui sont infidèles ...» L’argumentation nous révèle l’embarras d’Abū l-Hudayl; le critère numérique résistait à toute précision purement rationnelle.

Du reste, la simple notion de quantité ne suffit pas toujours: quand il s’agit de traditions religieuses, il faut qu’il y ait parmi les vingt transmetteurs au moins un qui appartienne aux «gens du Paradis» (*ahl al-ġanna*), donc un musulman croyant. Est-ce qu’Abū l-Hudayl a reconnu la différence essentielle entre les vérités de foi formulées dans le hadith et les vérités de fait exprimées par des rapports séculiers? Non, il ne l’a pas fait. Il semble avoir introduit la précaution avec une intention dialectique: afin de détruire la valeur démonstrative d’un *tawātur* non musulman à l’égard de vérités théologiques, par exemple
 218 l’accord des chrétiens sur la crucifixion de Jésus. On ne pouvait pas | nier qu’il y eût plus de vingt chrétiens qui affirmaient la réalité de cet événement, en dépit de l’attitude docétiste du Coran; même les juifs ne le contestaient pas. Mais aucun musulman digne du Paradis n’avait jamais appuyé ces rapports; la doctrine du Coran n’était donc pas ébranlée³².

La théorie d’Abū l-Hudayl subit déjà des modifications de la part de ses disciples immédiats. Un certain ‘Abd al-Raḥmān dont nous ne savons rien de précis la nuance de manière caractéristique: pour acquérir la valeur d’un argument contraignant, un rapport doit être transmis par cinq personnes qui le font passer à cinq autres, et il doit y avoir parmi eux toujours un «ami de Dieu»³³. ‘Abd al-Raḥmān a donc abandonné le chiffre excessif d’Abū l-Hudayl, vraisemblablement en raison de la faiblesse de sa base exégétique, et a choisi la quantité de témoins située immédiatement au-delà du chiffre de quatre exigé pour arriver à une conclusion probable. En compensation, il introduit, pour la première fois, la dimension de profondeur: *chaque* génération doit produire ses cinq témoins. On peut se demander si cette condition était suffisante pour éviter des *ḥadīths* importuns. C’est vraisemblable, car en général les *ḥadīths* bien attestés eux-mêmes se réduisent, vers le commencement de la chaîne, à un seul transmetteur de l’entourage du Prophète et ne se déploient en plusieurs filiations que dans les générations postérieures. Il se peut aussi que l’«ami de Dieu» postulé pour chaque génération ait été davantage qu’un simple musulman croyant, c’est-à-dire que l’expression ait plutôt signifié quelqu’un qui ne contrarie pas les principes mu‘tazilites ou qui est mu‘tazilite lui-même. On pourrait même soupçonner que les «gens

32 Pour les références, cf. *Erkenntnislehre des ‘Aḡudaddīn al-Īcī*, p. 413.

33 Cf. IBN ḤAZM, *Fiṣāl*, IV, 203, l. 16 ss.

du Paradis» d'Abū l-Huḍayl soient à comprendre de pareille manière. Mais les sources nous laissent sur notre faim³⁴.

Les «gens du Paradis» n'apparaissent plus chez les mu'tazilites postérieurs. Al-Nazzām, neveu d'Abū l-Huḍayl et le penseur le plus profond parmi ses successeurs, cherche une solution radicalement différente. Pour lui, la distinction entre tradition isolée ou information par voie unique (*ḥabar al-wāḥid*) et tradition bien documentée (*ḥabar mutawātir*) n'a aucune importance. Certes, la différence existe; mais une tradition isolée peut toutefois être vraie et une tradition *mutawātir* toutefois être fausse. Ce qui est décisif est sa justesse logique ou sa vraisemblance inhérente. La personne du transmetteur n'a rien à faire avec la vérité du texte transmis, de même que la personne de celui qui parle n'a rien à faire avec la vérité de ce qu'il dit. Ce n'est que le contenu qui compte, et on le juge d'après des critères internes. Si l'on est informé de la mort de quelqu'un dont on sait déjà qu'il était gravement malade, on le croit, même si un seul témoin l'atteste³⁵.

Il y a lieu de supposer qu'al-Nazzām s'inspire ici des idées de ʿIṣṣār. | Mais 219
il les radicalise: aucune proposition n'est digne de confiance tant qu'elle n'est pas immédiatement évidente ou peut être vérifiée par une connaissance antérieure ou une conclusion rationnelle. Des rapports qui sont offerts de bonne foi restent toujours suspects, car il y a trop de raisons pour le mensonge et l'imposture. Ce verdict vaut aussi pour les juristes qui se réclament des paroles du Prophète; ils falsifient des *isnāds* et se réfèrent à des autorités qu'ils n'ont jamais entendues. Naturellement, il y en a qui disent la vérité. Mais comment les distinguer des coupables? Ce n'est pas un hasard si nous trouvons tant de contradictions dans les *ḥadīths*. Comme ʿIṣṣār, al-Nazzām s'est plu à énumérer ces contradictions, et dans son cas un fragment du texte nous est conservé³⁶.

34 ^{33a}En lisant les épreuves je m'aperçois que j'ai oublié d'utiliser le passage *Intiṣār*, 115, ult. ss., où la doctrine d'Abū l-Huḍayl paraît sous une lumière un peu différente. Il semble qu'Abū l-Huḍayl n'ait pas seulement parlé d'*ahl al-ḡanna*, mais aussi de *ma'ṣūmūn* comme 'Abbād b. Sulaymān. Le commentaire d'al-Ḥayyāṭ nous laisse supposer que, par ces *ma'ṣūmūn*, il ne désignait pas les mu'tazilites tout court, mais des gens pieux dont la probité n'était aucunement discutée. Cf. aussi ŠAHRASṬĀNĪ, *Mīlāl*, 76, l. 3 ss. CURETON. – Le terme *ahl al-ḡanna* se trouve déjà chez ABŪ ḤANĪFA, *K. al-Ālim wal-muta'allim*, Haiderabad, 1349, 20, l. -4 ss.; là, il s'applique aux prophètes et aux *mubaššara*, c'est-à-dire à des gens «qui peuvent être sûrs du paradis». Cf. aussi les «gens du *vahišt*» dans le *Dēnkart* (trad. de Menasce, 259 § 251).

35 Cf. 'ABD AL-ĠABBĀR, *Muḡnī*, xv, 392, l. 4 s.; aussi ḤAYYĀṬ, *K. al-Intiṣār*, § 32.

36 Cf. mon édition dans *Der Orient in der Forschung*, Festschrift O. Spies, Wiesbaden, 1967, p. 170 ss. [voir plus haut, p. 1261 ss.]

Le livre était probablement plus détaillé que celui de ʿDirār; mais le caractère des exemples cités n’a pas changé: ils ont tous des implications théologiques³⁷.

Cette âpre critique ne s’arrête même pas devant les Compagnons du Prophète; eux aussi ont parfois suivi leurs intérêts égoïstes et n’étaient pas tous intègres³⁸. Et ils n’étaient pas infaillibles non plus; les musulmans peuvent toujours tomber d’accord sur une erreur³⁹, et ils le pouvaient déjà dans cette première génération normalement regardée comme idéale. Cela implique que l’*ig̃māʿ* s’écroule également comme principe épistémologique⁴⁰ – autre point où al-Nazzām a dépassé ʿDirār. Ce qui reste, dans cette vision désenchantée, est seulement la raison, la logique avec ses lois surindividuelles. L’autorité du Prophète doit se soumettre à un rationalisme omniprésent.

Alors le divorce entre le *kalām* muʿtazilite et le hadith semble avoir été définitivement accompli. Mais même un *mutakallim* comme al-Nazzām ne pouvait se passer du Prophète. Ce fut lui qui, parmi les muʿtazilites, exalta la personne de Muhammad au-dessus des autres musulmans en introduisant la notion de l’impeccabilité et de l’infailibilité du Prophète (*ʿiṣma*)⁴¹. Il sanctionnait ainsi un développement doctrinal qui avait été préparé depuis longtemps: le fondateur de l’islam ne pouvait rester privé d’une qualité qui avait été accordée, dès le début, au fondateur du christianisme, même par les musulmans. Cet élément nouveau de la discussion change toute la perspective et apporte des conséquences inattendues, car avec l’impeccabilité venaient les miracles, et beaucoup de miracles n’étaient attestés que par le hadith. Al-Nazzām lui-même conserva encore une attitude réservée: selon lui, les dons surnaturels de Muḥammad étaient suffisamment prouvés par certains passages du Coran, surtout par ceux dont on pouvait conclure à sa connaissance miraculeuse de l’avenir⁴².

Son contemporain ʿAbbād b. Sulaymān, en revanche, nettement plus jeune que lui, ouvre la porte aux récits légendaires. Certes, il concède qu’il puisse

37 ³⁶Al-Nazzām s’entend aussi à la critique professionnelle du *ḥadīṭ* comme elle était pratiquée par les *muḥaddithūn*: analyse de l’*isnād* et critique des transmetteurs (cf. l’exemple dans le *K. al-Biḡāl* d’AL-ĠĀḤIẒ, éd. ʿAbdassalām Muḥammad HĀRŪN, *Rasāʾil al-Ġāḥiẓ*, Le Caire, 1385/1965, II, 356, 4 ss.).

38 ³⁷Cf. les fragments du *K. an-Nakṭ* d’AL-NAZZĀM édités par moi dans *Abhandlungen Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl.*, III, 79, Göttingen, 1972.

39 ³⁸*Ibid.*, p. 113 ss.

40 ³⁹*Ibid.*, p. 118 et avant.

41 ⁴⁰Cf. W. MADELUNG, dans *ET*², IV, 183a, s.v. *ʿiṣma*.

42 ⁴¹Cf. AŠʿARĪ, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, éd. H. RITTER, Istanbul, 1927, 225, l. 11 ss. et surtout AL-ḤAYYĀṬ, *K. al-Intiṣār*, § 15.

y avoir des rapports qu'on accepte et d'autres que l'on | n'accepte pas. Mais 220
comme Abū l-Huḍayl il en voit le critère dans la personnalité des transmetteurs : certains d'entre eux sont infaillibles et ne commettent pas d'erreur. C'est par eux qu'on reconnaît la prophétie de Muḥammad⁴³. Un de ses adhérents en a déduit – certainement avec raison – que le vrai miracle consiste alors dans le fait qu'existent de pareils personnages et qu'ils incitent à la confiance, faisant sentir qu'ils ont raison et que leurs récits confèrent la certitude⁴⁴. La théorie paraît un peu irrationnelle : ces transmetteurs infaillibles sont beaucoup plus difficiles à identifier que les « gens du Paradis » d'Abū l-Huḍayl. On nous assure que 'Abbād se sentit amené à faire cette supposition parce qu'il avait été trompé par ses propres axiomes. Il considérait le Coran et les miracles eux-mêmes comme des accidents qui n'ont pas de durée ; comme événements, ils sont passés et n'existent plus. Par eux-mêmes ils ne peuvent donc plus servir de preuve ; la preuve consiste seulement dans le rapport⁴⁵. Ce rapport est également accidentel ; il ne possède la vérité qu'au moment où il est raconté, par un transmetteur dont la véracité gagne alors la plus haute importance.

'Abbād b. Sulaymān nous fait sentir pour la première fois un certain changement de climat intellectuel. Le refus radical du hadith s'est affaibli ; le front intermusulman a gagné une certaine mobilité. Il se peut que les concessions s'expliquent par la perte de puissance que subit le mu'tazilisme au temps d'al-Mutawakkil (regn. 232/847–247/861) ; mais pour en décider il nous faudrait en savoir plus sur la chronologie de 'Abbād. Ce qui est clair, c'est que l'accent polémique s'est déplacé : les mu'tazilites, au lieu de se tourner contre les *muḥaddithūn*, se tournent maintenant, avec les récits miraculeux qu'il acceptent, contre les non-musulmans ; ils prouvent la vérité de la prétention prophétique exprimée par Muḥammad. C'est pourquoi la résistance à leurs théories vient désormais des penseurs qui se trouvent sur la frange de l'islam, de sceptiques qui se rendent compte du caractère axiomatique de toutes ces constructions. La personnalité la plus intéressante parmi eux est Abū 'Īsā al-Warrāq, intellectuel iranien qui connaissait bien le manichéisme et qui fut toujours accusé de subir son influence. Il ridiculise les légendes pour lesquelles les musulmans s'enflamment et il met en doute leur caractère probant, avec des arguments qui auraient réjoui al-Nazzām, mais qui, depuis quelque temps, ne semblaient plus de mode⁴⁶. Du reste, il prétend, comme les mu'tazilites de jadis, que la

43 ⁴²Cf. 'ABD AL-ĠABBĀR, *Muġnī*, XV, 257, l. 4 ss.

44 ⁴³*Ibid.*, 388, l. 9 ss.

45 ⁴⁴*Ibid.*, 390, l. 1 ss., sur l'autorité d'Abū Hāšim, et XVI, 242, l. 10 ss. Cf. aussi AŠ'ARĪ, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, 225, l. 14 ss.

46 ⁴⁵Cf. MĀTURĪDĪ, *K. al-Tauḥīd*, Beyrouth, 1970, 199, l. 11 s. et le fragment du *K. al-Zumurrud*

221

plupart de ces récits ne sont pas suffisamment documentés⁴⁷ et que, même s’il s’agit de *mutawātirāt*, on ne gagne pas beaucoup. Comment s’est en effet produit le témoignage oculaire qui se trouve à la base de chaque rapport? Nous présumons que notre témoin ne fut pas seul, car autrement nous aurions affaire à un *ḥabar wāhid*. Mais alors il y aura eu, vu le caractère spectaculaire de l’événement miraculeux, bousculade parmi les témoins. | Le témoin se trouvait ou au premier rang des observateurs ou plus en arrière. Dans le premier cas il ne partageait sa position favorable qu’avec un petit nombre d’autres témoins, et on ne peut pas parler de *tawātur*; dans le deuxième cas, il était trop éloigné de l’action pour être tout à fait sûr de ce qu’il avait vu. Donc pas de certitude dans cette alternative⁴⁸.

Comme toujours, le texte sur lequel nous nous appuyons est fragmentaire. Par conséquent, nous ne sommes pas capables de dire à quel point Abū ‘Īsā al-Warrāq avait conscience du caractère sophistiqué de son argumentation. Ce qui nous frappe est le fait qu’il fut réfuté par quelqu’un qui aimait les sophismes lui-même, par Ibn al-Rēwandī. Ibn al-Rēwandī, « hérétique » κατ’ ἐξοχήν pour la tradition postérieure, se refuse à fermer les yeux devant la réalité: quiconque nie l’existence du *tawātur* nie toute connaissance historique et toute possibilité d’un savoir géographique sur des régions que l’on n’a pas visitées⁴⁹. La réplique était trop stéréotypée pour être immédiatement convaincante: ce qui avait été nié par Abū ‘Īsā al-Warrāq n’était pas la possibilité de toute connaissance historique, mais sa certitude. Cette certitude est pourtant créée, poursuit Ibn al-Rēwandī, par une certaine tranquillité d’âme (*tuma’nīnat al-naḥs*) qui résulte d’une information véridique⁵⁰. C’est donc de nouveau le contenu qui forme le critère. Quand il parle sérieusement, même un théologien aussi capricieux qu’Ibn al-Rēwandī ne doute pas des miracles prophétiques⁵¹. Il est vrai que, dans un autre livre, il formule quelques réserves à l’égard de la sincérité du Prophète; on ne peut pas exclure, dit-il, que Muḥammad eût des faiblesses cachées – qu’il interdit, par exemple, à ses femmes de se remarier parce qu’il voulait les empêcher de divulguer ses secrets et ses stratagèmes⁵². Mais la

d’IBN AL-RĒWANDĪ édité par P. KRAUS dans *RSO*, 14, 1934, 105, l. 24 ss.; aussi MĀTURĪDĪ, 186, l. 11 ss. Pour les relations entre les fragments et leur attribution à Abū ‘Īsā al-Warrāq cf. mon article dans *REI*, XLVI, 1978, 164 ss.

47 Cf. MĀTURĪDĪ, 198, l. 15 s.

48 *Ibid.*, 196, l. 16 ss.; cf. ‘ABD AL-ĠABBĀR, *Muḡnī*, XVI, 416, l. 9 ss.

49 *Ibid.*, 193, l. 16 ss.

50 *Ibid.*, 198, l. 19 ss.

51 *Ibid.*, 199, l. 17 ss.; aussi 187, l. 9 ss.

52 Cf. ‘ABD AL-ĠABBĀR, *Tatbīt dalā’il al-nubūwa*, Beyrouth, 1386/1966, 657, l. 8 ss. et 653,

radicalité de cette constatation est artificielle. Elle ne porte pas directement atteinte à l'intégrité du Prophète; elle renvoie plutôt au fait que cette intégrité n'est pas encore suffisamment prouvée⁵³.

Du reste, «intégrité» ne signifiait pas nécessairement impeccabilité totale. Les limites de la *ʿisma* étaient encore fortement discutées. Al-Ḥayyāt, le fameux réfutateur d'Ibn al-Rēwandī, accepte la possibilité que le Prophète ait commis des péchés véniels. On ne doit présupposer son infaillibilité que dans les moments où il parle comme législateur inspiré par Dieu; en d'autres circonstances, il est seulement nécessaire d'établir que ses fautes ne sont pas si graves qu'elles entraînent sa punition éternelle ou lui coûtent les sympathies de ses adhérents⁵⁴. Aussi, al-Ḥayyāt n'est-il pas encore un partisan absolu du hadith; au moins prend-il ses distances envers les *āḥād*⁵⁵. Le rapprochement entre les deux camps était évidemment trop récent pour effacer entièrement les vieilles positions.

Ceci est illustré avec toute la clarté désirable par un livre qu'écrivit un des disciples d'al-Ḥayyāt, Abū l-Qāsim al-Ka'bī de Balḥ (mort en 319/| 931). Il s'agit du *K. Qabūl al-aḥbār*, texte qui nous est conservé complètement dans un manuscrit du Caire – chose très rare dans la littérature mu'tazilite⁵⁶. Pour la première fois, nous sommes capables de suivre l'argumentation en détail. La critique du métier des *ahl al-ḥadīth* est vraiment mordante, si mordante que personne dans le monde arabe n'a encore osé éditer le texte. Il est d'autant plus intéressant de noter à quel point Abū l-Qāsim s'est déjà soumis aux catégories de ses antagonistes. Il ne cite pas ses collègues mu'tazilites antérieurs, Ḍirār ou al-Nazzām, et il ne fait pas de critique rationaliste. Il ne dirige pas ses attaques contre le contenu des traditions, mais contre la personnalité des transmetteurs; il pratique le *ḡarḥ wa-ta'dīl* avec ouïtrance⁵⁷. Il savait certainement que les *ahl al-ḥadīth* n'étaient plus les compilateurs naïfs de jadis; plus d'une génération auparavant, al-Buḥārī (mort en 256/870) et Muslim (mort en 261/875) avaient

222

pu. ss. La première citation vient du *K. al-Farīd* d'IBN AL-RĒWANDĪ; la seconde reste anonyme.

53 Le passage cité du *K. al-Farīd* se termine avec la remarque ironique d'IBN AL-RĒWANDĪ: «Dégagez, ô mu'tazilites, nos cœurs de la réflexion sur cette éventualité, si improbable qu'elle soit!». L'interprétation des fragments que nous possédons d'Ibn al-Rēwandī pose encore beaucoup de problèmes. Je renvoie encore une fois à mon article dans *REL*, XLVI, 1978, 164 s.

54 Cf. AL-ḤAYYĀT, *K. al-Intiṣār*, p. 71, 16 ss.

55 Cf. *ET*² IV, 1162 b s.v. *al-Khayyāt*.

56 Cf. *GAS*, 1/623.

57 Le titre complet du livre d'al-KA'BĪ est *K. Qabūl al-aḥbār wa-ma'rīfat al-riḡāl*.

démontré le degré de scrupule avec lequel on avait appris à procéder. Nous ne sommes donc pas étonnés de voir Abū l-Qāsim nous assurer dans sa préface que, en dépit de toutes ses attaques, il attribue une certaine valeur aux *āḥād* et qu’il ne les rejette plus aussi absolument que son maître al-Ḥayyāt.

Le temps du refus par principe était passé. A vrai dire, le mu‘tazilisme n’avait jamais eu une attitude de principe dans cette question complexe; il avait toujours réagi, réagi contre un phénomène qui s’épanouissait selon ses propres lois. Dès le début, il avait identifié le hadith aux simples récits que les gens se racontaient entre eux; distinguer un vrai hadith d’un faux hadith était comme distinguer un rapport véridique d’une rumeur. Par cela, les mu‘tazilites tenaient compte du caractère essentiellement oral de la tradition prophétique, axiome fondamental des *ahl al-ḥadīth* qui explique l’introduction et la conservation de l’*isnād*. Même au moment où les *ḥadīths* furent conservés par écrit, dans des livres, les *mutakallimūn* ne changèrent pas leur base d’argumentation; apparemment ils s’étaient complètement adaptés à la perspective de leurs antagonistes. Jamais ils ne surent décider entre les critères qu’ils avaient à leur disposition: contenu objectif ou attestation subjective, logique interne du texte ou intégrité et nombre des transmetteurs. Jamais ils ne se rendirent compte de la puissance persuasive de la légende; personne ne découvrit la loi de la probabilité décroissante à la manière de Laplace. Ils n’avaient pas le sens de l’histoire, et ils n’étaient pas le produit d’une époque sécularisée. Au contraire, c’étaient eux, les mu‘tazilites, qui, au moment de leur plus grand effort de rationalisme, donnèrent des impulsions décisives à la glorification du Prophète et par cela contribuèrent, sans s’en douter, à la victoire du hadith. Ce qu’on aurait pu attendre, une confrontation nette et claire entre les critères objectifs de la logique, d’une part (critères qui étaient le mieux adaptés à une théologie tournée vers les vérités éternelles) et le principe | du témoignage d’autre part (principe typique du hadith, mais évidemment lié à un esprit fortement juridique), cette confrontation n’eut pas lieu. Les théologiens étaient eux-mêmes des juristes.

Il est vrai que, même dans sa phase tardive, le mu‘tazilisme n’utilisa jamais la tradition prophétique de bon gré, sauf dans des cas où il était en peine d’arguments⁵⁸. Et jamais il ne l’a maniée avec le geste du connaisseur: quand un mu‘tazilite cite un *ḥadīth* il le cite en général sans *isnād*. Abū l-Qāsim al-Ka‘bī

58 ⁵⁷Cf., par exemple, les considérations d’Abū Hāšim sur la fondation de l’*iğmā‘* dans ‘ABD AL-ĠABBĀR, *Muğnī*, XVII, 180, l. 5 ss. Je me suis limité dans cet article aux premières générations des mu‘tazilites. Le problème continue à être discuté; je renvoie pour cet aspect au livre instructif de Abdel Magid TURKI, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāġī sur les principes de la loi musulmane*, Alger, 1976.

nous en donne la raison : dans les questions fondamentales de théologie (*uṣūl al-kalām*) on ne se sert que de traditions dont la valeur de témoignage est si forte que l'*isnād* devient superflu⁵⁹. Il se peut que ce n'ait pas été toute la vérité : strictement parlant, on n'était pas autorisé à citer un *isnād* sans l'avoir entendu chez un maître. Mais il est clair que l'on ne profitait du hadith que là où il ne présentait pas de problèmes. On avait fini par le tolérer car on avait compris qu'on ne pouvait pas séparer le Prophète de sa parole.

59 ⁵⁸Cf. KA'BĪ, *Qabūl al-aḥbār*, préface.

Eine Predigt des Mu‘taziliten Murdār

307 Abū Mūsā ʿĪsā b. Šabīḥ¹ al-Murdār ist der Nachwelt nicht allzu tief im Gedächtnis geblieben. Er war kein großer Theoretiker wie Abū l-Hudail; Atomismus hat ihn offenbar nicht interessiert. Er trieb keine Naturwissenschaft wie Naẓẓām; auch dessen poetische Ader scheint ihm gefehlt zu haben. Er pflegte keine Beziehung zum Hofe wie ʿUmāma b. al-Ašras. Jedoch kannte er sie alle; er war ihr Zeitgenosse und ist 226/841 gestorben². Er hat sich zudem kritisch mit ihnen auseinandergesetzt: Abū l-Hudail hat er angegriffen wegen seiner umstrittenen Lehre vom Aufhören aller Bewegung im Paradies³, Naẓẓām wegen seiner abweichenden Ansicht von Gottes Allmacht in ihrem Verhältnis zum Bösen⁴ und ʿUmāma wegen seiner epistemologischen Ideen⁵. Er war ein fruchtbarer Autor; 34 Titel zählt Ibn an-Nadīm von ihm auf. Nichts ist davon erhalten geblieben.

Was ihn von seinen Kollegen und Zeitgenossen unterschied, war offenbar sein enger Kontakt zu den einfachen Leuten. Er war kein Intellektueller und träumte anscheinend nicht davon, mit seiner Mundfertigkeit Karriere zu machen. Er verabscheute jegliche Berührung mit der Obrigkeit⁶; vielleicht hat

- 1 Oder Šubaiḥ; es fehlt jegliches Kriterium zur Entscheidung. Zwar scheint Šabīḥ im allgemeinen die üblichere Form zu sein; aber auch Šubaiḥ ist häufig belegt (vgl. Dahabī, *Muštābiḥ* 409, 6 ff. BAĞĀWĪ; Ibn Ḥağar, *Tabṣīr al-muntabih* 831, ult. ff. BAĞĀWĪ-NAĞĠĀR).
- 2 Zum Todesdatum vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, ed. Reẓā Tağaddud (2^{te} Teheran 1393/1973) 206, apu. f.: nach Ḥaiyāt (gest. um 300/913) und einem gewissen Š-l-ḥī, hinter dem sich wohl, in defektiver Schreibung, der Mu‘tazilit Abū l-Ḥusain Muḥammad b. Muslim aš-Šāliḥī, ein Zeitgenosse Ḥaiyāt’s, verbirgt. Ebenso Mas‘ūdī, *Murūğ ad-dahab* VII 233, pu. BARBIER DE MEYNARD (= ed. ‘Abdalḥamīd, Kairo 1377/1958, IV 104, 13 f.), wo der Name Murdār allerdings zu *Farrā’* entstellt ist.
- 3 Vgl. Bağdādī, *Farq baina l-firaq* 102, 8 f. / 122, 3 f. ‘ABDALḤAMĪD und 152, pu. f. / 166, -6 f.; dazu auch Ḥaiyāt, *K. al-Intiṣār* 58, 6 NADER. Zur Argumentation Murdār’s vgl. *ib.* 103, 6 ff. / 122, ult. f.; allerdings wird die gleiche Pointe von Ibn ar-Rēwandī stattdessen Murdār’s Zeitgenossen Hišām al-Fuwaṭī zugeschrieben (vgl. *Intiṣār* 57, 7 ff.). Zum Hintergrund von Abū l-Hudail’s Lehre vgl. R.M. Frank in: *Muséon* 82/1969/573 ff.
- 4 Vgl. den Buchtitel in *Fihrist* 207, 10 TAĞADDUD: *K. al-Qudra ‘alā z-zulm ‘alā n-Naẓẓām*; dazu unten S. 1315.
- 5 Vgl. *ib.* 207, 9: *K. al-Ma‘rifa ‘alā ʿUmāma*. Zu ʿUmāma’s Erkenntnislehre vgl. *Der Islam* 42/1966/171 ff.
- 6 Vgl. Bağdādī, *Farq* 151, -4 f. / 165, 9 f.: „Murdār ... lehrte, daß jeder, der sich mit der Obrigkeit

er vorausgesehen, welche Gefahren es in sich barg, wenn Theologie sich an den Staat verkaufte. Das ist insofern erstaunlich, als er anscheinend iranischer | Herkunft war; der Beiname Murdār ist persisch, wenn auch vielleicht nicht 308 unbedingt schmeichelhaft (*murdār*, das „Aas“)⁷. Sein Vater soll so geheißen haben⁸. Er hätte sich also unter der Beamtenschaft, die, im Gefolge der Barmakiden und später in der Umgebung Ma‘mūn’s, sich vorwiegend aus persischen Familien rekrutierte, heimisch fühlen müssen. Aber er kam aus einfachen Kreisen⁹. Zudem war er Schüler des Bišr b. al-Mu‘tamir¹⁰, und schon dieser hatte in die Breite zu wirken versucht; er hatte sich dazu populärer Gedichtsformen, des *muzdawīğ* und des *muḥammas*, bedient¹¹.

Murdār ging anders vor; er verpackte theologische Wahrheit in erbauliche Geschichten (*qiṣaṣ*), die sich vermutlich am Koran orientierten und dem Stil

(*sultān*) einlasse, ein Ungläubiger sei; dieser könne weder erben noch beerbt werden“. Sollte Bağdādī sich hiermit auf Ibn ar-Rēwandī stützen? Der Passus *Intiṣār* 55, 17 ff. behandelt ähnliche Dinge. Ḥaiyāt hätte dann diesen Abschnitt unterschlagen, da er hier keine Gelegenheit zur Kritik an Ibn ar-Rēwandī hatte.

7 So schon I. Goldziher in: ZDMG 65/1911/363; auch Muḥammad b. Tāwīt at-Ṭanğī in seiner Edition von Tauḥīdī, *Aḥlāq al-wazīrain* (Damaskus 1965), S. 154, Anm. 3. Bağdādī läßt die Gelegenheit zu einer herabsetzenden Bemerkung nicht ungenutzt (*Farq* 151, 7 ff. / 165, 2 ff.); er stammte ja aus Ḥorāsān und verstand also Persisch. Ansonsten herrscht heillose Verwirrung; arabische Kopisten oder Herausgeber haben sich den Namen nach eigenen Assoziationen zurechtgelegt. Besonders beliebt ist die Form Muzdār; schon Čurğānī hatte in seinem Kommentar zu Īğī’s *Mawāqif* den Namen in dieser Weise als Partizip zu *z-w-r* VIII erklärt (Bd. VIII, 381, 15). Fu‘ād Saiyid hat sich so entschieden (vgl. seine Edition von Ka‘bī’s *Maqālāt al-Islāmīyīn* und von Qāḍī ‘Abdalğabbār’s *Faql al-‘rītizāl* [Tunis 1974], S. 74, 1 und 7 bzw. 277, -4 [mit einer Anmerkung, wonach auch die Handschrift von Ḥākim al-Čušamī’s *Šarḥ ‘Uyūn al-masā’il* deutlich mit *z* schreibt] und 279, 7). Daneben findet sich Murdād (Bağdādī, *Farq* 102, 8), Midrār (vgl. Ibn Ḥağar, *Lisān al-Mizān* IV 398, 4), Murād (in der Handschrift von Čāḥiz, *al-Burṣān wal-‘umyān*, ed. Ḥūlī, Kairo 1392/1972, S. 89, Anm. 3, wo der Herausgeber aber in *Midrār* verbessert) und sogar Farrār’ (bei Mas‘ūdī, S. o. Anm. 2). Die Form Murdār ist gut bezeugt in Ḥaiyāt’s *K. al-Intiṣār*, welches in einer Handschrift aus dem Jahre 311/923 erhalten ist (z. B. 53, -10 und 54, -7), und in Sam‘ānī’s *K. al-Ansāb* (vgl. fol. 521^a, 6 ff.).

8 So nach Ḥākim al-Čušamī, *Šarḥ ‘Uyūn al-masā’il*, Ms. Leiden, Or. 2584a, fol. 98^b, 10 f. Wenn das stimmt, sollte man den Mu‘taziliten also eher *Ibn al-Murdār* nennen.

9 Ibn ar-Rēwandī hat dies hervorgehoben (vgl. *Intiṣār* 72, ult.).

10 Vgl. Ka‘bī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 74, 1 f. SAIYID; auch *Fihrist* 207, 5 TAĞADDUD, dort mit der Formel *kāna min mustağībī Bišr b. al-Mu‘tamir*, die anscheinend auf den Mu‘taziliten Ibn al-Iḥšīd (gest. 326/938, vgl. EI² s.n.) zurückgeht (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Tabaqāt al-Mu‘tazila* 70, ult. f. WILZER). Zu ihrer Bedeutung vgl. die Parallele bei Čāḥiz, ḤAYAWĀN IV 195, apu. mit der zugehörigen Anmerkung von ‘Abdassalām Ḥārūn.

11 Vgl. *Fihrist* 205, 11 ff. TAĞADDUD; danach GAS 1/615 mit weiterer Literatur.

der *quṣṣāṣ* verpflichtet waren. So soll er die Güte Gottes, der nach mu‘tazilischer Ansicht ja für das Böse nicht verantwortlich sein kann, der Schlechtigkeit gegenübergestellt haben, mit der die Menschen einander behandeln¹². Wie seine Schulgenossen – Abū l-Hudail und Tūmāma werden zusammen mit ihm explizit genannt, aber es gilt auch für die anderen – nahm er Anstoß an der naiven, unreflektierten Gläubigkeit der Massen, dem, was man in seinen Kreisen als *taqlid* bezeichnete¹³; aber im Gegensatz zu ihnen reagierte er nicht mit Verachtung und intellektuellem Hochmut¹⁴, sondern trieb aktiv Mission. Durch seinen Einfluß soll sich die Mu‘tazila | in Bagdād, die ja an sich schon 309 durch seinen Lehrer Biṣr b. al-Mu‘tamir dorthin gelangt war, erst recht verbreitet haben¹⁵. Sicher hat ihm seine Distanz gegenüber dem „Staat“ (*sulṭān*) Sympathien verschafft; in der Hauptstadt hatte man den unfrohen Prunk des Hofes und das weltliche Treiben der – z. T. ja nur oberflächlich islamisierten und immer unter dem Verdacht der *zandaqa* stehenden – Beamten deutlich genug vor Augen. Die asketischen Tendenzen, welche man von ihm berichtet und welche ihm später den Beinamen „Mönch der Mu‘tazila“ eintrugen¹⁶, sind vielleicht Ausdruck direkten Protestes.

Er stieß verständlicherweise nicht überall auf Sympathie. Ibrāhīm b. as-Sindī, ein wohlhabender und gebildeter Beamter aus indischer Familie¹⁷, der

12 Vgl. Ḥaiyāt in *Intiṣār* 54, 10 ff. nach einem Schulgenossen; danach wohl Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-i‘tizāl* 277, apu. ff., von dem wiederum Ibn al-Murtaḡā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 71, 3 f. übernimmt (gekürzt).

13 Vgl. Ġāḥiẓ, *Ḍamm ahlāq al-kuttāb*, in: *Rasā’il*, ed. ‘Abdassalām Muḡammad Ḥārūn, Kairo 1385/1965, II 196, 1 ff.; zum Problem vgl. meine *Erkenntnislehre des ‘Aḡudaddīn al-‘Icī* (Wiesbaden 1966), S. 45 f.

14 Zum intellektuellen Hochmut der Mu‘taziliten vgl. die Beispiele bei T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* (Bonn 1975), S. 449 ff.

15 Vgl. *Fihrist* 206, apu.; von daher wohl Ibn al-Murtaḡā, *Ṭabaqāt* 71, 1.

16 So Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-i‘tizāl* 277, apu.; Bagdādī, *Farq* 151, 6/ 164, ult. f. etc. Dieser „Ehrentitel“ ist aber vielleicht nur aus einem boshaften Vergleich des Ibn ar-Rēwandī entstanden. Man vergleiche dazu den Passus *Intiṣār* 55, 17 ff., wo Ibn ar-Rēwandī sich anscheinend darüber mokiert, daß es Murdār erst bei seinem Tode einfällt, sich seines Besitzes zu entäußern; dabei sei er unter den Mu‘taziliten immer noch derjenige, der am wenigsten auf die Welt gebe, sozusagen wie der Mönch unter den Christen. Ḥaiyāt reagiert dementsprechend gereizt: Wie wäre es, wenn man den Frömmsten unter den Šī‘iten mit der Bemerkung ehrte, er sei wie der Hērbad unter den Magiern?

17 Sein Vater ‘Abdassalām b. Šāhak as-Sindī war *qāḍī* gewesen (vgl. Ibn Qutaiba, *‘Uyūn al-aḡbār* I 70, 17 ff., wo sein diskriminierendes Verhalten in der Ablehnung des Zeugnisses von Eseltreibern, Webern und Matrosen registriert wird) und hatte eine Zeitlang die Statthalterschaft von Syrien innegehabt (vgl. Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* v 393, 2). Vielleicht war

den Mu‘taziliten Mu‘ammar protegierte¹⁸ und sich u. a. für Medizin und Naturwissenschaft interessierte¹⁹, spottete über die Intoleranz, mit der Murdār offenbar selbst seine Kollegen wegen abweichender Meinung des Unglaubens bezichtigte²⁰. Ġāḥiẓ hat kaum von ihm Notiz genommen²¹, ein auffälliges Faktum, wenn man bedenkt, wie häufig er Murdār’s Zeitgenossen Naẓẓām oder Ṭumāma zitiert. Sein späterer Schüler Ġa‘far b. Ḥarb hat, als er noch im Heere diente und sich noch nicht zu Murdār bekehrt hatte, dessen Anhänger verhöhnt und sich Übergriffe gegen sie erlaubt²²; es scheint also zu Zusammenstößen mit der Polizei gekommen zu sein. Allerdings wurde seine Bewegung, offenbar vor allem als moralisches Gegengewicht gegen das von politischen Motiven bestimmte Kräftespiel des religiösen Establishments, ernstgenommen: | als i.J. 213/828 Bišr b. al-Walīd al-Kindī zum *qāḍī* ernannt wurde²³, spielte Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Yazīdī, Milchbruder des Kalifen Ma‘mūn mit gewissen mu‘tazilitischen Neigungen, in einem Gedicht den Kreis um Murdār als beste Garantie für einen fähigen Gegenkandidaten gegen diesen aus²⁴. Die

310

er im Gefolge der Barmakiden aus dem Osten eingewandert. Sein Sohn Ibrāhīm ist als Gouverneur von Kūfa bezeugt (vgl. Ibn Qutaiba, *‘Uyūn* 111 121, 11) Ġāḥiẓ hatte höchste Achtung vor dessen weitgespannten Bildungsinteressen (vgl. *al-Bayān wat-tabyīn*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, 1 335, 11 ff.); er war danach, wie offenbar schon sein Vater, vollkommen arabisiert. Weitere Angaben bei Ṭāḥā al-Ḥāḡirī in einer Anmerkung zu seiner Edition von Ġāḥiẓ’ *K. al-Buḥalā’* (Kairo 1958), s. 289 f. nr. 40.

- 18 Mu‘ammar starb in seinem Haus (vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 194, 7 f., wo der Name entsprechend zu restituieren ist).
- 19 Vgl. Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* 11 140, 9 f.; auch *Bayān* a.a.O. Mu‘ammar war übrigens seinerseits Apotheker (vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 194, 2 und V 55, -5), paßte also gut zu ihm.
- 20 Vgl. Šahrastānī, *Milāl* 48, pu. ff. CURETON; ausführlicher als der knappe Hinweis im *K. al-Intiṣār* (55, 8). Zum *takfīr* vgl. Ibn ar-Rēwandī in *Intiṣār* 54, -5 ff. mit der Replik des Ḥaiyāt. Ḥaiyāt versucht auch die Geschichte mit Ibrāhīm b. as-Sindī als isolierte Überlieferung (*ḥabar wāḥid*) abzutun. Daß Murdār nach Ibn ar-Rēwandī auch Mu‘taziliten wie Abū l-Ḥudail verketzerte, geht aus *Intiṣār* 58, 6 hervor; vgl. dazu Baḡdādī, *Farq* 152, 6 ff. / 166, 6 ff.
- 21 Vgl. aber *K. al-Burṣān wal-‘umyān* 89, 4.
- 22 Vgl. Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-‘itizāl* 278, 7 ff.
- 23 Vgl. Sirāfi, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn*, ed. F. Krenkow (Algier 1936) 46, ult. ff.
- 24 Das Gedicht ist mehrfach überliefert; die vollständigste Fassung findet sich bei Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-‘itizāl* 278, pu. ff. Es ist vermutlich kurz nach 213, sicherlich vor 218, dem Todesjahr des Ma‘mūn, verfaßt. Bišr b. al-Walīd, Ḥanafit vom *madḥab* her, war kein Mu‘tazilit; er wurde während der *miḥna* verfolgt (vgl. Patton, *Aḥmad b. Ḥanbal and the miḥna* 70 f. und 80). Übrigens wird im gleichen Gedicht auch Bišr al-Marīsī als Alternative angeboten; er hat mit Murdār die schroffe Ablehnung der Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans gemeinsam. – Zu dem Dichter, Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Yazīdī, und seiner Familie vgl. M. Fleischhammer in ZDMG 112/1962/304 ff. Die Verse werden manchmal auch dessen

asketischen Tendenzen, bei Murdār noch verhältnismäßig schlecht belegt und nur aus seinem Verhalten in der Todesstunde rückwirkend zu erschließen²⁵, haben in der nächsten Generation so weit um sich gegriffen, daß der Häresio-graph an-Nāšī’ al-akbar (gest. 293/906) von einer *šūfiyat al-Mu‘tazila* spricht: es ging, wie schon in der Anekdote von Murdār’s letzten Willen, um die Unrechtmäßigkeit von Erwerb und Besitz²⁶; mehr als anderswo wird in einer rapide expandierenden Weltstadt wie Bagdād der Gegensatz von arm und reich brutal aufgebrochen sein. Über seinen Schüler ‘Īsā b. al-Haiṭam aṣ-Šūfī haben Ausläufer dieser Strömung anscheinend auch Ibn ar-Rēwandī erreicht²⁷. Jedoch bedarf dies einer separaten Untersuchung.

Hier kommt es uns vielmehr darauf an, den einzigen vorläufig bekannten Originaltext zugänglich zu machen, den wir von Murdār besitzen. Es handelt sich um Fragmente einer Predigt (*ḥuṭba*), aus denen Murdār’s missionarischer Impetus sichtbar wird. Sie finden sich in dem *Šarḥ ‘Uyūn al-masā’il* des Zaiditen Ḥākim al-Ġuṣamī (gest. 494/1101), der bisher als häresio-graphische Quelle sträflich vernachlässigt worden ist. Was er über die Mu‘tazila bringt, stammt zwar größtenteils aus dem *K. Faḍl al-i‘tizāl* des Qāḍī ‘Abdalġabbār und ist seinerseits wieder von Ibn al-Murtaḍā in seine *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* übernommen worden; das Material aus den bei ‘Abdalġabbār noch nicht behandelten „Klassen“ ist zudem im Anschluß an dessen *K. Faḍl al-i‘tizāl* von Fu‘ād Saiyid ediert²⁸. Aber auch die früheren *ṭabaqāt* enthalten doch noch manches interessante Detail, darunter als wichtigstes eben jene Bruchstücke eines alten Originals, die offenbar nirgendwo sonst weitergegeben worden sind²⁹.

311 Ḥākim al-Ġuṣamī | entnahm sie einem Buch des Philologen al-Marzubānī (gest. 384/994), das er *Aḥbār al-mutakallimīn* nennt. Es dürfte sich um Marzubānī’s *K. al-Muršid* gehandelt haben, welches Nachrichten über die *muta-*

Vater Abū Muḥammad Yaḥyā b. al-Yazīdī zugeschrieben, welcher der Erzieher Ma‘mūn’s unter Rašīd gewesen war; jedoch ist dieser schon i. J. 202 gestorben (vgl. *Ta’rīḥ Baġdād* XIV 146 ff. nr. 7465; Yāqūt, *Iršād* VII 289 f.).

25 Vgl. *Intiṣār* 55, 17 ff.: Murdār bestimmte, daß sein Erbe unter die Armen zu verteilen sei, weil er sie um das, was er besitze, betrogen habe und sie ein größeres Anrecht darauf hätten. Man glaubt eine Kapitalismuskritik *avant la lettre* vor sich zu haben.

26 Vgl. Nāšī’ [= Ġa’far b. Ḥarb], *Uṣūl an-niḥāl* (ed. van Ess in: *Frühe mu‘tazilitische Häresio-graphie*, Beirut 1971), § 82 f.; auch *Intiṣār* 72, apu. ff.

27 Zu Abū Mūsā ‘Īsā b. al-Haiṭam mit dem bezeichnenden Beinamen aṣ-Šūfī, gest. 245/859, vgl. *Fihrist* 216, 5 f. TAĞADDUD. Zu Ibn ar-Rēwandī’s Beziehungen zu dieser Bewegung vgl. vorläufig *Intiṣār* 73, 4 ff.

28 Vgl. *Faḍl al-i‘tizāl wa-Ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, Tunis 1974, S. 365 ff.

29 Das Grundwerk, das gleichfalls von Ḥākim al-Ġuṣamī verfaßte *K. al-‘Uyūn fī r-radd ‘alā ahl al-bida’*, enthält den Text nicht.

kallimīn enthielt³⁰. Dort war der Text wahrscheinlich noch vollständig wiedergegeben; aber auch dieses Buch ist verlorengegangen. Ich reproduziere die Fragmente nach der Handschrift Leiden Or. 2584a (= Arab. 1942a), welche den ersten Band von Ḥākim al-Ġuṣamī's Werk enthält; sie finden sich dort fol. 99^a, -5 ff.³¹.

- ولأبي موسى خطبة طويلة في العدل والتوحيد كان يذكرها في قصصه ذكرها المرزباني في أخبار المتكلمين، وأولها: الحمد لله ولي الأعمال، البريء من سيء الأفعال، الذي لم يجبر أحداً على معصية نهى عنها، ولم يصد أحداً عن طاعة أمر بها وحث عليها. ٣
- ومنها: ثم قال بعد فراغه من الصلاة على النبي: فكان فيما أدى (من) الرسالة عن ربه أن قص عليه نبأ الأمم السالفة، والقرون الماضية، والفراغة الطاغية، كيف أهلكهم في الأيام الخالية، بضروب من نعماتهم، وصنوف من سطواته، بما كسبت أيديهم، وأوجبت عليهم أنفسهم، من الذنوب على معاصيه، والترك بما يرضيه، بعد الهدى والبيان منه لهم والنعم عليهم والإحسان إليهم، فلم يهتدوا ولم يشركوا. فأحلّ بهم ما أحلّ، فقص علينا نبأهم، وحذرنا أن نتبع مناهجهم، فقال جلّ ثناؤه: (وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم ...) الآية وقوله (وعاداً وثمود وقد تبين لكم مساكنهم وزين لهم ...) إلى قوله (يظلمون)، يعتذر تعالى بكرمه وحلمه وفضله على خلقه، ذلك الله تعالى لأنّ الملوك والجبابرة يظلمون ولا يعتذرون وربنا تعالى ملك الملوك وجبار الجبابرة يعتذر ولا يظلم. ٣١٢
- ومنها: ولقد أوضح الله تعالى الحق وبينه وأعان عليه وزينه، إذ دعا إليه عباده المستطيعين المأمورين المنهين المختارين بعد أن أكمل لهم العقول والقوى وسهل لهم السبيل إلى الرشاد والهدى وأزاح عنهم كلّ علة وأضاء لهم منار الأعلام والأدلة، فأعذر وأنذر وبين وحذر وقال (لا تختصموا لديّ وقد قدّمت إليكم بالوعيد* ما يبدّل القول لديّ وما أنا بظلام للعبيد). يا سبحان الله، كيف يظلمهم الروؤف بهم وهو يقول (وربك الغفور ذو الرحمة) وقال (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم). فأياها الجاهل

30 Der Fihrist hat, etwas ungewöhnlich, *K. al-Muršid aḥbār al-mutakallimīn* (vgl. 133, 25 FLÜGEL). Wahrscheinlich ist, wie Taḡaddud in seiner Edition dies tut (147, 13), ein *fī* vor *aḥbār* zu ergänzen.

31 Die Leidener Universitätsbibliothek besitzt neben dem ersten noch den dritten Band des Werkes (Ms. Or. 2584 b = Arab. 1942 c). Ein weiteres Bruchstück findet sich in der Bibliothek des Muḥammad b. ‘Abdarrāḥmān al-‘Ubaidān in Riyāḍ unter der Nummer 214b/49. Jedoch beginnt dies erst mit Band iv (= *al-Qism al-‘āšir: al-kalām fī l-laṭīf*) und enthält damit unseren Text nicht.

المخدوع، متى تمجد الساتر للعودة وأنت تزعم أن الساتر للعودة هو الذي أدخلك في العورة؟ ومتى تمجد
 ١٨ الغافر للذنوب وهو الذي أوقعك في الذنوب؟

ومنها: وهل رأيتم حكيماً يعيب قضاءه ويتبرأ من قدره ويقدر أمراً لا يرضاه ويرضى بما نهاه؟
 وهل رأيتم حكيماً يغضب من صنيعه ويكره قضاءه ويعيب صنعه وقوله؟ ثم يقول لعباده (لقد جئتم
 ٢١ شيئاً إداً* تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخرّ الجبال هدأً* أن دعوا للرحمن ولداً)،
 فكيف يقول لعباده (لقد جئتم شيئاً إداً) وهو الذي جاء بذلك الإدّ ويقضائه وقدره كان؟ ثم يقول
 (أن دعوا للرحمن ولدا) وهو الذي قدر ذلك عليهم كما قدر فهم سمعهم وأبصارهم؟ ولم السموات
 ٢٤ يتفطرن من قضاء الله وقدره، ولأني شيء تخرّ الجبال هدأً؟ أتراها أنكرت أمراً قضاه الله أم كرهت
 قدر الله؟ فسبحان الله عما يصفون! أو لم يسمعوا قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين
 إحساناً) ويدعون أنه قضى أن يعبد غيره ويساء إلى الوالدين برد القرآن! أو لم يسمعوا قوله (يقضى بالحق)
 ٢٧ ويرزعون أنه يقضى بالباطل! ... إلى كلام طويل من هذا الجنس.

٢٦-٢٧ بالحق ... بالباطل: الحق ... الباطل، الأصل.

Übersetzung

313 „Von Abū Mūsā gibt es eine lange Predigt über das mu‘tazilitische Glaubensbekenntnis (*fī l-‘adl wat-tauḥīd*), die er in seinen paränetischen Vorträgen (*qīṣaṣ*) vorzubringen pflegte. Marzubānī bringt sie in seinen *Aḥbār al-mutakallimīn*. Sie beginnt folgendermaßen:

a. Preis sei Gott, der den guten Werken freund und den mit den bösen Taten nichts vereint, der niemanden zu einer Sünde zwingt, die er verboten, und niemanden von einem Gehorsamswerk abhält, das er anbefohlen und zu dem er aufgerufen ...

Dann sagt er im Anschluß an das Gebet über den Propheten:

b. In der Botschaft von seinem Herrn, die (der Prophet gegenüber den Menschen) erfüllte, heißt es unter anderem, daß dieser ihm Kunde gab von den früheren Völkern und den vergangenen Jahrhunderten, davon wie er die tyrannischen Pharaonen in den verflossenen Tagen durch verschiedenartige Heimsuchung und mancherlei Schläge zugrunderichtete

um dessentwillen, was sie sich hatten zuschulden kommen lassen (*bimā kasabat aidihim*) und was ihre (verderbte) Seele ihnen aufgezwungen hatte, die Sünden nämlich, dort wo sie sich ihm widersetzten und das unterließen, was ihm gefiel, nachdem er (zuvor) sie rechtgeleitet und aufgeklärt, ihnen Gnaden und Wohltat geschenkt, sie aber sich nicht hatten rechtleiten lassen und keinen Dank abstatteten, und wie er dann die bekannten (Strafen) über sie kommen ließ. *c.* Er gab uns Kunde von ihnen und warnte uns, ihrem Wandel zu folgen. Es heißt nämlich in der Schrift: „Und als die Leute Noahs die Gesandten der Lüge geziehen hatten, ließen wir sie ertrinken“ (Sure 25/37) und: „Und ‘Ād und Ṭamūd: euch ist doch an ihren Wohnungen klar geworden (wie wir mit ihnen verfahren sind). Der Satan hat ihnen ihre Handlungen im schönsten Lichte erscheinen lassen ...“ usw. bis „... frevelten sie“ (Sure 29/38–40)³². Da rechtfertigt sich (also) Gott in seiner Güte und Langmut und Gnade gegenüber seinen Geschöpfen (dafür, daß er sie gestraft hat). Das ist (die Art, wie) Gott (vorgeht). Denn die Könige und Mächtigen (dieser Welt) tun unrecht, ohne sich zu rechtfertigen; unser Herr aber, der König der Könige und Mächtigste der Mächtigen, rechtfertigt sich, ohne unrecht getan zu haben.

Und weiterhin:

d ... Gott hat die Wahrheit offenbar gemacht und sie erklärt, zu ihr 314
Unterstützung verliehen und sie in den schönsten Farben gemalt, da er seine gehorsamen Knechte, die Empfänger von Gebot und Verbot und Besitzer von Entscheidungsfreiheit, zu ihr aufgerufen hat, nachdem er ihnen Verstand und Handlungsfähigkeit vollkommen ausgebildet und ihnen den Pfad zu richtigem Handeln und zur Rechtleitung geebnet hat, allen Mangel von ihnen genommen und ihnen den Leuchtturm der Wegzeichen und Hinweise angezündet hat. *e* Er hat sich von Schuld freige-

32 Das Zitat ist recht umfangreich. Es heißt vollständig: „... Der Satan hat ihnen ihre Handlungen im rechten Lichte erscheinen lassen (um sie durch Selbstsicherheit zu betören) und sie vom (rechten) Weg abgehalten. Und sie hätten doch Einsicht haben sollen (?). Und weiter Korah, Pharao und Haman. Mose kam ja mit den klaren Beweisen zu ihnen. Aber sie gebärdeten sich hochmütig auf der Erde (und wollten nichts davon wissen). Jedoch konnten sie (uns) nicht davonlaufen. Und über alle kamen wir (zur Vergeltung) für ihre Schuld (mit einem Strafgericht). Über die einen schickten wir einen Sandsturm, über andere kam der Schrei, (wieder) andere ließen wir in die Erde versinken oder ertrinken. Und Gott konnte unmöglich gegen sie freveln, sondern gegen sich selber frevelten sie“. Man wird annehmen dürfen, daß Murdār vollständig zitiert hat; erst Marzubānī oder Ḥākīm al-Ġuṣamī haben gekürzt. Das Entscheidende, die „Rechtfertigung“ Gottes, steht ja in dem oben nicht genannten Passus.

sprochen und sie gewarnt, (ihnen die Konsequenzen) klargemacht und (sie) auf der Hut sein lassen; er hat gesagt: „Streitet euch nicht in meiner Gegenwart! Ich habe euch ja zuvor angedroht (was geschehen würde). Was ich (einmal) gesagt habe, wird nicht (mehr) abgeändert. Und ich bin nicht gewohnt, den Menschen Unrecht zu tun“ (Sure 50/28f.). *f* Großer Gott! Wie könnte ihnen der Allgütige Unrecht tun, wo er doch sagt: „Und dein Herr ist es, dem Barmherzigkeit zu eigen“ (Sure 18/58) und „Wie sollte Gott euch bestrafen, wenn ihr dankbar und gläubig seid?“ (Sure 4/147). *g* Nun, du der Unwissenheit und dem Trug Verfallener, wann würde (je) der gepriesen, welcher (deine) Schande bedeckt, solange du behauptest, daß der, welcher (deine) Schande bedeckt, derselbe sei, der dich in die Schande hat hineingeraten lassen? Und wann würde (je) der gepriesen, der dir die Sünden vergibt, wo er doch derjenige wäre, der dich in die Sünden hat hineingeraten lassen? ...

h ... Und habt ihr je einen Weisen gesehen, der tadelt, was er (selber) beschlossen, und sich lossagt von dem, was er (selber) entschieden, der etwas beschließt, was er nicht billigt, und etwas billigt, was er verboten hat? Habt ihr je einen Weisen gesehen, der zornig wird über das, was er gewirkt, der seinen (eigenen) Ratschluß verabscheut und sein (eigenes) Wirken und Wort tadelt? *i* Da sagt doch (Gott) zu seinen Knechten: „Da habt ihr etwas Schreckliches begangen. Schier brechen die Himmel darüber auseinander und spaltet sich die Erde und stürzen die Berge in sich zusammen, daß sie dem Barmherzigen ein Kind zuschreiben“ (Sure 19/90). Wie kann er zu seinen Knechten sagen: „Da habt ihr etwas Schreckliches begangen“, wo er doch (selber nach eurer Meinung) derjenige ist, der dieses Schreckliche gebracht hat, und es durch seinen Ratschluß und Entscheid, entstanden ist? Weiterhin sagt er: „daß sie dem Barmherzigen ein Kind zuschreiben“, wo er doch (selber) derjenige sein (soll), der dies ihnen vorherbestimmt hat, so wie er dabei ihnen zu sehen und zu hören vorherbestimmt hat! Warum sollten die Himmel auseinanderbrechen wegen Gottes Ratschluß und Vorherbestimmung? Weswegen sollten die Berge in sich zusammenstürzen? Glaubst du etwa, sie würden etwas mißbilligen, das Gott beschlossen hat, oder die Vorherbestimmung Gottes verabscheuen? Gott ist hoch erhaben über das, was sie da schildern!

k Haben sie etwa (noch) nie das Wort der Schrift gehört: „Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr ihm allein dienen sollt. Und zu den Eltern (sollt ihr) gut sein“ (Sure 17/23)? Sie behaupten ja, er habe beschlossen, daß jemand anders als er angebetet werden und den Eltern Böses angetan werden solle, im Gegensatz zum Koran. Haben sie (noch) nie das Wort der

Schrift gehört: „Gott bestimmt das Wahre“ (Sure 40/20)? Sie behaupten ja, er bestimme eitlen Trug ...
und so noch vieles mehr von dieser Art“.

Um dem Text gerecht zu werden, müssen wir sein Genus beachten. Wir haben 315 nicht einen *kalām*-Traktat vor uns, sondern eine Predigt. Daraus erklärt sich der konservative Charakter des in ihm Ausgesagten; in einer Predigt, die sich an einfache Leute richtete, wurden nicht die gerade aktuellsten theologischen Streitfragen abgehandelt. Daß Murdār sich zur Frage der Gerechtigkeit Gottes und seiner Verantwortung für das Böse auch sehr viel individueller äussern konnte, als das an dieser Stelle geschieht, erfahren wir aus den Häresiographen. Gott könnte, so meinte er, sich ungerecht verhalten oder lügen; denn seine Allmacht ist – ebenso wie die Handlungsfähigkeit des Menschen – als Entscheidungsfreiheit in einer gegebenen Situation zu verstehen, die prinzipiell immer beide Möglichkeiten offen läßt. Da aber bei Gott, im Gegensatz zum Menschen, auch die Vollkommenheit seines Wesens ins Spiel kommt, ist diese Möglichkeit nur theoretisch gegeben; in Wirklichkeit läßt sich beweisen, daß er niemals Böses tun wird. Täte er es, so müßten wir ihn in der Tat ungerecht nennen. Da wir aber dafür keinerlei Beweise haben, sollten wir solche unziemlichen Überlegungen vermeiden³³. Zwar kann man nicht ganz der Aussage ausweichen, daß Gott irgendwie auch die Sünden der Menschen will; aber er tut dies doch nur insofern, als er sie nicht verhindert, also sie ohne aktives Eingreifen geschehen läßt³⁴. Diese Position hätte in ihrer vorsichtigen Subtilität bei einer Predigt seine Zuhörer nur verwirrt; hier geht es viel eher um Katechese, die sich althergebrachter Mittel bedient und vor allem den Koran ausgiebig sprechen läßt.

Schon in dem rhetorischen *tauḥīd* zu Anfang (a) wird ausdrücklich gesagt, daß Gott niemanden zu einer Sünde zwingt. Die Vokabel „zwingen“ (*ağbara*) verrät, wogegen Murdār sich in erster Linie wendet: gegen prädestinarianische Ansichten, deren Verfechter er aus mu‘tazilitischer Sicht als Ġabrīya bezeichnen würde. Offenbar mußte er unter dem Volk von Bağdād gerade mit dieser Einstellung rechnen. Gott widerspricht mit seinem Willen nicht seinem Gebot: wenn er zu etwas Gutem „aufgerufen“ hat, so wird er nie jemanden daran hindern, es zu verwirklichen; und wenn er etwas Böses untersagt hat, so wird er nie jemanden mit Gewalt dazu veranlassen, es dennoch zu tun. Wenn also die Menschen sich nicht so verhalten, wie er es von ihnen erwartet, so tun sie

33 Vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* 53, 15 ff.; Aš‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 555, 9 ff.

34 Vgl. dazu D. Gimaret in: SI 40/1974/11.

dies aus eigenem Antrieb. Ob er umgekehrt sie unterstützt, wenn sie nach seinem Gebote handeln, ihnen in einem solchen Falle vielleicht besondere Gnade gewähren kann, wie Bišr b. al-Mu‘tamir dies in seiner Lehre vom *lutf* angenommen hatte³⁵, bleibt offen. Es geht, wie bei einer Predigt kaum anders zu erwarten, mehr um die Sünde.

Hierzu hat er seine Position im Folgenden weiter verdeutlicht. Gott hat in den Strafliegenden des Korans gezeigt, daß sein Gericht nicht Willkür ist, sondern sich auf Sünde bezieht, welche der Mensch zuvor selber getan hat (*b*). Gerade dieses Nacheinander läßt sich aus den Formulierungen der Schrift deutlich ablesen (vgl. Sure 25/37 und 29/38–40 in *c*). Den späteren Generationen sind diese Geschichten eine Warnung; Gott rechtfertigt sich sozusagen mit ihnen. Das ist Zeichen seiner Güte; denn er hätte so eigentlich nicht vorzugehen brauchen. | Er ist ja in all seinem Tun gerecht. Sein Handeln steht damit im Gegensatz zu dem der weltlichen Herrscher: diese müßten sich rechtfertigen, da sie immerfort Unrecht tun; aber sie denken nicht daran (*c*). Murdār’s Distanz gegenüber der Obrigkeit wird hier deutlich³⁶. Natürlich haben wir es mit einem Topos zu tun und einer rhetorisch zugespitzten Antithese; aber ein Hoftheologe hätte sich doch vermutlich etwas anders ausgedrückt.

Sünde beruht auf Entscheidungsfreiheit (*ihtiyār*). Zu ihr hat Gott dem Menschen alle Voraussetzungen gegeben: Verstand (*‘aql*) und Handlungsfähigkeit (*qūwa*), dazu die nötigen Hinweise, wo die Wahrheit zu suchen ist (*d*). Was er einmal als Gebot gesetzt hat, ist unabänderlich; wenn die Menschen dennoch in die Irre gehen, trifft ihn also auch von daher keine Schuld (*e*). Seine Gerechtigkeit ist da gleichzeitig Zeichen seiner Güte; seine Barmherzigkeit äußert sich darin, daß er die Guten und Gläubigen nicht bestraft (*f*). Das ist vermutlich bewußt so gesagt. Es ist zwar im rhetorischen Gewande der Predigt nicht dogmatisch konzis formuliert; aber es ist doch wohl u. a. als Absage an jene zu verstehen, für die Barmherzigkeit gerade in der *Aufhebung* oder Überhöhung der Gerechtigkeit bestand.

Es folgt eine Reihe rhetorischer Fragen, welche die Paradoxie der gegnerischen Position ins Bewußtsein heben sollen. Würde Gott selber die Sünde des Menschen verursachen und ihn somit in Schande geraten lassen, so könnte man ihn nicht als den preisen, der die Schande des Menschen bedeckt (*sātir*

35 Vgl. dazu Aš‘arī, *Maqālāt* 246, 3 ff.; *lutf* umfaßt nach Bišr’s Lehre allerdings weit mehr als diesen Fall.

36 Übrigens auch in der Wortwahl: *ġabābira* sind die „Machthaber“, deren einzige Legitimation eben ihre Macht ist. Die Vokabel findet sich in der qadaritischen Polemik gegen die Umayyaden oder bei den Ibāditen (vgl. etwa J. C. Wilkinson in: *Arabian Studies* 3/1976/140).

*al-‘aura*³⁷). Auch seine Vergebung, auf die doch die Gegner so sehr vertrauen, würde gerade dann, da ihr keine Schuld auf der Seite des Menschen entspricht, ihren Sinn und Wert verlieren (*g*). Gottes Weisheit wäre in Frage gestellt; er würde sich fortwährend selber widersprechen (*h*). Oder noch einmal mit einem exegetischen Argument: Wenn Gott selber das Böse bestimmt, besteht kein Grund, daß er sich im Koran so stark dagegen äußert. Die Inkarnation ist eben deswegen eine so skandalöse Vorstellung, weil sie von Menschen aus freien Stücken ausgedacht worden ist; der Unglaube kann nicht gottgewollt sein (*i*). Gott bestimmt das Gute, wie aus Sure 17/23 hervorgeht; da kann man nicht einfach annehmen, daß er auch das Böse bestimme.

Murdār verschweigt, daß er hier mit der Mehrdeutigkeit des Wortes „bestimmen“ spielt: In Sure 17/23 ist ja nur ein „Gebieten“ gemeint, nicht ein „Bestimmen“ im Sinne des Verursachens. Er sagt auch nicht – zumindest nicht in den uns erhaltenen Bruchstücken seiner Predigt –, daß die Prädestinatianer ebenso über Koranverse verfügten, auf die sie sich berufen konnten. Und zum Schluß mag er sogar abweichend vom kanonischen Text zitiert haben. Die Handschrift hat nämlich statt *yaqḍī bil-ḥaqq* in Sure 40/20 *yaqḍī al-ḥaqq*; das mag, da ihm kurz darauf ein paralleles *yaqḍī l-bāṭil* entspricht, bis auf Murdār’s Fassung zurückgehen. Zuviel sollte man allerdings aus diesem Sachverhalt nicht herausholen. Zwar wäre, wenn man die Übersetzung von R. Paret zugrundelegt³⁸, der Bedeutungsunterschied | beträchtlich: „Er entscheidet aufgrund der Wahrheit (*bil-ḥaqq*)“ im Gegensatz zu „Er bestimmt (nur), was (ontologisch) wahr ist“. Jedoch kann *qaḍā bi-* ja auch dasselbe heißen wie *qaḍā c.acc.*³⁹; man gewinnt den Eindruck, daß Baiḍāwī z. B. die Stelle so verstanden hat⁴⁰. Die Verwechslung wäre in der Tat am ehesten zu erklären, wenn Murdār – sofern er selber für sie verantwortlich ist – in der Bedeutung keinen Unterschied verspürte. In seinen Gedankengang paßte die Aussage, daß Gott „(nur) das Wahre bestimmt“, ohnehin besser hinein.

317

Die Tradition dieser Gedanken reicht weit zurück. Sie sind nicht einmal genuin mu‘tazilitisch; bereits die Qadariten, gegen die Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zur Zeit des ‘Abdalmalik, vermutlich um 75/695, in einer ausführlichen Widerlegung sich richtete, redeten vom „Aufruf“ (*du‘ā*) Gottes zum Guten und sahen die Freiheit des Menschen darin verwirklicht, daß dieser mit seinem

37 Dieses Epitheton findet sich so nicht im Koran, wäre aber wohl von jedem Muslim als Gott angemessen akzeptiert worden.

38 Sie stimmt hier mit denen von R. Bell und R. Blachère überein.

39 Vgl. Lane, *Lexicon* s. 2989 mit Verweis auf s. 1405.

40 *Anwār at-tanzīl*, Istanbul 1296/1879, II 372, 6 f.; deutlicher *ib.* 381, pu. zu der Parallele in Sure 40/78.

Handlungsvermögen (*istiṭā’a*) die angebotene „Rechtleitung“ (*hudā*) entweder annimmt oder ausschlägt⁴¹. Man versteht, warum Abū l-Huḍail, wie eine Anekdote wissen will, sich an den Stil der „Kirchenväter“ seiner Schule, des Wāṣil b. ‘Aṭā’ und des ‘Amr b. ‘Ubaid, erinnert fühlte, als er einmal einem Kolleg des Murdār beiwohnte⁴². Wāṣil verdankte in der Tat seine Berühmtheit u. a. seinen Künsten als *ḥaṭīb*⁴³. Aber die Texte, die wir noch von ihm besitzen: eine *ḥuṭba* zur Brautwerbung⁴⁴ und vor allem die berühmte Ansprache vor ‘Abdal-lāh b. ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz, dem Statthalter von Baṣra zur Zeit Yazīd’s III. (also im Jahre 126/744), in welcher er mit großem Geschick um seiner *luṭṭa* willen die Aussprache des Buchstabens -r- umging⁴⁵, werfen theologisch kaum etwas ab; sie sind keine Propaganda für mu‘tazilitische Grunddogmen wie die Predigt des Murdār, sondern haben nur ganz allgemein einen religiösen Charakter, der sich im zweiten – auch umfangreicheren – Text mit asketischen Gedanken verbindet.

318 Nahe Verwandtschaft dagegen zeigt ein anderer Text, der uns wiederum in die Qadariya zurückführt. Gailān ad-Dimaṣqī soll an ‘Umar II. ein Ermahnungsschreiben gerichtet haben, das uns mit leichten Abweichungen bei Qāḍī ‘Abdalḡabbār⁴⁶ und später bei Ibn al-Murtaḏā⁴⁷ überliefert ist. Dort heißt es gegen Ende:

41 Vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut 1977), s. 13; dort auch s. 16 ff. zur Echtheit des Werkes. Der Druck des Buches hat sich leider durch mancherlei unvorhergesehene Umstände, zuletzt durch den libanesischen Bürgerkrieg, seit 1972 verzögert. Ich bitte vorläufig meinen Aufsatz *The Beginnings of Islamic Theology*, in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J.E. Murdoch und E.D. Sylla (Dordrecht 1975), s. 87 ff. zu vergleichen. [s.o. s. 855 ff.]

42 Vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* 54, 10 ff.; auch Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-i’tizāl* 277, apu. ff.

43 Vgl. etwa Abū Hilāl al-‘Askarī, *K. al-Awā’il*, ed. Muḥammad al-Miṣrī und Walīd al-Qaṣṣāb (Damaskus 1976) II 135, 3; Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-i’tizāl* 235, 11 f. (Wāṣil als *ḥaṭīb al-Mu‘tazila*) und zahlreiche weitere Stellen.

44 Vgl. Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-i’tizāl* 238, 16 ff. nach dem *K. al-Maṣābiḥ* des Muḥammad b. Yazdād (zweite Hälfte 3./9. Jh.); es handelt sich offenbar um ein festes Formular, in das nur die Namen und die Summe des Brautpreises eingesetzt werden mußten.

45 Vgl. die Edition von ‘Abdassalām Muḥammad Ḥārūn in: *Nawādir al-maḥṭūṭāt* (Kairo 1370/1951) I 118 ff.; dort auch Genaueres zum Anlaß der *ḥuṭba*. Heranzuziehen wäre daneben Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-i’tizāl* 237, pu. ff. (nach Ḡāḥiz, der von dem Philologen Yūnus b. Ḥabīb, gest. 182/798, übernimmt). Der Text hat sich wegen seines *luzūm mā lā yalzam*-Charakters unter den Philologen und Literaten großer Beliebtheit erfreut; seine Echtheit ist darum nicht unbedingt über jeden Zweifel erhaben.

46 *Faḍl al-i’tizāl* 230, 11 ff.

47 *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 25, 9 ff.

Hast du, ‘Umar, je einen Weisen gesehen, der verdirbt, was er zuvor geschaffen hat, oder schafft, was er verderben wird, der straft für das, was er vorherbestimmt hat (*qaḍā*), oder vorherbestimmt, was er (hernach) bestrafen wird? Oder hast du je einen Verständigen (*raṣīdan*) gesehen, der zur Rechtleitung aufruft und dann von ihr in die Irre leitet? Hast du je einen Barmherzigen gesehen, der den Menschen über ihr Vermögen hinaus (*fauqa ṭ-ṭāqa*) Pflichten auferlegt oder sie für (ihren) Gehorsam bestraft? Hast du je einen Gerechten gesehen, der die Menschen zum Unrecht und zur gegenseitigen Unterdrückung anhält? Hast du je einen Aufrichtigen gesehen, der die Menschen zur Lüge und zur Unwahrheit gegeneinander anhält? Dies klargemacht zu haben, ist der Erklärung genug; davor blind zu sein, ist der Blindheit genug⁴⁸.

Auch hier also wird mit rhetorischen Fragen gearbeitet, die auf Paradoxien der gegnerischen Haltung hinweisen; und auch hier werden Weisheit und Gerechtigkeit Gottes hervorgehoben. Man ahnt, wie die Missionare (*du‘āt*), die Wāṣil zu den Enden der muslimischen Ökumene entsandte, aufgetreten sind. Wieweit dieser Stil in altarabischer Tradition, vielleicht aber auch in der außerslammischen Missionspredigt wurzelte, wäre eine Untersuchung wert.

48 Ich habe den Text bereits in *Anfänge muslimischer Theologie* 179f. behandelt; dort auch Einiges zum vermutlichen Anlaß seiner Abfassung und zu seiner Struktur.

Al-Jāḥiẓ and Early Muʿtazilī Theology

1

- 3 Is al-Jāḥiẓ a humanist? He himself would have been unable to answer this question; “humanism” is a term of our age. What is worse: we are obviously not yet able to agree on what we mean by it. Marco Schöller, a young German Islamic scholar, has shown in a recent article that in Orientalist secondary literature the word has been used in four different ways, the only aspect common to all of them being their positive connotation.¹ Schöller quotes examples from the work of George Makdisi, Joel Kraemer, Marc Bergé, and Mohammed Arkoun (who recently wrote a new book on this topic).² The caveat has to be taken seriously. But it is not necessarily a warning against using the term at all; it is rather a plea for clarity. *Li-kulli zamānin Jāḥiẓ*, says Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī in his 15th *Maqāma*,³ and we may be allowed to misunderstand him a bit and translate: Every generation has a Jāḥiẓ of their own, their own way of adopting him for their cultural memory.⁴ We then have only to ask whether “humanism” is a category which fits al-Jāḥiẓ’s world, for it seems that medieval Arabs were mainly God-oriented, not man-oriented. Moreover, Ibn al-Nadīm who, in his *Fihrist*, devotes several pages to the life and the works of our author, does not list him among the *udabāʾ* where we would expect to find him, in the third *maqāla*,⁵ but under the theologians, the *mutakallimūn*, in the fifth *maqāla*.⁶ Can a medieval theologian be a humanist?

1 M. Schöller, “Zum Begriff des ‘islamischen Humanismus,’” *ZDMG* 151 (2001): 275–320.

2 *Maʿārik min aḥli l-ansana fi l-siyāqāt al-islāmīyya* (London 2001); the French version is *Combats pour l’humanisme en contextes islamiques* (Paris 2002).

3 *Li-kulli dārin sukkān *wa-li-kulli zamānin Jāḥiẓ*, in *Maqāmāt*, ed. Muḥammad ʿAbduh (Beirut 1889), 71, ult. f./trs. Prendergast 70 ff. The text is reproduced by Ibrāhīm b. ʿAlī al-Ḥuṣrī in his *Zahr al-ādāb*; for the verse quoted, cf. the edition by Muḥammad Muḥyī l-dīn ʿAbd al-Ḥamīd (Cairo 1372/1953) 11: 509, 17.

4 What Hamadhānī really wanted to say is: “Every generation has an outstanding writer like Jāḥiẓ just as every house has its own inhabitants.”

5 *Fihrist*, ed. R. Tajaddud, 101 ff. and 157 respectively.

6 *Ibid.*, 201 ff. (cf. 208, 16–212, 3).

Before dealing with this question I would like to make a few remarks concerning the sources with which we are working. Al-Jāḥiẓ was a prolific writer, and a considerable part of his literary production is still preserved, although not within the field of theology proper. Even Ibn al-Nadīm's list, which starts with a few titles that refer marginally to theological problems,⁷ quickly reverts to *adab* literature.⁸ Al-Jāḥiẓ obviously did not lose much time with the central issues of Mu'tazilī thought. Above all, his style did not tally with that of the *mutakallimūn*. What we are confronted with, therefore, is primarily a change of perception which took place after his death, and we have to formulate our question accordingly: When did al-Jāḥiẓ cease to be regarded as a *mutakallim* and start being praised as an *adīb*?

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, a contemporary of Ibn al-Nadīm, comes to mind; he wrote a *K. Taqrīẓ al-Jāḥiẓ*, where he compared al-Jāḥiẓ to Abū Zayd al-Balkhī and Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī.⁹ The reasons why he did so (and just with these two persons) are not easy to grasp, but the *punctum saliens* was certainly not al-Jāḥiẓ's proficiency in theology. It is true that Abū Ḥayyān was still close to Mu'tazilism himself, but he abhorred the *takfīr* resorted to by most Mu'tazilī theologians of his time, and he had been influenced early on, when living in Shiraz, by the Iranian mystic, Ibn Khafīf (died 371/982). Anyway, the decisive step away from theology had already been made by Ibn Qutayba, who was not a Mu'tazilite at all, and focussed on al-Jāḥiẓ's style, which he admired and tried to imitate. Ibn al-Nadīm, on the contrary, followed the Mu'tazilī school tradition; in the chapter where he mentions al-Jāḥiẓ he takes up the historical outline sketched by al-Ka'bī in his *K. al-Maqālāt*. Abū l-Qāsim al-Ka'bī, who had been working in the Sāmānid administration at Balkh as a colleague of Abū Zayd al-Balkhī,¹⁰ was the first person to write about the Mu'tazila in the form of *ṭabaqāt*. He had found this necessary because he viewed the school, which was an Iraqi phenomenon, from the periphery; his Central Asian students

7 *Fihrist*: 210, 22–28.

8 Cf. the bibliography of al-Jāḥiẓ's known works by Ch. Pellat, "Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre ḡāḥiẓienne," *Arabica* 31 (1984): 117–164. A selection of it restricted to titles of theological relevance can be found in my *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991–1997), VI: 313–316.

9 Yāqūt, *Mu'jam al-udabā'*, ed. Margoliouth, I: 124, 8 ff.; translated by Ch. Pellat in his article "Al-Ġāḥiẓ jugé par la postérité," *Arabica* 27 (1980): 37 f.

10 Cf. the entry about him in *Enc. Iranica* I: 359–362.

needed information about how Mu‘tazilī thought had come about and how the persons who belonged to the Mu‘tazilite “Geschichtsbild” might be ordered into a coherent sequence.

The Iraqis themselves had, at that time, only a vague idea in this respect; Yaḥyā b. ‘Alī Ibn al-Munajjim, a member of an influential family at the ‘Abbāsid court and a cultivated *adīb* of Mu‘tazilī leanings, still felt the need to ask al-Ka‘bī for a chronological list of the Mu‘tazilī masters, obviously when al-Ka‘bī lived at Baghdad and had not yet finished his book.¹¹ What was available to the Iraqis at that moment was a fairly elaborate heresiographical literature: Ja‘far b. Ḥarb’s *K. al-Uṣūl*¹² or Zurqān’s *K. al-Maqālāt*.¹³ But this was something else. In these books the material was structured according to systematic criteria; there were no personal data, and anecdotes were only told when there was nothing else to mention.¹⁴ Doxographical or heresiographical information was important when one had to engage in disputations; the history of the school, on the other hand, remained in the dark as long as the school did not have to define its identity. This was the case in those happy days up to the period of the *miḥna* when the Mu‘tazilites were almost the only theologians on the scene and could afford to indulge in fierce debates among themselves without having to fear any loss of prestige.

Al-Jāḥiẓ lived at the end of this phase. He was the first Mu‘tazilite to explicitly praise the merits of his school in his *K. Faḍīlat al-Mu‘tazila*, and he promptly became the target of Ibn al-Rēwandī’s famous attack – an Iranian attacking an Iraqi.¹⁵ But there was already an opposition inside Iraq, though from outside the school, represented by people like Ibn Kullāb; al-Jāḥiẓ labeled them *nābita*, ignorant greenhorns.¹⁶ He felt that he had to prove the legitimacy of the Mu‘tazilī approach; therefore he presented in his *K. al-Amṣār* a list of early *muḥaddithūn* who, by adopting a Qadarī position, had implicitly attested the truth of what had been publicly propagated by Wāṣil b. ‘Aṭā’ and his group. Al-Ka‘bī, who quotes this list (because it was the only one he could get hold of)¹⁷

11 This list was taken over by Ibn al-Nadīm (*Fihrist* 220, note; cf. J. Fück in *ZDMG* 96 (1935): 307 f.).

12 Edited by myself under the title of *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie* and erroneously attributed to al-Nāshī’ al-Akbar (Beirut 1971).

13 Not preserved, but quoted by Ash‘arī in his *Maqālāt al-islāmiyyīn* and by other authors (cf. *Theologie und Gesellschaft*, IV: 120).

14 For instance, with regard to the two founding fathers, Wāṣil b. ‘Aṭā’ and ‘Amr b. ‘Ubayd.

15 Cf. *Theologie und Gesellschaft* IV: 300 f.

16 *Ibid.*, III, 467 f.; also W. al-Qadi in *Studia Islamica* (henceforth *SI*) 78 (1993): 27 ff.

17 *Maqālāt*, ed. Fu‘ād Sayyid in *Faḍl al-i‘tizāl* (Tunis 1393/1974), 106, 6 ff.

takes al-Jāḥiẓ to be the last Mu‘tazilite deserving an individual treatment.¹⁸ The passage is short, only seven lines in print,¹⁹ but exerted an enormous influence. ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī who, when writing his *Farq bayna l-firaq*, had al-Ka‘bī’s text in front of him, interpreted the doctrines enumerated by al-Ka‘bī as heresies and turned al-Jāḥiẓ into the founder of a school.²⁰ Both assumptions are evidently wrong. For al-Ka‘bī, al-Jāḥiẓ simply represented the last phase of Mu‘tazilī thinking at Basra worth being taken into account; the *maqālāt* he mentions in connection with him were the few controversial issues of which the experts had become aware and which had been sifted out from an unusually vast amount of material never presented in any logical order by al-Jāḥiẓ himself.

To us, al-Ka‘bī’s report is a little puzzling, not so much because he deliberately omits telling us something about al-Jāḥiẓ’s “normal” ideas, but because al-Jāḥiẓ was far from being the only outstanding figure among the Basran Mu‘tazilites of his period. In vain do we look for any mention of ‘Abbād b. Salmān,²¹ al-Jāḥiẓ’s younger contemporary, who nevertheless gets full attention in Ash‘arī’s *Maqālāt al-islāmiyyīn*; Ash‘arī composed his book at roughly the same time as al-Ka‘bī. For reasons unknown to us, ‘Abbād was not much liked among the Basran Mu‘tazilites; Ibn al-Nadīm lists him among those members of the school who “brought up innovations and stood apart” (*abda‘ū wa-tafarradū*).²² Jubbā‘ī, the great master of the next generation and the teacher of Ash‘arī, found ‘Abbād a little bit crazy.²³ But Jubbā‘ī did not have particularly strong feelings for al-Jāḥiẓ’s theology either; he rather conceived his own system as a nostalgic return to Abū l-Hudhayl. So why did al-Jāḥiẓ retain his prestige as a theologian, and who was responsible for this?

Al-Jāḥiẓ seems never to have engaged in disputations, and it is difficult to get hold of any disciple of his in theology. We may doubt whether he ever gave regular courses; he traveled too much for this. He commuted between Basra and Baghdad, and his fame rested on his books. He made money from them, and he may have become, in the end, the prototypical venal intellectual. His books won him great praise among upper-class people in the capital as well as in Basra; in his hometown the *K. al-Ḥayawān* and the *K. al-Bayān wal-tabyīn*

18 So, at least, in the fragment of the *K. al-Maqālāt*, which is the only part of the book edited up to now.

19 *Ibid.*, 73, 9–15.

20 *Al-Farq bayna l-firaq*, ed. Muḥammad Muḥyi l-dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Cairo n.d.), 175, 13 ff.

21 Or Sulaymān. On him *vide* W. Madelung in *Enc. Iranica* 1: 70 f.; *Theologie und Gesellschaft* (see above n. 8; henceforth quoted as *TC*), IV: 15 ff.

22 *Fihrist*, 214, 2 and 215, 19 ff.

23 *Ibid.*, 215, 21 f.

were remembered, together with Sibawayh's *Kitāb* and Khalil's *K. al-‘Ayn*, as the four great scholarly achievements of better days.²⁴ This had nothing to do with al-Jāḥiẓ's competence in theology; rather both books testified to his originality and the breadth of his horizon. In the same vein, the Mu‘tazilites living in Basra were not primarily proud of their man because he had shaped the doctrinal profile of their “school”, but rather because his renown had exceeded the borders of their community; what instigated their curiosity were primarily his connections with the VIP's at the court. This is why two Basran Mu‘tazilites, Muḥammad b. Yazdād and Ibn Farzawayh/Farzōya, shadowy figures as such but persons of antiquarian inclination, collected material about him independently of al-Ka‘bī. Al-Ka‘bī had never thought of going to Basra anyway; he had obtained all his information in Baghdad, mainly from his teacher al-Khayyāṭ. We are therefore dealing with two different local traditions. The strings were pulled together later on by the Qāḍī ‘Abd al-Jabbār in his *K. Faḍl al-‘itizāl*, a book which he wrote late in his life for a high official in Khwārazm when the

7 Mu‘tazilites had their last | chance of winning over an entire, though remote, province to their cause. The picture created by this missionary tract dominates our research until today.²⁵

In the beginning, some people still attempted to check this image against al-Jāḥiẓ's own writings, but such an enterprise was by no means easy. Al-Jāḥiẓ had dedicated many of his treatises to persons who had paid for them and consequently kept them in their own libraries; these publications were not available in Basra. Ibn al-Ikhshīd (270/884–326/938), for some time the master of a separate Mu‘tazilī circle,²⁶ tried in vain to find a copy of al-Jāḥiẓ's *K. al-Farq bayna l-nabī wal-mutanabbī*. He even hired a town-crier in Mecca during the *ḥajj* when pilgrims from all parts of the world had gathered at ‘Arafāt – something comparable to a search on the internet in our days – but to no avail.²⁷ Ibn al-Ikhshīd was an outsider, a man of Eastern Iranian origin, as is shown by his name; Basra as well as Baghdad were foreign to his cultural memory. He never managed to make friends with the Mu‘tazilī establishment in Iraq.²⁸ Outside the mosques and their libraries (which were probably not

24 *Ta‘rīkh Baghdād* II: 177, 3 ff.

25 *Via* Ibn al-Murtaḍā, Shahrastānī, etc.; the Qāḍī mentions Ibn Yazdād and Ibn Farzōya as his sources.

26 For him *vide* D. Gimaret in *Enc. Iranica* VIII: 15 f.

27 Yāqūt, *Mu‘jam al-udabā’* VI: 73, 1 ff.

28 He became the main opponent of Jubbā’'s son, Abū Hāshim, in Basra. Ibn al-Nadīm finds him important (*Fihrist*, 220, 10 ff.); in the later Basran tradition, however, he is barely mentioned.

accessible to everybody) a reading public was just on the point of emerging, but there was obviously not yet much of an international exchange.²⁹ The situation was somewhat complex. Al-Jāḥiẓ was admired in Basra, but he had not created a theological tradition. Jubbā'ī had no use for him; he wanted to go back to Abū l-Hudhayl, whereas al-Jāḥiẓ had been a pupil of al-Nazzām. It is true that al-Jāḥiẓ was quite original in transforming al-Nazzām's ideas, but this was quickly understood as an idiosyncrasy – or rather as one idiosyncrasy piled upon another, since al-Nazzām's thinking was no longer up-to-date either and had lost much of its fascination. In al-Ka'bī's perspective, though, idiosyncrasies were not yet predominantly negative, as we have seen. Uniformity in the sense of a closed Mu'tazilī system, no significant aberration being tolerated, became an ideal only in al-Ka'bī's own generation, i.e., with Jubbā'ī, when the school had to be defended against increasing criticism from outside. With this we are entering a new period, a period of heavily armed scholasticism, which began to replace the experimental spirit characteristic of the beginnings.

3

This is the moment where, concerning al-Jāḥiẓ with whom the old Mu'tazila 8 seems to have come to an end, we may ask whether al-Jāḥiẓ's idiosyncrasies – not all, of course, but perhaps some of them – had anything to do with “humanist” tendencies. Let us define “humanist” here in as simple and down-to-earth a manner as possible: to denote a way of doing theology in permanent awareness of the human condition, theology from below as it were, which avoided a vocabulary imposed from above by revelation. We can amplify this approach with the following five points:

a) *The importance of human will.* Al-Ka'bī puts much emphasis on al-Jāḥiẓ's doctrine of human will (*irāda*). But why should this be an idiosyncrasy? Wasn't free will an axiom common to all Mu'tazilites since the early days? Certainly; but we have to beware of the pitfalls of language. “Free will” is not *irāda*, it is *ikhtiyār*, and *ikhtiyār* means “choice”. All Muslims agreed that this choice was granted by God, as a decision between good and bad, and most of them, the Mu'tazilites included, said that it requires a capacity to act. This capacity to act (*istiṭā'a*, *qudra*) became the key notion in Basran theology, the nucleus

29 The Zaydis in Yemen had a copy of al-Jāḥiẓ's book. The imam al-Mu'ayyad billāh (died 411/1020) used it for his *K. Ithbāt nubuwwat al-nabī* (ed. Khalil Aḥmad Ibrāhīm al-Ḥājj, Beirut n.d.); cf. *ibid.*, 27, 1.

of what we would call a theory of action (“Handlungstheorie”).³⁰ Compared to this, *irāda* was something else: a psychic impetus, an intention; al-Jāhīz started from there. It is this will that is free, not so much the action; the action comes afterward as its result, and we may doubt whether it is free since it is produced by the inborn capacities of human nature. Here was the point where al-Jāhīz’s originality came to the fore. Nevertheless he understood this *irāda* as an instantaneous event, in agreement with the atomistic structure of Mu‘tazilī thinking, i.e., as a moment where a person wanted to do something, not as a permanent quality, such as will in the sense of Schopenhauer’s *Die Welt als Wille und Vorstellung*.³¹

This approach was not entirely new. The Mu‘tazilites had never completely ignored the importance of will;³² it only needed somebody to shift the balance. Thumāma b. Ashras, a theologian who had been quite influential at the court of al-Ma’mūn, had done that already; al-Ka‘bī says so explicitly, and we are inclined to believe it.³³ But when al-Jāhīz took over the idea, he may have received it from al-Nazzām rather than from Thumāma, with whom he probably never had any personal contact. The point was that originally the act had
 9 been the bet|ter basis of argumentation. The act was visible and could be perceived as a phenomenon of sensual reality. Human will was not; it was located in the soul, and the existence of a soul inside human beings had not been regarded as a *conditio sine qua non* in early Muslim theology. Abū l-Hudhayl, for instance, had in many ways done without assuming a soul, and it was only al-Nazzām, Abū l-Hudhayl’s nephew, who, one generation later, proved its existence with arguments established long ago by Plato.³⁴ The existence of something which could be called human will therefore remained a mere hypothesis; the existence of human capacity, on the contrary, seemed to be a fact belonging to everyday knowledge. Similarly, nobody had any doubts about human capacity being given by God; in using it, man showed his responsibility before the Law (*taklīf*), and this was enough for salvation. In contrast to this, talking about

30 See now the article by Cornelia Schöck, “Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns. ‘Dynamis’ (*qūwa/qudra/istiṭā’a*) in der islamischen Theologie,” in *Tradition: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion* 59 (2004): 79–128.

31 If we want to find some figure in Western philosophy who, unlike Schopenhauer, might be compared to al-Jāhīz, it is Spinoza for whom human beings simply dispose of specific acts of will, i.e., a capacity of saying Yes or No, instead of an absolute and free will (*vide* his *Ethics*, part II, tenet 48f.).

32 And certainly not with regard to God, but this is not our topic.

33 Cf. *TG* III: 165; also Schöck, III.

34 *TG* III: 370 ff.

irāda came close to a change of paradigm because the question of the origin, of the “originator” rather, the *muḥdith* (who is God), seemed suspended; will disappeared, so-to-speak, in the depth of the human psyche. This is why most Muʿtazilī theologians used the word rather casually; they were jurists, and for jurists the act was more important than will. We may therefore venture to say that by insisting on human will al-Jāḥiẓ was more “humanist” than most of his contemporaries. Yet this may also have been the reason why his theology was a failure.

b) *Psychology*. How do we need to conceive the relationship between will and nature? The German classicist Albrecht Dihle has shown that human will was not a decisive and independent category in Greek philosophy either; the change came with Christianity.³⁵ But for the Arabs this was a matter of the past, and al-Jāḥiẓ was not obliged to vote for or against antiquity. His “humanism”, if it ever existed, was not Greek nor was it Christian; it corresponded rather to the spirit of his age. He combined his concept of human will with a theory of decisionmaking. He did his best to explain what is going on in the human soul before man decides for a specific action, and it is interesting to note that again he did not introduce the notion of “freedom” at this point. By itself this abstention was far from astonishing. There was no word for “freedom” in Arabic with respect to the intended sense; *ḥurriyya* meant something completely different.³⁶ Above all, however, “freedom” would not have been an unambiguous term either; we are strongly aware of that ourselves, with regard to what is going on in our own time. The point is that decisions are not necessarily free. What happens, according to al-Jāḥiẓ, is rather that “motives” (*dawāʾī*), i.e., motivating forces, are opposing each other, and only when they hold the balance is freedom ensured; otherwise man succumbs to his desires and inclinations.³⁷ This kind of anthropology reminds us of modern neurobiology (Wolf Singer, John Searle and others); it would fit into our contemporary discussions about free will.³⁸ Al-Jāḥiẓ never would have said, though, that free will is an illusion;

10

35 *Die Vorstellung vom Willen in der Antike* (Göttingen 1985).

36 Cf. F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden 1960).

37 *TG* IV: 103 f.

38 I am, of course, totally unaware of the literature which is, for the moment, relevant in this field, especially as far as English is concerned. Let me quote only Searle's *Intentionality. An essay in the philosophy of mind* (Cambridge, Mass. 1983) and, more recently, *Rationality in Action* (Cambridge, Mass. 2001). In German, cf. Alfred Gierer, *Willensfreiheit aus neurowissenschaftlicher und theologiegeschichtlicher Perspektive. Ein erkenntniskritischer Vergleich* (Max-Planck- Institut für Wissenschaftsgeschichte, Tübingen, Preprint 285

what he had in mind rather was the medical theory of his time. *Ṭibā‘* “nature, natural disposition” evoked the *ṭabā‘ī*, the “humours” typical of the Galenic system, and their mixture, which tends to determine our passions and reactions. By the same nature, however, we also possess reason, and reason may serve as a corrective force.

At this point al-Jāḥiẓ comes close to another group among his contemporaries: the mystics. Muḥāsibī, for instance, who died only one decade before him (in 243/857), explained man’s inner life, his struggle for salvation, as the antagonism between two parts of his soul, *nafs* and *qalb*. What al-Jāḥiẓ called *dawā‘ī* the mystics called *khawāṭir*.³⁹ Mysticism was much more individualistic than was normal Mu‘tazilī theology. Mystics conceived the relationship between man and God as based on individual experience rather than on juridical obligation or rational argumentation. It is certainly not fortuitous that al-Jāḥiẓ used experience (*tajriba*) as another of his innovative terms; in an epistemological treatise he describes how a baby comes to know the world by experience before consciously using the intellect.⁴⁰ Even as adults, human beings rely on experience rather than on rational deliberation; it is their instinct that tells them for instance whether somebody who pretends to be a prophet is a swindler or performs real miracles.⁴¹ This is how al-Jāḥiẓ solved the problem of the *farq bayna l-nabī wal-mutanabbī*, which Ibn al-Ikhshīd wanted to analyze afterwards. We do not know how al-Jāḥiẓ proceeded in the book Ibn al-Ikhshīd was trying to get hold of. If he did so in the way he did here, taking the subjective side as his point of departure, his approach was original and worth of consideration. For in the past the theologians had tried to solve the problem of distinguishing between real and false prophecy by appealing to objective criteria: the number of witnesses present during the prophetic miracles, the reliability of the manner these were reported, and so forth.

[2005]). As for the theological discussion, it might be useful to consult the entry “Willensfreiheit,” in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1998 ff.), VIII: 1567 ff.

39 TG IV: 501.

40 I am referring to al-Jāḥiẓ’s *Masā’il wal-jawābāt fī l-ma’rifa*, ed. Ch. Pellat, *Al-Mashriq* 63 (1969): 315 ff. = ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, *Rasā’il al-Jāḥiẓ* IV (Cairo 1399/1979), 45 ff. The passage quoted is found there on p. 325, 2 ff. = 62, 7 ff.; for a German translation cf. TG VI: 326 f. The usage of *tajriba* and the pragmatical turn in al-Jāḥiẓ’s thought have already been noted by T. Khalidi in the *Arabic and Islamic Garland: historical, educational and literary papers presented to Abdul-Latif Tibawi by colleagues, friends and students* (London 1977), 144 f. and by M. Bernard in *SI* 39 (1974): 25 ff.

41 *Ibid.*, 324, 1 ff. = 60, 13 ff.; trs. 325 f.

c) *Epistemology*. Since al-Jāḥiẓ's anthropology was the brain-child of a Muʿtazilite, it focussed mainly on epistemology: How does reason work, and how does it express itself in human speech? The axiom was that prophets spoke the truth and that tricksters lied, but this was, of course, a moral decision available to every human being. Moreover, the alternative was not as clear-cut as it looked. Something may be said by us which is objectively true, and nevertheless we do not believe in it; conversely we may believe in something which is objectively false. Knowledge has a subjective and an objective side, and obviously human will is involved in the matter. The alternative "true/false", so dear to the logicians, was not enough; between both poles there was a zone of "clair-obscur" where the subjective and the objective elements of the speech-act intersected. The book in which al-Jāḥiẓ explained the situation, his *K. Ṣināʿat al-kalām*, is not preserved; we have only later repercussions.⁴² The problem was aggravated by the fact that in Arabic (as in Greek) the "untruth" and the "lie" could not be easily differentiated; *kadhābta* could mean "you are wrong" as well as "you are a liar".

Again, the debate had been opened by al-Jāḥiẓ's teacher al-Nazzām. Al-Nazzām had defined reflection as a "movement" (*ḥaraka*) of the heart, and had also discovered that this movement could go in a direction different from what was confided to the tongue. The best example is that of the *munāfiqūn*; al-Nazzām used Sūra 63 v. 1 in order to analyze the character of their deceitfulness and dissimulation.⁴³ Reliable knowledge had to stand the test of the outer as well as the inner forum; it could therefore be described in the somewhat convoluted language of *kalām* as "a movement (which originates) in the heart when something (i.e., the knowable object) is found the way it exists (in the outside world) and the way it has been recognized". The formulation is quoted anonymously in Qāḍī ʿAbd al-Jabbār's *Mughnī*, i.e., in a much later source, but it fulfils the conditions set up by al-Jāḥiẓ.⁴⁴ Yet how do we recognize that we have hit upon the truth? The answer was: by feeling that this movement has come to an end, by reaching "quietude of the heart" (*sukūn al-qalb*), as al-Nazzām had argued. As long as you are not sure of something, you are nervous, but when you have come to a clear conclusion you feel relaxed; you are in a state

42 Vide the texts translated in *TG* VI: 318ff. (nr. 1–4) and the analysis, *ibid.*, IV: 97ff.; also *Ḥayawān* I: 77, 12ff. For the *K. Ṣināʿat al-kalām*, cf. *TG* VI: 313f. nr. 10.

43 *TG* III: 381.

44 *ʿIlm = ḥaraka fi l-qalb ʿinda wujūd al-shayʿ kamā wujida wa-ʿurifa*; *Mughnī*, XI: 22, 3f. The usage of *wujūd* shows how "finding", "being found" and "existing" (which is the meaning in later philosophical terminology) are slowly amalgamated.

of ἀταραξία as the Greek expression had it.⁴⁵ This was still a rather subjective criterion; everybody knows that even idiots can be sure of themselves and that, on the other hand, intelligent people change their opinion all the time.⁴⁶ It was therefore wise to add that “the thing” has to exist in the heart “the way it exists”. Yet how can this be checked? In spite of all his intellectual sharpness, al-Jāhiz was about to end up in fideism.

d) *The fortuitousness of knowledge*. However al-Jāhiz was not interested in *fides*, i.e. belief (*īmān*); he never wrote about it. His concern was knowledge, and what bothered him was the fact that knowledge, in a way, was uncertain. Only in a way, for he did not deny that theological arguments can be trusted. Man is able to prove God’s existence and to deduce, on this basis, some of God’s attributes, for God Himself has “set up” the proofs (*naṣaba l-adilla*) in this respect, in an overall context which attracts our attention (*ḥāl dālla*) so that we do not miss them. In a famous passage about the different ways of communication⁴⁷ he calls this epistemic link-up a *niṣba* – a term which he himself seems to have launched, but which was never definitely accepted into the theological vocabulary.⁴⁸ The fact itself was not new; al-Jāhiz simply

45 Ἀταραξία was understood to be the ideal attitude of the wise man in late antiquity. The idea was common to most Hellenistic schools of philosophy, the Epicureans and the Stoics as well as the Pyrrhonian Sceptics. Ἀταραξία could occasionally be replaced by ἡσυχία; in Latin it was *tranquillitas animi* (see *Historisches Wörterbuch der Philosophie* IX: 94f. s. v. “Seelenruhe”; also *Der Neue Pauly* II: 146f. s. v. “Ataraxia”). I do not want to say that Arabic *sukūn al-qalb* is derived from there; perhaps we should rather start from *ḥaraka* = κίνησις and refer to Aristotle’s *Metaphysics* as does C. Schöck (see above fn. 30, p. 99).

46 *Al-Masā’il wal-jawābāt*, 320, 1ff. and 321, 12ff. = 53, 8ff. and 55, 13ff. / trs. *TG* VI: 320ff., sentences c-h and p-t.

47 *Al-Bayān wal-tabyīn*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo 1380/1960), I: 76, 9ff.; compare the parallel in *Ḥayawān* I: 33, ult. ff.

48 *Bayān* 76, 10 and *Ḥayawān* I: 35, 3; the latter passage (which is not as clear as the one in *Bayān*) has been translated in L. Souami, *Jāhiz: Le cadi et la mouche* (Paris 1988), 97ff. *Niṣba* is an *ism naw’*, “the way the signs are set up”; therefore Souami’s reading *nuṣba* is to be rejected. The last comment on this typical expression is by Katia Zakharia: “C’est cela qui entre ‘nous’ et ‘eux’ fait la différence”: Le concept de *niṣba* dans *Kitāb al-Bayān wa-l-Tabyīn*, in *Identidades marginales*, ed. C. de la Puente (Madrid 2003), 15–51, a long article written in blissful ignorance of what had been published about this topic before, for instance N. Shehaby, “The Influence of Stoic Logic on Al-Jaṣṣāṣ’s Legal Theory,” in *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J.E. Murdoch and E.D. Sylla, (Dordrecht / Boston 1975), 65ff.; I. Geries, *Un genre littéraire arabe: al-Maḥāsin wal-masāwī* (Paris 1977), 38; R.M. Frank, *Beings and their Attributes* (Albany 1978), 31, n. 13; S. Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation* (Freiburg 1979), 166ff. – *Naṣb al-adilla*

pinned down what had been said about God's "signs" so many times in the Qur'ān. But he added one element, namely that these proofs are not the *origin* of our theological knowledge or of our belief; they merely corroborate it *a posteriori*.⁴⁹ Knowledge as such comes about by "nature", i.e., as the result of a mental action, which – like any other action – is unpredictable and a matter of chance. Al-Ka'bī, in his report, dwells on this peculiarity longer than on anything else; it was what struck him most. Al-Jāḥiẓ here contradicted the prevailing Mu'tazilī model, namely that knowledge is generated (*tawallada*) by systematic thinking (*tafakkur*). To be clear: al-Jāḥiẓ had nothing against systematic reflection (although he himself was not particularly good at | that); he merely doubted its causal and one hundred percent efficiency. Knowledge is ultimately a result of fortunate intuition (*ḥads*).⁵⁰

13

e) *The status of the unbeliever*. A person who is not sure of having hit upon the final truth has a serious chance of being tolerant with regard to other people's convictions. It is true that al-Jāḥiẓ does not leave the impression of having been particularly tolerant, but at least he realized and openly conceded that, subjectively, the unbelievers are also convinced that they are right. We would perhaps conclude from such a perception: Let them live with their unbelief! But our tolerance is a tolerance of people whose religious feelings are not overwhelmingly strong; in politics (where we still have strong convictions) it quickly reaches its limits. Al-Jāḥiẓ simply made a distinction. He concluded that as long as an unbeliever does not know that he is an unbeliever he is innocent indeed; if, however, he is stubborn (*mu'ānid*), inconvertible so-to-speak, i.e., after he has been admonished by a Muslim or by a prophet sent expressly to his community, he is bound to be condemned.⁵¹ This amounts to saying that the "People of the Book" are normally not "excused" (*ma'dhūr*).

But what about the Muslims themselves; do we not have to draw certain consequences in their case? It is true that they usually grow up in an environment where they learn how to read the Qur'ān or hear about it at least; therefore they are obliged to follow God's commandments and can justly be called to account for this in God's final judgment. But let us assume, in a kind of thought- experi-

is found in 'Abd al-Jabbār's *Mughnī* (XI: 408, 6) and in Shahrastānī (*Milal*, ed. Badrān, 129, 2), but not *niṣba*.

49 *Masā'il* 323, 19 ff. = 60, 5 ff. / trs. *TG* VI: 325, sentence b.

50 Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Mughnī* XI: 324, 3 ff. / trs. *TG* VI: 331, text XXX, 15; Jubbā'ī criticized this doctrine in his refutation of al-Jāḥiẓ's *K. al-Ma'rifa* (*ibid.*, 107, 4 ff.).

51 *TG* IV: 99 f. with references to the relevant passages. This point has been stressed by most later commentators, al-Ka'bī being the first of them (*Maqālāt* 73, 13 ff. / trs. *TG* VI: 329 = text XXX, 11, sentence e).

ment, that one of them finds himself in a situation where nobody has told him anything: Would he be innocent like the ignorant unbeliever or would he not nevertheless be obliged? Most Mu‘tazilīs would have adopted the second position; others might have pointed to the *fiṭra*, i.e., the assumption that Islam is implanted into everyone’s heart, as was attested by a famous *ḥadīth*. Al-Jāḥiẓ, however, reacted differently: A human being cannot be obliged to know God as long as he or she does not know what “God” is. Hence, there would be no basis for any obligation, at least not in the first moment of reflection when the ground for all further obligations is prepared.⁵² The argument reminds us of the famous dilemma developed by Plato in his dialogue *Meno*: We cannot search for something without having found it already. While the problem itself was old in Islamic theology, – Can we get to know God by reason alone, or do we have to assume that God is “nicht hinterfragbar”? – al-Jāḥiẓ’s answer was new, insofar as he no longer thought in terms of reason vs. revelation, but rather reason vs. experience. You can base a universal obligation on revelation as well as on reason, but you cannot base it on mere subjective experience.

4

I will not go into further detail here; I have written about this several times, and I do not wish to repeat myself.⁵³ Suffice it to say that most later theologians were not happy with al-Jāḥiẓ’s approach. They were concerned with ultimate truth and intellectual certainty, whereas he relied on intuition. Al-Jāḥiẓ saw doubt as something positive since it represented the state of mind where the *dawā’i*, the irrational forces, neutralized each other and left room for a free and possibly rational decision.⁵⁴ He quoted al-Nazzām for having maintained the same position,⁵⁵ but al-Nazzām had not yet developed it into a fully fledged theory and it was only the scepticism of the heretics (*mulḥidūn*) that he had focussed on in the quoted passage. It was the theory that made the difference; only when al-Jāḥiẓ had taken this step were the *mutakallimūn* forced to decide whether they could afford such a radical turn. Their answer was “No.” Jubbā’i responded with another theory, equally ingenious though slightly more complicated, a theory which started from where we broke off and which managed to make acquiring

⁵² TG IV: 101.

⁵³ Cf., for instance, my article “Early Islamic Theologians on the Existence of God,” in K.I. Semaan (ed.), *Islam and the Medieval West* (New York 1980), 64 ff. [below p. 1431 ff.]

⁵⁴ TG IV: 105.

⁵⁵ *Ḥayawān* VI: 35, 12 ff. / trs. TG VI: 131 = text nr. 167.

the notion of God obligatory again. In order to achieve this he had to postulate a primary existential impetus, which set off the first act of *tawallud*, i.e., the first stage of cognition.⁵⁶ From this perspective, al-Jāḥiẓ had simply fallen victim to a fallacy for which he was not the only person to blame. Jubbā'ī included him among the so-called *aṣḥāb al-ma'ārif*, somewhat mysterious people who were supposed to take the cognition process for something that cannot be steered or directed but originates by itself and is given in advance.⁵⁷ He even thought that al-Jāḥiẓ had been the first to make their doctrine explicit.⁵⁸ But this is no longer my topic. It is relevant only insofar as, according to Jubbā'ī's definition, the existential impetus consisted of man's permanent awareness of his being dependent on God, even at a stage where God is not yet rationally known and presents Himself merely as a numinous, undefined entity.

This way of getting out of the epistemological impasse would perhaps even have been appreciated by al-Jāḥiẓ, since conceiving the awareness of permanent | and initial dependence as the ultimate root of religious feeling, comparable to Schleiermacher's "schlechthinnige Abhängigkeit", suited his "humanist" categories. Unfortunately, Jubbā'ī's theory was not accepted either in the long run. The *mutakallimūn*, whatever their provenance, wanted to do *theo*-logy and not *anthropo*-logy. Nevertheless, Jubbā'ī's theory at least survived as an object of astonishment and criticism in the scholastic compendia of the future. Through this scholastic tradition (and thanks to a few preserved original texts), we are still given an echo of what al-Jāḥiẓ had tried to say before. Jubbā'ī became the founder of the "Basran" school; al-Jāḥiẓ, on the other hand, was forgotten as a *mutakallim* and survived as *adīb*. What he had wanted to achieve, in true *adab* spirit, can be defined as finding a place for psychology in everyday *kalām*. But would it help to call this "humanism"? 15

56 TG IV: 669f.

57 Cf. my article "Ġāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma'ārif" in *Der Islam* 42 (1966): 169 ff.; also G. Vajda, "La connaissance naturelle de Dieu selon al-Ġāḥiẓ critiquée par les Mu'tazilites" in *SI* 24 (1966): 19 ff.

58 Al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfi'ī fī l-imāma* (lith. Teheran 1301), 12, 7. [For Jāḥiẓ's ethics and psychology in a broader context cf. now Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik. Cāhūz'ın ahlāk düşüncesi*. Istanbul 2015.]

Khaiyāt

Al-Ḥaiyāt, Abū l-Ḥusain ‘Abdarrahīm b. Muḥammad b. ‘Utmān, mu‘tazilitischer Theologe, ca. 215–300 H. Sein Leben liegt völlig im Dunkeln. Wir wissen über ihn viel weniger als über die großen Meister der Zeit vor ihm: Abū l-Hudail, al-Nazzām oder Bišr b. al-Mu‘tamir; nicht einmal Anekdoten werden von ihm erzählt. Das liegt zum Teil daran, daß er in Bagdad lebte, zu einer Zeit, in der infolge des Scheiterns der *miḥna* die Mu‘tazila keinen Kontakt zum Kalifenhof mehr hatte. Zudem wurde in der Schule selber die biographische Tradition noch nicht schriftlich fixiert; das geschah erst eine Generation später, und zwar nicht in Bagdad, sondern in Bašra, von Autoren wie Ibn Yazdād und Ibn Farzōya/Farzawaih, deren Interesse sich vor allem auf ihre Heimatstadt richtete. Bagdad kam da nur mit al-Ġāḥiẓ in den Blick, der aus Bašra stammte und in Bagdad für einflußreiche politische Gönner geschrieben hatte. Ḥaiyāt dagegen vertrat nach bašrischer Ansicht eine falsche Theologie; Ibn Yazdād und Ibn Farzōya standen in der Tradition des Ġubbā’ī. Ihre Materialien gingen später in das *K. Faḍl al-i‘tizāl* des Qāḍī ‘Abdalġabbār ein. Auch dort ist darum der Eintrag über Ḥaiyāt sehr kurz; nicht einmal sein Todesdatum wird verzeichnet (*Faḍl* 296, 13–297, 5).

Ḥaiyāt selber dagegen war über die Geschichte seiner Schule recht gut informiert. Er hatte in Bagdad wohl noch eine Anzahl ihrer Bücher zur Verfügung. Vor allem versuchte er, sich über die Chronologie klarzuwerden. So verdanken wir ihm z.B. Angaben über das Todesdatum des Wāṣil b. ‘Aṭā’ oder das Geburtsdatum des Abū l-Hudail (bei Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī* I 164, 20 und 178, 12); er übernahm sie anscheinend nicht aus der Tradition, sondern hat sie selber erschlossen. Auch in seinen Kollegs hat er die Geschichte der Schule mitbehandelt; denn sein Schüler Abū l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balḥī (gest. 319/931) hat Materialien dieser Art, die er während seines Studiums bei ihm gehört hatte, später in seinen eigenen Büchern, dem *K. al-Maqālāt* und den *‘Uyūn al-masā’il*, verwertet. Was ihm noch fehlte, erfragte er sich von Balḥ aus nachher in einer Korrespondenz, die er mit Ḥaiyāt führte (vgl. *Maqālāt* 70, 8; Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* 724, 9 und 19f.; ‘Abdalġabbār, *Faḍl al-i‘tizāl* 297, 3ff.) und die als *al-Balḥīyāt* bekannt war (Ibn Mattawaih, *Taḍkira* I 417, 14). Noch der Qāḍī ‘Abdalġabbār hat sich eingehend mit diesen *masā’il* beschäftigt (*Faḍl* 368, 11 ff.).

Vor allem sind Ḥaiyāts Kenntnisse auch in sein *K. al-Intiṣār* eingegangen, in welchem er Ibn al-Rāwandī widerlegte. Dieses Buch ist wahrscheinlich kurz

nach 269/882 geschrieben (vgl. Madelung in: *Le Shīʿisme imāmīte* 14). Der Schock, den Ibn al-Rāwandī mit seiner Polemik auslöste, hatte dazu geführt, daß die Muʿtazila sich ihres Profils stärker bewußt wurde. Ibn al-Rāwandī hatte seinerseits ein Buch des Ġāḥiẓ angegriffen, das den Titel *Faḍīlat al-Muʿtazila* trug; das war das erstmal, daß der Name „Muʿtazila“ in einem Buchtitel als Markenzeichen gegenüber anderen theologischen Systemen (hier dem der Šīʿa) benutzt wurde. Bisher hatten die Muʿtaziliten von sich nur allgemein als *mutakallimūn* (und manchmal als *falāsifa*) gesprochen; eine Opposition gegen sie, die ebenfalls mit den Mitteln des *kalām* arbeitete, gab es im sunnitischen Milieu erst seit der *miḥna* (Ibn Kullāb usw.). Ḥaiyāt hebt nun die Besonderheiten seiner Schule heraus. Er besteht auf den *uṣūl al-ḥamsa* und zeigt vor allem bei der *manzila baina l-manzilatain*, was damit gemeint war (*Intiṣār* 93, 2 ff. und 118, 10 ff.); von „murğīʿitisch“ argumentierenden Theologen wie Šāliḥ Qubba oder Ibn Šabīb al-Baṣrī, die einem *fāsiq* das Paradies letzten Endes nicht verweigern wollten, distanziert er sich, selbst wenn sie sonst der muʿtazilitischen Theologie nahestanden (ib. 93, 11 f. und vorher). Manchmal beschwört er den Konsens der in Bagdad lebenden Vertreter der Schule (ib. 73, 2 f.); anderswo zieht er Protokolle heran, die von Streitgesprächen angefertigt worden waren (75, 7 f.).

Aber er geht in diesem Buch nicht systematisch vor, sondern dialektisch; er läßt sich von Ibn al-Rāwandī den Rahmen vorgeben. Nicht nur daß er Ibn al-Rāwandī (der aus Iran nach Bagdad gekommen und dort immer ein Fremder geblieben war) in übler Weise beschimpft, sondern er läßt auch Dinge weg, die ihm peinlich sind. Wir können manche dieser von ihm zensierten Stellen ergänzen, weil das *K. Faḍīḥat al-Muʿtazila* noch lange greifbar blieb und von Theologen benutzt wurde, die selber nicht Muʿtaziliten waren, z. B. ʿAbdalqāhir al-Baġdādī oder (vielleicht) Ibn Ḥazm. So erfahren wir, was Ibn al-Rāwandī meinte, wenn er Ṭumāma b. Ašras wegen seiner Homosexualität angriff (vgl. *Intiṣār* 67, 17 ff. mit Ibn Ḥaġar, *Lisān al-Mizān* II 84, 2 ff.) oder wenn er sich über die Häresien von Aḥmad b. Ḥabīṭ und Faḍl al-Ḥadaṭī verbreitete, die bei al-Nazzām studiert hatten und später aus der Schule ausgeschlossen worden waren (vgl. *Intiṣār* 107, 2 ff. mit Baġdādī, *Farq baina l-firaq* 277, 7 ff. und Šahra-stānī, *Milal* 87, 1 ff.). Dort, wo Ḥaiyāt anerkennen muß, daß angesehene muʿtazilitische Theologen der Vergangenheit (z. B. Abū l-Huḍail) in die Irre gegangen sind, entschuldigt er dies als Gedankenexperiment oder behauptet, sie hätten sich am Ende ihres Lebens davon „bekehrt“ (*Intiṣār* 21, 3 ff. oder 57, 19). Nur Muʿtaziliten waren nach seiner Ansicht in der Lage, sich mit schwierigen theologischen Fragen zu befassen (ib. 15, 8 ff. oder 43, 7 ff.).

Das *K. al-Intiṣār* ist das bisher älteste vollständig erhaltene Beispiel muʿtazilitischer Theologie. Jedoch ist es nur durch Zufall erhalten geblieben – wahr-

scheinlich weil auch Gegner der Mu‘tazila in ihm viel fanden, das sie für ihre Zwecke gebrauchen konnten. Die Handschrift (nur eine einzige!) ist sehr alt; sie stammt aus dem Jahr 347 H. Ḥaiyāt hat nach dem Zeugnis des Ibn al-Nadīm und anderer auch sonstige Werke des Ibn al-Rāwandī widerlegt: das *K. al-Imāma*, das *K. al-Tāğ*, das *K. al-Zumurrud*, das *K. ‘Abat al-ḥikma* (= *al-Ta‘dīl wal-tağwīr*), das *K. al-Dāmiğ*, das *K. Qaḍīb al-ḡahab* und das *K. al-Farīd* (vgl. meine *Theologie und Gesellschaft*, Bd. IV 438 f., wo die Belege im einzelnen gegeben sind). Aber davon haben wir keine Spur mehr. Wir wissen, daß Ibn al-Rāwandī Bagdad schon verlassen hatte, als Ḥaiyāt das *K. al-Intiṣār* schrieb; man hielt ihn dort für tot. Auch die anderen Widerlegungen sind wohl erst zu diesem Zeitpunkt entstanden. Ḥaiyāt hat sich nie mit Ibn al-Rāwandī in eine Diskussion eingelassen; er bekräftigte nur nachträglich die Bagdader Tradition. Dasselbe geschah in Baṣra; dort beginnen die Widerlegungen Ibn al-Rāwandī’s mit Ğubbā’ī (vgl. TG VI 439). Auch diese Bücher sind alle verloren; aber sie haben länger nachgewirkt. Nur Ka‘bī ist von dem Fieber, Ibn al-Rāwandī als Häretiker zu brandmarken, nicht ergriffen worden; er war selber Iraner wie Ibn al-Rāwandī.

Ḥaiyāt kannte das Milieu sehr gut, in dem Ibn al-Rāwandī in Bagdad Fuß zu fassen versucht hatte; es waren die *Şūfiyat al-Mu‘tazila*, unter denen sich Skeptis gegenüber der rationalistischen Vorgehensweise der *mutakallimūn* breitgemacht hatte. Ḥaiyāt schrieb schon früh eine Widerlegung des *K. al-Ġārūf* (*fī takāfī al-adilla*), das Abū Ḥaṣṣ ‘Umar b. Ziyād al-Ḥaddād verfaßt hatte (erwähnt in *Intiṣār* 73, 10 f.; vgl. TG IV 92 f. und V 342). Aber er hatte sich ähnlich wie Ibn al-Rāwandī in seiner Jugend ‘Īsā b. al-Haiṭam aṣ-Şūfī (gest. 245/859) angeschlossen (‘Abdalğabbār, *Faḍl* 74, 21 ff.); über ihn stand er in der Tradition des Ğa‘far b. Ḥarb und von dessen Lehrer Murdār, die beide starke asketische Tendenzen sowie eine kritische Haltung zum Staat (*sultān*) und seiner Bürokratie vertreten hatten. Später war er allerdings zu Abū Muğālīd Aḥmad b. al-Ḥusain al-Ḍarīr (gest. 268 oder 269) übergegangen, einem *mawla* des Kalifen al-Mu‘taṣim, der einen gemäßigeren Kurs einschlug und als Jurist praktizierte, indem er Fatwās nach der Lehre des Ğa‘far b. Mubaššir erteilte. Ḥaiyāt hat angeblich selber Ibn al-Mubaššir noch kennengelernt, obwohl dieser schon 234/849 gestorben war (Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 76, 5 ff.). Er muß damals noch sehr jung gewesen sein. Jedenfalls hatte er später großen Respekt vor ihm; er nennt ihn *ṣaiḥ al-muslimīn wa-faqihuhum* und erwähnt eine Anzahl seiner Bücher, was er sonst bei niemandem tut (*Intiṣār* 67 § 55 und 63, 11 ff.). Von dieser Ausrichtung her erklärt sich wohl auch sein Interesse am Ḥadīṭ (vgl. die kurze Notiz in *Ta’rīḥ Bağdād* XI 87 nr. 5770), welches sonst damals in der Mu‘tazila nicht sehr geschätzt und vor allem von Ibn al-Rāwandī überhaupt nicht beachtet wurde. Die *aşḥāb al-ḥadīṭ* waren in Bagdad damals schon ver-

hältnismäßig stark, vor allem natürlich unter den Juristen. Abū Muğālid, blind und vermutlich mit einem guten Gedächtnis begabt, hatte auf Veranlassung des Muwaffaq, der als Sohn des Kalifen al-Mutawakkil bis 261/875 Statthalter des Irak war, in Wāsiṭ mit Dāwūd al-Iṣfahānī über die Akzeptabilität des *ḥabar al-wāḥid* disputiert (TG IV 95), und Ḥaiyāṭ schrieb über dasselbe Thema später ein Buch (*K. al-Radd ‘alā man aṭbata ḥabar al-wāḥid*; vgl. Ibn Ḥağar, *Lisān al-Mīzān* IV 9, 3 nach Ibn al-Nadīm; dazu Bağdādī, *Farq* 180, 15 ff.), das dann von Ka’bī aufgegriffen und modifiziert wurde (*Qabūl al-aḥbār*, Einleitung, fol. 2, 5 ff.). In methodischen Fragen war Ḥaiyāṭ für Juristen anscheinend eine Autorität; Schüler der verschiedensten Ausbildung sollen ihn aufgesucht haben, u. a. der Šāfi‘it Ibn Suraiğ (gest. 306/918; vgl. ‘Abdalğabbār, *Faḍl* 301, 1 ff.).

Die zuletzt genannten Schriften sind im Gegensatz zum *K. al-Intiṣār* wahrscheinlich nie an die Öffentlichkeit gelangt; sie waren „wissenschaftliche Literatur der Schule für die Schule“ (G. Schoeler, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l’islam* 83) und basierten wohl auf Kollegs. Dasselbe gilt wahrscheinlich auch für einen Traktat über die richtige Anwendung des theologischen Beweises (*al-istidlāl bil-šāhid ‘alā l-ğā’ib*), der in Ibn Mattōya’s Paraphrase von ‘Abdalğabbār’s *al-Muḥīṭ bil-taklīf* erwähnt wird (*Mağmū‘* I 165, 4). Und wenn die Widerlegung eines *K. al-Burhān* bei Ibn al-Nadīm tatsächlich Ḥaiyāṭ zuzuordnen ist (*Fihrist* bei Fück in: ZDMG 90/1936/302; nicht in der Edition von Tajaddud), so hat er vielleicht sogar die *Analytica Posteriora* des Aristoteles, in denen das syllogistische Verfahren beschrieben wurde, mit seinen Studenten behandelt; die Übersetzung dieses Textes (ins Syrische zuerst und dann ins Arabische) war damals gerade im Gange. Etwas anders sieht es aus mit der Widerlegung, die er gegen das *K. al-‘Aks* des ‘Abbād b. Salmān/Sulaimān richtete. Zwar ging es auch hier wahrscheinlich um Logik (die Lehre von der Konversion implikativer Aussagen; vgl. TG IV 19 und VI 237), und auch hier vollzog sich die Diskussion innerhalb der Schule. Aber die Polemik ging über Bagdad hinaus; denn ‘Abbād war ein aus Iran stammender Mu‘tazilit, der zur Zeit Ḥaiyāṭ’s in Baṣra auftrat. Er konnte sich dort nicht durchsetzen; Ğubbā’ī hielt ihn für ein wenig verrückt (Ibn al-Nadīm, *Fihrist* 215, 21 f.).

Der Nachwelt ist Ḥaiyāṭ allerdings vor allem wegen einer Lehre bekannt geblieben, über die er vielleicht gar nicht geschrieben hat, der Vorstellung nämlich, daß etwas, das noch nicht real in die Existenz getreten ist (*al-ma’dūm*), doch schon „Ding“ (*ša’*) genannt werden dürfe. Sie wurde in dieser Form sowohl in Baṣra als auch in Bagdad vertreten. Jedoch gingen der baṣrische Mu‘tazilit Yūsuf b. ‘Abdallāh al-Šaḥḥām ebenso wie Ḥaiyāṭ dann über die normale Formulierung hinaus, indem sie sagten, daß man das *ma’dūm* auch schon „Körper“ (*ğism*) nennen dürfe (TG IV 45). Wir wissen nichts über die Gründe,

die Ḥaiyāt dafür ins Feld führte; aber allgemein gesehen scheint es so zu sein, daß er von einer Entwicklung erfaßt wurde, die schon bei Nazzām ihren Ausgang genommen hatte. Er hielt offenbar nicht viel von Atomismus; auch die starke Betonung der Allmacht Gottes, die sich bei Abū l-Ḥudail mit dem Atomismus verbunden hatte, war nicht seine Sache. Er neigte eher zu der Position Nazzāms, daß den Dingen wie den Menschen eine anerschaffene Kraft (*ḥilqa*) innewohnt, aufgrund derer sie selbständig handeln bzw. eine Wirkung ausüben können. Tendenzen, die Gesetze der irdischen Kausalität zu leugnen, wie sie etwa bei seinem Zeitgenossen Abū l-Ḥusain al-Šāliḥi zutage traten, lehnte er ab (Aš‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 314, 3 ff.; dazu TG IV 139). Er hat mit Šāliḥi disputiert, allerdings aus anderen Gründen (Ibn al-Murtaḏā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* 72, 16 f.); dieser leugnete jedoch auch die Gleichsetzung von *ma‘dūm* = *šai’* (Aš‘arī 158, 14 f.; Baḡdādī, *Farq* 179, 4 ff.). Ḥaiyāt dachte demgegenüber an eine potentielle Existenz der Dinge; Abū l-Ḥudail hatte diese aus aristotelischer Sicht selbstverständliche Kategorie noch nicht gekannt (TG IV 458). Freilich faßte auch Ḥaiyāt sie vermutlich nicht einfach als einen Zwischenzustand zwischen Existenz und Nichtexistenz wie Aristoteles, sondern im Sinne einer Existenz im Wissen Gottes. Aber man interpretierte dies bald schon „griechisch“; Ġubbā’i griff die Theorie auf der Basis an, daß in ihr die Ewigkeit der Körper und damit auch der Materie vorausgesetzt sei (Baḡdādī, *Farq* 180, 8 ff.). Das hing natürlich davon ab, wie man „Körper“ definierte, und wir wissen nicht, wie Ḥaiyāt das tat.

Die Konsequenzen der Theorie reichten weit. Die „Körper“ besitzen schon in der Präexistenz alle Eigenschaften, die ihnen akzidentiell in der Realität eigen sein werden, nur noch nicht Geschaffenheit und Bewegung; letztere kommen erst beim Übergang in die Existenz hinzu (Baḡdādī 179, 15 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* v 42, 12 ff.). Allerdings sind jene Eigenschaften, weil ihnen die Geschaffenheit fehlt, nur insofern auch vorher schon vorhanden, als sie ein Objekt des göttlichen Vorherwissens und der göttlichen Allmacht sind (*ma‘lūm* und *maqḍūr*; vgl. *Intiṣār* 90, 16 ff.; dazu TG IV 47 ff.). Schwierigkeiten bereitete die Frage, wo das Akzidens der Permanenz (*baqā’*) hingehört. Ḥaiyāt beschloß, daß es sich in diesem Fall gar nicht um ein separates Akzidens handeln könne, sondern nur um eine verbale Art, Dauer der geschaffenen Existenz auszudrücken. Damit war zugleich entschieden, wie der Vorgang des *fanā’* zu beurteilen sei: er vollzieht sich nicht dadurch, daß Gott einem Körper das Akzidens des *baqā’* entzieht, sondern dadurch, daß er diesen direkt vergehen läßt bzw. „vernichtet“ (*i’dām*; vgl. Abū Rašīd al-Naisābūrī, *al-Masā’il fi l-ḥilāf* 74 § 14 und 83 § 16). Wenn das bei einem Menschen geschieht, indem dieser stirbt, so bestand Ḥaiyāt allerdings darauf, daß auch nach dessen Tode noch Sekundärfolgen seines Handelns auftreten können (durch *tawallud*; vgl. *Intiṣār* 60, 11 ff.); das war er sich

als Jurist schuldig. Gott hat nicht die Macht, Unrechtes zu tun oder Gewalt zu üben (*ẓulm*; *Intiṣār* 22, 4).

Ob Ḥaiyāṭ seine Theorie von Ṣaḥḥām übernahm (der aber nach Baṣra gehört und nicht nach Bagdad), läßt sich vorläufig nicht entscheiden. Jedenfalls scheint sie in *Intiṣār* § 79 noch nicht voll ausgebildet (wenn dort nicht die Vokabel *ǧism* aus dialektischen Gründen weggelassen ist). Gegen Ġubbāʾī, der sein Zeitgenosse war, hat Ḥaiyāṭ auch nicht reagiert. Dagegen stritt er mit Abū l-Ḥusain al-Šālihī, den er als Gegner kannte, noch über einen weiteren Punkt, nämlich das *waʿd* Gottes. Wenn er da weiter darauf bestand, daß ein Muslim, der schwere Sünden begeht und sie nicht bereut, auf ewig in der Hölle bleiben wird, so folgte er damit vielleicht der harten Linie jener Asketen unter den *ṣūfīyat al-Muʿtazila*, in deren Umgebung er aufgewachsen war. Im selben Sinne lehnte er auch ab, daß der Prophet beim Jüngsten Gericht für seine Gemeinde oder einzelne Sünder Fürsprache einlegen könne (Mufīd, *al-Fuṣūl al-muḥtāra* I 47, 18 ff., nach Kaʿbī). Er war sich in dieser Einstellung mit den Baṣriern einig. Aber die gegenteilige Meinung griff doch in der *Muʿtazila* um sich; sie wurde z. B. auch von Ḥaiyāṭs Zeitgenossen al-Nāṣīʾ al-akbar vertreten (gest. 293/906; vgl. TG IV 143).

In seiner politischen Haltung hatte Ḥaiyāṭ die Intransigenz der *ṣūfīyat al-Muʿtazila* längst abgelegt. Er vertrat eher eine Kompromißtheologie, wie man sie von einem Juristen, der in der Hauptstadt lebte, erwarten sollte. Herrschaft (*imāma*) hielt er für eine rationale Notwendigkeit; man muß sie nicht aus dem Koran begründen (Ibn ʿArafa al-Warǧammī, *al-Muḥtaṣar al-šāmil* in: Ḥauliyāt Ġāmīʾat Tūnis 9/1972/190, 1 ff.). Ein Kalif darf solange nach seinem *iǧtihād* verfahren, als er glaubt, dem Wohl (*ṣalāḥ*) der Allgemeinheit zu dienen. Damit entschuldigte Ḥaiyāṭ auch manche der Unregelmäßigkeiten (*aḥdāt*), die man von ʿUṭmān überlieferte (Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahǧ al-balāǧa* III 34, 6 ff.). ʿAlī nahm zwar unter den *ṣaḥāba* den höchsten Rang ein; aber da er nicht gegen die Wahl der ersten drei Kalifen einschritt, muß man annehmen, daß diese rechters war. Jedenfalls sagte die historische Überlieferung nach Ḥaiyāṭs Ansicht über die Gründe im einzelnen zu wenig aus, als daß Kritik erlaubt wäre (ib. I 7, 11 ff.; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* 86, 12 ff.). Im übrigen reicht zur Gültigkeit der *baiʿa* bereits eine einzige Person; ʿUmar konnte auf diese Weise die Macht zu Recht übernehmen, weil Abū Bakr ihn ernannte (Mufīd, *Ġamal* 91, 10 ff.). ʿAlī war darum, als er selber Kalif geworden war, auch berechtigt, den Ersten Bürgerkrieg als *ǧihād* zu führen. Aber die Prophetengenossen unter seinen Gegnern, Ṭalḥa und Zubair ebenso wie ʿĀʾiṣa, werden keine göttliche Strafe erleiden, da sie Buße taten (Mufīd, ib. 65, 5 ff.). Für ʿAmr b. al-ʿĀṣ oder Muʿāwiya dagegen gibt es keine Entschuldigung (*Intiṣār* 74, 8 ff.). Ġaḥiẓ hatte sich die Kritik des Ibn al-Rāwandī zugezogen, weil er die extreme Šiʿa, vor allem Hišām b.

al-Ḥakam, angriff (TG IV 300 f.). Ḥaiyāt dagegen kommt wieder auf die gemäßigt prošī‘itische, „zaiditische“ Haltung zurück, die unter Bagdader Mu‘taziliten seit Bišr b. al-Mu‘tamir üblich war.

In der Epistemologie äußerte Ḥaiyāt sich zu Fragen, die für einen Juristen wichtig waren. Im Gegensatz zu Nazzām erkannte er den *iğmā‘* an (*Intiṣār* 114, 15 ff.). Zwar ist das *ḥabar al-wāḥid* abzulehnen; aber in ihrer Gesamtheit kann die *umma* nicht irren mit Bezug auf das, was sie von ihrem Propheten überliefert (ib. 72, 3 f.). Wenn die Angehörigen ein und derselben Generation (*aḥl al-aṣr*) in einer bestimmten Ansicht übereinstimmen, so ist dies ein überzeugendes Argument, auch wenn einige wenige anderer Meinung sind (Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu‘tamad* 486, 14 ff.). Der Prophet ist *ma‘šūm*, wenn er als Gesetzgeber spricht; denn Gott verlangt ja Gehorsam gegenüber seinen Geboten. In anderen Situationen hat Muḥammad möglicherweise geringe Fehlritte begangen, soweit diese nicht zu ewiger Höllenstrafe führen oder ihn die Solidarität seiner Anhänger kosten würden (*Intiṣār* 71, 16 ff.). Manche unter den *ṣūfiyat al-Mu‘tazila* hatten anscheinend eine weniger hohe Meinung vom Propheten gehabt (‘Abdalğabbār, *Taṭbīt dalā’il al-nubūwa* 128, 5 ff.; dazu TG IV 90 f.).

Bibliographie

- a) im Artikel zitierte Werke: Ḥaiyāt, *Intiṣār*, ed. Albert Nasri Nader, Beirut 1957 (Erstedition von H.S. Nyberg, Kairo 1925); Aš‘arī, ‘Alī b. Ismā‘īl, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, ed. Hellmut Ritter, 1–2 und Indices, Istanbul 1929–1933; Ka‘bī, Abū l-Qāsim ‘Abdallāh b. Aḥmad, *Maqālāt*, daraus (*Bāb*) *Dīkr al-Mu‘tazila*, ed. Fu‘ād Saiyid, Tunis 1974 (mit ‘Abdalğabbār, *Faḍl al-i‘tizāl*); Ka‘bī, *Qabūl al-aḥbār*, ed. Abū ‘Amr al-Ḥusain b. ‘Umar b. ‘Abdarraḥīm, Beirut 1420/2000; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Rezā Tağaddud, Teheran 1393/1973; Qāḍī ‘Abdalğabbār b. Aḥmad, *Faḍl al-i‘tizāl*, ed. Fu‘ād Saiyid, Tunis 1974; id., *Taṭbīt dalā’il al-nubūwa*, ed. ‘Abdalkarīm ‘Uṭmān, 1–2, Beirut 1386/1966; Ibn Mattōya, Ḥasan b. Aḥmad, *al-Taḍkira fī aḥkām al-ğawāḥir wal-a‘rād*, 1, ed. Sāmī Naṣr Luṭf und Faiṣal Budair ‘Aun, Kairo 1975; id., *al-Mağmū‘ fī l-Muḥīṭ bil-taklīf*, 1, ed. J.J. Houben, Beirut 1965; Abū Rašīd al-Naisābūrī, *al-Masā’il fī l-ḥilāf baina l-Baṣrīyīn wal-Bağdādīyīn*, ed. Ma’n Ziyāda und Riḍwān al-Saiyid, Beirut 1979; Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, Muḥammad b. ‘Alī, *al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, 1–2, ed. Muhammad Hamidullah, Damas-kus 1385/1965; al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad Ibn al-Mu‘allim, *al-Ġamal au al-Nuṣra li-saiyid al-‘iṭra fī ḥarb al-Baṣra*, ed. al-Saiyid ‘Alī Mīr Šarīfī, Qum 1413/1993; id., *al-‘Uyūn wal-maḥāsin* = al-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Fuṣūl al-muḥtara min al-‘Uyūn wal-maḥāsin*, Nağaf 1381/1962; al-Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī* = *Ġurar al-fawā’id wa-durar al-qalā’id*, 1–2, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo

- 1373/1954; Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa*, 1–20, ed. Muḥ. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1378/1959–1383/1964; *Taʾrīḥ Baḡdād*, 1–14, Kairo 1349/1931; ʿAbdalqāhir al-Baḡdādī, *al-Farq baina l-firaq*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd, Kairo o.J.; Abū l-Muʿīn al-Nasafī, *Tabširat al-adilla fī uṣūl al-dīn*, 1–2, ed. Claude Salamé, Damaskus 1990–1993; Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-mīlal wal-ahwāʾ wal-niḥal*, 1–5, Kairo 1317; Šahrastānī, *al-Mīlal wal-niḥal*, 1–2, ed. Muḥammad Faṭḥallāh Badrān, Kairo 1370/1951–1375/1955; Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mīzān*, 1–7, Haidarabad 1329/1911–1331/1913; Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yahyā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila. Die Klassen der Muʿtaziliten*, ed. S. Diwald-Wilzer, Wiesbaden 1961.
- b) Weitere Quellen: Muṭaḥhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *al-Badʾ wal-taʾrīḥ*, 1–6, ed. Cl. Huart II 121, 12 ff. (dazu TG IV 517); Samʿānī, *Ansāb* (Haidarabad) v 250, 9 ff.; Brockelmann, GAL S 1/341; Ziriklī, *al-Aʿlām* IV 122 (übernommen bei Kaḥḥāla, *Muʿḡam al-muʿallifīn* v 213).
- c) Sekundärliteratur: M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, s. 376 ff.; A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947, s. 155 ff.; W. Madelung, *Imamism and Muʿtazilite Theology*, in: Le Šiʿisme imāmite, Paris 1970, s. 13 ff.; R.M. Frank, *Remarks on the Early Development of the Kalam*, in: Atti III. Congresso UEAI, Neapel 1967, s. 315 ff.; id., *Al-Maʿdūm wal-mauḡūd. The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers*, in: MIDEO 14/1980/185 ff.; D. Gimaret, *La doctrine dʾal-Ašʿarī*, Paris 1990, s. 29 f.; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* 1–6, Berlin 1991–1997; G. Schoeler, *Ecrire et transmettre dans les débuts de lʾislam*, Paris 2002.

5 Ibn ar-Rēwandī, or the Making of an Image

Ulrich Jasper Seetzen, a German traveller of the beginning of the 19th century, notes in his journal, for the sixth of June 1807, a few anecdotes which he had heard in a coffee-house in Cairo. They deal with a kind of buffoon who has the habit of quarrelling with God about the wisdom of His creation. Sitting in his garden to sip his coffee the man finds himself molested by a troop of unknown people who interrupt his contemplation and serve themselves without ceremony; when he asks for their identity they present themselves as ‘*ibād Allāh*, “slaves of God”. He has just the time to prepare himself another cup of coffee when a new band breaks in, equally unknown to him. After his first experience he thinks it advisable to invite them immediately. But they are very polite; when they finally accept, they give him a gold coin for his hospitality. Afterwards he is told that they had been slaves of the pasha. And he applies to God saying: “If you let loose your slaves on me again, then, please, send more polite ones! The pasha knows better how to choose his people”.¹

The hero of this story is called ar-Rēwandī. Our German traveller did not know that he was dealing with one of the most noted theologians of Islam, and, as a matter of fact, popular humour does normally not find much to laugh about this species of human beings. We are therefore not surprised that this happened only 900 years after the person’s death:² *Ibn ar-Rēwandī*, as he was called at his time, lived in the third century H. Moreover, the humour disappears immediately when we review a remote prototype of our anecdote: According to Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī in his *Hawāmil waš-šawāmil*, Ibn ar-Rēwandī saw a courtier leaving the palace in pompous attire, and he complained to God of the fact that this man lived in abundance whereas he, a true defender of

1 Ulrich Jasper Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien ...*, ed. F. Kruse (Berlin 1854–1859), III 171f.

2 Similar anecdotes may already be found in a source which is more than one century older than Seetzen’s journal, in Ni’matullāh-i Šuštārī’s *K. Zahr ar-rabīʿ* (died 1112/1701), i.e. in Shīʿī tradition in Iran; cf. ‘Abdalamīr al-A’sam, *Ta’rīkh Ibn ar-Rēwandī al-mulḥid* (Beirut 1395/1975), p. 243ff. – Dr. A’sam’s study, a Ph.D. thesis written at Cambridge University, offers a good collection of almost the entire source material concerning Ibn ar-Rēwandī; the book is indispensable for any further research.

religion, had to endure bitter poverty.³ In this form, the story *still* focusses on the problem of theodicy, and it is *still* the dialogue with God which brings out the point. But instead of humour we find social criticism, and instead of friendly irony we find haughty | pretention. Not that this picture were more authentic: this older version sounds like an exemplifying interpretation of a few verses occasionally connected with Ibn ar-Rēwandī. What was said in a parabolic way in the stories I mentioned, is here reduced to its nucleus: God's moves are incalculable, and this "leaves the hearts in confusion and turns an experienced and intelligent man into a heretic".⁴ 6

فعاقلٌ فَطِنَ أُعِيَتْ مَذَاهِبُهُ وَجَاهِلٌ خَرَقَ تَلْقَاهُ مَرْزُوقًا
هذا الذي ترك الأبواب حائرةً وصير العاقل النحرير زنديقا

A heretic (*zindīq*) – this was exactly what Ibn ar-Rēwandī was considered to have been, and the verses seemed to make him confess why it had happened to him. He had been intelligent; nobody dared to doubt that. But he had not been intelligent enough in order to understand that in front of God he had better practice *docta ignorantia*, "learned ignorance". The verses are, of course, not authentic; no wonder that they were also attributed to Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī who, for a normal believing Muslim, represented a similar case.⁵ But they were well adapted to what was reported of Ibn ar-Rēwandī's thinking. In a book on the justice of God he was supposed to have said that "somebody who makes his slaves sick and weak (he means God) cannot be wise (*ḥakīm*) in his behaviour towards them ..." And then, taking up a point elaborated in our stories: "The

3 Cf. *Hawāmīl*, ed. Aḥmad Amīn and as-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Cairo 1370/1951), p. 213, 2 ff., where the story is also connected with Abū ʿĪsā al-Warrāq (for him cf. below, p. 1358).

4 ¹The verses are attributed to Ibn ar-Rēwandī only in rather late sources: Taftazānī (died 791/1389) comments upon them in his *Muṭawwal* (cf. A'sam, p. 207 ff.), and ʿAbbāsī (died 963/1556) mentions them in his *Maʿāhid at-tanṣīṣ* (ed. Muḥammad Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd, Cairo 1367/1947, II 147, apu. f.).

5 ²Cf. Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya* III 97/2IV 232, 9f. They are quoted anonymously, together with two other verses, by Tawḥīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*, ed. Muḥammad b. Tāwīt at-Ṭanḡī (Damascus 1365), p. 123, 2 ff. – The Ḥanbalite Ibn ʿAqīl (died 513/1119) considered Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī and Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī together with Ibn ar-Rēwandī as the three great heretics of Islam (cf. *Taʾrīf al-quḍamāʾ bi-ʿAbī l-ʿAlāʾ*, Cairo 1363/1944, p. 20, 12 f.). The remark is not entirely void of a certain involuntary irony insofar as Abū l-ʿAlāʾ as well as Abū Ḥayyān attacked Ibn ar-Rēwandī themselves (cf., for Abū Ḥayyān, the anecdote mentioned above and, for Abū l-ʿAlāʾ, his *Risālat al-Gufrān*, ed. Bint aš-Šāṭiʿ, Cairo 1950, p. 461, apu. ff.).

same is true for somebody who makes them *poor* and afflicts them ...”⁶ Later generations seem to have guessed that Ibn ar-Rēwandī was complaining about his own poverty here.

Certainly this was not his only complaint. He has scandalized the pious minds like nobody before or after him in Islam, and the self-criticism attributed to him in the poem mentioned above is only the reflex of a number of refutations which were much less benevolent. The refutations seem justified, and as a matter of fact they have never been thoroughly questioned. Ibn ar-Rēwandī
 7 wrote an aggressive and capricious | style, of the kind serious and official people do not appreciate. Certain savoury examples use to come up everywhere in biographical literature; they were carefully selected for the purpose of showing that nothing remained sacred under his pen. “He who does not know any other remedy against disease than killing”, he said, again referring to God who, according to the Koran, had annihilated the disobedient communities of prophets like Šālīḥ and Hūd, “He who does not know any other remedy against disease than killing, as does a furious and angry enemy, why does he still need a book or a prophet?”⁷ This was what one expected to hear from a *zindīq*; he could not go any further.

But I do not want to indulge in the scandal myself. The material is not new, and, above all, its interpretation is not so simple. For there were also people who respected Ibn ar-Rēwandī. He was certainly not the simple image-breaker, the intellectual playing the anarchist who will never disappear as a type, but also never survive as a personality; the heresiographers themselves preserve bits and pieces of his positive systematic thinking. This incongruity was explained by the assumption that he had already written books when he was “still in his senses”,⁸ i.e. on the basis of an evolutionary hypothesis. But the situation is more complex. We will seriously have to ask the question

6 ³Cf. the summary of Ibn ar-Rēwandī’s *K. at-Ta’dil wat-taǧwīr* given by al-Khayyāt in his *K. al-Intiṣār* (ed. A.N. Nader, Beirut 1957, p. 12, 3 ff.). The title of the book is not mentioned in the long bibliographical note composed by Ibn an-Nadīm in his *Fihrist*. Is it identical with Ibn ar-Rēwandī’s *K. Na’t al-ḥikma* which is quoted by him (cf. *Fihrist*, ed. Reżā Taǧaddud, Teheran ²1393/1973, p. 216, -5) and by Ibn al-Ġawzī (cf. *Muntaẓam* VI 101, 22 ff.)? – The argument mentioned takes up a criticism against Islam which was already formulated in the refutation of the Koran attributed to Ibn al-Muqaffa’ (cf. M. Guidi, *La lotta tra l’Islam e il Manicheismo*, Rome 1927, pp. 22, 23).

7 ¹A fragment of Ibn ar-Rēwandī’s *K. ad-Dāmiǧ*; cf. Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam* VI 102 9 ff.; Šafadī, *al-Wāfi bil-wafayāt* VIII 235, 16 ff. (translated by H. Ritter in: *Der Islam* 19/1931/13).

8 ²Cf. Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, ed. Taǧaddud, p. 217, 3, in connection with Ibn ar-Rēwandī’s *K. al-Asmā’ wal-aḥkām*.

whether Ibn ar-Rēwandī's heresy was not a case of conscious or unconscious misunderstanding. For his invectives were not as isolated and unique as they appear.

We know of at least one theologian among his Muslim contemporaries who showed the same radicalism – I mean Muḥammad b. Karrām, the famous ascetic of Khorasan. His name may come as a surprise in this context, and as a matter of fact the quotations on which I am basing myself have been completely neglected up to now; they are preserved only in Persian. I am talking about a few fragments belonging to a certain *K. as-Sirr* composed by Ibn Karrām which Ibn ad-Dā'ī incorporated into his heresiographical work entitled *Tabṣirat ul-'awāmm*. The resemblance is striking: the same aggressiveness of style, the same irony with respect to the optimism of discovering divine wisdom everywhere. "Where is wisdom", he asks, "when somebody's hand is cut off for one and a half *dāng* which he has stolen, although the blood-money for it amounts to 600 *dīnār*?"⁹ – "Whose profit is it when (God) creates snakes, scorpions, and mice and then orders them to be killed?"¹⁰ or "Human beings commit sins, whereas those creatures whose meat they eat: camels, cows, sheep and the birds to which they give chase, do not bear any guilt. Which kind of wisdom allows Him to let those who sin and go astray loose on those who obey?"¹¹ These passages may suffice for the moment. We do not know anything about their context. But there is no doubt that Ibn Karrām, although attacked by many adversaries, has never been considered a prototype of heresy like Ibn ar-Rēwandī. We get the impression that it was not only the radicalisms which counted, but also their publicity. And these radicalisms did perhaps not seem so radical to those who listened with an experienced ear: possibly they did not aim at divine wisdom itself, but at the optimism with which the theologians – and especially the Mu'tazilī theologians – arrogated the ability of finding out its secrets. Before discussing these alternatives we must, however, deal with more prosaic problems.

8

I mean chronology. We know Ibn Karrām's biography fairly well; he died in 255/869.¹² With Ibn ar-Rēwandī it is just the contrary: the dates given for his death vary more than half a century. This is strange; in spite of a certain unconcern about chronological details whose importance was not so evident to a theologian as to a *muḥaddith*, the Mu'tazilites knew in general fairly well when to place their earlier colleagues. The situation becomes even more

9 Cf. Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣirat ul-'awāmm*, ed. 'Abbās Iqbāl (Teheran 1313 š./1935), p. 67, 5f.

10 ⁴Ib. 65, 16 ff.

11 ⁵Ib. 65, 13 ff.

12 ¹Cf. C.E. Bosworth in EI² s.v. *Karrāmiyya*.

disconcerting by the fact that the first chronologist among them, al-Khayyāt from Baghdad, was one of our hero's contemporaries: Ibn ar-Rēwandī is said to have died either about 300 H., i.e. during the same time as al-Khayyāt, or before 250, i.e. when al-Khayyāt was a young man.¹³ Al-Khayyāt did obviously not care about the biography of a heretic, and, as a matter of fact, he attacked Ibn ar-Rēwandī wherever he could.

But it is exactly by his aggressiveness that he helps us to a criterion – the only one perhaps which is really decisive in this much debated question.¹⁴ One of his numerous pamphlets against his colleague has been preserved, the famous *K. al-Intiṣār* which has remained up to now the oldest Mu‘tazilite text we possess in its entirety. In the preface, he uses the opportunity to enumerate the books in which Ibn ar-Rēwandī had scandalized his contemporaries. But he does not mention them all. We miss, for instance, the *K. ad-Dāmiġ* where Ibn ar-Rēwandī expounded the contradictions found in the Koran. This is all the more astonishing since we know that al-Khayyāt refuted this book, too.¹⁵ He did this obviously at a later period. Now we are able to show by internal evidence that the *K. al-Intiṣār* was written shortly after 269,¹⁶ the *K. ad-Dāmiġ* seems therefore to have been composed after 270. Thus Ibn ar-Rēwandī cannot
 9 have | died before 250; he must have lived up to the second date given for his death, until about 300 when he had reached an age of approximately eighty years.¹⁷ We feel more at ease then in accepting the information that he wrote

13 ²The dates given in our sources are: 298 H. (cf. Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam* VI 99 ff. s.a.; Šafādī, *Wāfi* VIII 238, 20 f. etc.); 301 H. (cf. Ḥāḡḡī Khalīfā, *Kašf az-ẓunūn*, Istanbul 1971, p. 1423 s.t. *K. az-Zīna* and p. 1450 s.t. *K. al-Qaḍīb*); about 300 H. (cf. Yāfi‘ī, *Mir‘āt al-ġanān*, cf. P. Kraus in *RSO* 14/1934/372, n.). 245 H. (cf. Mas‘ūdī, *Murūġ ad-ḡahab*, ed. Barbier de Meynard, Paris 1861–1877, VII 237; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut 1968, I 94, 8); 250 H. (cf. Ibn Khallikān I 94, 9 f.).

14 ³H.S. Nyberg, in the introduction to his edition of Khayyāt's *K. al-Intiṣār*, advocated the earlier date; P. Kraus finally decided for the later one (cf. the summary of the arguments given by Kraus in *RSO* 14/1934/372 ff. and 379; also below n. 17). G. Vajda, in his article *Ibn al-Rēwandī* in *EI*² prefers again the earlier date.

15 ⁴Cf. *EI*² IV 1162b s.n. *al-Khayyāt*.

16 ⁵Cf. W. Madelung in: *Le Shī‘isme imāmīte*, Colloque Strasbourg 1968 (Paris 1970), p. 14.

17 ¹Against Ibn ‘Aqīl who attributed to Ibn ar-Rēwandī an age of 36 years (cf. Muflīḥ, *al-Ādāb aš-šar‘iyya*, Cairo 1348–1349, II 119, -6 ff., who quotes from Ibn ‘Aqīl's *K. al-Funūn*). The assertion is invalidated by the fact that it is also made for six other famous personalities (Alexander, Abū Muslim, Ibn al-Muqaffā‘, Abū Tammām, and an-Nazzām), for most of whom it is demonstrably wrong. We should not forget that 36 is 3 × 12, a “round” figure in an age which did not yet, or not only, use decimal calculation. – P. Kraus, with whom I agree in the choice of the later date, based his decision on another argument. Ibn al-Anbārī

more than 110 books¹⁸ – “books” which were perhaps rather small, but which are attested in their existence by more than 50 titles quoted in our sources and by a certain number of fragments and summaries.

However, another problem presents itself: in one passage of the *K. al-Intiṣār*,¹⁹ Ibn ar-Rēwandī is mentioned as somebody already dead. This means that al-Khayyāṭ did not know that his adversary was still alive. Ibn ar-Rēwandī had apparently left Baghdad without leaving any traces – obviously about 250 or shortly before, at the date given for his death by a part of our sources. This is not surprising. His family seems to have come from a village near Isfahan called Rēwand,²⁰ and he himself had received his education even further east at Marvarrūd beyond Herāt, on the northern slope of the Hindukush, today near the border between Russia and Afghanistan.²¹ For the Baghhdadians he was a foreigner, and the devil saw to it that he was an intelligent foreigner. He knew how to discuss,²² and he was enough at home in the niceties of *kalām* in order to disclose the hidden axioms of a tradition which was not his own. His colleagues in the metropolis could therefore not simply forget about him; he had provoked them too much. But, profiting from his absence, they could create a black legend. They spread the rumour that he had collaborated with the Jews of Iraq, that he had supplied them with arguments against Islam and that he had even died in the house of one of them when being forced to hide from

tells us in his *Nuzhat al-alibbāʾ* (ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Cairo 1386/1967, p. 226, pu. ff.) that Ibn ar-Rēwandī was a disciple of the grammarian al-Mubarrad and transmitted Mubarrad's main work, the *K. al-Muqtaḍab*. Al-Mubarrad, however, was only about ten years older than Ibn ar-Rēwandī; he was born in 210 H. The argument is cogent if Muḥammad ʿAbdalkhālīq ʿUḍaima, the editor of the *Muqtaḍab* (Cairo 1385/1965), is right in his assumption that Mubarrad did not start composing his work before 270 H. (cf. vol. I, p. 72). Unfortunately, this is only a hypothesis based on some combination. Otherwise it would not be *entirely* impossible that Mubarrad wrote the *Muqtaḍab* in his youth and that Ibn ar-Rēwandī studied with him at Baṣra (where Mubarrad lived until the death of al-Mutawakkil, in 247 H.); he would have died then shortly after having heard the book from him. On the whole, this alternative remains, of course, rather improbable; taken together, both Kraus's argument and my observation seem to make out a good case for the later date.

18 2Cf. Masʿūdī, *Murūǧ ad-ḍaḥab* VII 237 Barbier de Meynard.

19 3Cf. p. 67, -5 Nader, where al-Khayyāṭ says of Ibn ar-Rēwandī: *ḥattā ahlakahū llāh wa-ṣayyarahū ilā alīm ʿaḍābih*.

20 4Cf. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʿyān* I 94, pu. ʿAbbās, etc.

21 5Cf. *Fihrist* 216, 14 Taǧaddud; Ṣafādī, *Wāfi* VIII 232, 13 f.

22 6Cf. Abū l-Ḥusain al-Kātib, *al-Burhān fī wuǧūh al-bayān*, ed. Aḥmad Maṭlūb and Khadiǧa al-Ḥadiṭī (Baghdad 1387/1967), p. 235, 7 f.

- 10 the agents of the government which had been alarmed by | Muslim circles. His father was said to have been a Jew himself who had been converted to Islam.²³ It seems significant that we do not yet find any of this in al-Khayyāṭ's book, in spite of all his irritation and militancy. He reveals, on the contrary, that an uncle and a brother of Ibn ar-Rēwandī had been Mu'tazilites like himself.²⁴ The legend appears much later, obviously fabricated by Baghdadian literati sympathising with the Mu'tazila, such as the Tanūkhīs in the fourth century. They liked to attribute their information to a witness from outside the town and therefore difficult to check – to al-Ġubbā'ī, the chief of the Baṣrian branch of the Mu'tazila and as much an enemy of Ibn ar-Rēwandī as was al-Khayyāṭ.

It is this legend which seems to be responsible for the earlier date. The scandal around Ibn ar-Rēwandī was thus not the individual failure of somebody who had left the province with the desire of "épater le bourgeois", but rather the collision of two different intellectual traditions. It is true that Baghdad possessed the hegemony – and our research is seriously hampered by the fact that it also possessed the hegemony in propaganda, that the Baghdadian tradition controlled the "media", i.e. our sources. But Baghdad was not the only center: the Mu'tazila had struck root in the East, above all in Khorasan, at least since the time when al-Ma'mūn had resided at Marv and when Ṭumāma b. Ašras and Bišr b. al-Mu'tamir, both of them Mu'tazilites, had lived at his court. Bišr had even served there as a witness to the succession document for 'Alī ar-Riḍā.²⁵ This tradition was not exclusively Mu'tazilite: Ibn Karrām died, if our calculations are exact, almost half a century before Ibn ar-Rēwandī. Consequently, a personality could present itself to its contemporaries in different ways. Of the two lists given by Ibn an-Nadīm for Ibn ar-Rēwandī's works the first one contains only his "scandalous" books whereas the second one also includes his "orthodox" writings;²⁶ and while the "scandalous" books have all been refuted by al-Khayyāṭ at Baghdad and by al-Ġubbā'ī and his son Abū Hāšim at Baṣra,²⁷ they have evidently been passed over in silence by Abū l-Qāsim al-Ka'bī, the disciple of al-Khayyāṭ who taught at Balkh. Māturīdī, the theologian of Samarqand, quotes him with respect, and so does the entire Māturīdite tradition.²⁸ It is even possible that al-Fārābī left his native region in Turkestan imbued with

23 Cf. Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam* VI 99, 11 ff.; Šafadī, *Wāfi* VIII 233, 2 ff.; *Fihrist* 216, -7 f. Tağaddud; Kraus in *RSO* 14/1934/365.

24 Cf. *Intiṣār*, p. 108, 8 Nader.

25 Cf. Qalqašandī, *Šubḥ al-ašā* IX 391, -6 ff. and 393, -6 f.

26 Cf. *Fihrist* 216, -6 ff. and 217, 3 ff. Tağaddud.

27 For al-Ġubbā'ī and Abū Hāšim cf. now D. Gimaret in: *JA* 1976, p. 294 ff. and 328 f.

28 Cf. below, p. 1354 f.

some principal ideas of Ibn ar-Rēwandī's theology which he reproduces in the chapter on *kalām* included in his *Iḥṣā' al-'ulūm*.²⁹ According to our biographical hypothesis, he would have spent half a century in the East, enough time to acquire a positive reputation. The majority of his books may be dated into this period. He was "still in his senses" in those years; the hypothesis of a personal evolution turns out to be an Iraqi construction.

| But if Ibn ar-Rēwandī was not the free-thinker (*mulḥid*) as which he has been described by the later tradition – and sometimes even by the Islami-cists³⁰ – we must clearly draw the consequences: the extreme and shocking statements which have been filtered out of his books cannot be entirely representative of his own ideas. They must rather have formed part of a more differentiated context which has not been retained by his opponents. The opponents admitted it themselves: Ibn ar-Rēwandī did not have any other intention with his books, says al-Ġubbā'ī, but to disperse doubt among his readers;³¹ and al-Khayyāṭ explains that Ibn ar-Rēwandī only wanted to take revenge on his Baghdadian colleagues because they had turned their back upon him. A case of frustration then: polemics as a means for shaking the arrogance of the arrivés, not as the defence of a specific position.

Al-Khayyāṭ links all this with the Shī'ī sympathies shown by Ibn ar-Rēwandī during his stay in the capital. Unfortunately, he does not succeed in making up his mind on what was cause and what was effect. In the preface of his book he says that the Mu'tazila boycotted Ibn ar-Rēwandī because he was a novice of the Shī'a,³² but afterwards he claims that Ibn ar-Rēwandī joined the Shī'a because his Mu'tazilī colleagues had repudiated him.³³ He is, however, not entirely wrong: Ibn ar-Rēwandī was a Shī'ī, and not of the moderate, "Zaydī", variety professed by many of the earlier Mu'tazilites. He was a Rāfiḍī, i.e. an Imāmī according to the interpretation of the term valid at his time. He defended Hišām b. al-Ḥakam in one of his books,³⁴ and like Hišām he professed the *naṣṣ al-ġalī*, i.e. the doctrine that 'Alī had not only been the best successor of the Prophet, but had also been explicitly appointed as such.³⁵

29 Cf. my article in: Sophia Perennis. [Now: Hamdard Islamicus 3/1980; cf. below p. 1369 ff.]

30 Cf. F. Gabrieli in *RSO* 13/1933/241, n. 3; H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden 1955), p. 160.

31 Cf. aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā, *aṣ-Ṣāfi fi l-imāma* (lith. Teheran 1301), p. 12, 12 ff.

32 Cf. *Intiṣār* 11, 10 ff. Nader.

33 Ib. 77, 8 ff.

34 Cf. his *K. al-Iḥtiğāğ li-Hiṣām b. al-Ḥakam* mentioned by Ibn an-Nadīm (*Fihrist* 217, 6 Tağaddud).

35 Cf. *Intiṣār* 12, 11 ff.; Qāḍī 'Abdalğabbār, *Taḥbūt dalā'il an-nubuwwa*, ed. 'Abdalkarīm 'Uṭmān (Beirut 1386/1966), p. 222, 3 ff. etc.

All this is, however, not the whole truth. We have to add at least one small remark. Baghdad had experienced a political change: Since the time of the caliph al-Mutawakkil it was no longer advisable to associate oneself with the Shī'a, especially not for people like the Mu'tazilites who, after the *miḥna*, had fallen into disgrace themselves. Ibn ar-Rēwandī's home-land, on the contrary, was dominated by the Ṭāhirids, and out there al-Mutawakkil's policy had not been followed.³⁶ In Baghdad, the Mu'tazilites had adapted themselves to the new situation; we learn from the *K. al-Intiṣār* that al-Ġāḥiẓ had been among the first to attack the Shī'a.³⁷ Ibn ar-Rēwandī, being himself a Shī'ī, revolted against the new attitude;³⁸ he must have disapproved of | the hypocrisy in this sudden change of outlook which pretended to be theological, but whose opportunist motives he could not fail to observe. And since he had not lived in Baghdad before and did probably not intend to stay it was easy for him to criticize. He left the capital – or was forced to leave it – still during al-Mutawakkil's caliphate (232–247) or only shortly afterwards. The situation is decisive for the understanding of the *K. al-Intiṣār*. But this does not mean that Shī'ī ideas were the focus of all his theological thinking. On the contrary, most of his “heretical” books do not offer any immediately visible trace for it. If we want to explain them by other than purely dialectical intentions we need different criteria.

Let us try first the *K. ad-Dāmiġ* which we mentioned before. It is obviously a later work and therefore exempt from the tensions of the intellectual climate at Baghdad. But we are somewhat disappointed: discovering contradictions in the Koran – and this is what Ibn ar-Rēwandī is doing there – was not a new game. Muqātil b. Sulaimān, the famous commentator of the Koran who died in 150 H., had already enumerated in his *Tafsīr* nine questions dealing with contradictions which were said to have been put to Ibn 'Abbās and to have been solved by him in a way which had become classical in the meantime: by referring the divergent passages to different situations, i.e. by harmonization. The material increases in the different redactions of the text,³⁹ and Ibn Qutayba's *Ta'wīl muškil al-Qur'ān* demonstrates that it was still vividly discussed during the period of Ibn ar-Rēwandī⁴⁰. Ibn Qutayba does not mention Ibn ar-Rēwandī, in spite of being his contemporary – for an understandable reason: he wrote the

36 Cf. C.E. Bosworth in: *Cambridge History of Iran* IV 106.

37 Cf. *Intiṣār* 78, 4 ff. The *K. Faḍīlat al-Mu'tazila* where Ġāḥiẓ had formulated these attacks had been the reason why Ibn ar-Rēwandī wrote his *K. Faḍīḥat al-Mu'tazila* which was refuted by Khayyāt in his *K. al-Intiṣār*.

38 Cf. *Intiṣār* 13, 6 ff.

39 Cf. J. Wansbrough, *Quranic Studies* (London 1977), p. 164 f.

40 Cf. *Ta'wīl muškil al-Qur'ān*, ed. as-Sayyid Aḥmad Ṣāqr (Cairo 1373/1954), p. 19 ff.

Ta'wil muškil al-Qur'ān in his youth, probably before 236 H.,⁴¹ i.e. long before the *K. ad-Dāmiğ*. But it is perhaps significant that Muqātil came from Balkh and that Ibn Qutayba lived at Dīnawar, equally in the East. A later witness, al-Malaṭī (died 377 H.), tells us that the *zanādiqa* – people of Iranian origin in any case whatever their precise identity – had usurped the argumentation⁴²

Ibn ar-Rēwandī differs from them as to the exegetical examples which he exploits; he is not so much interested in simple verbal contradictions but in passages of the Koran which had provoked theological quarrel. But we cannot deny that he is part of a tradition, a tradition incidentally which had also touched certain circles outside Islam: the Jew Ḥaiyōya, originating from Balkh and known in our manuals as Ḥiwī al-Balkhī, had alarmed his co-religionists with the assertion that there were contradictions in the Old Testament. He again is a contemporary of Ibn ar-Rēwandī.⁴³ He was, of course, not the first to make this discovery; the Christian Church-fathers had preceded him. What is new with him and, in a certain way, also with Ibn ar-Rēwandī is not so much the discovery itself, but the fact that it is used for the discussion with one's own co-religionists. It is possible that a certain spiritual uncertainty was hidden behind this phenomenon, | a loss of fundamentalism which had arisen 13
out of the intensified contacts among the different religious communities and out of the experience of a plurality of positions. But we should not forget that Ibn ar-Rēwandī refuted his own *K. ad-Dāmiğ* in a *Naqd ad-Dāmiğ* which he left unfinished;⁴⁴ he was thus not uncertain of the solution. We fall back upon the explanation given above: he seems to have availed himself of a tradition which to himself did no longer present any danger, but which helped him in his attacks against a milieu where it was taken seriously, the milieu of the Iraqi theologians. Apparently he did not do that without a certain dosis of intellectual coquetry; this would explain his aggressive style and some exaggerated formulations which furnished his opponents with the opportunity of slandering him.

The same judgment suggests itself with respect to his *K. at-Tāğ* where he is said to have defended, according to al-Khayyāt,⁴⁵ the eternity of the world.

41 Cf. G. Lecomte, *Ibn Qutayba* (Damascus 1965), p. 90.

42 Cf. Malaṭī, *K. at-Tanbūh war-radd 'alā ahl al-ahwā' wal-bida'*, ed. S. Dederling (Istanbul 1926), p. 43, 17 ff.

43 Cf. J. Rosenthal, *Ḥiwī al-Balkhī. A Comparative Study* (Philadelphia 1949), p. 20f.; also p. 13 ff.

44 Cf. *Fihrist* 217, 12 Tağaddud.

45 Cf. *Intiṣār* 11, pu. ff. Nader.

We do not have the time here to deal in detail with his argumentation.⁴⁶ But we cannot fail to observe that his thesis sharply contradicts a theory which he upheld in another one of his “heretical” books, his *K. al-Qaḍīb*, namely that “God’s foreknowledge of the things originated in time and that He did not know anything until He created (the world) and let a knowledge (about it) arise in Him”.⁴⁷ Creation in time and eternity of the world do not go together. Under these circumstances, a malicious remark made by the Qāḍī ‘Abdalḡabbār wins some probability: “Some copyists (*warrāqūn*) came together and published a treatise whose thesis nobody among them sustained, namely that the world is eternal and has existed in this form from the beginning ... Then Ibn ar-Rēwandī took this treatise and helped it to victory in a book known under the title of *K. at-Taḡ ...*”⁴⁸ Did he do that in order to vex his Iraqi colleagues?

Again, we are dealing with an Iranian tradition. It is true that the eternity of the world had also been discussed in Iraq, however in the period of Abū l-Huḍail and an-Nazzām when there still would have been some Manicheans to refute. For it was dualism which did not take much interest in the creative power of God. The world was seen there as a battle-field for the principles of good and evil where light mixed with darkness; the system was focussed on how to separate these contradictory elements again, not on the moment when they had come into existence. These problems had ceased to be discussed in Iraq at the time of Ibn ar-Rēwandī; the persecutions of the Manicheans had come to an end about one century before. In the East the situation was different. Islam had not yet conquered the rural districts, and even in the cities there were enough

14 | intellectuals who still felt imbued by their old religious categories. It is not by chance that our problem is passed over in silence by an Iraqi source like Aṣ‘arī’s *Maqālāt al-Islāmiyyīn* whereas al-Māturīdī, who taught in Samarqand, treats it abundantly in his *K. at-Tawḥīd*. The resistance of the Eastern dualists seems to have been fortified by the survival of a Greek tradition less adapted to the postulates of monotheist theology than in Iraq; whereas the Iraqi philosopher

46 ³Cf. the fragments, and summaries in Ibn Mattōya, *at-Taḍkira*, ed. Sāmī Naṣr Luṭf and Faiṣal Budair ‘Aun (Cairo 1975), p. 108, 3 ff.; Abū Rašīd, “*Fi t-tawḥīd*” (= *Ziyādāt Ṣarḥ al-Usūl?*), ed. Muḥammad ‘Abdalḡadī Abū Rīda (Cairo 1969), p. 231, -4 ff. and 273, 2 ff.; Ġuwainī, *aṣ-Šāmil fi uṣūl ad-dīn*, ed. ‘Alī Sāmī Naṣṣār (Alexandria 1969), p. 259, 5 ff.; Nāṣir-i Khosrau, *Ġāmi‘ al-ḡikmatayn*, ed. H. Corbin (Teheran 1953), p. 223.

47 ⁴Cf. *Fihrist* 216, -4 f. Taḡaddud.

48 ⁵Cf. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Ṣarḥ Nahḡ al-balāḡa*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (Cairo 1378/1959 ff.), III 239, 9 ff.

al-Kindī rejects the eternity of the world,⁴⁹ this axiom is accepted in the East by al-Fārābī, by Ibn Sīnā and, in a restricted sense, also by Muḥammad b. Zakariyyā' ar-Rāzī,⁵⁰ Ibn ar-Rēwandī precedes them; he is a contemporary of al-Kindī. But he is not isolated, for he associates himself again with his Jewish colleague Ḥīwī from Balkh.⁵¹ It is possible that such convergences served as a basis for the legend of his relations with the Jews spread by his Iraqi adversaries. It seems, however, noteworthy that later Mu'tazilī authors rather referred to ar-Rāzī than to Ibn ar-Rēwandī when they wanted to mention a spectacular case of "heresy" in this question, and Ibn Mattōya openly confesses in his *Taḍkira* that he does not know whether any argument which he quotes from Ibn ar-Rēwandī in this context can be taken as Ibn ar-Rēwandī's personal view.⁵² We arrive at the same result as before: Ibn ar-Rēwandī knew the power of heresy, but he does not seem to have identified himself with it.

We pierce the mist of dialectics when we turn to the reports about Ibn ar-Rēwandī's positive theology. After all what has been said the result is almost predictable: Ibn ar-Rēwandī is closely linked with the Murǧī'ī-Ḥanafī tradition dominating the East. This relationship manifests itself in his definition of unbelief⁵³ as well as in his doctrine that a Muslim will not be punished in eternity,⁵⁴ but also, beyond these specific details, in the general axioms which serve as their basis, e.g. in his notion of capacity (*istiṭā'a*)⁵⁵ or in *uṣūl al-fiqh*,⁵⁶ He shows himself strongly influenced by a Ḥanafī theologian and jurist who seems to have been something like a spiritual adviser of the caliph al-Ma'mūn

49 Cf. R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford 1962), p. 187 ff.

50 For al-Fārābī cf. M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York 1970), p. 137; for Ibn Sīnā, ib. p. 176 f. Ar-Rāzī's attitude is more differentiated (cf. ib. 122 ff.); he only taught the eternity of matter and of universal time in which creation occurs. His contemporary Abū Ḥātim ar-Rāzī clearly saw the difference (cf. his *K. A'lām an-nubuwwa*, ed. Ṣalāḥ aṣ-Ṣāwī and Ġulāmreżā A'wānī, Teheran 1977, p. 20 ff.); but later critics tended to confound it. Another adherent of the eternity of the world who belonged to Rāzī's circle is mentioned by Abū Ḥātim ar-Rāzī, ib. 26, 2 and 27, 2 ff.

51 Cf. Rosenthal, *Ḥīwī al-Balkhī*, p. 23 nr. 64: the Tohuwabohu was the first matter.

52 Cf. *Taḍkira*, p. 108, 3 ff.

53 Cf. Aṣ'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter (Istanbul 1927 ff.), p. 140, 16 ff.

54 Ib. 149, 8 ff.; also Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam* VI 101, 22 ff. with respect to Ibn ar-Rēwandī's *K. Na't al-ḥikma*.

55 Cf. Ṣābūnī, *al-Bidāya min al-Kifāya*, ed. Faṭḥallāh Khulayf (Cairo 1969), p. 110, 1 ff.

56 Cf. Aṣ'arī, *Maqālāt* 445, 16 ff., for the definition of the terms *'amm* and *khāṣṣ*. Any decision in this question has to be seen in close connection with the problem of eternal condemnation (cf. my remarks in: *Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à G.C. Anawati et L. Gardet*, Louvain 1978, p. 340 f.).

at Baghdad, but who has been treated with distance by the Iraqi Mu‘tazilites and hated by Ibn Ḥanbal and his disciples: by Bišr al-Marīsī.⁵⁷ The fragmentary character of these reports prevents us, however, from deepening our analysis. The text which really gives us some substantial information is Ibn ar-Rēwandī’s *K. az-Zumurrud*, the “Book of the Emerald”.

In a well-documented article published more than 40 years ago, Paul Kraus collected a number of fragments of this book found in a work by the Ismā‘īlī *dā‘ī* al-Mu‘ayyad fī d-dīn aš-Širāzī.⁵⁸ Today we know more about it, especially thanks to the edition of the *K. at-Tawḥīd* by al-Māturīdī.⁵⁹ The reconstruction remains difficult. But beyond all philological speculation one conclusion suggests itself: the structural analysis of the book taken as a point of departure by Paul Kraus can no longer be maintained. He thought that all the fragments known to him reflected the opinion of Ibn ar-Rēwandī, and their character was such that he could not doubt Ibn ar-Rēwandī’s basically heretical attitude. But the contrary is true: Ibn ar-Rēwandī seems to have mentioned them in connection with a refutation or at least with an opposite opinion. Kraus relied too much on al-Khayyāt who, following his polemical intention, slyly took the doxographical summaries given by Ibn ar-Rēwandī for Ibn ar-Rēwandī’s own ideas.⁶⁰ Al-Mu‘ayyad, however, was still aware of the fact that the book had also contained positive arguments,⁶¹ and it is now al-Māturīdī who shows that these were the ones proffered by the author himself.⁶² We will thus have to | redistribute

57 ⁹For Bišr al-Marīsī cf. *Der Islam* 44/1968/30 ff.

58 ¹Cf. *RSO* 14/1934/96 ff.

59 ²Edited by Faṭḥallāh Khulayf, Beirut 1970. Some of the fragments are extremely corrupt. A better version corrected after the manuscript is found in ‘Abd alamīr al-A’sam’s study, p. 54 ff. Further parallels are preserved by Qāḍī ‘Abdalḡabbār in his *Tatbīt dalā’il an-nubuwwa*.

60 ³Cf. *Intiṣār* 12, 7 ff. and 123, 8 ff.

61 ⁴Cf. Kraus, fragment nr. 2 = *RSO* 14/1934/96, 18 ff. (translated ib., p. 111).

62 ⁵This reinterpretation of the *K. az-Zumurrud* seems at least the way in which the parallels can be explained best. The problem is that the passages summarized by Māturīdī and by Qāḍī ‘Abdalḡabbār are not explicitly ascribed to this work; they only correspond very closely to the material preserved by al-Mu‘ayyad fī d-dīn. As an alternative, we might try the hypothesis that the passages alluded to by Māturīdī were found in Ibn ar-Rēwandī’s own refutation of his *K. az-Zumurrud*, the *K. Naqḍ az-Zumurrud* which is mentioned by Ibn an-Nadīm (cf. *Fihrist* 217, 12 Taḡaddud). But in reality he does not refute himself in these passages, but rather attacks Abū ‘Īsā al-Warrāq who brings up most of the “destructive” arguments attributed to Ibn ar-Rēwandī by al-Mu‘ayyad (see below, p. 1358). Now, al-Khayyāt tells us that Ibn ar-Rēwandī became disenchanted with Abū ‘Īsā when Abū ‘Īsā started showing sympathies for Manichean ideas (cf. *Intiṣār* 10, 2 f.). If we are right

the fragments. We could have done it in the form of a *munāẓara*, but for the sake of clarity we have preferred to arrange them in two tableaux, the positive arguments first and then the criticisms, the “heresy”.

The book treated two great problems: the necessity of prophecy and its demonstrability. Ibn ar-Rēwandī proved the necessity of a prophet, as says al-Māturīdī, “by the edible things and the poisons”.⁶³ What is hidden behind this rather cryptic statement is a grandiose and evidently very original picture of the prophet as a cultural hero. He is described as the great master of mankind who teaches them agriculture and commerce, sciences and handicraft. Human reason is not able to achieve this knowledge by itself; at mere sight nobody knows how to differentiate between edible and poisonous plants.⁶⁴ The *ṭibb an-nabawī* had thus been sublimated into a theological argument. But it was not medicine which attracted in this context; it was language. Language had been the miracle confirming the veracity of the first prophet, of Adam whom God had “taught all the names”;⁶⁵ the didactic function typical for a prophet seemed to manifest itself here in its most convincing way. Moreover, the origin of language had been discussed among the Muʿtazilites for one generation. Ibn ar-Rēwandī’s theory seems to be directed against his predecessor ʿAbbād b. Sulaimān who had defended the natural origin (φύσει/*ṭabʿ*), and becomes comprehensible only when we remember that the contrary attitude which we immediately associate with this position, namely the conventionalist theory

in assuming that the author of the *K. al-Intiṣār* lost contact with his adversary after 250 H. (see above, p. 1346), this disenchantment should have taken place rather early. The *Naqd az-Zumurrud*, on the contrary, was obviously written at a later period – unless the title was simply invented by some embarrassed Muʿtazilī who wanted to make sure that Ibn ar-Rēwandī was “converted” from his heresies at the end of his life. Ibn al-Ġawzī’s remark that Abū ʿĪsā and Ibn ar-Rēwandī accused each other of having composed the *K. az-Zumurrud* (cf. *Muntaẓam* VI 100, 1f.) would make good sense if part of the arguments, i.e. the negative ones, in fact belonged to Abū ʿĪsā. – Madelung suggests (in *ZDMG* 124/1974/150) Ibn ar-Rēwandī’s *K. Itbāt ar-rusul* as a possible source for al-Māturīdī. The assumption might be supported by formulations like *Tawḥīd* 193, 15f. But again we are working with an unknown factor: there are no other quotations of the book. Moreover, the parallels preserved by Qāḍī ʿAbdalḡabbār which are closely connected with the other material remain to be explained. For our present purpose, the entire problem is not crucial, for we are dealing with arguments and their importance for Ibn ar-Rēwandī’s thinking, not so much with the identity of a book. The final decision must be left to a detailed philological analysis.

63 ¹Cf. *Tawḥīd*, p. 193, 15f.

64 ²Ib. 179, 11 ff.

65 ³Cf. sura 2, v. 31.

(θέσει/*tawāḍu‘*), did not appear until one generation after Ibn ar-Rēwandī, with Abū Hāšim.⁶⁶

When turning towards the demonstrability of prophecy the discussion focused entirely on Muḥammad, his personality and his revelation, the Koran; one had to find proofs for the justification and the sincerity of the pretention brought forth by the prophet of Islam. The arguments are known to us more or less, but we should be aware of the fact that their formulation by Ibn ar-Rēwandī is frequently the oldest testimony we have. He insists on the verses of the Koran where a prophetic foreknowledge manifested itself, above all if this was associated with a challenge (*taḥaddī*) as, e.g., in the famous *mubāhala* or in a dialogue with the Jews of Medina in which the Prophet had invited them to desire death for themselves knowing that they would never dare to do so.⁶⁷ Prophetic | foreknowledge was also discovered in passages where we have difficulties to understand why they should belong to the topic: in the stories about the patriarchs of the Old Testament. To us – i.e. to a Western orientalist – they do not prove any miraculous foreknowledge of the Prophet; they rather belonged to his educational background. But for Ibn ar-Rēwandī – and for many of his Mu‘tazilī colleagues – the situation was different. Muḥammad had been illiterate and he could not have read the Old Testament. And one hastened to add that he could also not have heard it being recited, for otherwise he would have been forced to frequent a teacher, and nothing of this sort had been transmitted.⁶⁸ Consequently, the stories of the patriarchs could only be known to him in his quality as a prophet, not as an element of his education. Among Muslims, one could have argued in a simpler fashion: Several of these passages were explicitly declared in the Koran to be *ḡaib*, “divine secret”,⁶⁹ and sometimes the Prophet adds that he was not present

66 ⁴We cannot enter into detail here. A summary of the problem (which, however, does not mention Ibn ar-Rēwandī) is given by B. Weiss in: *ZDMG* 124/1974/33 ff. (after his unpublished Ph.D. thesis *Language in Orthodox Muslim Thought*, Princeton 1966). The article by H. Loucel in: *Arabica* 10/1963/254 ff. is much too undifferentiated for our period.

67 ⁵Cf. *Tawḥīd* 195, 13 ff., in comparison with Qāḍī ‘Abdalḡabbār *Taḡbīt dalā’il an-nubuwwa* 413, 7 ff. and 431, 3 ff. The argumentation was based on sura 3 v. 61 and sura 2 v. 94 (= sura 62 v. 6f.) respectively. The subject had already been touched, with the same examples, by an-Nazzām (cf. Khayyāt, *Intiṣār* 28, 13 ff.) It seems strange that al-Ġāḥiz, in his *K. Ḥuḡaḡ an-nubuwwa*, should have only used non-Koranic proofs (cf. the translation by Ch. Pellat, *Arabische Geisteswelt*, Zürich 1967, p. 76). The text is, however, not completely preserved.

68 ¹Cf. *Tawḥīd* 196, 11 ff.

69 ²Cf. sura 11 v. 49 and sura 12 v. 102.

himself or that he did not know them before.⁷⁰ But in a discussion with pagans a less axiomatic formulation was preferred. It had moreover the advantage of serving at the same time as a support for the theory of the stylistic and rhetorical superiority of the Koran, the *iġāz* properly speaking: if the Prophet had not learnt anything, the beauty of the Koranic style could only be due to revelation.⁷¹

Besides the stylistic miracle of the Koran, there are the normal factual miracles: the angels who had assisted the Muslims in the battle of Badr, the night journey of the Prophet to Jerusalem and many legendary stories incorporated into the *Sīra* written by Ibn Ishāq. Here our information about Ibn ar-Rēwandī's standpoint is much less precise; we do not know how he evaluated these traditions. He seems rather to have been interested, as a true theologian, in the basic problems connected with them, the possibility of a miracle on principle and the certitude of its transmission. It was necessary to differentiate between miracles and cases of sorcery. Theoretically this was no problem, since everybody agreed that a sorcerer or a false prophet could not count on any divine assistance. Practically, however, this criterion did not work, because there was no method to recognize divine assistance immediately. One had therefore rather to define the limits between the normal powers of nature, even if unknown, and the really supernatural events.⁷²

We, sceptics of the twentieth century, would, of course, say that there is a strong probability of the supernatural character not being inherent in the event itself, but | being added by pious legend. In fact, the problem of transmission was recognized, but not in this way. The discussion was dominated by the categories developed for *ḥadīth*; one did not take into account a gradual deformation of a story, but proceeded from the numerical density of the testimony.⁷³ Ibn ar-Rēwandī insists that it is not the quantity of the transmitters which lifts a tradition beyond suspicion, but its internal veracity which creates a certain tranquillity of the soul (*tuma'nīnat an-nafs*) in the person who listens

18

70 ³Cf. sura 28 v. 44–46 and 12 v. 3.

71 ⁴Ibn ar-Rēwandī's arguments seem to be reproduced in the passage *Tawḥīd* 194, 1 ff. But he did evidently not yet support his thesis by detailed rhetorical analysis of the Scripture, as did later on his Mu'tazilī colleague ar-Rummānī (cf. his *Nukat fī iġāz al-Qur'ān*, in: *Talāt rasā'il fī iġāz al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Khalafallāh and Muḥammad Zaghlūl Sallām, Cairo without date, p. 67 ff.) and, after him, al-Bāqillānī (cf. G.E. von Grunebaum, *A Tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism*, Chicago 1950).

72 ⁵Cf. *Tawḥīd* 187, 9 ff. Ibn ar-Rēwandī did apparently not yet use the notion of *kharq al-'āda*; at least this term is not in the center of his argumentation.

73 ¹This is also true for al-Ġāḥiẓ (cf. Pellat, *Geisteswelt* 73 f. and 76).

to it.⁷⁴ We would have liked to know more about this principle, especially how he applied it to a specific report. But here our sources leave us wanting.

The contrary position seems to have been held, in Ibn ar-Rēwandī's book, mainly by Abū ʿĪsā al-Warrāq, known and exploited as a heresiographer, but besides that a personality as mysterious as Ibn ar-Rēwandī himself. He was also the man whose argumentation was normally attributed to Ibn ar-Rēwandī in the malevolent tradition; one of our witnesses, the Qāḍī ʿAbdalḡabbār in his *K. Taṭbīt dalāʾil an-nubuwwa*, always mentions both of them in one breath. Al-Māturīdī, however, reveals that Ibn ar-Rēwandī attacked Abū ʿĪsā as a Manichean;⁷⁵ this leaves no doubt about the antagonism. As for the rest, this accusation has to be treated with as much caution as those addressed against Ibn ar-Rēwandī himself. Abū ʿĪsā certainly knew much about Manicheism, and nobody wrote more objectively about it than he did.⁷⁶ But this does not mean that he *was* a Manichean. What we know about his activity as a heresiographer rather points in the direction that he considered himself a Muslim. What seems beyond doubt is that he was a rationalist.

This becomes clear immediately when he starts arguing. A prophet is *not* necessary, he says, for his commandments either correspond with reason and then reason alone is sufficient, or they contradict it and then they cannot be accepted.⁷⁷ This dilemma presupposed the notion of prophecy typical for Islam: a prophet is first a legislator. The law, however, has to have a natural basis, and Muslim law does not always have it, e.g. in the rites connected with the pilgrimage.⁷⁸ It seems significant that the criticism is directed against the Ḥaḡḡ and not against prayer or fasting which equally bordered upon the irrational. The pilgrimage was more “*ḡāhili*”; Abū Yazīd al-Bisṭāmī, well-known *ṣūfi* and contemporary of Abū ʿĪsā al-Warrāq and Ibn ar-Rēwandī,⁷⁹ stressed the same point.⁸⁰ And the pilgrimage was more “Arab”; we are not surprised to see that all these judgments were preferred in an Iranian milieu. But Abū ʿĪsā adds something else: he also takes offence at blood sacrifices; it is not admissible, he says, to inflict pain on a living being.⁸¹ Such a standpoint is no

74 ²Cf. *Tawḥīd* 198, 15 ff.

75 ³Ib. 197, 1f.

76 ⁴Cf. C. Colpe, *Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū ʿĪsā al-Warrāq)*, in: *ZDMG* 109/1959/82 ff.

77 ⁵Cf. *Tawḥīd* 200, 14 ff. and before; Muʿayyad, frg. 3 (in *RSO* 14/1984/97, 1 ff.; translated p. 111).

78 ⁶Cf. Muʿayyad, frg. 5 and 6 (in *RSO* ib. 99, 18 ff.; trsl. p. 112).

79 ⁷He died in 261/874 or 264/877–878.

80 ⁸Cf. Kraus in *RSO* 14/1934/112, n. 7; F. Meier in: *Asiatische Studien* 11/1957–1958/148 and 150 f.

81 ⁹Cf. *Tawḥīd* 201, 1f. (the text is corrupt; compare 200, 7 ff.).

longer simply Iranian; it | is visibly Manichean. Ibn ar-Rēwandī's attack must thus have sounded rather convincing. In spite of this, we cannot take it as a proof for his being right. Others have used the same argument: Ḥīwī al-Balkhī asks the question why fat and blood should be so agreeable to God⁸² – and he remained a Jew. One generation later, Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī was to be troubled by the question.⁸³ As for the rest, we get the impression that Abū 'Īsā tried to avoid compromising himself too much; the sources make us suspect that he imputed these arguments to a "stranger from the East" or to the Brahmins.⁸⁴ He thus turned away the attention from his own milieu by rather setting off the similarities with the *ahimṣa* principle found in Hinduism.

No doubt then that for Abū 'Īsā the prophet Muḥammad could not have acted like a cultural hero. On the contrary: he had introduced prescriptions which do not have any meaning. His predecessors, Abraham, Moses, and Jesus were in no way better,⁸⁵ but here the Muslim sources were not interested enough to preserve the arguments. It becomes, however, sufficiently clear that before the time of Muḥammad human civilization was in no need of prophetic assistance either. Mankind has learnt to observe the stars through its own endeavor;⁸⁶ the children learn their language from their parents, generation after generation, without any primeval impulse given by a prophet.⁸⁷ If we were to admit a prophetic intervention in the case of language we would also have to assume it with regard to the usage of musical instruments⁸⁸ – an analogy quite normal and inoffensive for modern ears, but rather malicious at that time, for the usage of musical instruments was forbidden by Muslim law, and it would have been absurd to suppose that it had been introduced by the prophets.

82 ¹Cf. J. Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥīwī Al-Balkhī* (New York 1915), text p. 53 ff. nr. 28.

83 ²cf. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, p. 120, referring to a passage in the *Sīra falsafiyya* (= *Opera philosophica*, ed. P. Kraus, Cairo 1939, p. 105, 7 ff.).

84 ³Cf. Kraus in *RSO* 14/1934/341 ff. Abū 'Īsā wrote a *K. al-Ġarīb al-Mašriqī* (mentioned in the *Fihrist*, p. 216, 9 and 226, 1 Tağaddud; quotations in Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wal-mu'ānasa*, ed. Aḥmad Amīn and Aḥmad Zain, Cairo 1373/1953, III 192, 4 ff. and 9 ff.). – We do not know whether Abū 'Īsā used these arguments only with a dialectical intention or whether he started from a different notion of law which is concerned with human affairs, but does not regulate questions of ritual. It is interesting that similar ideas were obviously proffered two centuries later by some (Sunnī?) jurists in Palestine and Fāṭimid Egypt (cf. Ibn al-'Arabī, *al-'Awāšim min al-qawāšim*, in: 'Ammār Ṭālibī, *Ārā' Abī Bakr Ibn al-'Arabī al-kalāmīyya*, Algiers 1394/1974, II 227 ff. and 230, 8 ff.).

85 ⁴Cf. al-Khayyāt, *Intiṣār* 12, 7 ff. Nader.

86 ⁵Cf. Mu'ayyad, frg. 17 (p. 107, 4 f.; trsl. p. 117).

87 ⁶Ib. frg. 15 = p. 106, 19 f. (trsl. p. 116).

88 ⁷Ib. frg. 18 = 108, 25 ff. (trsl. p. 117).

If the prophets are thus, at best, not necessary, the proofs produced for the prophecy of Muḥammad could scarcely be more than mere illusions. All the points taken up by Ibn ar-Rēwandī now appear again, in a negative context. The *mubāhala* was nothing else than an exchange of invectives; its ordeal character is not supported by the Scripture.⁸⁹ The Jews who had been invited by Muḥammad to desire death for themselves had not accepted this challenge because they knew they would not be able to unmask it as the mere insolence
 20 it was; Muḥammad would have dodged by the sort of | subterfuges one knew from the *mutakallimūn*.⁹⁰ In other words: his challenge had only a dialectical value; it did not prove anything for his miraculous foreknowledge of their future behaviour. When he pronounced it he did not differ from an astrologer who tries to predict the future.⁹¹ And as little as he knew about the things to come he knew about things past. If one said that because of his illiteracy he could not know the stories of the patriarchs unless by revelation, it was difficult to explain why he invited his contemporaries, as was attested by the Koran, to ask the *ahl aḍ-ḍikr*, the “People of the Reminder”.⁹² If there were people who had got this reminder: the Jews and the Christians, he was in no need for revelation; even as an illiterate man he could trust his memory.⁹³ His rhetorical gifts may have really surpassed the normal limits, but this does not mean that they were supernatural. People are different, says Abū ‘Īsā, and we must not forget that the Meccans, attacked as they were by Muḥammad, and forced to wage war with him, had other things to do than to match his rhetorical challenges.⁹⁴ Moreover, the stylistic elegance of the Koran is not so exciting: Akṭam b. Šaifī, a judge of the pre-Islamic period and famous for his brilliant sententiousness,⁹⁵ had done better.⁹⁶

With regard to other supernatural events, Abū ‘Īsā was equally sceptical. Somebody who sees miracles everywhere is simply a victim of his own ignorance. If one believes that the limits of nature have been surpassed, one forgets in general that there are still natural powers to be discovered; if the fact that a magnet attracts a piece of iron were not known by experience it would be taken

89 ⁸Cf. Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Tatbūt* 431, 3 ff.

90 ¹Ib. 414, 10 ff.

91 ²Ib. 413, 11 f., and Mu‘ayyad, frg. 24 (= Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam* VI 101, 4, in a somewhat different context).

92 ³Cf. sura 16 v. 43 and sura 21 v. 7.

93 ⁴Cf. Māturīdī, *Tawḥīd* 199, 1 ff. and 196, 8 ff.

94 ⁵Ib. 191, 16 ff.

95 ⁶Cf. EI² I 345 s.n.

96 ⁷Cf. Mu‘ayyad, frg. 22 (= Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam* VI 100, pu. f.).

as a proof of prophecy.⁹⁷ Or, said in a bonmot typical for Abū ʿĪsā: the prophets have merely found different talismans.⁹⁸ And the angels who are said to have miraculously re-enforced the troops of the Prophet at Badr were miraculously absent at Uhūd⁹⁹ – a remark, by the way, which announces itself already in the refutation of the Koran attributed to Ibn al-Muqaffaʿ.¹⁰⁰ Such stories normally reach us only by one or two chains of transmission,¹⁰¹ and even if they are better attested we are never sure to avoid all errors, the reason being that those who observe an event directly must be close to it and can therefore not be numerous, whereas those who are sufficient in number in order to guarantee the *tawātur* cannot have been close enough to be trustworthy in every case.¹⁰² Whoever accepts a prophet must believe in him, he cannot expect rational certainty – such was Abū ʿĪsā's | conclusion. But belief did not belong to the categories dominating the atmosphere of this discussion. The arguments were exchanged in a spirit of controversy; Abū ʿĪsā's sceptical rationalism was neutralized by the optimistic rationalism of Ibn ar-Rēwandī.

21

We have reached the point where we must ask ourselves whether our euphoric attempts at reconstructing Ibn ar-Rēwandī's "real" ideas have not led us too far. We may have saved his "orthodoxy", but we have also made it much more difficult to understand why the Iraqis reacted so violently against him. After all, optimistic rationalism was an attitude characteristic for all Muʿtazilites, not only for Ibn ar-Rēwandī. Something must have escaped us so far. It seems that up to now we tended too much to interpret his case as the individual tragedy of one single person, albeit an unusual personality. We must, however, take into consideration that many of the issues discussed at that time were not yet finally settled; even the dialogue between Ibn ar-Rēwandī and Abū ʿĪsā was, as we saw, apparently a dialogue between Muslims both of whom were still right. Abū ʿĪsā's negative comparison of the Koran with Akṭam b. Šaifī's rhetorics is used again a few generations later in a book written by a Zaydī author of Ṭabaristān who certainly was not a heretic; he wanted simply to demonstrate that the superiority of the Koran had to be based on something else than its style.¹⁰³ The definition of *fiʿl ḡāz* was thus one of the open

97 ⁸Cf. *Tawḥīd* 186, 11 ff.

98 ⁹Cf. Muʿayyad, frg. 23 (= Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam* VI 100, ult. f.).

99 ¹⁰Cf. Muʿayyad, frg. 13 = *RSO* 14/1934/105, 24 ff. (trsl. p. 115 f.).

100 ¹¹Cf. M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Rome 1927), text p. 20, 3 f.

101 ¹³Ib. 196, 16 ff.; compare Qādī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* XVI 416, 9 ff.

102 ¹²Cf. *Tawḥīd* 198, 15 f.

103 ¹Cf. al-Muwaffaq billāh aš-Šaḡarī al-Ġurḡānī, *K. al-Iḥāṭa* (ms. Leiden, Or. 8409), towards

points.¹⁰⁴ The discussion about it had been started one generation before, by an-Nazzām, but it was exactly in the time of Ibn ar-Rēwandī that the alternatives were elaborated. Al-Ġubbā’ī, his Iraqi opponent, defined *iġāz* as the absence of contradictions in the Koran¹⁰⁵ – and all of a sudden the character of Ibn ar-Rēwandī’s *K. ad-Dāmiġ* becomes clear: he wanted to demonstrate that al-Ġubbā’ī’s position was not without difficulties. He did thus not launch his attack out of mere individual frustration, but in the context of a contemporary controversy.

This controversy seems to have been fought on a broader scale. Al-Khayyāṭ associates Ibn ar-Rēwandī with certain “ascetics (*nussāk*) among the Mu‘tazila of Baghdad” who pretended that God may send a prophet who is an unbeliever and a sinner.¹⁰⁶ The formulation is, of course, polemical, but even if we strip it of its exaggeration it remains strange for a Shī‘ī like Ibn ar-Rēwandī. For what was doubted here seems to have been the *‘iṣma*, the impeccability of the Prophet. Nevertheless, Ibn ar-Rēwandī did extend his criticism into this direction; in one of his “heretical” books not yet mentioned up to now, his *K. al-Farīd* he does not exclude the possibility that the Prophet had his hidden weaknesses and tricks; he may have forbidden his wives to marry again after his death just for this reason: in order to prevent them from divulging his secrets. But our “heretic” does not want to maintain this positively. “O Mu‘tazilites”, he says in
 22 his usual ironical style, “relieve our hearts of the reflexion on | this eventuality, be it ever so improbable!”¹⁰⁷ He was thus very careful; he did not deny the *‘iṣma* itself, but its demonstrability or its certainty. As a matter of fact, the limits of Muḥammad’s impeccability were still controversial. Even al-Khayyāṭ, Ibn ar-Rēwandī’s implacable adversary, only claimed that the Prophet could not commit any fault or “sin” when he acted as God’s mouth-piece and messenger, i.e. as legislator; venial sins, on the contrary, were not impossible on his part, at least as long as they did not entail eternal punishment or forfeit him the sympathies of his followers.¹⁰⁸ Another open point thus which left more liberty to Ibn ar-Rēwandī and his contemporaries than later generations were willing to believe!

the beginning. The author is known to us as a companion of the Zaydī imām al-Mu‘ayyad billāh (333/944–411/1020); cf. W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm* (Berlin 1965), p. 183 f.

104 Perhaps also the concept of divine law and of its “rationality” (cf. above n. 84).

105 Cf. Muwaffaq, *Iḥāṭa*, fol. 15^b, 8 ff.; also Qāḍī ‘Abdalġabbār, *Muġnī* xvi 389, 11 ff.

106 Cf. *Intiṣār* 72, apu. ff. Nader.

107 Cf. Qāḍī ‘Abdalġabbār, *Taṭbīt dalā’il an-nubuwwa* 657, 8 ff.

108 Cf. *Intiṣār* 71, 16 ff.

Al-Khayyāt's remark about the "ascetics among the Mu'tazila of Baghdad" makes it quite clear that Ibn ar-Rēwandī was not isolated in this point, but belonged to a group which was obviously not without influence. For he is said to have learnt from them and to have copied their books; this is how al-Khayyāt explains that he crept into the favour of the Baghdādī Mu'tazila.¹⁰⁹ As a matter of fact, a Baghdādian ṣūfī was among his teachers: 'Īsā b. al-Hayṭam who died in 245.¹¹⁰ He considered himself to be the head of the Baghdādian school after the death of Ġa'far b. Ḥarb in 236/850,¹¹¹ and he may have been right: al-Khayyāt had also studied with him.¹¹² But Ibn an-Nadīm assures us, probably again on the authority of al-Khayyāt and his circle, that 'Īsā b. al-Hayṭam preferred "confused ideas" at the end of his life.¹¹³ A similar derogatory formula is applied to Abū Ḥaṣṣ al-Ḥaddād, another teacher of Ibn ar-Rēwandī.¹¹⁴ This Abū Ḥaṣṣ is not identical with the famous *ṣūfī* of this name,¹¹⁵ but he also belonged to the lower strata of the population in the capital.¹¹⁶ The coherence of this group of Mu'tazilī ascetics reveals itself again when we hear the Qāḍī 'Abdalḡabbār telling us in his usual polemical style that Abū Ḥaṣṣ al-Ḥaddād together with his disciple Ibn ar-Rēwandī and with Abū 'Īsā al-Warrāq believed the Prophet to have committed tricks and lies¹¹⁷ and that they wrote books on their criticism of the prophets which remained at first unknown, but then were very much in demand and sold everywhere.¹¹⁸ The Baghdadian branch of the Mu'tazila was thus far from forming a unity in the middle and the second half of the third century; al-Khayyāt may have seen in Ibn ar-Rēwandī not only a foreigner, but also a competitor. The *K. al-Intiṣār* was not simply written out of indignation about heresy.

23

So much the more as these were not the only "confused ideas". Abū Ḥaṣṣ al-Ḥaddād was, like Ibn ar-Rēwandī and Abū 'Īsā al-Warrāq, Shī'ī – and a Shī'ī

109 ³Ib. 73, 5 ff.

110 ⁴Cf. *Fihrist* 216, 5 f. Taḡaddud.

111 ⁵Cf. Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Faḍl al-i'tizāl*, ed. Fu'ād Sayyid (Tunis 1974), p. 286, 8 > Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ed. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden 1961), p. 78, 15 ff. (better version).

112 ⁶Cf. EI² IV 1162 a s.v. *al-Khayyāt*.

113 ⁷Cf. *Fihrist* 216, 5 f.

114 ⁸Cf. *Intiṣār* 73, 10 f. and 104, 1; *Fihrist* 216, 2: *min al-Bid'yya*.

115 ⁹The Ṣūfī was called 'Amr b. Salam (or Salama or Muslim; cf. Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya*, ed. Nūraddīn Šuraiba, Cairo 1372/1953, p. 115, 2), whereas the name of the Mu'tazilite is 'Umar b. Ziyād (cf. Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Taḥbūt* 232, 2).

116 ¹⁰Cf. *Intiṣār* 73, 1.

117 ¹¹Cf. Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Taḥbūt* 128, 5 f.; 371, 7 f.; 374, 4 ff.

118 ¹²Ib. 129, 10 ff. and 374, 4 ff.

considered to be an extremist at that time, i.e. an Imāmī.¹¹⁹ But there is something else: from a remark made by al-Khayyāṭ we may guess that these “ascetics” did not touch anything which had belonged to anyone before because they regarded it as forbidden (*ḥarām*).¹²⁰ We feel justified to equate this with the attitude known as *taḥrīm al-makāsib*, the prohibition of commerce and trade; Ibn ar-Rēwandī wrote a book on this topic,¹²¹ and Aš‘arī tells us in his *Maqālāt al-Islāmiyyīn* that this principle, which was characteristic for some *ṣūfī* groups, had also found adherents among the Mu‘tazilites.¹²² The same circle is obviously meant when an-Nāṣi’ al-akbar, a Mu‘tazilī heresiographer and contemporary of Ibn ar-Rēwandī, talks about certain *ṣūfiyyat al-Mu‘tazila*. It is true that the doctrine he connects with them is different: according to him they thought that it might be better for the Muslim community not to elect a caliph.¹²³ But this divergence is only due to structural reasons: the report is part of an-Nāṣi’'s chapter on the problem of human rule (*imāma*). In the end he says quite clearly that he means those people who advocate the *taḥrīm al-makāsib*.¹²⁴ Both attitudes obviously grew out of the same pessimistic experience: that the Muslim world is corrupt and full of injustice and violence.¹²⁵ In Ibn ar-Rēwandī's time, this was the experience of Shī‘īs frustrated by the atmosphere of persecution under al-Mutawakkil; this is why one should not elect a sovereign, and this is why one should keep away from all mundane activities (*makāsib*).

An entirely different Ibn ar-Rēwandī appears before our eyes – as much of an ascetic as of a dialectician. The combination seems already to have been characteristic for his teacher Abū Ḥaṣṣ al-Ḥaddād. He had written a book where

119 ¹Cf. *Taḥbīt* 371, 8f. This explains why those “ascetics” did not accept the famous maxim, (which became a *ḥadīṭ* later on), that the Muslim community cannot agree on an error (cf. *Intiṣār* 73, 12f.). According to the Imāmīs, the entire community, with exception of a few honest and pious persons, had committed the error to elect Abū Bakr and ‘Umar as caliphs instead of ‘Alī.

120 ²Cf. *Intiṣār* 77, 5f.

121 ³Cf. the *K. Fasād ad-dār wa-taḥrīm al-makāsib* mentioned in the *Fihrist* (p. 217, 7 Taḡaddud).

122 ⁴Cf. *Maqālāt* 467, 14ff.; also Maqdisī, *al-Bad’ wat-ta’riḫ* v 143, 9ff.

123 ⁵Cf. his *Uṣūl an-niḥāl*, ed. van Ess (in: *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie*, Beirut 1971), para. 82ff.

124 ⁶Ib., p. 50, 5f. The names mentioned by an-Nāṣi’ do not correspond to those we are talking about. But this is not surprising; an-Nāṣi’'s doxographical interest does not go beyond the generation of an-Nazzām (cf. ib., German introduction, p. 53f.). What we learn from the passage is that the movement was deeply rooted in the past.

125 ⁷Cf. al-Aš‘arī, *Maqālāt* 467, 15f.; the formula *fasād ad-dār* also appears in the title of Ibn ar-Rēwandī's book on the subject (see above n. 121).

he demonstrated the internal incompatibility and therefore uselessness of theological speculation, the *K. al-Ġārūf*, “The Torrent”, which has been refuted by al-Khayyāṭ and by al-Ġubbāṭī like the works of his famous disciple.¹²⁶ In fact, this was something like a sin against the spirit of the Muʿtazila. But the intention may again have been dialectical: an effort to demolish the intellectual arrogance of the colleagues who had sided with the | bourgeoisie or the court, all this by means of *takāfuʾ al-adilla*, the neutralizing equivalence of all proofs, the ancient ἰσοθénéια τῶν λόγων of the Greek sceptics which has haunted the Muʿtazila for several generations.¹²⁷ The case of Ibn ar-Rēwandī does not explain itself only by the difference between the intellectual traditions of Iraq and Iran, but also by a crisis of the Muʿtazila at Baghdad. 24

In the East, people were more accustomed to these phenomena. There the *taḥrīm al-makāsib* had already been propagated in the second century, by Šaḡīq al-Balkhī,¹²⁸ and we understand better now why it was just a Baghdadian among the mystics, al-Ḥārīṭ al-Muḥāsibī, who attacked him for that afterwards.¹²⁹ Ibn Karrām had taken up the tendency;¹³⁰ his adherents demonstrated the behaviour of mendicant friars. And they also showed that such a behaviour did not exclude theological interests. It is here that the fragments from Ibn Karrām’s *K. as-Sirr* from which we started are especially significant. For they prelude what came as a shock to the Baghdadians in two respects: not only in their style, but also in their contents, with an outspoken scepticism towards the concept of *ʾiṣma*. “Muḥammad threw mankind into doubt with regard to his prophecy,” says Ibn Karrām, “for he imprisoned or killed some people and set others free as he pleased ... This is done by kings and worldly

126 ⁸Cf. the summary of the book given by Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* xii 178, 3 ff.; *Fihrist* 216, 2 Taḡaddud.

127 ¹Cf. my article *Scepticism in Islamic Religious Thought*, in *Al-Abhath* 21/1968/1 ff. Greek scepticism, in spite of its “destructive” attitude, also grew out of the art of dialectics practised in the Platonic Academy (cf. H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* Berlin 1971, p. 37 and 48 ff.). The development was thus more or less parallel.

128 ²He died in 194/809–810. For his attitude cf. B. Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin 1968), index s.n.

129 ³Cf. my book *Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī* (Bonn 1961), p. 100, and Reinert, *passim*.

130 ⁴Cf. the *K. al-Iktisāb fī r-rizq al-mustaṭāb* attributed to aṣ-Šaybānī, ed. ʿIzzat Amīn al-ʿAtṭār (Cairo 1357/1938), p. 24, pu. ff. and 68, 9 ff. (the work seems to be a forgery; cf. R. Brunschvig, *Etudes d’Islamologie*, Paris 1976, 1 147, n. 1); Abū Yaʿlā, *al-Muʿtamad fī uṣūl ad-dīn*, ed. Wadīʿ Z. Ḥaddād (Beirut 1974), p. 151, 15 ff.; J. Chabbi, *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan*, in: *SI* 46/1977/5 ff., especially p. 56 f.

potentates, but not by prophets.”¹³¹ Even in his most essential function, as a law-giver, the Prophet does not seem to be beyond any fault: “It would have been better if the Prophet had given mankind another law”.¹³² The heresiographer who selected these passages wants us to believe that Ibn Karrām reviled the memory of the Prophet. But we may be almost sure that, like Ibn ar-Rēwandī one generation afterwards, he rather questioned the demonstrability and absolute necessity of the *‘iṣma* than the *‘iṣma* itself. He did not like the rigidity of the concept; it is always possible that the prophets commit sins. He had maintained this in his *K. ‘Adāb al-qabr*, although without going into detail.¹³³ But his disciples continued speculating about the problem, and about them we get more explicit information. Some of them claimed that the prophet can only not commit those sins which would expose him to *ḥadd* penalty or destroy his ability to give evidence (*‘adāla*). Others restricted his infallibility to the moments of *balāḡ*, i.e. when he was speaking in his divine mission “ex cathedra”. And one of them even rejected this by | pointing to Muḥammad’s famous error concerning the *ḡarānīq*. The common basis of these theories, which sounded offensive to later generations, but obviously not to the numerous adherents of the movements in the third and the fourth century – and perhaps not even to a man like al-Khayyāṭ – was the idea that prophecy is only a *quality* inherent in the prophet, but not his essence itself.¹³⁴ The Karrāmīya were no heretics, they simply started from different theological assumptions.

This helps us to put other things right. Ibn Karrām had, as we saw in the beginning, also been suspected to quarrel with God about His wisdom. This was understandable when the Prophet turned out perhaps not to be the best choice: “Why did He not send an angel to (mankind, instead of a prophet)? Since (this angel) would not have belonged to the human race he would have called the creatures to God, and they would have believed without anybody falling into error”.¹³⁵ But the criticism did not stop there; “Whose profit is it that He has created the wild beasts? When He created them He made meat their nurture and let them loose on the (other) creatures so that they shed their blood and eat their meat. He could have made plants and herbs their nurture, (but) He

131 ⁵Cf. Ibn ad-Dā‘ī, *Tabṣīrat ul-‘awāmm*, p. 67, 6 ff.

132 ⁶Ib. 66, 13 ff.; Ibn Karrām gives a lot of examples where the *ṣarī‘a* is visibly incongruous.

133 ⁷Cf. ‘Abdalqāhir al-Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* (Istanbul 1928), p. 168, 4 ff.

134 ¹Cf. Baḡdādī, *Al-Farq bayna l-fīraq*, ed. Muḥammad Badr (Cairo 1328/1910), p. 209, ult. ff./ed. Muḥammad Muḥyiddīn ‘Abdalḥamīd (Cairo without date), p. 221, 16 ff. Some of them also worked with the example of Bileam who had fallen into unbelief in spite of being a prophet (cf. *Tabṣīrat ul-‘awāmm* 74, 2 f.).

135 ²Cf. *Tabṣīrat ul-‘awāmm*, p. 65, -5 ff.

did not do it".¹³⁶ There are obviously things which do not make sense to us. This does, however, not necessarily mean that they are absurd in themselves, as the heresiographer insinuates; the helplessness may simply be the consequence of wrongly applied theological axioms. Ibn Karrām was not a Mu'tazilite; he did not think in the categories of theodicy, of the *aṣlah*, to use the appropriate term, and he did therefore not feel obliged to look for a meaning everywhere. It is possible that in the latter fragment he tried to deal in this way with a problem already known to us from the controversy between Ibn ar-Rēwandī and Abū 'Īsā al-Warrāq: the *ilām al-ḥayawān*, the pain inflicted upon innocent animals when they are slaughtered for religious reasons. Here, the Mu'tazilites could not escape without imagining complicated justifications. Ibn Karrām, on the contrary, could simply pretend that we do not know any reason, just as we do not know the reason why lions and other wild beasts are allowed by God to encroach on the life of weaker animals. The incompatibility of theological arguments stressed by Abū Ḥafs al-Ḥaddād and Ibn ar-Rēwandī could not but support this line of thought. We are no longer astonished then when al-Ḥākim al-Ġuṣāmī, the Zaydī heresiographer whom we owe so much precious information about the Mu'tazila,¹³⁷ tells us that the adherents of Ibn Karrām were "mad" after the books of Ibn ar-Rēwandī and treated them like their own publications.¹³⁸ All of them had grown up in the same Ḥanafī tradition; they agreed, for instance, on the temporal limitation of the punishment the Muslims will have to endure in Hell.¹³⁹ There was not only similarity, but also connection.

26

The only difference was that for a Mu'tazilite the ἰσοσθένεια τῶν λόγων was, in a certain way, suicidal whereas for a fideist like Ibn Karrām it was in agreement with his entire system. This may explain, to a certain extent, why the Karrāmiyya survived whereas the *ṣūfiyyat al-Mu'tazila* seem to have disappeared with Ibn ar-Rēwandī. There are other reasons, of course. Ibn Karrām's ideas spread in the area where they had been conceived; the crisis of the Baghdādī Mu'tazila, on the contrary, was apparently induced from the East. Ibn Karrām started on virgin soil; his adherents no longer stayed in the cities of the East where the majority of the Arabs and of the Muslims had lived up to that period, but went into the country-side in order to do missionary work among the indigenous population who still followed the dualist creeds.¹⁴⁰ This is where

136 ³Ib. 65, 10 ff.

137 ⁴Two *ṭabaqāt* (nr. 21–22) of his *Šarḥ 'Uyūn al-masā'il* have recently been edited by Fu'ād Sayyid in: *Faḍl al-i'tizāl wa-Ṭabaqāt al-Mu'tazila* (Tunis 1974), p. 365 ff.

138 ⁵Cf. the unedited part of his *Šarḥ 'Uyūn al-masā'il*, ms. Leiden Or. 2584a, vol. 1 43a.

139 ⁶Cf. Baḡdādī, *al-Farq bayna l-firaq* 212, 4 f.; *Uṣūl ad-dīn* 338, 6 ff.

140 ¹Cf. the article by J. Chabbi (above, n. 130), *passim*.

their ascetic attire and the ideal of poverty for which they fought had its appropriate place; they resembled somehow the Manichean electi (*ṣiddīqūn*) and could profit from it in their counter-propaganda. Ibn ar-Rēwandī, on the contrary, who seems also to have had ascetic leanings, went to the capital. It is true that he could hope to find friends there who shared his ideas. The Baghdadian branch of the Mu'tazila had held asceticism in high esteem since the time of al-Murdār, the "monk of the Mu'tazila", and Ibn ar-Rēwandī may even have claimed it to be sanctioned by one of the "founding-fathers" of the whole movement, by 'Amr b. 'Ubaid. But he underestimated the political situation and the insistence of the intellectuals, especially of his colleagues from Baṣra. Like some of the other ṣūfīs he was a Shī'ī by conviction, and Shī'ism was not altogether up-to-date in the time of al-Mutawakkil. Al-Gāhiz, who always noticed the change of climate first, had already marked the new line, and Ibn ar-Rēwandī came to feel the opposition rather quickly. He was able to deal with it in an elegant and superior way since he could profit from a treasure of arguments developed in the East and unknown in Baghdad. But he only accelerated his own rejection, and the style he used was open to misunderstandings and to wilful distortion. When he had left the town, reported to be dead, defamation and calumny could triumph. In the East he remained a respected man, due to his theological ideas which seem to have been original indeed; but in Iraq too many were interested in the black legend. So good was the work of interested colleagues and imaginative literati that even a German traveller of the nineteenth century was confronted with it when sipping his coffee in an Egyptian coffee-house.

Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī

The topic does not suggest itself. Al-Fārābī and Ibn Sīnā, al-Fārābī and Aristotle – why not? But al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī? The famous philosopher did not like the theologians anyway. Why then should he have something in common with the arch-heretic of Islam on whom posterity used to heap all sorts of calumnies and suspicions? But there is some reason for putting the problem this way, for Ibn al-Rēwandī is the only theologian whom al-Fārābī seems to have honoured by an explicit refutation. Ibn Abī Uṣaybī'a mentions among al-Fārābī's works a treatise against Ibn al-Rēwandī's *K. Adab al-Jadal*.¹

We do not know much about Ibn al-Rēwandī's book; it is not preserved, not in its entirety and not in fragments. But it seems to have been rather influential. The Mu'tazilī Abū 'l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bi (died 319/931) corrected its errors in his *K. Iṣlāḥ Ghalaṭ Ibn al-Rēwandī*² and al-Ash'arī (died 324/935–936) took its defence against al-Ka'bi's attack.³ We may even assume that al-Ash'arī used some of Ibn al-Rēwandī's ideas when he wrote his *K. Adab al-Jadal*.⁴ Both al-Ka'bi and al-Ash'arī are older than al-Fārābī, but their controversy took place during his life-time. More than one century afterwards the capricious Ḥanbalī Ibn 'Aqīl (431/1040–513/1119) still knew Ibn al-Rēwandī's book; he seems to mention it in his notes in the *K. al-Funūn*,⁵ and he may have used it in

1 Cf. Ibn Abī Uṣaybī'a, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, ed. A. Müller (Cairo 1299/1882), II, 139.

2 This book is not preserved either, but it is quoted by the Mu'tazilī Abū Rashīd an-Naysābūrī in his *K. Masā'il al-Khilāf bayna l-Baṣrīyyīn wa 'l-Baghdādīyyīn* (cf. GAS 1/626 f.), ms. Berlin 5125, fol. 191^a, -4 f.; German summary by M. Horten, *Die Philosophie des Abu Raschid* (Bonn 1910), p. 202.

3 Ibn 'Asākir mentions, in his list of al-Ash'arī's works, "a book in which he refuted a book of al-Balkhī in which he (i.e. al-Balkhī) was said to correct the mistakes of Ibn al-Rēwandī in *Jadal*" (cf. *Tabyīn kadhīb al-muftarī*, Damascus 1347, p. 131, l. 5 ff.; translated in R. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arī*, Beirut 1953, p. 218 nr. (27)). The formulation ... *aṣlaḥa bihī ghalaṭ Ibn al-Rēwandī fī 'l-Jadal* allows us to conclude that al-Ka'bi's book was really directed against Ibn al-Rēwandī's theory of dialectics, and thus presumably against his *K. Adab al-Jadal*.

4 Cf. Ibn 'Asākir 134, 12; translation R.J. McCarthy 225 nr. 68.

5 Cf. the passage on Ibn al-Rēwandī quoted from the *K. al-Funūn* in Muḥammad Ibn Muflīḥ (died 763/1362), *al-Ādāb al-Shar'īyya* (Cairo 1348–1349) II, 120, -6 ff. which ends with the somewhat cryptic remark: *wa-lahū* (i.e. *wa-li Ibn al-Rēwandī*) *al-Jadal*. The edition of the

his voluminous *K. al-Wāḍiḥ* which treats the problems of the *ars disputandi*, the scholastic method so-to-say, at length.⁶ G. Makdisi has observed that the *K. al-Wāḍiḥ* and another important source of *adab al-jadal*, the *K. al-Anwār* written by the Karaite theologian al-Qirqisānī (lived in the first half of the tenth century),⁷ both copied the same text which may be safely presumed to have been Mu‘tazilite in origin. He pleads for | ‘Alī b. ‘Īsā al-Rummānī, the renowned Mu‘tazilī grammarian from Baghdād (died 384/994), who is directly quoted by Ibn ‘Aqīl.⁸ But although this sounds convincing for Ibn ‘Aqīl it is less so for al-Qirqisānī; al-Rummānī was al-Qirqisānī’s contemporary, and perhaps even much younger. We may, therefore, venture the hypothesis that Ibn al-Rēwandī’s book was the common source.

But to be defended by al-Ash‘arī and to be copied by Ibn ‘Aqīl and al-Qirqisānī, would this not be too much of estimation and reverence for the ideas of a heretic? Now, al-Qirqisānī was a Jew and therefore not so much concerned about right and wrong in the context of Muslim theology. Both al-Ash‘arī and Ibn ‘Aqīl, however, are, although influenced by Mu‘tazilī thought, not Mu‘tazilis themselves, and the polemics against Ibn al-Rēwandī originated in Mu‘tazilī circles. There is no doubt that from a certain period onward until nowadays, criticizing Ibn al-Rēwandī was a cheap pleasure for everybody. But for some time one was still able to differentiate, at least as long as there remained some chance of recurring to original writings of the apostate. Besides that, there seems to have been a regional difference. The black legend around Ibn al-Rēwandī was brought up in Iraq, by al-Jubbā’ī (died 303/915–916) in Basra and by Khayyāṭ (died about 300/913) in Baghdād; in Transoxania, however, where Ibn al-Rēwandī had lived for a long time – he stemmed from Marv al-rūdh –, he continued to be appreciated as an important theologian. Al-Ka‘bī who, after all, had been one of Khayyāṭ’s foremost students, proffers a rather balanced judgement about him in his *K. Maḥāsin Khurāsān*,⁹ and what is more important: al-Māturidī (died 333/944) mentions him quite positively in his *K. al-Tawḥīd*¹⁰

K. al-Funūn (or of what remained of it) by G. Makdisi (1–2, Beirut 1970–1971) does not have this passage.

6 Cf. GAL S 1/687.

7 Edited by M. Nemoy, New York 1939–1943; the relevant chapter is found there on p. 470 ff. It has been translated by G. Vajda in: *REF* 122/1963/7 ff. For al-Qirqisānī cf. *Encyclopaedia Judaica*², x: 1047 f.

8 Cf. his article in: *Mélanges d’Islamologie, volume dédié à A. Abel* (Bruxelles 1974), p. 201 ff.

9 Cf. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. R. Tajaddud (Teheran 1393/1973), p. 216, 14 ff.

10 Ed. Faṭḥallāh Khulayf, Beirut 1970.

and in his *Ta'wīlāt Ahl al-Sunna*¹¹; so does later on the Māturīdite Nūr al-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd al-Ṣābūnī (died 580/1184) in his *Kifāya fī 'l-Hidāya fī Uṣūl al-Dīn*.¹² Extremist heretical arguments which we are accustomed to associate with Ibn al-Rēwandī turn out, in the quotations preserved in al-Māturīdī's *K. al-Tawḥīd*, to belong to Abū 'Īsā al-Warrāq, the famous Mu'tazilī heresiographer who had always been accused of Manichean leanings; and it is Ibn al-Rēwandī himself who refutes them in defence of Islam – or at least in defence of a certain interpretation of Islam.¹³ Even with Abū 'Īsā al-Warrāq we are not quite sure whether he really was the Crypto-Manichean as which he is depicted in most of our sources. For Ibn al-Rēwandī, however, there is now ample evidence that he was anything but the irresponsible sceptic which most of our sources make out of him.

Or at least not only. For we do not know reliably enough what happened 5 to him in Baghdād and what made his Iraqi opponents furious. Al-Jubbā'ī accuses him of having intended nothing else than confusion and bewilderment (*tashkīk*); he is said to have published only in order to become famous¹⁴ – which is for a theologian and a scholar quite a normal thing to do. Al-Jubbā'ī, however, represented the Mu'tazilī establishment in Iraq; Ibn al-Rēwandī may simply have come from a different intellectual background. Perhaps the Sharīf al-Murtaḍā is not far beside the point when, in reaction against al-Jubbā'ī's remark, he says in his *Shāfi'ī 'l-Imāma* that Ibn al-Rēwandī wrote his books – i.e. the famous “four books” which were refuted several times and always depicted in the most horrifying terms, mainly in order to enhance the value of the refutation – only because his Mu'tazilī school-fellows had criticized him and

11 Ed. Ibrāhīm and Sayyid 'Iwāḍayn, vol. 1 (Cairo 1391/1971); cf. the index s.v. al-Rēwandī (add p. 38).

12 Until now only the shorter version of this book, the *Bidāya min al-Kifāya*, has been edited, by Faṭḥallāh Khulayf (Cairo 1969); cf. the index s.v. *Ibn al-Rēwandī*. The original work, manuscripts of which are preserved in Princeton and in Baghdad, is only slightly more voluminous than this abbreviation. We must therefore not expect from it any further information about Ibn al-Rēwandī.

13 The relevant passages were collected by Mahdī Mohaghegh in an article in: *Majalla-i Dānishkada-i Adabīyyāt*, Tehran 14/1345/3 ff. (reprinted in Mohaghegh, *Bist guftār*, Tehran, 1976, p. 215 ff.). They seem to belong to Ibn al-Rēwandī's *K. al-Zumurrud* which we knew up to now only through a refutation by the Ismā'īlī dā'ī al-Mu'ayyad fī 'l-dīn (died 470/1078) where the material is already filtered through earlier Mu'tazilī polemics (cf. the article by P. Kraus in: *RSO* 14/1934/93 ff. and 335 ff.). For a discussion of the problems posed by al-Māturīdī's quotations and by the relation between both texts see my article *Ibn al-Rēwandī, or the Making of an Image*, in: *Al-Abḥāth*, 27/1978–1979 [cf. above, p. 1342 ff.].

14 Cf. al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfi'ī 'l-Imāma*, lithograph edition Teheran 1301, p. 12, 12 ff.

spoken evil of his conduct; he wanted to prove their weakness. Later on he is supposed to have given up this attitude again. Like al-Jāhīz he was able to take up different positions. But they must not have been his own opinion; he never identified himself with them and always quoted his sources.¹⁵ What happened was thus perhaps nothing else than that Ibn al-Rēwandī pushed the dialectical tendency of Mu‘tazilī *kalām* to the extreme. He was not an extremist himself, but he exploited the possibilities of a method which had always been more apt for destructive criticism than for systematic exposure of coherent ideas. This is why the basic assumptions of different books of his do not seem to fit together: in his *K. al-Tāj* he argues in favour of the eternity of the world, in his *K. al-Qaḍīb*, however, he proves that God did not know anything about this world until He created it and let knowledge about the created things originate in Himself.¹⁶ Ibn al-Rēwandī does not fight for a specific thesis, but against the self-complacency of the Iraqi school. He wants to arouse scepticism and uncertainty in their hearts, but he is not a sceptic himself.

If al-Fārābī then attacked Ibn al-Rēwandī and his *K. Adab al-Jadal* he did not attack a heretic, but the ideal representative of a method which, seen in an Aristotelian frame-work, could never attain the certainty of syllogistic reasoning, but was rather always on the point of degenerating into mere eristic aggressiveness. This was not the art of the *Posterior Analytics*, the *K. al-Burhān*, but of the *Topics*, the *K. al-Jadal*. If the *mutakallimūn* think that they can reach certainty, says al-Fārābī, they are simply mistaken. The criterion for certainty they like to adduce: *sukūn al-naḥs*, is a category which does not go beyond the level of a rhetorical proof. It means the satisfaction of having | understood something regardless of the reliability of its contents; the truth, however, is frequently hard to accept and only swallowed with reluctance.¹⁷ Like the entire method, *sukūn al-naḥs* seems to be, at least in the view of an Aristotelian, only the subjective feeling that one is right, but not the objective guarantee that one has discovered the truth.

All this is not very new and unfortunately rather general; we lack any direct and reliable information about Ibn al-Rēwandī's *K. Adab al-Jadal* and al-Fārābī's refutation of it. We must even go one step further: it is not certain that al-Fārābī ever refuted the book. Up to now we proceeded from a remark in Ibn Abī Uṣaybi'a's *‘Uyūn al-Anbā’*. In al-Qiftī's *Ta’rīkh al-Ḥukamā’*, however, which is one of Ibn Abī Uṣaybi'a's main sources, the same passage contains two titles,

15 Ib. 13, 3 ff.; Persian translation by M. Mohaghegh, *l.c.* 11 f./222 f.

16 Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist* 216, -6 and -4 f.

17 Cf. al-Fārābī, *K. al-Burhān*, ed. Mubahat Türker in: *Araştırma* 1/1963/214, 17 ff.

a *K. fī Adab al-Jadal* by al-Fārābī himself and a refutation of Ibn al-Rēwandī, *Radd ‘alā l-Rēwandī*, without any further specification.¹⁸ It is true that in this place Ibn Abī Uṣaybi‘a does not seem to depend directly on al-Qiftī; their book-lists differ also in other respects.¹⁹ But in a safe method we should look for other possible points of contention.

Given the vagueness of our information, this seems to be the famous quest of a needle in a truss of hay. But we might limit the circle of our pursuit by asking which ideas or attitudes of Ibn al-Rēwandī occupied the following generations most and whether they are referred to somewhere in al-Fārābī’s writings. One thing should be made clear right from the beginning: al-Fārābī never mentions Ibn al-Rēwandī’s name in the texts found and studied up to now. But both of them came from the East of the ‘Abbāsīd empire: Ibn al-Rēwandī from Khurāsān (Marv al-rūdh)²⁰ and al-Fārābī from Transoxania (Fārāb). Both regions are, of course, still hundreds of kilometres apart, but rather close in terms of cultural background. If al-Fārābī thus talks about *kalām* he might think not so much of the Iraqi school of the Mu‘tazila – and even less of al-Ash‘arī – but of the Eastern branch, i.e. al-Ka‘bī (who taught at Balkh) and Ibn al-Rēwandī.

There is one point which, besides dialectics, comes to our mind: the meaningfulness of revelation. Ibn al-Rēwandī has always been accused of denying the value of prophecy. The basis for this assumption was the fragments of his *K. al-Zumurrud* as preserved in a later refutation by the Ismā‘īlī *dā‘ī* al-Mu‘ayyad fī ‘l-dīn (died 470/1078).²¹ There the argument is formulated in the following way: Nobody denies that reason is God’s highest gift for mankind; prophecy is something in addition to it. If the prophet, however, | only confirms what is set up by 7
reason, his message is unnecessary; and if he contradicts it we are not obliged to accept his words.²² Like all the other fragments quoted by al-Mu‘ayyad this crucial passage belonged to Ibn al-Rēwandī’s *K. al-Zumurrud*. But with the discovery of the parallels in al-Māturīdī’s *K. al-Tawhīd* its interpretation may have to be revised. Al-Mu‘ayyad himself left no doubt about the fact that the argu-

18 Cf. al-Qiftī, ed. J. Lippert (Leipzig 1903), p. 279, 15 f.

19 New aspects for the solution of our problem might be contributed by the *K. al-Jadal* mentioned among al-Fārābī’s works in the bibliography compiled by Ḥasan ‘Alī Maḥfūz and Ja‘far Āl-Yāsīn (*Mu‘allafāt al-Fārābī*, Baghdad 1395/1975, p. 104 and 321). The book has not yet been edited, but there are several manuscripts. There is, however, no doubt that it is in the first place a commentary or a summary of Aristotle’s *Topics*.

20 Cf. *Fihrist* 216, 14.

21 See above n. 13.

22 Cf. the article by P. Kraus in: *RSO* 14/1934, p. 97, 1 ff. = translation, p. 111.

ment, although formulated by Ibn al-Rēwandī, was attributed by him to other people: it starts with the phrase “the Brahmins say ...”. In the wake of Kraus’s interpretation however, this attribution was considered a mere cover-name for Ibn al-Rēwandī himself who might not have dared to propound such an audacious opinion by himself.²³ The new material we have now in al-Māturīdī’s *K. al-Tawḥīd* seems to prove that this was not the case. We discover that Ibn al-Rēwandī did his best to refute this opinion. For him it is only a false dilemma: there is no direct contradiction between reason and revelation, but only a certain ambivalence of situations and facts which may be considered to be bad by reason in the beginning, but then discovered to be good or useful by revelation afterwards. Ibn al-Rēwandī does not side with the “Brahmins”, but opposes them. This does not necessarily mean that they now possess more reality than before, because in al-Māturīdī’s book their argument is attributed to Abū ‘Īsā al-Warrāq.²⁴ If we thus assume that both texts derive from the same source, namely Ibn al-Rēwandī’s *K. al-Zumurrud*, it seems that Abū ‘Īsā hid himself behind the Brahmins. Ibn al-Rēwandī may have quoted Abū ‘Īsā’s *K. al-Gharīb al-Mashriqī* where the “stranger from the East” was perhaps depicted as a Brahmin who had to demonstrate his astonishment about the irrational beliefs of the adherents of revelation.²⁵ Later generations did not make much effort to preserve this complicated interplay of different persons and fictions; out of malevolence or out of ignorance they simply identified Ibn al-Rēwandī with Abū ‘Īsā and the Brahmins.²⁶

There was one specific aspect of the argument where this identification becomes improbable not only for reasons of textual criticism, but also because of the persons involved. Abū ‘Īsā and the “Brahmins” did not only attack those parts of the revelation which contradicted reason or could not be explained by it, but also individual prescriptions of the Divine law which were repugnant to it, especially sacrifices. According to the judgement of reason it is, as Abū ‘Īsā says in a fragment preserved in al-Māturīdī’s *K. al-Tawḥīd* which is attributed
 8 to the Brahmins in other sources, blameworthy to injure somebody | who did

23 Cf. *RSO* 14/1934/341 ff., taken up by M. Meyerhof in: *Islamic Culture* 15/1941/55 ff.

24 Cf. *K. al-Tawḥīd*, ed. Khulayf, p. 200, 14 ff.

25 For the *K. al-Gharīb al-Mashriqī* cf. *Fihrist* 216, 9 and the quotations in Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wal-Mu‘ānasa*, 111 192, 4 ff.; also Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Tathbīt Dalā’il al-Nubuwwa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān (Beirut, n.d.), p. 374, 11. The book was refuted by Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (cf. *Fihrist* 226, 1).

26 Cf. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Mughnī*, xv 109, 10 ff. where the discussion is summarized: only the Brahmins are mentioned. Similarly the chapter of the Brahmins in al-Bāqillānī’s *K. al-Tamhīd* (ed. R.J. McCarthy, Beirut 1957), p. 104 ff., especially p. 121. 4 ff.

not do anything wrong; but this is exactly what happens in sacrifices.²⁷ The objection is not entirely new: in their quest for theodicy the Muʿtazilites had always been puzzled by the problem how to explain the pains of innocent animals as well as of children,²⁸ and the Jewish theologian Ḥiwī (i.e. Ḥayyōya) from Balkh who flourished between 850 and 875, i.e. during the life-time of Ibn al-Rēwandī, had questioned the meaningfulness of sacrifices.²⁹ But our passage has a somewhat different concern. It is not related to the problem of theodicy. Ḥiwī, on the other hand, did not attack slaughtering in itself; he merely wondered why blood and grease should be agreeable food for God.³⁰ What is new about the argument of the Brahmins is that they concentrate on the rightfulness of the prescription to inflict pain on animals (*ilām al-ḥayawān*). This corresponded very well with the Hindu doctrine of *ahimṣa*, and it corresponded equally well with Abū ʿĪsā al-Warrāq's Manichean leanings, which Ibn al-Rēwandī did not fail to denounce in his attacks against him.³¹ With regard to Abū ʿĪsā and to the Brahmins this attitude had an existential root, for Ibn al-Rēwandī it was only the exotic idiosyncrasy of a foreign religion. In spite of this, however, he still understood its implications because he came from a region where Manicheans and Buddhists were not just rare birds or bookish non-entities, but a living reality. For his colleagues in Baghdad it was mere heresy. All this fits very well with our former conclusion that the argument was developed by the Brahmins or by Abū ʿĪsā, but taken up and refuted by Ibn al-Rēwandī.

With regard to this point, Ibn al-Rēwandī argued in the same way as before: the slaughtering of animals may appear absurd in the first moment, but this impression changes once one deals more deeply with the matter and discovers its hidden meaningfulness.³² Besides that, he puts his explanation into a wider context: all commandments found in the Holy Scripture are meaningful *per se* because they were brought forth by a Prophet who does not lie and who proves his veracity by his miracles or who is proven to be veracious by the prophecies

27 Cf. al-Māturīdī, *Tawḥīd* 201, 1f. Attributed to the Brahmins in al-Bāqillānī, *Tamḥīd* 114, 1ff.; also in Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs* 65, 7 ff. Cf. also Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, xv 115, -5 ff.

28 Cf., e.g., al-Jāḥiz, *Ḥayawān*, III 393 ff.

29 For Ḥiwī cf. *Encyclopaedia Judaica*², VIII 792f. and J. Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥiwī al-Balkhī*, New York, 1915.

30 Cf. Davidson, text 53 ff. nr. 28.

31 Cf. al-Māturīdī, *Tawḥīd* 197, 2.

32 *Ibid.* 201, 2ff.; the text seems to be corrupt. Al-Māturīdī treats the problem also 200, 7 ff. and perhaps 184, 15 ff. (if we may read there *al-dhabḥ* instead of *al-madiḥ*. But all these texts are extremely difficult and need a more thorough interpretation).

of his predecessors.³³ We cannot enter into further detail here. Suffice it to say that we seem to reach the nucleus of Ibn al-Rēwandī’s system with this point. Again he developed it in contrast to Abū ‘Īsā al-Warrāq who had denied the miracles (or at least their demonstrability); and again he was confounded with him in later tradition.

9 With all this in mind we may turn now to al-Fārābī. In a famous and much discussed passage at the end of his *Iḥṣā’ al-‘ulūm* he describes the | function of *kalām*. After a general definition which, in true Aristotelian spirit, stresses the apologetical rather than the constructive character of theology, and after differentiating between the tasks of the theologian and of the jurist he starts enumerating two basic attitudes by which the theologians use to defend the value of religion. It might be useful to quote this passage in full.³⁴

1. “As to the methods and views by which the religions have to be defended (we may distinguish two groups): Some theologians think it advisable to defend the religions by saying that religious views and principles cannot be tested by human views and human speculation or reason because being derived from divine revelation they are of a higher rank than these. For they contain divine secrets which human reason cannot grasp nor attain.
2. Moreover, it is typical for man that the religions offer him through revelation what is such that he cannot grasp it by reason and what remains inaccessible to reason. Otherwise revelation would not have any mean-

33 Cf. the context of the quotation mentioned above.

34 There are basically two editions of the text, one by ‘Uthmān Muḥammad Amīn (Cairo¹ 1350/1931, Cairo² 1949, Cairo³ 1968) and another one by A. Gonzalez Palencia (Madrid¹ 1932, finished in 1916; Madrid-Granada² 1953, after G.P.’s death). Gonzalez Palencia’s version was severely criticized by P. Kraus in *Der Islam* 22/1934/82 ff., but it has the advantage of adding the Latin translation by Gerard of Cremona. ‘Uthmān Amīn’s version presents the better text, but only from the second edition onward; the first edition still shows a certain lack of understanding for the philosophical implications of the text. Gonzalez Palencia’s version was based on the manuscript Escorial 646, ‘Uthmān Amīn’s first edition on the photograph of an unidentified manuscript of Iraqi provenance (cf. P. Kraus in: *Der Islam* 22/1935/82, n. 6). From the second edition onward he has recurred to the Latin translation as an additional testimony; he has also enlarged his manuscript basis (in addition to the – still unidentified – “Cairo manuscript”, the Escorial manuscript and two manuscripts from Najaf and from the Köprülü library in Istanbul). Gonzalez Palencia translated the text into Spanish. There is also a Persian translation by Ḥusayn Khadīw Jam (Teheran 1348 š./1969); our passage is found there on p. 115 ff.

ing or use, for it would offer man only what he already knows and what he may grasp by reason if he thinks about it. If it were like that, man would be consigned to his intellect and would not need prophecy or revelation. But he was not made like that. Therefore the knowledge offered by the religions must be what cannot be grasped by reason.

3. Not only that, however, but also what is abhorred by reason. For the more repugnant it is to us the more profound is its meaning for us. This for the following reason: Things proclaimed by the religions which are abhorred by reason and detested by imagination, are not repugnant in their essence, no, they are rather right according to the divine intellects. For even if man reaches the utmost perfection of his human nature, he possesses, with respect to those who are endowed with a divine intellect, only the rank of a child or of a youth and a simpleton compared to a perfect man. In the same way as many children and simple-minded people abhor with their intellect many things which in reality are not horrible nor impossible (at all) and as it comes to their mind that these are impossible, in the same way somebody who has reached the utmost perfection of human reason is related to the divine intellects. And in the same way as one detests many things before he is educated and experienced, and fancies that they are absurd, but then, when he is | educated 10 through knowledge and experienced through practice, loses these opinions about them so that these things which looked absurd to him now turn into obligatory ones³⁵ and that the exact opposite of what he used to be astonished about in former times has now become astonishing to him – in the same way (even) somebody, perfect in his human nature, may abhor things and find them impossible although in reality they are not like that.
4. It is because of these things that these people consider it feasible to affirm the (necessity of the) religions. For whoever brings us a revelation from God is veracious and cannot be a liar. He may be so³⁶ under two aspects: either through miracles which he performs or which appear by his meditation – or through a testimony of his veracity and his special relationship with God preferred by other veracious and trustworthy people who lived

35 That absurdities here become obligatory and not convincing or self-evident is due to the fact that al-Fārābī sees the problem in juridical and not in epistemological terms. He thinks of the prescriptions given by God which are obligatory by being part of the Qurʾānic revelation although they may look absurd to somebody who lacks sufficient knowledge and understanding (e.g. the prescription to fast during the month of Ramaḍān).

36 i.e. he may be proved veracious.

before him –, or through both (aspects) at once. If we verify through these aspects that he is veracious and that he cannot be a liar, no pretext may properly remain for reason after that concerning the things he has said, no (additional) consideration or reflection or speculation. By such and similar (arguments) those people think that religions may be defended.

5. Another group thinks it advisable to defend religion (in a different way). First they put up for it everything which the founder of the religion has uttered in his proper words. Then they investigate the sensual perceptions, the generally accepted opinions,³⁷ and the rational verities, and when they find something in them or in their corollaries which might be (used as) a testimony for something in religion, and be it in a most far-fetched way, they defend it with it. When, however, they find something which contradicts something in religion they give it a new interpretation, if there is any possibility to reinterpret the wording used by the founder of the religion according to the contradicting (fact), and be it in the most far-fetched way. If they cannot do that, and if there is any possibility to declare this contradicting fact false and to handle it in a way which corresponds to what is found in religion, they do it...
6. But if it is not possible to refer the word of religion to something which corresponds to one of these (i.e. sensual perceptions, generally accepted opinions, and rational verities) nor to refer one of them to something which corresponds to religion; and if it is not possible to omit | or to declare false any of these sensual perceptions, generally accepted opinions, and rational verities which contradict something in it, then they think it advisable to defend this point by saying that it is true because somebody pronounced it who cannot have lied nor committed an error. Concerning this part of religion those people thus prefer the same opinion as the first group altogether ...
7. Some of them think it advisable to defend such things, i.e. things which they fancy are repugnant, by investigating the other religions and by plucking out the repugnant things which are found in them. If an adherent of these religions wants to blame something in their own religion they meet him with those repugnant things which are found in his religion and defend their own religion in this way ..."³⁸

³⁷ *mashhūrāt* = *endoxa* in Greek.

³⁸ Cf. ed. Amin ²108 ff., ³132 ff.; ed. Gonzalez Palencia ²101 ff. of the Arabic text. The corresponding passage in the Latin translation by Gerard of Cremona is found *ibid.*, 172 ff.

The first attitude thus consists in demonstrating that religion transcends reason (§1–4) whereas the second one (§5–7) tries to prove that religion corresponds to reason if only the necessary devices of interpretation (*taʿwīl*) are applied. Basically this looks like a reference to the Ḥanbalites and Ashʿarites on one side and to the Muʿtazilites on the other. But we should not forget that this time the Ashʿariya was just taking its shape whereas Ḥanbalī thought was then not so much an attitude inside *kalām*, but an attack against it. What is more important, however, is that the first doctrine is formulated in terms of the problem of revelation treated by Ibn al-Rēwandī. Revelation and religion, says al-Fārābī, offer to man what he cannot grasp with his intellect; otherwise revelation would be meaningless insofar as it would only offer him what he knows already or what he may easily reach through reason (§2). Besides that, there are things revealed which seem repugnant to reason. They have as it were a pedagogical function because they show to what extent our human intellect is inferior to the divine intellects. They are not repugnant in themselves, but only in reverse proportion to the insight involved (§3). And they must be rightful in the last instance because the person who prescribed them was veracious and could not lie. That he was veracious is shown by his miracles or by the testimony of those before him (§4).

Al-Fārābī does not side with anyone of the two factions. The kind of book he writes is not apt for criticizing, but for description. We might, however, discover a slight sympathy for Ibn al-Rēwandī's alternative. For he goes on to show that Ibn al-Rēwandī's opponents, the rationalists and interpretationalists, | encounter serious difficulties with the irrational commandments which, in spite of all efforts, they cannot explain away. Finally they have to fall back on Ibn al-Rēwandī's solution (§6); some of them react with mere *argumenta ad hominem* when they are attacked by adherents of other religions on behalf of their irrationality (§7). Al-Fārābī thus does not attack Ibn al-Rēwandī here. It seems pretty certain that he had his system in mind and not the ideas of any Ḥanbalites or Ashʿarites. In some respects Ibn al-Rēwandī comes rather close to what we are accustomed to consider as "orthodox" theology. This explains our confusion, and it explains why the Ḥanbalī Ibn ʿAqīl could recur to Ibn al-Rēwandī's solution of the *ilām al-ḥayawān* problem³⁹ – and why he was forced by the conservative wing of his school to retract his "heresy" in public.⁴⁰ But this happened in 465/1072, more than one century after al-Fārābī's death; al-Fārābī does not deal with a Ḥanbalī, he deals with Ibn al-Rēwandī. Unfortunately we

12

39 Cf. Ibn ʿAqīl, *K. al-Funūn*, ed. G. Makdisi, § 449, especially p. 510ff.

40 Cf. G. Makdisi in *ET*², III: 669f.

do not know how he thought of him. Certainly not very friendly because he refuted him. It would be exciting to speculate at what point his concept of prophecy was necessarily bound to clash with Ibn al-Rēwandī’s, and it would perhaps not be too difficult to give a general answer. But general answers are cheap, and it seems that we invested already enough of hypothesis.⁴¹

41 We would be moving on safer ground if we knew more about al-Fārābī’s biography. Our hypothesis that al-Fārābī was acquainted with Ibn al-Rēwandī’s position quite well and even regarded him as a serious representative of Mu‘tazilī theology would be easier if we could be sure about al-Fārābī’s having been brought up in Transoxania where Ibn al-Rēwandī’s theology had a better reputation than in Iraq. Muhsin Mahdi assumes such an “Eastern” phase in al-Fārābī’s life (cf. his article in the *Dictionary of Scientific Biography*, iv 523 ff., which offers the best biographical sketch we have for al-Fārābī up to now), and I tend to accept this view. But Richard Walzer believes that al-Fārābī “may have come to Baghdad ... early in life”, namely with his father who “may have belonged to the Turkish body-guard of the Caliph.” (cf. *ET*², II: 778 b).

Abu'l-Qāsim al-Ka'bī

ABU'L-QĀSEM AL-BALĶĪ AL-KA'BI, 'ABDALLĀH B. AḤMAD B. MAḤMŪD (d. Ša'bān, 319/February, 931), administrator and intellectual of Persian descent. Ḥanafite jurist and foremost representative of the Mo'tazela in Khorasan. His father had known 'Abdallāh b. Ṭāher (d. 230/844) personally. Abu'l-Qāsem seems to have stood in a long *kottāb* tradition (see *Ta'rik Baḡdād* XII, p. 340.10 ff.). In his youth he had been secretary to Moḥammad b. Zayd Dā'i, the Zaidite ruler of Ṭabarestān (d. 287/900; cf. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin, 1965, p. 159). Two decades later he was nominated vizier by Aḥmad b. Sahl b. Hešām Marvazī, the governor of Khorasan for the Samanid Naṣr b. Aḥmad II, who had installed himself at Balḵ (Yāqūt, *Odabā'* I, p. 147.6 ff.). When Aḥmad b. Sahl rebelled against his sovereign and was defeated in 307/919, Abu'l-Qāsem was put into prison. He was released shortly afterward on the initiative of 'Alī b. 'Isā, who at that time was the deputy of Moqtader's nominal vizier Ḥāmed b. al-'Abbās and exercised the real power in Baghdad (see Ebn al-Nadīm, *Fehrest*, [Tehran], p. 219, n., lines 6 ff.).

Abu'l-Qāsem's prestige in Baghdad dated from the time he studied there under the Mu'tazilite Kayyāt (d. ca. 300/913) and the grammarian Mobarrad (d. 285/898). In those days he had been admitted to the salon (*maḡles*) of the well-known Persian litterateur and Mu'tazilite Abū Aḥmad Yaḡyā b. 'Alī Monajjem Nadīm (d. 300/913), who considered him an authority in *kalām* (*ibid.*, lines 8 ff.). After leaving the capital he corresponded with Kayyāt and with the father of the grammarian Marzobānī (d. 384/994; cf. *Ta'rik Baḡdād* IX, p. 384.16 ff.). In his later years he stayed in Khorasan, where he was regarded as uncrowned king of the theologians (*emām ahl ul-arṣ*; see Mātorīdī, *Ketāb al-tawḡīd*, ed. Kholeif, Beirut, 1970, p. 49.17). In Balḵ his prestige was matched only by that of his contemporary and friend, Abū Zayd Balḵī (d. 322/934), whom, however, he had to defend against accusations | outside his home country (cf. Yāqūt, *Odabā'* I, p. 147.6 ff.; Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mofasserīn*, ed. 'A.M. 'Omar, Cairo, 1392/1972, I, p. 42.14 ff.). In Nasaf he was received with honor and given a teaching position ('*oqeda laho maḡles*; cf. the *Ta'rik Nasaf* by Ja'far b. Moḥammad Mostaḡferī, 350–432/961–1041, quoted by Sam'ānī, *Ansāb* [Leiden], fol. 485a.7 ff.). The local tradition claimed that even in Mecca his name aroused public interest (cf. the same source, quoted by Ebn Šāker Kotobī in his unpublished '*Oyūn al-tawārik*').

While Abu'l-Qāsem's theological works were indeed read in Iraq, his influ-

ence was more extensive in Khorasan. He wrote, for example, a *Ketāb maḥāsen Āl Ṭāher* which shows his special attachment to the Taherids (*Kašf al-ẓonūn* [Istanbul], p. 1608). In addition there is his *Ketāb maḥāsen Korāsān* (or *Faẓā'el Korāsān*) which was used by Ebn al-Nadīm for the biography of Ebn al-Rēwandī (*Fehrest*, p. 216.13); the Mo'tazela did not see a need for a biography of Ebn al-Rēwandī. In contrast to his teacher Ẹayyāt, Abu'l-Qāsem did not attack Ebn al-Rēwandī's famous "heretical" books: he only refuted his criticism of Jāhez's thesis that the Koran is free from additions and omissions (quotations in Qāzī 'Abd-al-Jabbār, *Taṭbūt dalā'el al-nobūwa*, Beirut, 1966, pp. 62.12 ff., 548) and his doctrine of *tawallod* (he quotes the book in his *Ketāb al-maqālāt*). He also corrected some errors in Ebn al-Rēwandī's *Adab al-Jadal* (Ebn 'Asāker, *Tabyīn kaḏeb al-moftarī*, Damascus, 1347/1929, p. 131.15 ff.). The title of his *Ketāb al-sonna wa 'l-ĵamā'a* (see *Fehrest*, p. 219, n., line 15) shows that he did not see a contradiction between his Mu'tazilite ideas and the Ḥanafite terminology of his eastern surroundings. In two of his works he polemicized against Moḥammad b. 'Īsā Borġūt from Sīrāf (d. 240/854 or 241/855), who represented the predestinarian wing of the Ḥanafite tradition. With Abū Ja'far Moḥammad b. 'Abd-al-Raḥmān b. 'Omar Ebn Qeba from Ray (who, according to Ebn Abī'l-Ḥadīd, had been his pupil but then went over to the Emāmīya) he carried on a long exchange of views on the problem of *emāma* which resulted in two publications from his hand, both of them refutations of books written by Ebn Qeba (see Najāšī, *Rejāl*, Bombay, 1397/1899, p. 191). Whether he met the famous physician Moḥammad b. Zakarīyā' Rāzī (d. 313/925) in Ray, Baghdad, or somewhere else on their respective journeys is not clear. They discussed the concept of time and engaged in an extensive written dispute on several topics in Rāzī's *Ketāb al-'elm al-elāhī* (cf. Rāzī, *Opera philosophica*, ed. P. Kraus, Cairo, 1939, pp. 167 f.). Abu'l-Qāsem certainly kept a greater distance from Rāzī's ideas than did his contemporary Abū Zayd Balkī, with whom Rāzī seems to have studied (see GAS III, p. 275). Of the Iraq *motakallemūn* he disagreed mainly with Jobbā'ī (d. 303/915), head of the competing Baṣra branch of the Mo'tazela – e.g., on his doctrine of divine will and of the most fitting (*aṣṣlaḥ*; cf. his *Naqṣ ketāb Abī 'Alī al-Jobbā'ī fī'l-erāda* and his *Nehāya fī'l-aṣṣlaḥ 'alā Abī 'Alī*, quotations of which may be found in Qāzī 'Abd-al-Jabbār, *Moġnī*, Cairo, 1960–1965, XIV, pp. 55-14, 61.9 ff.).

His most important works have a systematic and summarizing character. He wrote a twelve volume *Tafsīr* (*Kašf al-ẓonūn* [Istanbul], p. 448) of which quotations survive in the *Amālī* of Šarīf Mortaẓā (Cairo, 1954, I, p. 468.10 ff.; I, p. 514, bottom; II, p. 364.16 ff.) and perhaps in Mātorīdī's *Ketāb al-tawḥīd*. His *Ketāb awā'el al-adella fī oṣūl al-dīn* is quoted by Maqdesī (*Bad'* I, p. 135.5 f.); its chapter on the Christians was refuted by the Christian philosopher Ebn

Zor'a (331–398/943–1008; P. Sbath, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens*, Cairo, 1929, pp. 52 ff.). His *Oyūn al-masā'el* which comprised three volumes was used by Abū Rašīd Nisābūrī (d. 460/1068) in his *Masā'el al-ḫelāf bayn al-baṣrīyīn wa'l-baḡdādīyīn* (GAS I, pp. 626 f.). The late stage of theological development inside the Mo'tazela is reflected in a number of further *masā'el* and *maḡāles* works in which Ka'bī seems to have discussed scattered questions of detail. Most important for later generations were his *Maqālāt al-eslāmīyīn*, which were extensively used by Aš'arī in his *Maqālāt*, Qāzī 'Abd-al-Jabbār in his *Faḡl al-e'tezāl* and *Moḡnī*, Baḡdādī and Šahrastānī, Našwān Ḥemyarī in his *Ketāb al-ḥūr al-'īn*, Ebn Abī'l-Ḥadīd in his *Šarḥ naḡ al-balāḡa*, and Ḥoḡūrī in his *Ketāb rawḡat al-aḡbār* (GAL S. I, p. 587). A manuscript of the work has been found in Yemen by Fo'ād Sayyed and was partly edited by him (*Faḡl al-e'tezāl wa ṭabaqāt al-mo'tazela*, Tunis, 1974, pp. 63 ff.). The book seems to have undergone several recensions. Ka'bī used material which he had received from Ḳayyāṭ, and he corresponded with him from Khorasan in order to clarify unresolved questions (*ibid.*, p. 297.3 ff.). Later he seems to have combined the book with his *Oyūn al-masā'el* (*Fehrest*, p. 219, n., lines 13 ff.). This might explain why he says in the introduction to the text preserved in the Yemenite manuscript that he began writing it after 290/903, while Ḥājjī Ḳalīfa gives the date 279/892 (*Kašf al-ẓonūn* [Istanbul], p. 1782), and why the manuscript differs sometimes from the quotations found in Našwān Ḥemyarī and elsewhere.

Ka'bī was greatly interested in methodology and hermeneutics. He wrote at least two books on *ḡadal* and one on inference by analogy (*estedlāl be'l-šāhed 'ala'l-ḡā'eb*). In his *Naqḡ al-Sīrḡānī*, a refutation of the Hanbalite Ḥarb b. Esmā'il b. Ḳalaf Kermānī Sīrḡānī (d. 288/901; cf. Ḍahabī, *Ḥoffāz* II, Hyderabad, 1388/1968, p. 613, no. 638; and Ebn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābela*, Cairo, 1371/1952, I, p. 145, no. 189), he discussed the relevance of isolated Traditions (*āḡād*, i.e., the vast majority of *ahādīṭ* according to the Mo'tazela) for human acting (Qāzī 'Abd-al-Jabbār, *Faḡl al-e'tezāl*, p. 195.1 ff.). In his *Ketāb al-ḡorar wa'l-nawāder* he defended the inevitability of *eṡṡehād* (quotation in Mofīd, *al-Foṡūl al-moḡtāra*, 2nd ed., Najaf, n.d., I, p. 66). Most interesting for us is, however, his *Ketāb qabūl al-aḡbār wa-ma'refat al-reḡāl*, which presents a thorough and sometimes sarcastic criticism of many early authorities on Hadith; it is preserved in the ms. Cairo, *moṡtalaḡ* 14m (GAS I, p. 623). Nevertheless, Ka'bī is quoted as an authority on Hadith by a Khorasani *moḡaddet* as renowned as Moḡammad b. Zakariyā' Nasafī (d. 344/955; cf. Sam'ānī, *Ansāb* [Leiden], p. 485a.9; and Ḍahabī, *Ḥoffāz*, p. 930, no. 883).

361

Any attempt to reconstruct Ka'bī's system would be premature at the present stage of research. This is not so much due to a lack of information, as is the case

for the earlier Mu'tazilites, but rather to a lack of perspective. The texts we have do not present broad outlines and main ideas, but concentrate on refinement of proofs and other questions of detail. With Ka'bī in Baghdad and Jobbā'ī in Baṣra, Mu'tazilite thought had reached the point of an overall systematization. We would be able to appreciate its full spectrum if we possessed complete, original works and knew more about the earlier phases. We can only assume that Ka'bī's ideas corresponded more or less to those of the Baghdad school and that they prepared the way for its astonishing influence during at least the next century and a half. Yet we are unable to determine the extent of his originality. We get most of our material from systematic works such as Mātoridī's *Ketāb al-tawḥīd* and Abū Rašīd Nisābūrī's *Masā'el al-kelāf* (ed. M. Zīāda and R. Sayyed, Beirut, 1979; cf. M. Horten, *Die Philosophie des Abu Raschid*, Bonn, 1910; and A. Biram, *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern*, Berlin, 1902) and to a lesser extent in Qāzī 'Abd-al-Jabbār's *Moḡnī* and in Imamite treatises such as the *Awā'el al-maqālāt* by Shaikh Mofid (d. 413/1022; tr. D. Sourdel in *REI* 40, 1972, pp. 217 ff.). Future research will have to start here. As matters stand, even the brief summary which follows may well be seriously out of focus.

The Baghdad tradition taken over from Ḳayyāt is characterized by respect for the laws of nature and a cautious handling of the concept of God's omnipotence. Ka'bī believed in the existence of natural qualities (*ṭabā'e'*) which determine the functioning of bodies and guarantee the preservation of the species (cf. Horten, pp. 100 ff.). For example, life depends on the *ṭabā'e'* of food (*ibid.*, p. 149). Ka'bī followed the Greek view of the elements. Thus he proved that air can be changed into water through the condensation of vapor (Biram, *Substanzenlehre*, p. 45). Man can produce heat and dryness (Horten, *Philosophie*, pp. 92, 149). Correspondingly, God does not have the power to let a heavy object float in the air (*ibid.*, p. 140), and pain is not possible in a dead substance (*ibid.*, p. 129). On most of these points he was attacked by the Baṣra school, i.e., the followers of Jobbā'ī, who stressed instead God's power to hold the world together and to change its laws against habit (*'āda*). On this point Jobbā'ī took up ideas of Abu'l-Hoḍayl, while Ka'bī came closer to Naẓẓām. But in contrast to Naẓẓām he was an atomist, although again with opinions which differ from those of the Basrans. He did not believe in the existence of a void; to defend this standpoint he engaged in a number of experiments with appropriate explanations (*ibid.*, pp. 37 f.; Biram, *Substanzenlehre*, pp. 37 ff.; also the corresponding passage in Abū Rašīd, *Fi'l-tawḥīd* [identical with *Zīādāt šarḥ al-oṣūl?*], ed. M. 'A. Abū Rīda, Cairo, 1385/1965, p. 419.14 ff.). No two substances can be separated without something between them (Biram, pp. 36 ff.). An isolated atom has neither dimension nor direction; it does not move, nor can it be seen. All these qualities

occur only through combination with at least one other atom (*ibid.*, pp. 15 ff., 46, 49; Horten, *Philosophie*, pp. 37, 139). This does not mean that two or more atoms without dimension form a body with dimension; it is rather the accidental combination (*ta'līf*) which makes the difference (cf. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, pp. 6 f.). Accidents, however, do not exist continuously; they last only for a moment (Horten, *Philosophie*, pp. 79 ff., 134; Aš'arī, *Maqālāt al-eslāmīyīn*, Istanbul, 1929, p. 358.2 ff.). Therefore, colors and elementary qualities such as heat or dryness are not permanent. On the other hand, substances cannot exist without them (Biram, *Substanzenlehre*, text, p. 43, bottom, cf. tr., p. 56; and Baġdādī, *Oṣūl al-dīn*, Istanbul, 1346/1948, p. 56.15 f.). They last only through the accident of endurance (*baqā'*), and vanish if God does not create this accident (Biram, *Substanzenlehre*, pp. 63, 70).

Ka'bī's anthropology was not as elaborate. He seems to have focused only on theologically relevant points, especially the discussion of capability (*estetā'a*). As an accident, capability cannot last for two moments. It exists before the act, but not during it (Aš'arī, *Maqālāt*, p. 230.5 ff.). Capability is related to an organ; e.g., capability to speak cannot be used for seeing, etc. (Horten, *Philosophie*, pp. 154 f.). Incapability (*'ajz*), on the other hand, is universal; it is the contrary of the positive and of the negative action alike, e.g., of both belief and unbelief. It is not identical with an external hindrance (*māne'*), for an external hindrance is contrary to an action. Incapability, however, is contrary to the capability to act (*ibid.* pp. 155 ff.). Death is an entity in itself (*ma'nā*), not just the absence of life (*ibid.*, pp. 150 ff.).

Ka'bī's ideas about God diverge little from those of other Mu'tazilites, especially his teacher Ḳayyāṭ. In agreement with most of his earlier colleagues, with some opposition among his later contemporaries, he believed that God is everywhere, though only in the sense that He knows and preserves all (cf. Mātorīdī, *Tawḥīd*, Beirut, 1970, p. 75.3 ff.; Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, p. 115). God's will is not an independent attribute, as the Basrans believed in agreement with Abu'l-Hodāyī, but either identical with producing what He wills or with His order to produce it (when what He wills is an action to be performed by man). This idea was taken over from Naẓẓām (Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, pp. 165 ff.). Ka'bī added the psychological explanation that the human will functions in connection with man's ignorance or imperfect knowledge of the realizability of his intention. God's omniscience and omnipotence | thus make His will superfluous (cf. Šahrastānī, *Nehāyat al-eqdām*, ed. A. Guillaume, Oxford, 1931, p. 240.2 ff.). Similarly God's seeing and hearing are nothing other than His knowing (cf. Baġdādī, *Farq bayn al-feraq*, ed. M. Badr, p. 166.4 ff.; ed. M.M. 'Abd-al-Ḥamīd, Cairo, p. 181.6 ff.). Ka'bī evidently tried to reduce the number of attributes to a few basic ones. This is perhaps why he did not define the

ṣefāt al-fe‘l in the usual way, as those attributes whose opposites can equally well be attributed to God, but rather subsumed them under His omnipotence. Thus in the beginning God was not creating, compassionate, etc., but He had the power to make His essence so (cf. Mātoridī, *Tawḥīd*, p. 53.3 ff.). Like Naẓẓām, Ka‘bī thought that God must do the best (*aṣlah*; cf. Qāzī ‘Abd-al-Jabbār, *Moğnī* XIV, p. 55.14. ff.; and Brunschwig in *Stud. Isl.* 35, 1974, p. 11). Theoretically speaking, He can do wrong; but if this really happened all our established categories would be shattered. It would not be against reason, but all the proofs on which reason bases itself would have to be changed to their opposites (i.e., God would have to change the order of the universe; cf. Aṣ‘arī, *Maqālāt*, p. 557.12 ff.).

In the domain of epistemology Ka‘bī’s conceptual refinement seems to have exerted considerable influence. The standard definitions of both knowledge (*‘elm*) and thinking (*naẓar*) seem to stem from him (J. van Ess, *Erkenntnislehre des ‘Adudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden, 1965, pp. 72, 244). He advocated a less intellectualist outlook than his Basran colleagues; in contrast with them he allowed the unquestioning acceptance of a statement by an accepted authority (*taqlīd*), provided that this statement is true. The common people are not obliged to reflect on a given dogmatic issue, especially as some of them are unable to do so; a general knowledge is sufficient (the doctrine of the so-called *aṣḥāb al-ḥamal*; cf. *ibid.*, pp. 73 and 46; Horten, *Philosophie*, pp. 178, 193). Knowledge of God is meritorious, but even more so the contemplation which leads to it; although God cannot be the object of this contemplation since He is still unknown (*ibid.* p. 182). Since human nature does not change, contemplation continues in the hereafter. The problem that there can be no reward for a meritorious act performed in paradise was solved by the assumption that contemplation then originates merely through recollection of former contemplation and therefore does not cause any effort (van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 123).

In his political views Ka‘bī supported the right of the Qorayš to leadership of the community. He would acknowledge, however, a non-Qorayšī sovereign in case of imminent civil war (Bağdādī, *Oṣūl al-dīn*, p. 275.10 f.). He had strong Zaydī sympathies (Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, pp. 77 f.), and in correspondence with Zaydī doctrine he stressed that the early Šī‘a did not reject Abū Bakr and ‘Omar (cf. Qāzī ‘Abd-al-Jabbār, *Tatbīt dalā‘el al-nobūwa*, p. 62, bottom, and p. 548, bottom).

Bibliography

See also *ET*² I, pp. 1002–1003, with additional references. He is mentioned several times in Brockelmann, *GAL*, with some confusion; cf. s. I, p. 343, and 2nd ed. II, p. 665 (ad

206); versus 2nd ed., I, p. 447, and S. I, p. 619. He is quoted twice in Kaḥḥāla, I, p. 286; VI, p. 31. Sezgin, *GAS* I, pp. 622 f. Zereklī, *A'lām*² IV, p. 189. A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London, 1947, pp. 157 ff. W.M. Watt, *Free Will and Predestination*, London, 1948, pp. 80 f. A.N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, index. M. Moḥaqeq, *Filsūf-e Ray Moḥammad b. Zakarīyā-ye Rāzī*, Tehran, 1349 š./1970, pp. 31 ff. W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, index. F. Sayyed, intro. to his ed. of part of Ka'bī's *Maqālāt al-eslāmīyīn*, Tunis, 1974, pp. 43 ff.

12 **Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī**

ABŪ ‘ABD ALLĀH AL-BAṢRĪ, AL-ḤUSAYN B. ‘ALĪ B. IBRĀHĪM AL-KĀGHADĪ, called (AL)-DĴU‘AL, “Dung-beetle”, influential Mu‘tazilī theologian and Ḥanafī jurist, died 2 Dhu ‘l-Ḥijjdja 369/19 June 980 in Baghdād. He was born in Baṣra, at an uncertain date (293/905–906 according to *Ta‘rīkh Baghdād*, viii, 73, ll. 20 ff., following ‘Alī b. al-Muḥassin al-Tanūkhī and Hilāl al-Ṣābī; 308/920–921 according to the *Fihrist*, ed. Flügel, 174, pu.; 289/902 according to Ṣafadī, cf. Kaḥḥāla, *Mu‘djam al-mu‘allifīn*, iv, 27, n. 1). The nickname DĴu‘al is not used in Mu‘tazilī or Ḥanafī sources.

He left Baṣra at an early age, possibly forced by the constant danger presented by the Ḳarmathians [see ḲARMAṬĪ] since 311/923. He entertained contacts with the representatives of the Baṣran school of the Mu‘tazila who lived now in ‘Askar Mukram in Khūzistān, with Abū Hāshim (died 321/933) and especially with Abū Hāshim’s disciple Ibn Khallād [q.v.]. But he lived mainly in Baghdād, where he studied Ḥanafī law with Abu ‘l-Ḥasan al-Karkhī (died 340/952; cf. GAS, I, 444). With respect to his theological views, he was isolated there; during the late years of al-Khayyāt (died ca. 300/913 [q.v.]) the Mu‘tazila had lost much of its prestige, perhaps due to the scandal caused by the books of Ibn al-Rāwandī [q.v.], and the wing of the school which still maintained some influence in the capital, namely Ibn al-Ikhshīd (270–326/883–938 [q.v.]) with his disciples, strongly opposed Abū Hāshim’s ideas. Abū ‘Abd Allāh therefore suffered serious deprivation during his studies (cf. the stories in Ḳaḍī ‘Abd al-Djabbār, *Faḍl al-ī‘tizāl*, ed. Fu‘ād Sayyid, 325, pu. ff.; also in Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaḳāt al-Mu‘tazila*, 105, ll. 15 ff.). His teacher Abu ‘l-Ḥasan al-Karkhī entertained relations with the Ḥamdānid Sayf al-Dawla (333–356/944–67) who rivalled with the Būyids in the game for political power in ‘Irāḳ (cf. *Faḍl al-ī‘tizāl*, 326, ll. 17 f.); when he suffered from a stroke in 340/952, his disciples, among them Abū ‘Abd Allāh, approached | the prince for financial support (cf. *Ta‘rīkh Baghdād*, x, 355, ll. 4 ff.). This may have initiated or at least strengthened those moderate Shī‘ī leanings for which Abū ‘Abd Allāh became well-known afterwards. He used them, however, in order to win the favour of Būyid and Zaydī circles which had become decisive after Mu‘izz al-Dawla had succeeded in taking over Baghdād in 334/945. He found support with Mu‘izz al-Dawla’s *wazīr* al-Ḥasan b. Muḥammad al-Muhallabī (339–352/950–63; cf. Hamdānī, *Takmilat Ta‘rīkh al-Ṭabarī*, ed. Kan‘ān, 186, ll. 13 ff., and Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa ‘l-mu‘ānasa*, iii, 213, l. 10), who liked to surround him-

13

self with jurists (cf. Tha‘ālībī, *Yatīmat al-dahr*, ed. ‘Abd al-Ḥamid, ii, 336, ult. ff.). Mu‘izz al-Dawla himself did penitence in his presence during his last disease, in 356/967 (cf. Hamdānī, 192, apu. ff.). He gave private lessons in *kalām* to the Zaydī pretender Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan (304–359/916–70) whom he managed to persuade, at the instigation of Mu‘izz al-Dawla, to become *naḳīb al-ashrāf* in 349/960 (cf. al-Ḥākim al-Djushamī, *Sharḥ al-‘uyūn*, ed. Fu‘ād Sayyid, Tunis 1974, 372, ll. 16 ff.; Hamdānī, 188, l. 16; Ibn ‘Inaba, *Umdat al-ṭālib*, Nadjaf 1380/1961, 84, ult. ff.). When his disciple proclaimed himself *imām* in Gīlān under the title al-Mahdī li-dīn Allāh in 353/964, Abū ‘Abd Allāh saw himself exposed to persecution by the mob of al-Karkh who had been instigated against him by a member of the ‘Alid aristocracy, but his great prestige even among those who did not share his political leanings, saved him from the banishment planned by the government (cf. al-Nāṭik bi ‘l-ḥaḳḳ, *al-Ifāda fī ta’rīkh al-a‘imma al-sāda*, ms. Leiden Or. 8404, fol. 63b, ll. 5 ff.; shorter version also in al-Ḥākim al-Djushamī, 372, apu. ff.). Later on he counted among his pupils Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mu‘ayyad billāh (333–411/944–1020) and his brother Abū Ṭālib al-Nāṭik bi ‘l-ḥaḳḳ (340–424/951–1033) who, although originating from an Imāmī family, took up the Zaydī claims in the Caspian region (cf. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin 1965, 177 ff.).

Of greatest importance for his school and for the victory of Abū Ḥāshim’s ideas was his friendship with the Ṣāḥib Ibn ‘Abbād, whom he may have met when he came to Baghdād in 347/958 with Mu‘ayyid al-Dawla, and whom he hailed as the “support of religion” (*‘imād al-dīn*) or even as the expected Mahdī, although in the latter case only in a metaphorical sense. This must be dated to the year 366/976 or somewhat later, when the Ṣāḥib had been nominated *wazīr* by Mu‘ayyid al-Dawla in Rayy. He ordered Abū ‘Abd Allāh’s epistle to be reproduced in golden letters and sent it among other gifts to Kābūs b. Wushmgīr [q.v.] who took over power in Ṭabaristān and Gurgān in the same year (cf. Tawḥīdī, *Akhlāk al-wazīrayn*, ed. Ṭandjī, 202, ll. 3 ff. and 208, ll. 6 ff.). He addressed Abū ‘Abd Allāh with the title *al-shaykh al-murshid* and agreed, in 367/978, on his recommendation to take over into his service his most promising disciple, ‘Abd al-Djabbār b. Aḥmad [q.v.], the later *ḳāḍī al-ḳuḍāt* of Rayy. Abū ‘Abd Allāh, at the peak of his influence, seems to have been in ill health; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī remembered having seen him in 360/971, on the occasion of a reception for scholars given by ‘Izz al-Dawla, when the guests were conducted to him and when he was too weak to answer an attack launched at him by his colleague ‘Alī b. ‘Īsā al-Rummānī, who represented the school of Ibn al-Ikshīd (cf. *Akhlāk al-wazīrayn*, 202, ll. 11 ff.). He was buried in the *turba* of his teacher al-Karkhī; the mourning prayer had

been said by the Mu‘tazilī grammarian Abū ‘Alī al-Fārisī (286–377/900–987) who was in his eighties himself (cf. *Ta’rīkh Baghdād*, viii, 73, l. 19 and 74, l. 2).

Abū Ḥayyān did not like him, just as he disliked everybody connected with the Ṣāḥib Ibn ‘Abbād. In his *Imtā’* (i, 140, ll. 3 ff.) he gives a sharp-sighted characterisation of Abū ‘Abd Allāh’s personality: imaginative, but bad in rhetorics and awkward in discussion; avid of wealth and prestige, but strongly committed to his “people”; skilfully using his political influence – a typical social climber. Several times he stresses the fact that Abu ‘l-Ḳāsim ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abdallāh al-Wāsiṭī, who seems to have been Abū ‘Abd Allāh’s closest assistant for some time (cf. *Faḍl al-‘itizāl*, 329, l. 9), left him out of personal disgust (cf. *Imtā’*, i, 140, ll. 10 ff., and ii, 175, ll. 10 ff.; *Akhhlāk*, 213, ll. 5 ff.). He also mentions a number of other disciples (*Akhhlāk*, 202, ll. 7 ff.), most of them young people from Khurāsān (*ibid.*, 210, ll. 12 f.), whom he calls a “bunch of unbelievers” and whose names were, as a matter of fact, usually not taken over into the Mu‘tazilī *ṭabaḳāt*-literature. This bad reputation is perhaps to be explained by a certain trend towards scepticism (*takāfu’ al-adilla*) for which at least one of them, Abū Ishāḳ Ibrāhīm b. ‘Alī al-Naṣībī, was well known (cf., e.g., Tawḥīdī, *Muḳābasāt*, ed. Muḥ. Tawfiḳ Ḥusayn, Baghdād 1970, 159 f.), and which Abū Ḥayyān tries to impute to Abū ‘Abd Allāh, too (cf. *Akhhlāk*, 212, ll. 5 ff., with reference to a conversation between Abū ‘Abd Allāh and Abū Sulaymān al-Manṭiqī).

Abū ‘Abd Allāh’s ideas have to be reconstructed mainly from the numerous quotations found in the works of Ḳāḍī ‘Abd al-Djabbār. The Ḳāḍī recognises his indebtedness himself (cf. *Mughnī*, xx², 257, ll. 4 ff.), although frequently he did not share his teacher’s opinions. He dictated some of his books in the presence of Abū ‘Abd Allāh, obviously when he lived in his house in Baghdād (cf. al-Ḥākim al-Djushamī, *Sharḥ al-Uyūn*, 366, ll. 5 f.); when he began his *Mughnī*, Abū ‘Abd Allāh was still alive (cf. xx², 258, ll. 8 ff.). A full evaluation of Abū ‘Abd Allāh’s originality is, however, not yet possible. We get quite a lot of information about his pro-Shī‘ī (Zaydī) arguments which he proffered in his *K. al-Tafḍīl* (for the title, cf. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaḳāt al-Mu‘tazila*, 107, l. 5). He based himself mainly on Shī‘ī traditions, the trustworthiness of which he tried to prove with rational speculations about their historicity. Moreover, he practiced what was called *muwāzanat al-a‘māl*, i.e. he weighed the virtues of ‘Alī and Abū Bakr against each other. In this he seems to have taken up the arguments of al-Iskāfī (died 240/854 [q.v.]), and he had to criticise Abū ‘Alī al-Djubbārī; he obviously avoided, however, open disagreement with Abū Hāshim (cf. *Mughnī*, xx¹, 216, ll. 7 ff.; 223, ll. 6 f.; 241, ll. 17 ff.; xx², 120, ll. 13 ff.; 122, ll. 3 ff.; 124, ll. 7 ff.; 125, ll. 4 ff.; 131, ll. 3 ff.; 132, ll. 19 ff.; 140, ll. 3 ff.). He never made any concessions to *rafd*; he drew Mu‘izz al-Dawla’s attention to the fact that ‘Umar had accepted Islam very

early and that ‘Alī had given his daughter Umm Kulthūm in marriage to him (cf. Hamdānī, *Takmila*, 192, ult. ff.).

He showed great interest in epistemology, probably because of the fact that Abu ‘l-Ḥasan ‘Alī b. Ka‘b al-Anṣārī, a member of the rival school of Ibn al-Ikshīd, still defended the ideas of al-Djāhīz in his circle, among them certainly al-Djāhīz’s famous apriorism (cf. Tawhīdī, *Akhlāk*, 203; for al-Djāhīz, van Ess, in *Isl.*, xlii (1966), 169 ff. and Vajda in *SI*, xxiv (1966) 19 ff.). He transmitted Djubbā’i’s *K. Naqḍ al-ma‘rifa*, a critique of Djāhīz’s *K. al-Ma‘rifa*, and added remarks to it, obviously in his own *K. al-Ma‘rifa* (cf. *Fihrist*, ed. Flügel, 175, ll. 4 f.), which were taken over by the Kādī ‘Abd al-Djabbār in his *Ta‘līk Naqḍ al-ma‘rifa* (cf. Ḥākim al-Djushamī, 367, ll. 10 f.). The book is quoted in *Mughnī*, xii, 131, ll. 19 ff.; the other numerous references (cf. *Mughnī*, xii, 9, ll. 7 ff.; 11, ll. 16 ff.; 12, ll. 11. ff.; 28, ll. 9 ff.; 33, ll. 5 ff.; 46, ll. 5 ff.; 75, ll. 13 ff.; 81, ll. 5 ff.; 102, ll. 8 ff.; 118, ll. 6 ff.; 133, ll. 13 ff.; 187, ll. 18 ff.; 372, ll. 15 ff.; 442, ll. 12 ff.; 446, ll. 10 ff.; 513, ll. 15 ff.; 521, ll. 6 ff.; 532, ll. 5 ff.) may equally well go back to his *K. al-Ulūm* which is explicitly mentioned in *Mughnī*, xii, 235, l. 16.

14

In juridical hermeneutics, he departed from Abu ‘l-Ḥasan al-Karkhī’s ideas. But he seems to have surpassed his teacher in many respects. Some of his views are quoted with the additional remark that he had them ‘*an Abī ‘l-Ḥasan*’; frequently, however, his name is mentioned alone. He impressed later generations with the precision of some of his definitions, but also with subtle speculations on ‘*amm* and *khāṣṣ*, on *idjmā‘*, on the *ratio legis* (‘*illa*) in *kiyās*, on *akhbār*, on *naskh* (which, in contrast to many of his contemporaries, he also allowed concerning *ḥadīth*), etc. Numerous, although scattered, material is found in *Mughnī*, xvii, in Abu ‘l-Ḥusayn al-Baṣrī’s [*q.v.*] *Mu‘tamad fī uṣūl al-fīkh* (cf. the index), and in an as yet unidentified work on *uṣūl al-fīkh* preserved in the Vatican library (Ms. Vat. arab. 1100; cf. Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti*, 145 f., and Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 179 f.). Abū ‘Abd Allāh’s own works in this domain, among them a *K. al-Uṣūl* and a *K. Naqḍ al-futyā* (cf. *Faḍl al-‘tizāl*, 326, l. 20), seem to be lost. In the “ethical” chapters of *uṣūl al-fīkh*, he circumscribed, like Kādī ‘Abd al-Djabbār, the good only in a privative way (cf. ‘Abd al-Djabbār, *al-Muḥīt*, ed. ‘Azmī, 239, ll. 13 ff.); the affirmative definition was apparently reserved for evil, which received the greater share of attention. Evil is never chosen by man for the sake of itself, but only when he sees a need for it (cf. G. Hourani, *Islamic rationalism*, Oxford 1972, 95). Whereas Djubbā’i and Abū Hāshim believed that the state of mind of an agent determines the quality of evil (evil becoming neutral when performed during sleep or in the state of unconsciousness), Abū ‘Abd Allāh upheld a more differentiated position (cf. *ibid.*, 41 f.). His ideas on *furū‘* were formulated in his commentary on Karkhī’s *Mukhtaṣar*, but also in some monographs where he treated the lawfulness of

drinking *nabīdh* or of performing one's prayer in Persian (two typical Ḥanafī tenets) and the *mut‘a* marriage (which he deemed unlawful, in accordance with Zaydī *fiḥh* and in disagreement with Imāmī opinion; cf. *Fihrist*, 208, pu. f.).

In theology proper, he followed the line of the Baṣran school. Only a few personal traits can be recognised with sufficient certainty. In at least three treatises he attacked the doctrine of the eternity of the world, two of them focussing their polemics on special persons, Ibn al-Rāwandī and al-Rāzī (cf. *Fihrist*, 175, ll. 3 f.; 174, ult. f.; 175, l. 2). When he explained creation as an act of thinking (*fikr*) in order to avoid all material connotations, he seems to have taken philosophical critique into consideration (cf. Kāḍī ‘Abd al-Djabbār, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* 548, ll. 11 ff.; *Muḥīt*, 332, ll. 15 f.). He attacked al-Rāzī also for his book against Abu ‘l-Kāsim al-Balkhī, probably about divine knowledge (cf. *Fihrist*, 175, ll. 1 f., and *Abi Bakr Rhagensis opera philosophica*, ed. P. Kraus, 167 f.). He did not accept the idea of *lutf*, we never know whether an event which we interpret as a special “grace” (*lutf*) for somebody is not the ruin of somebody else (cf. *Mughnī*, xiii, 67, ll. 15 ff.; also 155, ll. 4 ff.; obviously both quotations from his *K. al-Aṣṣlah*, together with xiv, 62, ll. 12 f.). He refuted Ash‘arī’s *K. al-Mūdjiz* (cf. al-Nāṭiq bi ‘l-ḥaḥḥ, *Ifāda*, fol. 63^a, ll. 5 ff. and Kāḍī ‘Abd al-Djabbār, *al-Muḥīt*, 344, l. 4; also al-Ḥākim al-Djushamī, 372, ll. 1 f., where *naḥḍ* is to be read instead of *ba‘ḍ*; R. McCarthy, *The theology of al-Ash‘arī*, Beirut 1953, 167, 211 f., 229). Altogether, more than 20 titles of books can be traced.

Bibliography

1. Primary sources: Kāḍī ‘Abd al-Djabbār, *Faḍl al-ī‘tizāl*, 325 ff.; idem, *Tathbūt dalāl’il al-nubuwwa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, 627, ll. 10 ff.; Abū Rashīd in A. Biram, *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern*, Berlin 1902, 27 and 73, n. 2; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaḳāt al-Mu‘tazila* 105 f.; *Ta‘rīkh Baghdād*, viii, 73 f. no. 4153 (on which depend Ibn al-Djawzī, *Muntaẓam*, viii, 101, no. 131 and Ibn Ḥaḍjar, *Lisān al-mizān*, II, 303, ll. 6 ff.); Hamdānī, *Takmilat Ta‘rīkh al-Ṭabarī*, Index s.v. al-Baṣrī; Shīrāzī, *Ṭabaḳāt al-fuḳahā’*, ed. ‘Abbās, Beirut 1970, 143, pu. f. (on which depends Ibn al-‘Imād, *Shadharāt al-dhahab*, iii, 68, ll. 4 f.); Ibn Abi ‘l-Wafā’, *al-Djawāhir al-muḍ‘a*, ii, 260, no. 140 (erroneously under Abu ‘l-‘Alā’); Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, 174, ll. 21 ff. (among the theologians), and 208, ll. 26 ff. (among the jurists); Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Aḥlāk al-wazīrayn*, ed. Ṭandjī, Damascus 1965, 200 ff.; idem, *al-Imtā‘ wa ‘l-mu‘ānasa*, i, 140, ii, 175, iii, 213; Ibn Taghribirdī, *al-Nudjūm al-zāhira*, Cairo 1348 ff., iv, 135, ll. 13 ff.; Dhahabī, *Sīyar a‘lām al-nubalā’* (ms.); Ṣafādī, *al-Wāfi bi ‘l-wafayāt* (ms.); Ziriklī, *al-A‘lām*, ii, 266; Kaḥḥāla, *Mu‘djam al-mu‘allifin*, iv, 27 (and iv, 19; with wrong name and date of death).

2. Studies: M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1918, 443 f.; W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin 1965, index s.v.; Iḥsān ‘Abbās, in *al-Abḥāth*, xix (1966), 189 ff.; H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, Beirut 1969, 439 ff.; G. Hourani, *Islamic rationalism*, Oxford 1972, index s.v.; J. Peters, *God’s created speech*, Leiden 1976, index s.v.

[Further quotations in ‘Abd al-Djabbār, *Mughnī* communicated by M. Schwarz: vol. iv, 68, ll. 8 ff. (cf. vol. vi₂, 171, ll. 22 ff.); vi₁, 226–228; vi₂, 21, ll. 16–ult.; xi, 511, paenult. and 512, ll. 10 ff.; xvii, 309, l. 10]

Die Mu‘tazilitenbiographien im *Fihrist* und die mu‘tazilitische biographische Tradition

- 1 Über die Lehre der Mu‘taziliten wissen wir im allgemeinen mehr als über ihr Leben. Sie erregten Anstoß mit ihren Ideen, und sie stritten untereinander; darum blieb das, was sie gedacht hatten, im Gedächtnis, und sei es auch häufig nur in schlagworthafter Verkürzung. Aber sie waren keine Traditionarier. Lebensdaten brauchte man von ihnen im Grunde nicht. Man ordnete sie nach Schulen; wichtig war, wer bei wem gelernt hatte und mit welcher Ansicht er sich von den anderen unterschied, „alleine stand“, wie man sagte (*tafarrada bihī*)¹. Die doxographische Information hatte darum gegenüber der biographischen den Vorrang.

- Für Ibn an-Nadīm steht beides am Rande; ihm geht es bekanntlich um Bücherlisten. Damit wird er für uns eine singuläre Quelle; Titel mu‘tazilitischer Werke werden sonst nur ganz zufällig erwähnt, wenn der Kontext es einmal verlangt. Wir wissen darum auch nicht, woher er seine Information jeweils bezog. Er ist gewiß nicht nur in irgendeiner Bagdader Bibliothek an den „Regalen“ vorbeigegangen und hat sich die Titel notiert; vielmehr haben Listen aus früherer Zeit ihm als Quelle gedient. Bei Wāṣil b. ‘Aṭā’ bringt er zwei solcher Listen hintereinander, die sich teilweise überschneiden²; auch sonst erhebt sich manchmal der Verdacht, daß er Doubletten nicht erkannt hat. Nur in einem einzigen Fall, bei Ġa‘far b. Mubaššir, verfügen wir über eine separat erhaltene ältere Liste. Sie steht im *K. al-Intiṣār* des Ḥaiyāt³ und ist bei weitem nicht so umfangreich wie die bei Ibn an-Nadīm⁴. Jedoch ist es alles andere als sicher, daß dieser sie benutzt hat; denn sie enthält Sondergut, das sich nur dann eliminieren läßt, wenn wir annehmen, daß es in modifizierter Form in den *Fihrist* eingegangen ist, daß also Ibn an-Nadīm den einen oder anderen Titel in abweichender Fassung aufgenommen hat.

1 Diese Vokabel benutzt bereits Ka‘bī in seinem *K. al-Maqālāt* (vgl. die Teiledition von Fu‘ād SAIYID in: *Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila*. Tunis 1393/1974; dort z. B. s. 70, 13; 71, 6 und 16 usw.).

2 *Fihrist*. Ed. RIṢĀ TAĞADDUD (Teheran 1393/1973), s. 203, 5f. und Anm. 1, z. 4ff., nach zwei verschiedenen Handschriften.

3 Ed. A.N. NADER (Beirut 1957), s. 63, 11ff.

4 *Fihrist* 208, 9ff.

Daß Ibn an-Nadīm seinerseits Vollständigkeit nicht erreicht hat, ist bekannt; bei Bibliographien kommt dies ohnehin nicht vor. Schlimmer ist, daß das Mu‘tazila-Kapitel in der Textüberlieferung besonders schlecht weggekommen ist; große Teile sind jeweils nur in einer einzigen Handschrift erhalten, manches scheint völlig verloren. Fück hat sich bei der Rekonstruktion große Verdienste erworben; er hat dabei nicht nur neue Textzeugen, sondern auch spätere Testimonia systematisch verwertet⁵. Wir haben seinen Ergebnissen kaum etwas hinzuzufügen. Unter den Autoren, die das Mu‘tazila-Kapitel des *Fihrist* ausgeschrieben haben, ist in der Zwischenzeit neu hinzugekommen Muḥammad b. ‘Alī ad-Dāwūdī (gest. 940/1534) mit seinen *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*⁶; wenn ein Mu‘tazilit nicht nur als Theologe, sondern auch als Koranexeget hervorgetreten ist, so kann man darauf rechnen, ihn bei Dāwūdī mit einer Auswahl seiner Schriften zu finden. Aber das Exemplar des *Fihrist*, auf das Dāwūdī sich stützte, war auch nicht vollständiger als das unsere; wir gewinnen also bloß einen weiteren Baustein für die Überlieferungsgeschichte. Anders sieht es aus mit den Zitaten in Ḍahabīs *Siḡar a‘lām an-nubalā’*, die uns seit kurzem in der Edition von Šu‘aib al-Arna‘ūt zugänglich sind⁷. Ḍahabī wußte mehr als wir; er bringt in drei Fällen, bei Šahḥām, dem jüngsten Schüler des Abū l-Hudāil, bei Muḥammad b. ‘Īsā Burgūt, einem Schüler des Nazzām, und bei Bišr al-Marīsī, dem Hoftheologen des Ma’mūn (der allerdings ähnlich wie der Vorhergehende streng genommen kein Mu‘tazilit war), Bücherlisten nach Ibn an-Nadīm, die in den bisher bekannten Handschriften des *Fihrist* nicht erhalten sind⁸. Vielleicht ist das Exemplar, das er benutzte, das gleiche, aus dem Ibn Ḥaḡar die von J. FÜCK ausgewerteten Materialien für seinen *Lisān al-Mizān* übernahm.

Ibn an-Nadīm war selber Mu‘tazilit. Da ist denn die Frage doppelt interessant, wie er die Schule definiert. Er zieht die Grenzen recht weit; Theologen, die in den späteren mu‘tazilitischen *Ṭabaqāt*-Werken totgeschwiegen | werden, 3 bekommen bei ihm noch einen Platz: Ḍirār b. ‘Amr, Abū ‘Īsā al-Warrāq, Ibn ar-Rēwandī, an-Nāšī’ al-akbar. Zwar sagt er, daß sie „Neuerungen einführten und (mit ihrer Lehre) alleinstanden“⁹; aber das haben sie nach seiner Ansicht gemeinsam mit anderen Mu‘taziliten, die von der Schule nicht ausgestoßen wurden: al-Aṣamm, Hišām al-Fuwaṭī, ‘Abbād b. Sulaimān. Aus der Überschrift

5 Vgl. seinen Aufsatz in ZDMG 90 (1936), 302ff. und seine Edition des Sondergutes aus der Handschrift Chester Beatty 110 in: *Professor Muḥammad Šafi‘ Presentation Volume* (Lahore 1955), S. 51ff.

6 Ed. ‘ALĪ MUḤAMMAD ‘UMAR, I–II (Kairo 1392/1972).

7 Bd. I–XXV (Beirut 1401/1981ff.).

8 *Siḡar* x, 552, apu. f.; 554, -6 ff. und 201, 5 ff.

9 *Fihrist* 214, 1ff.; die Vokabel „alleine stehen“ übernimmt er vielleicht von Ka‘bī (s. o. Anm. 1).

des Kapitels insgesamt geht hervor, daß er Mu‘taziliten und Murğī‘iten zusammen behandeln will¹⁰; auch dies geschieht sonst meist nicht. An sich war es gar nicht so abwegig. Denn mit *murğī’a* war hier nicht die frühe kufische Murğī’a um Abū Ḥanīfa und seine Vorgänger gemeint, sondern eine Gruppe bašrischer Theologen, die von Anfang an eng mit der Mu‘tazila zusammengelebt hatten und sich von ihr hauptsächlich in der Ablehnung der ewigen Höllenstrafe für Muslime unterschieden.

Leider wissen wir nicht, wen Ibn an-Nadīm ihr zurechnen wollte; die entsprechenden Eintragungen sind offenbar verloren. Man könnte an Personen wie Abū Šamir al-Ḥanafī, Muwais b. ‘Imrān oder Muḥammad b. Šabīb al-Bašrī denken, die allesamt „qadaritische Murğī‘iten“ waren, wie man manchmal zur Unterscheidung sagte¹¹. Unter den wenigen, deren Lemma erhalten blieb, findet sich allerdings einer, der sonst nahezu ganz der Vergessenheit anheimgefallen ist: Ḥumaid b. Sa‘īd b. Baḥtiyār, der während der *miḥna* mit seinen Schriften gegen die Anthropomorphisten und für das *ḥalq al-Qur‘ān* an sich ganz im Trend lag, aber sich mit Ibn Abī Duwād entzweite und unter Mu‘tašim als Šu‘ūbit und Zindīq verfolgt wurde¹². Ausgeschlossen hat Ibn an-Nadīm nur klare Häretiker wie Aḥmad b. Ḥābiṭ oder Faḍl al-Ḥadaṭī, die in der Nachfolge des Nazzām sich der Lehre von der Seelenwanderung verschrieben hatten und deswegen von der Mu‘tazila selber bei der Obrigkeit angezeigt wurden. Allerdings wissen wir nicht, ob sie überhaupt Bücher geschrieben haben¹³.

Je weiter er in die Vergangenheit der Schule zurückgreift, desto vager wird das Bild, das er sich von ihr macht. Zwar wiederholt er nicht die lange Zeit auch von der westlichen Sekundärliteratur ernstgenommene Gründungslegende, wonach die Mu‘tazila ihren Namen daher hatte, daß Wāṣil sich vom |
4 Kreis des Ḥasan al-Bašrī „absetzte“; das ist eine außermu‘tazilitische Erfindung. Aber er weiß auch selber nicht, wo die Bezeichnung herkommt; was er zur Erklärung anbietet, geht auf Abū l-Qāsim al-Balḥī zurück und ist reine Theorie¹⁴. Er geniert sich nicht, mit Abū l-Ḥudail die mu‘tazilitische Lehre bis auf den Erzengel Gabriel zurückzuführen¹⁵. Was er über die beiden „Kirchenväter“ Wāṣil b. Aṭā’ und ‘Amr b. ‘Ubaid berichtet, geht über Anekdoten nicht hinaus.

10 Ib. s. 201, 7.

11 So etwa Šahrastānī, *Milal* 104, 5 f. CURETON/259, 5 f. Badrān.

12 *Fihrist* 220, Anm., z. 10 ff.; zu ihm FÜCK in: ZDMG 90 (1936), s. 313.

13 Zu ihnen vgl. jetzt CH. PELLAT in: *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 50 (1984), s. 483 ff. Sie werden auch von Aš‘arī in seinen *Maqālāt* nicht erwähnt.

14 *Fihrist* 201, 9 ff.

15 Ib. 202, 2 ff.

Das gilt freilich genauso für die mu‘tazilitische *ṭabaqāt*-Literatur. Selbst doxographisch ausgerichtete Werke wie die *Maqālāt* des Abū l-Qāsim al-Balḥī (al-Ka‘bī) beschränken sich für die Gründergeneration auf einige pseudo-biographische Nachrichten; sie kennen nur die Legende, nicht aber eine sicher greifbare Lehre. Erst ein so später Autor wie Šahrastānī wagt es, gegen alle Wahrscheinlichkeit die bekannten *uṣūl al-ḥamsa* auf Wāṣil zurückzuprojizieren¹⁶. In Wirklichkeit war die Verbindung zu der Generation Wāṣils und ‘Amr b. ‘Ubaid schon früh abgerissen. Das hatte zwei Gründe. Erstens hatte ein Großteil der Schüler ‘Amr b. ‘Ubaid sich i. J. 145 mit an-Nafs az-zakīya bzw. seinem Bruder Ibrāhīm eingelassen. Als der Aufstand zusammenbrach, wurde die Schule in Baṣra offenbar liquidiert; die Rädelsführer flohen in den Maḡrib¹⁷. Wir suchen vergebens nach einem bedeutenden Theologen, der das Erbe der beiden „Kirchenväter“ unmittelbar aufgenommen hätte. Derjenige aber, der dies später, im letzten Drittel des 2. Jh.s, tat, Ḍirār b. ‘Amr, schlug – und das ist der zweite Grund – nach Ansicht seiner Nachfolger, d. h. der Generation des Abū l-Hudāil, des Mu‘ammar und des Biṣr b. al-Mu‘tamir, die falsche Richtung ein: er versuchte in der Frage der Willensfreiheit einen Kompromiß, den die spätere Mu‘tazila sich nicht zu eigen machte¹⁸. Zudem stammte er offenbar aus Kūfa und nicht aus Baṣra. Abū l-Hudāil und seine Zeitgenossen mußten sich also eine neue Vergangenheit schaffen. Man holte dafür einen gewissen ‘Utmān aṭ-Ṭawīl aus der Vergessenheit, einen Schüler Wāṣils, der vermutlich eher ein Kaufmann und Jurist gewesen war als ein Theologe; Abū l-Hudāil hat ihn in die Genealogie eingebaut, mit der er sich Kontakt zum Erzengel Gabriel verschaffte.

In Wirklichkeit hat die Mu‘tazila bis ins späte 2. Jh. in Baṣra keineswegs den 5
Ton angegeben; zumindest herrschte sie dort nicht allein. In der Theologie taten sich eher andere Leute hervor: Ibāditen und vor allem die „Murğī‘iten“, von denen wir sprachen und die man später ebenso zu vergessen suchte wie Ḍirār b. ‘Amr. Ins Licht der Geschichte trat die Mu‘tazila erst, als sie an den Hof nach Bagdad ging: zuerst für kurze Zeit unter den Barmakiden und später dann unter Ma‘mūn und seinen Nachfolgern, also seit 204, als Ma‘mūn aus Marv wieder in den Irak zurückkehrte. Eine auf nüchterne Dokumentation ausgerichtete Schultradition gab es auch damals noch nicht. Weder das Todesdatum Abū l-Hudāils noch das seines Schülers Naẓẓām sind bekannt; was die

16 *Mīlāl* 31, -5 ff. CURETON/64, 9 ff. Badrān; vgl. dazu jetzt die Anmerkungen von D. GIMARET in seiner Übersetzung des Werkes (*Livre des Religions et des Sectes*, Unesco 1986, I, 183 ff.).

17 Vgl. dazu meine Darstellung in: REI 47 (1979), S. 61 ff.

18 Ib. 37 f.

spätere Literatur, Ibn an-Nadīm u. a., an Zahlen bietet, ist sichtlich errechnet und stimmt dann natürlich nicht überein. Über Abū l-Huḏails baṣrische Vergangenheit erfahren wir sozusagen nichts; dabei war er schon an die Siebzig, als er nach Bagdad kam¹⁹. Ibn an-Nadīm ist Bagdader; sichere Daten bringt er im allgemeinen nur für die Mu‘taziliten seiner Stadt.

Allerdings verrät er kaum je, wo er sie im einzelnen her hatte. Wenn er einmal einen Gewährsmann zitiert, so Abū l-Qāsim al-Balḫī. Er kennt dessen *K. Maḥāsin Ḥorāsān*, dem er Material für die Biographie des Ibn ar-Rēwandī entnimmt²⁰, und er zitiert eine Liste von Mu‘taziliten, die auf ihn zurückgeht und mit der Reihenfolge von dessen *K. al-Maqālāt* übereinstimmt²¹. Zwar benutzt er dieses Buch selber nicht; es enthält, wie der Name schon sagt, vornehmlich doxographische Nachrichten, an denen er wenig interessiert war. Jedoch wußte Ka‘bī auch über Lebensdaten Bescheid. Er hatte sie von Ḥaiyāt übernommen, bei dem er in Bagdad studiert hatte und mit dem er später, als er bereits in Balḫ lebte, eine Korrespondenz unterhielt²². Über Ḥaiyāt kommen wir nie hinaus; das historische Bewußtsein der Schule beginnt mit ihm, in der zweiten Hälfte des 3. Jh.s, ein Jahrhundert vor Ibn an-Nadīm²³.

- 6 Nicht viel später, gegen Ende des 3. Jh.s, schrieb vermutlich auch jener schwer zu identifizierende Muḥammad b. Yazdād al-Iṣfahānī, mit dessen *K. al-Maṣābiḥ* die biographische Klassenliteratur der Mu‘tazila einsetzt²⁴. In den Anfang des 4. Jh.s gehört dann Abū l-Ḥasan Ibn Farzōya, ein Schüler Ḡubbā’is, dessen *K. al-Maṣābiḥ* neben dem *K. al-Maṣābiḥ* den zweiten Pfeiler bildet, auf dem Qāḍī ‘Abdalḡabbār sein *K. Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazila* aufbaute. Dieses Werk, um die Wende zum 5. Jh. geschrieben, ist das erste uns erhaltene

19 Ib. REI 46 (1978), 219.

20 *Fihrist* 216, 14; dazu EIranica I, 360 a.

21 *Fihrist* 220, Anm.

22 Vgl. EIranica I, 360 b; s. v. Abū l-Qāsem Ka‘bī.

23 Er hat die Todesdaten der vorhergehenden Generation gesammelt, so z. B. die des Ġa‘far b. Ḥarb und des Ġa‘far b. Mubaššir, die Ibn an-Nadīm von ihm übernimmt (*Fihrist* 208, 8 und 213, 9), während der Qāḍī ‘Abdalḡabbār sie nicht kennt. Die Todesdaten früherer Mu‘taziliten sind manchmal erschlossen, so das des Wāṣil b. ‘Atā’, von dem man vermutlich nur wußte, daß er an der Seuche gestorben war, die i. J. 131 in Baṣra gewütet hatte (vgl. aš-Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī*, 164, pu. f.: nach Ḥaiyāt; *Fihrist* 203, 4 f.: nach Ka‘bī).

24 Zu ihm hat sich W. MADELUNG mehrfach geäußert, zuerst in: *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin 1965, s. 31 ff., dann in: *Der Islam* 57 (1980), s. 226 f., Anm. 30, und kurz in: *Grundriß der Arabischen Philologie* II, s. 330. Vgl. meine Bemerkung in *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Bd. I (Berlin 1991), s. 62, Anm. 22.

mu‘tazilitische *ṭabaqāt*-Buch²⁵. Der Qāḍī schrieb in Iran; Bagdader Material war ihm nicht ohne weiteres zugänglich. So erklärt sich, daß er auf den *Fihrist* nicht zurückgegriffen hat, ebensowenig wie anscheinend auf das *K. al-Muršid fī aḥbār al-mutakallimīn* des Bagdaders Marzubānī, eines Zeitgenossen des Ibn an-Nadīm, der, wie wir aus einem der wenigen Zitate schließen können, unter den *mutakallimūn* auch die Mu‘taziliten nicht vergaß, zu denen er im übrigen selber gehörte²⁶. Ibn an-Nadīm repräsentiert darum einen Seitenstrang der uns heute noch erhaltenen mu‘tazilitischen Überlieferung. Das gibt ihm als Quelle auch über seine Bücherlisten hinaus einen besonderen Wert. Die Frage allerdings, auf welche Quellen er sich selber stützte, ist in diesem Bereich bis heute weitgehend ungeklärt.

25 Ed. FU‘ĀD SAIYID, zusammen mit den *Maqālāt* des Ka‘bī (s. Anm. 1).

26 Ḥākīm al-Ġuṣamī, der ‘Abdalġabbārs *K. Faḍl al-ī‘tizāl* überarbeitete, hat ab und zu Stücke aus diesem Werk übernommen; vgl. dazu meine Bemerkung in: BEO 30 (1978), S. 311.

1 Schauen und Sehen als ontologisches Problem in der frühen islamischen Theologie

Was sieht der Mensch*? Objekte, so würden wir sagen. Den frühen islamischen Theologen fiel die Antwort nicht ganz so leicht. Denn nur solange man sich an die Umgangssprache hielt, stand fest, daß man „Dinge“ sah, „etwas“ (*šay’/ašyā’*). Die Fachleute dagegen wußten, daß es sich eigentlich anders verhielt: man sah Farben. Aristoteles hatte dies behauptet: τὸ γὰρ ὁρατὸν ἐστὶ χρώμα¹. Der Blick geht durch das transparente Medium (τὸ διαφανές) hindurch – meist die Luft, aber auch Wasser, Glas usw. – und fällt auf die Farbe, welche die Oberfläche der Gegenstände bildet². Farbloses sieht man über Tag nicht; denn es hebt sich nicht von dem Licht ab, das gleichfalls farblos ist³. Der Text, in dem dies stand, Aristoteles’ *Περὶ ψυχῆς*, war den Arabern seit langem bekannt, 2 zuerst in Form einer Paraphrase⁴, dann auch durch | mehrere Übersetzungen⁵

* Cet article a été remis aux éditeurs en janvier 1999 et n’a pas été mis à jour. Depuis, de nouvelles publications ont paru dont je n’ai pas pu tenir compte; ainsi L.S. Filius, „The Theory of Vision in the *Problemata Physica*“, in G. Endress & R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, 1997, pp. 77–83. Pour la n. 5 (et surtout en ce qui concerne l’article cité de R.M. Frank), cf. maintenant A.L. Ivry, „The Arabic Text of Aristotle’s *De Anima* and its Translator“, in *Oriens* 36/2001/59–77.

1 *De anima* II 7. 418a 29.

2 Allgemein dazu D.C. Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindī to Kepler* (Chicago 1976), s. 7 f.; R.E. Siegel, *Galen on Sense Perception* (Basel 1970), s. 27 ff.

3 *De anima* II 7. 418b 26 ff. Darum muß man, so würden wir ergänzen, ebenerdige Fenster, Glastüren usw. besonders markieren.

4 Herausgegeben von Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī in: *Talḥiṣ K. al-Nafs li-Abī l-Walid Ibn Rušd wa-arba’ rasā’il* (Kairo 1950), s. 128 ff.; jetzt umfassend neu behandelt von R. Arnzen: *Aristoteles’ De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung* (Leiden 1997). Sie stammt aus dem Anfang des 3./9. Jahrhunderts. Bereits G. Endress hat im Anschluß an Ahwānī die Beziehungen des Übersetzers zu dem Kreis um al-Kindī herausgearbeitet und ihn tentativ mit Yaḥyā b. al-Biṭrīq identifiziert (*Proclus Arabus* 71 ff.). Arnzen übernimmt diese Hypothese; er sieht in dem Text die Summarien (*Ġawāmi’*) des Ibn al-Biṭrīq zu der Epitome (*Talḥiṣ*) der Alexandriner (also nicht etwa zum aristotelischen Original!); vgl. s. 145 ff.

5 Drei sind insgesamt nachzuweisen: ein vollständig und separat erhaltener Text, den ‘Abd al-Raḥmān Badawī 1954 in Kairo herausgegeben hat (Aristūṭālīs, *Fī l-nafs*, s. 3 ff.); eine zweite

und den Kommentar des Themistius⁶. Die Grundthesen waren aber ohnehin Bestandteil der Schultradition.⁷ Mit der Optik hatten sich nicht nur Galen, Euklid und Ptolemaios beschäftigt; auch Kindī griff die Gedanken auf⁸.

Hinzu kam folgendes: „Etwas“ (*šay'*) war nicht immer ein „Objekt“. Theologen merkten das sehr schnell; denn auch Gott war für sie „etwas“, und sei es nur unter der vorsichtigen Formel *šay' lā ka-l-ašyā'* „etwas (, wenn auch) nicht wie die (übrigen) Dinge“⁹. Er war ja nicht „nichts“ (*lā šay'*). In diesem Kontext konnte *šay'* nur bedeuten: „Seiendes“, unabhängig von irgendwelcher Materialität. Selbst diejenigen, welche Gott das Prädikat *šay'* absprachen, gaben dem Wort den gleichen Inhalt; denn sie meinten natürlich auch nicht, daß Gott „nichts“ sei, sondern, daß er über allen *ašyā'* stehe, d.h. über allem Seienden, von diesem als der absolut Andere geschieden, ὑπέκεινα τῆς οὐσίας¹⁰. *Šay'* ist,

Version, die Ibn Sīnā in seinen Glossen zu *De anima* benutzt hat (ed. Badawī, *Manṭiq Aristū*, Kairo 1947, s. 75 ff.), und eine dritte, die dem Großen Kommentar des Ibn Rušd zugrunde liegt (vgl. H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg 1971, s. 28 ff.). Ibn Sīnā hat sich mit Sicherheit auf eine Übersetzung des Ishāq b. Hunayn (gest. 298/910) gestützt; diese war jedoch unvollständig. Für den Rest des Textes (von *De an.* III 7. 431a 14 ff. an) hat er eine ältere Fassung heranziehen müssen; sie ist mit dem von Badawī herausgegebenen Text identisch. Dieser wird zwar in der zugrunde liegenden Handschrift (Aya Sofya 2450) ebenfalls Ishāq zugeschrieben. Jedoch stimmt dies nicht; die Wiedergabe des Originals ist recht ungenau und der Stil unbeholfen (vgl. dazu im einzelnen R.M. Frank in: *Cahiers de Byrsa* 8/1958–1959/231 ff.).

- 6 Herausgegeben von M.C. Lyons, Thetford 1973. Der arabische Text steht in seiner Diktion der von Ibn Sīnā benutzten Übersetzung des Grundwerkes sehr nahe und könnte darum gleichfalls von Ishāq b. Hunayn stammen.
- 7 Die für uns relevanten Stellen finden sich bei Badawī, *Fīl-naḥs* 45–47 (vgl. 46, 8: *al-mubšar lawn*) und mit Bezug auf Themistius bei Lyons 143–145 (vgl. 144, 6 f.: *al-maḥsūs al-ḥāṣṣ bi-l-bašar huwa l-lawn*). Die Diskussion über die recht komplexen Überlieferungsverhältnisse ist noch im Gange; vgl., abgesehen von der genannten Dissertation von Arnzen, auch die Zusammenfassung bei R.R. Guerrero, *La recepción árabe del De Anima de Aristoteles: al-Kindī y al-Fārābī* (Madrid 1992), s. 92 ff.
- 8 Er geht allerdings mehr von Euklid aus als von Aristoteles. Seine Theorie ist mathematisch ausgerichtet; er hat sie dargelegt in seinem Traktat *De aspectibus*, der nur noch lateinisch erhalten ist (vgl. *Theories of Vision* 18 ff.).
- 9 Dazu TG IV 433 ff.
- 10 So z.B. Ġāhm b. Šafwān oder später die Ismā'īliten; vgl. TG II 499 und IV 434 f. Bei beiden scheint neuplatonischer Sprachgebrauch vorzuliegen. Allerdings muß mit Bezug auf Ġāhm angesichts der dürftigen Quellenlage jede Gesamtinterpretation seines „Systems“ hypothetisch bleiben; man könnte, wie mir B. Reinert zu bedenken gibt, in Anbetracht seines Lebensmittelpunktes (Tirmid am Oxus) auch indischen Einfluß erwägen.

so sagte Ġubbā'ī, „alles was sich zur Sprache bringen und über das sich eine Aussage machen läßt“¹¹.

- 3 Was hieraus sich an Fragen ergab, ließ sich auf mehreren Ebenen diskutieren: innerhalb der Optik oder der Augenheilkunde, aber auch als Anliegen der Ontologie, der Psychologie, der Theologie oder der Lexikographie. Das Thema entwickelte dort jeweils ein eigenes Leben. Was die Theologen angeht, so konnten sie in diesem Zusammenhang kaum einer Entscheidung darüber ausweichen, ob man Gott dereinst im Jenseits schauen werde und ob eine solche visio beatifica überhaupt möglich sei. Das Problem war delikat und hatte verschiedene Wurzeln. Die Entscheidung traf man wohl meist eher existentiell als rational. Zwar berief man sich gerne auf den Koran; aber die Überlegungen setzten nicht dort an. Dazu war das Zeugnis der Schrift auch viel zu wenig eindeutig¹². In tiefere Schichten des Kollektibewußtseins stieß die Frage, ob nicht Muḥammad bei seiner Himmelfahrt (*mi'rāġ*) Gott geschaut habe. Durch dieses Ereignis ließ sich nämlich, ausgehend von der besonderen Stellung des Propheten, die Eigenständigkeit und Überlegenheit der islamischen Offenbarung beweisen¹³. Es war in eine Klimax eingebaut, in der Muḥammad sich als Fortsetzer Abrahams und Moses erwies und deren Botschaft überhöhte: Abraham war Gottes Freund gewesen (*ḥalīl Allāh*), Mose derjenige, zu dem Gott geredet hatte (*kalīm Allāh*), und Muḥammad derjenige, der ihn von Angesicht zu Angesicht geschaut hatte¹⁴. Das Modell fand viele Anhänger; man hat in der späteren Umayyadenzeit vielleicht sogar jemanden hingerichtet, weil er sich nicht dazu bekannte¹⁵. Aber es stieß auch auf Widerstand; denn eine Gottesschau dieser Art implizierte Anthropomorphismus (*tašbīh*).

Der Widerstand hat sich letzten Endes durchgesetzt; das ist vor allem der Mu'tazila zu verdanken. Aber der Streit hat sich lange hingezogen. Anthropomorphismus war anfangs keineswegs verpönt; Beispiele finden sich vor allem

11 *Maqālāt* 161, 8 ff.: unter Berufung auf die Definition der Lexikographen.

12 Vgl. dazu TG IV 412 f.; im einzelnen die Dissertation von A.K. Tuft, *The Origins and Development of the Controversy over „Ru'ya“ in Medieval Islam and its Relation to Contemporary Visual Theory* (Univ. of California, Los Angeles 1979; ein Auszug daraus in: *Hamdard Islamicus* 6/1983, Heft 3, S. 3 ff.). Allgemein zum Thema auch Naṣr Allāh Pūrġawādī, *Ru'yat-i māh dar āsmān* (Teheran 1375/1997).

13 Wie weit dieses Anliegen für die Geschichtsschreibung wichtig geworden ist, zeigt jetzt F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins* (Princeton 1998), S. 149 ff.

14 TG IV 388 f.; vgl. im einzelnen meinen Aufsatz in: M.A. Amir-Moezzi (éd.). *Le voyage initiatique en terre d'Islam* (Louvain/Paris 1996). S. 27 ff. [= Bd. III 1775 ff.]

15 Gemeint ist Ġa'd b. Dirham; vgl. TG II 455.

im Ḥadīṭ¹⁶. Auf das Ḥadīṭ haben die Gegner sich darum auch eingeschossen. Der Muʿtazilit Ġaʿfar b. Mubaššir (gest. 234/849) stellte Überlieferungen zusammen, in denen von der *ruʿyat Allāh* die Rede war, und widerlegte sie dann¹⁷. Ein Jahrhundert später, als auch | Muʿtaziliten sich der Ḥadīṭ-Bewegung als solcher nicht mehr verschließen konnten, sammelte ein Schüler des Ġubbāʾī, ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās al-Rāmhurmuzī, Traditionen, mit denen sich der Lehre von der Gottesschau entgegengetreten ließ¹⁸; dasselbe tat der „Verleger“ des Ġāḥiẓ (*warrāq al-Ġāḥiẓ*), ʿAbd-al-Wahhāb b. ʿĪsā b. ʿAbd-al-Wahhāb Ibn Abī Ḥayya (gest. 319/931)¹⁹. Dabei waren die Muʿtaziliten in der Sache selber anfangs gar nicht so streng gewesen. Ḍirār b. ʿAmr hatte im 2. Jh. gemeint, daß Gott den Menschen im Paradies einen sechsten Sinn schaffen werde, mit dem sie ihn schauen können²⁰; Abū l-Huḍayl hatte eine Generation später, schon im Übergang zum 3. Jh., dementsprechend angenommen, daß die *ruʿyat Allāh* sich zwar nicht mit den Augen, aber doch mit dem Herzen vollziehen lasse²¹. Beide hatten also zwar der menschlichen Natur die Fähigkeit abgesprochen, etwas Immaterielles zu sehen, aber doch geglaubt, daß Gott jenseits der irdischen Existenz eine solche Fähigkeit durch seine Allmacht, d. h. als Wunder, schaffen könne.

Nach einer physikalischen Erklärung für diesen Vorgang brauchten beide also nicht zu suchen. Abū l-Huḍayl verstand unter der „Schau mit dem Herzen“ ohnehin, wie sich bei näherem Hinsehen ergibt, nur eine Art unmittelbarer, nicht durch rationale Schlußfolgerungen vorbereiteter Erkenntnis²². Ḍirār meinte demgegenüber, daß die Gläubigen, nachdem sie auf Erden nur Gottes Dasein (*annīyya*) erkannt haben, im Jenseits auch sein „Was-Sein“, seine *māhiyya*, d. h. seine individuelle Wirklichkeit, vor Augen haben werden; ihren Augen wird dazu besondere Kraft geschenkt²³. Bei der Welt, in der wir leben, ging er allerdings in ganz prägnanter Weise davon aus, daß wir Farben sehen und nicht Dinge. Denn es gibt nur Farben; den Körper gibt es eigentlich nicht. Dieser setzt sich vielmehr zusammen aus Phänomenen, die wir wahrnehmen:

16 Dazu jetzt ausführlich Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*.

17 TG VI 274; Werkliste XXVII nr. 15; auch TG IV 57.

18 In seinem *K. Ġawābāt al-Tustariyyīn*; vgl. TG IV 247.

19 TG IV 225. Beide Werke sind von Ibn al-Malāḥimī in seinem *Muʿtamad* herangezogen worden.

20 TG III 49.

21 TG III 256.

22 Vgl. den autobiographischen Bericht bei Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad* 474, 4 ff.; übersetzt TG V 242 f. nr. 29.

23 TG III 49 f.

neben seiner Farbe z. B. auch seinem Geruch, seinem Geschmack, seiner Temperatur usw.; er ist ein Konstrukt unserer Sinne. Wir haben es hier mit einer sog. Bündeltheorie zu tun; der Mensch schafft sich bis zu einem gewissen Maße seine Wirklichkeit. Zwar ist diese nicht bloß eine Projektion; die Farbe, die er sieht, existiert tatsächlich. Aber sie existiert erst „gebündelt“ mit den anderen
 5 „Teilen“ (*ab‘āḍ*) des Körpers, und | die Sinne sind uns gegeben, um in dieser Bündelung Objekte zu erkennen²⁴. Auf Gott ließ sich diese Theorie natürlich nicht anwenden.

Direkte Äußerungen zur Optik besitzen wir von ʿIṣṣār nicht. Das ist anders bei einem Zeitgenossen, dem Šī‘iten Hišām b. al-Ḥakam. Er hat das Spektrum der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit zu beschreiben versucht und dabei dem Sehvorgang den meisten Platz eingeräumt²⁵. Das Auge nimmt „Farben und Umriss“ wahr, so sagt er – Umriss wohl deswegen, weil der Blick immer nur auf die Oberfläche eines Körpers stößt, die von Farbe bedeckt ist²⁶. Seine Theorie ist ansonsten recht synkretistisch; er verbindet den aristotelischen Ansatz mit dem des Epikur²⁷. Aber er bezieht vor allem das Spiegelbild in seine Überlegungen mit ein. Dort sieht man ja auch nicht das Objekt selber, sondern nur dessen Bild, also allenfalls „Farben und Umriss“. ʿIṣṣār hat sich gleichfalls mit diesem Phänomen beschäftigt. Wir wissen es allerdings nur durch eine kurze doxographische Bemerkung; auch er hat danach in diesem Fall von

24 TG III 38 ff. Den Terminus „Bündeltheorie“ habe ich von R. Sorabji übernommen (*Matter, Space and Motion*, London 1988, S. 44 ff.: Bodies as bundles of properties).

25 Der betreffende Text findet sich in dem *uṣūl*-Teil von Kulīnīs *Kāfi* (I 99, 8 ff. nr. 12). Er ist bereits von Vajda bekanntgemacht worden (in: T. Fahd (éd.). *Le Shī‘isme imāmīte*, Paris 1970, S. 37 f.); ich habe ihn in TG V 81 f. ein zweites Mal übersetzt. Auch M.A. Amir-Moezzi hat neuerdings darauf Bezug genommen (*Guide divin*, S. 122 f., Anm. 236).

26 Ich setze bei dieser Interpretation voraus, daß *aṣḥās* hier „Umriss“ bedeutet. Auch Abū l-Ḥudayl benutzt das Wort in diesem Sinne (vgl. TG IV 513 f.). Vajda übersetzt mit „objets singuliers“; aber das scheint mir nicht recht zu „Farben“ zu passen. Vermutlich ist es für die damalige Zeit auch zu modern. Zwar findet sich *ṣaḥṣ* im Sinne von „Einzelwesen“ später bei Nāṣī‘ al-Akbar (TG IV 372); aber Ḥayyāt hält sich noch an den Wortgebrauch des Abū l-Ḥudayl (ib. 517), und dieser wird ebenso wie Hišām b. al-Ḥakam noch an die vorislamische Poesie gedacht haben, wo *ṣaḥṣ* die „Silhouette“ ist.

27 Vgl. im einzelnen TG I 365 ff. Ich bin mir allerdings heute nicht mehr ganz so sicher, daß er die „Fühlfadentheorie“ vertrat. Von Sehstrahlen ist in dem Text nicht direkt die Rede; die Wahrnehmung kommt eher durch das Medium (hier: den „Weg“, *sabil*) zustande. Das paßt im übrigen gut zu *De anima*. Allerdings hatte Aristoteles sich in seinen Frühwerken, etwa der *Meteorologie*, noch anders geäußert (vgl. *Theories of Vision* 217, Anm. 39); diese hatten in der islamischen Welt anfangs vermutlich größeren Einfluß als *De anima*.

einem „Abbild“ (*miṭāl*) des Objektes gesprochen²⁸. Mu‘ammar hat zum gleichen Thema einen Traktat verfaßt, nur daß dieser wie üblich nicht erhalten ist²⁹.

Dirārs Bündeltheorie ist vermutlich der Nährboden des islamischen Atomismus gewesen³⁰. Die Entwicklung vollzog sich im Übergang von Dirār zu Abū l-Huḍayl. Damit verschwindet auch der erkenntnistheoretische Sensualismus; Abū l-Huḍayl denkt nicht mehr in den Bahnen eines *| esse est percipi*, sondern beschreibt die Welt als von Gott geschaffene Wirklichkeit. Sie besteht aus Atomen (= „Substanzen“) und sog. „Akzidenzien“; die Atome verbinden sich zu Körpern, an denen die Akzidenzien auftreten. Die Farben gehören dabei zur Kategorie der Akzidenzien. Sie sind also etwas Sekundäres; bei einem Einzelatom kommen sie noch nicht vor. Dieses ist darum auch unsichtbar; Sichtbarkeit gibt es erst zusammen mit Körperlichkeit³¹. Darum konnte Abū l-Huḍayl sagen, daß man sowohl Körper als auch Farben sieht, und diese im übrigen nicht allein, sondern zusammen mit den übrigen Akzidenzien³².

Seitdem war die Sache umstritten. ‘Abbād b. Sulaymān meinte ein halbes Jahrhundert später, daß man nur Körper sehe; Farben seien dagegen, da sie Akzidenzien sind, im Prinzip und als solche unsichtbar³³. Abū l-Ḥusayn al-Šāliḥī hielt sich demgegenüber an die alte Lehre, daß es nur die Farben sind, die wir wahrnehmen³⁴. Er konnte allerdings auch nicht anders; denn er setzte „Atom“ und „Körper“ gleich – d.h. er meinte, daß bereits ein einziges Atom einen Körper bildet – und mußte darum annehmen, daß der Körper gleich dem Atom unsichtbar sei oder zumindest unsichtbar sein könne. Interessanterweise stellte er sich vor, daß die Farben in den Sehstrahlen sitzen. Nur so konnte er sich nämlich erklären, wie sie in das Spiegelbild hineinkommen; man sieht dort ja sein eigenes Gesicht und sogar die Farbe der Augen³⁵. Für einen Anti-Atomisten wie Naẓẓām bot sich die Sache wieder anders dar. Zwar glaubte auch er, daß wir nur Farben sehen; aber die Farben waren für ihn

28 *Maqālāt* 434, 15; übersetzt TG V 236 nr. 11.

29 TG III 64.

30 Dazu näher TG IV 460 f.

31 TG III 224 ff.

32 *Maqālāt* 361, 9 ff.; übersetzt TG V 377 nr. 21. Die Zahl der Akzidenzien ist übrigens recht begrenzt; es handelt sich um die Grundeigenschaften des Körpers, nicht um alles, was an ihm sich ereignen kann (vgl. TG IV 471). Mit dem aristotelischen *συμβεβηκός* haben sie nur entfernt etwas zu tun.

33 *Maqālāt* 362, ult. ff.; übersetzt TG VI 239 nr. 6. Dazu TG IV 28.

34 *Maqālāt* 363, 3 f.; übersetzt TG VI 359 nr. 29.

35 *Maqālāt* 434, 8 ff.; übersetzt TG VI 359 nr. 30. Vgl. zu allem TG IV 137 ff.

Körper³⁶. Denn er war im Grunde ebenso wie ʿDirār davon überzeugt, daß wir einzig und allein Phänomene wahrnehmen; nur daß er sich deren „Bündelung“ als einen Mischungsvorgang vorstellte. Damit zeigte er, daß er an einem erkenntnistheoretischen Realismus festhielt; denn nicht etwa vermischen sich diese Phänomene in unserem Gehirn, indem wir uns von der Wirklichkeit „ein Bild machen“, sondern sie sind Bestandteil eines Körpers, dessen Ingredienzien einander durchdringen. Darum sollte man sie denn auch „Körper“ nennen; sie sind nicht mehr bloß „Teile“ oder „Akzidenzien“ wie bei ʿDirār³⁷.

- 7 Nazzām hatte starke naturwissenschaftliche Interessen; er beobachtete, wie Mischungen zustande kommen, und hat in diesem Sinne auch eine Farbenlehre entwickelt. „Farbe“ war für ihn nicht mehr bloßes Farbigsein, sondern eine konkrete Farbe, aus der sich durch Mischung mit einer andern jeweils neue Töne ergeben konnten³⁸. Wir nehmen sie wahr, indem unser Auge Strahlen zu ihnen aussendet. Diese bewegen sich durch „Sprung“; so erklärt sich, warum sie in einem Augenblick die Distanz von der Erde bis zum Himmel oder den Sternen zurücklegen können³⁹. Das war die Antwort auf einen Einwand, den bereits Aristoteles vorgebracht hatte⁴⁰; die Theorie vom „Sprung“ war wohl selber schon in der Spätantike entwickelt worden⁴¹. Aber Optik im strengen Sinne war dies natürlich nicht. Nazzāms Kollegen hatten, wenn überhaupt, dann noch weniger von dieser Disziplin eine Ahnung. Für sie war das auch keine zentrale Frage; sie trafen ihre Entscheidung eher danach, welche Erklärung in ihr jeweiliges ontologisches Gesamtkonzept am besten hineinpaßte. Es fiel ihnen leicht, so zu verfahren, weil sie sich das Problem der Gottesschau vom Halse hielten. Erst wenn es diese zu widerlegen galt, mußte man expliziter werden.

Das ist nach Abū l-Huḍayl's Tod deutlich zu spüren. Die von ihm aufgestellte Formel, daß man Gott im Jenseits mit dem Herzen sehen werde, stieß bereits bei seinem Schüler Hišām al-Fuwatī auf Widerspruch⁴². Man sieht Gott vielmehr gar nicht; denn sonst wäre er ja ein Körper oder ein Akzidens. „O Beherrscher der Gläubigen“, so soll der *qāḍī* Ibn Abī Duwād zu Mu‘taṣim gesagt haben, als er in dessen Gegenwart Aḥmad b. Ḥanbal verhörte, „der da behauptet, man könne Gott im Jenseits schauen. Dabei fällt doch das Auge nur auf Begrenz-

36 *Maqālāt* 362, 11 ff.; übersetzt TG VI 9 nr. 6.

37 Vgl. im einzelnen TG III 331 ff. und 353.

38 TG III 354 ff.

39 TG III 321.

40 *De sensu* 2. 438a 25 ff.

41 TG IV 323 f.

42 *Maqālāt* 157. 13 und 216. 13.

tes, und Gott lässt sich nicht begrenzen (wie ein Körper)⁴³. Das war im Grunde ein „ġahmitisches“ Argument⁴⁴; Ibn Abī Duwād war kein Mu‘tazilit, sondern stand in der Tradition des Bišr al-Marīsī, ebenso wie einige seiner Mitarbeiter⁴⁵. Für Bišr aber hätte die jenseitige Schau nur eine optische Wahrnehmung unter anderen sein können, in der das Auge seine Strahlen auf einen bestimmten Punkt richtet⁴⁶. Gott trifft es dort keinesfalls an; denn er ist unendlich und allgegenwärtig⁴⁷. Derart die Grundsätze der Optik gegen die Gottesschau auszuspielen, wurde bald zum Allgemeingut rationalistischer Theologie. ‘Alī al-Nāqī (gest. 254/868), der zehnte Imam der Šī‘iten, ist dafür ein gutes Beispiel: „Sehen ist so lange nicht möglich, als sich nicht zwischen Subjekt und Objekt des Sehvorganges Luft befindet, welche der Blick durchdringt. Sobald die Luft aufhört (jenseits der Erde) und kein Licht mehr zwischen Sehendem und Gesehenem vorhanden ist, kommt es nicht zu einem Sehvorgang. (Zudem) äußert sich darin eine Ähnlichkeit; denn wenn das Subjekt des Vorganges sich dem Objekt hinsichtlich der auslösenden Ursache zwischen beiden (*al-sabab al-mūġib bay-nahumā*) beim Sehvorgang angleicht, so führt dies notwendigerweise zu einer Ähnlichkeit. Das aber ist Verähnlichung, also Anthropomorphismus. Ursache und Wirkung sind nämlich unausweichlich miteinander verbunden“⁴⁸.

8

Die Stellungnahme des Imams nimmt sichtlich das Modell der aristotelischen Sehtheorie auf. Aber sie bezieht sich offenbar auch auf den oben zitierten Text des Hišām b. al-Ḥakam; er ist in manchem sehr eng verwandt. Schon Hišām hatte, wie es scheint, die Vokabel *al-sabab al-mūġib* [*lil-fi‘l*] benutzt⁴⁹. Die „auslösende Ursache“ ist, wie wir dort erfahren⁵⁰, der „Glanz“ (*diyā’* = αὐγή). Das ist nicht das Licht, zumindest nicht direkt. Licht (φῶς) war nach damaliger Auffassung nichts Selbständiges, sondern nur ein Zustand des transparenten Mediums, also z. B. der Luft. Der „Glanz“ ist vielmehr das Leuchten des Objektes, seine Helligkeit, in der die Farbe sich im Scheine der Sonne darbietet, aber auch seine Phosphoreszenz, die im Dunkel ihre Wirkung entfaltet⁵¹. Dieses

43 Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta’rīḥ Baġdād* (I–XIV, Kairo 1349/1931) XI 466, 4 ff.

44 Vgl. TG v 356 nr. 7.

45 TG III 481 f. und 463 f. Bišr hatte die *miḥna* in die Wege geleitet; zum Zeitpunkt des Verhörs war er bereits tot.

46 TG v 354 f. nr. 2–3.

47 TG III 184.

48 *Kāfi* I 97 nr. 4: Ibn Bābōya, *K. al-Tawḥīd* (Nağaf 1386/1966), s. 66, -7 ff.; übersetzt bei Amir-Moezzi, *Guide divin* 121. Ich folge der Version des Ibn Bābōya.

49 Vgl. TG I 369.

50 Vgl. die Übersetzung TG v 82 nr. 28, f.

51 *De anima* II 7. 418b 29 ff.; *De sensu* 3. 439b 2 ff.

Leuchten, das selbst in der Nacht nicht unbedingt verschwindet, teilt sich dem Medium mit; letzteres wird dadurch aktualisiert und stellt so die Verbindung zum Sehorgan her. Wenn es in diesem Zusammenhang hier heißt, daß Subjekt und Objekt sich „angleichen“, so ist das im übrigen eine Vorstellung, die hinter Aristoteles zurückreicht. Sie bezog ihre Überzeugungskraft daraus, daß das Objekt sich in der Pupille spiegelt und somit auf ihr abzeichnet⁵².

- 9 Hišāms Äußerung zur Sache wurde damit gewissermaßen ex cathedra außer Kraft gesetzt. Sie hatte offenbar lange das Feld beherrscht; sonst | wäre sein Text vermutlich nicht erhalten geblieben. Im theoretischen Gerüst unterschied sie sich kaum von der des Imams. Aber Hišām hatte eine Gottesschau noch für möglich gehalten; er kam aus der Tradition kufischer Anthropomorphisten vom Schlage des Hišām al-Ġawālīqī oder des Šayṭān al-Ṭāq⁵³. Zwar nahm er ihr die anthropomorphistische Spitze; er schrieb Gott keine menschliche Gestalt (*ṣūra*) mehr zu. Aber er sagte, Gott sei Farbe⁵⁴, und er stellte ihn sich vor als eine große Lichtmasse, die ihre Helligkeit in sich selber trägt. Sie ist regelmäßig geformt und insofern „begrenzt“⁵⁵. Gott bietet sich dem Menschen dar in der Gestalt eines platonischen Körpers. „Körper“ (*ġism*) war denn auch das Wort, das Hišām für Gott benutzte. Der Terminus war Ergebnis fortgeschrittener Abstraktion; Hišām glaubte damit Natürliches und Übernatürliches zugleich ontologisch fassen zu können. Materialität war so zwar nicht ausgeschlossen; auch das Licht war ja materiell. Aber sagen wollte er doch wohl vor allem, daß ein Körper etwas ist, das eine Wirkung (*fi‘l*) ausübt oder handelt⁵⁶; so hatte bereits die Stoa das Wort *σῶμα* verstanden⁵⁷. In der Sprache der Atomisten ergab eine solche Theorie keinen Sinn; sie kamen aus Baṣra, Hišām dagegen aus Kūfa. Sie machten ihn einfach zu einem Protagonisten der *muġassima*, der „Verkörperlicher“ oder Korporealisten. Das war ein Schimpfwort, Gott als Farbe aber nunmehr pure Ketzerei und ein Irrsinn dazu.

Die Situation änderte sich erst, als Theologen in die Diskussion einstiegen, die aus den Kreisen der sunnitischen *aṣḥāb al-ḥadīṭ* kamen und die Gottesschau für eine Glaubenswahrheit hielten. Als spekulative Denker wurden sie vorläufig noch nicht ernst genommen. Aber sie hatten das Volk auf ihrer Seite; seit der ersten Hälfte des 3. Jh. H. erscheint die *ru‘yat Allāh* als Inhalt der Jen-

52 Vgl. *Theories of Vision* 3ff.

53 TG I 345 ff.

54 *Maqālāt* 32, 4.

55 Näheres dazu TG I 360.

56 TG I 357 f.

57 TG I 398.

seiterwartung auf Grabsteinen, in Mosul etwa⁵⁸ oder in Oberägypten⁵⁹. Die entscheidende Figur war wie so häufig Ibn Kullāb (gest. 241/855?); er hatte über Aš'arī die Zukunft für sich. Aber auch die Anhänger seines älteren bašrischen Zeitgenossen al-Nağğār (gest. um 220/835), Ḥanafiten vor allem, traten ihm bei. Sie alle verwarfen nun die eingefahrene Alternative, daß wir immer nur Körper oder Akzidenzien sehen können; statt dessen postulierten sie, daß wir Seiendes sehen, d.h. etwas sehen, weil es existiert. Gott existiert ebenso | wie die Dinge dieser Welt; also ist auch er im Prinzip sichtbar. Er ist *šay'*, wie man seit jeher gesagt hatte, und wir sehen *ašyā'* – auch das eine alte Formulierung, nur nicht im Einklang mit dem Vokabular der Theologen, sondern eher „Volksmund“. Die Belege für diese Wende sind allerdings spät; sie finden sich vor allem bei dem Māturīditen Abū l-Mu'īn al-Nasafī (gest. 508/1114)⁶⁰. Er sagt *mawğūd* statt *šay'*; das klang philosophisch und war der Sprache des Volkes längst wieder entrückt⁶¹. Die Nağğāriten erwähnt er wohl, weil diese sich nach Iran ausgebreitet hatten⁶²; er stammte selber daher. Aber wir wissen, daß schon ihr Meister in Bašra die *ru'ya bi-l-abšār* prinzipiell für möglich hielt, und zwar in der Art, wie Ḍirār sich das vorgestellt hatte⁶³; auf Ḍirār bezog er sich auch sonst häufig zurück⁶⁴.

10

Ich kann hier abbrechen; denn was Aš'arī angeht, so hat Daniel Gimaret die Sachlage überzeugend dargestellt⁶⁵. Die Quellen sind in der späteren Zeit viel gesprächiger; wir können klar erkennen, wie die Fronten verliefen. Die Mu'tazila war ausgehebelt worden; wo immer sie sich auf die antike Optik berufen hatte, war sie, so hieß es nun, bei sekundären Voraussetzungen stehen geblieben. Hinreichende Bedingung für die Sichtbarkeit war seitdem bereits die bloße Existenz; daß das Objekt ein Körper sei oder farbig, daß es dem Beobachter „gegenüberstehen“ und ein Abstand zwischen beiden sein müsse, all

58 TG IV 214.

59 TG IV 412: aus dem Jahre 245/860.

60 *Tabšira* I 388, 19 ff. (für die Nağğāriten und „einige Philosophen“) und I 413, 11 ff. (für Ibn Kullāb und Aš'arī); vgl. auch I 402, 2 ff. (übs. TG VI 413 nr. 27). Dazu TG IV 160 und 191.

61 Mit Bezug auf Gott sagt er, daß wir ihn selber (*dāt Allāh*) sehen; damit ist das gleiche gemeint.

62 Vgl. TG IV 161 f.

63 *Maqālāt* 285, 3 ff.; übs. TG VI 379 nr. 7.

64 TG IV 149 ff. Nağğār betont wie Ḍirār den Ausnahmecharakter des jenseitigen Geschehens; von den natürlichen Gegebenheiten her möchte er die Gottesschau für eher unmöglich halten. So ist Nasafī wohl darauf gekommen, Nağğārs Anhänger näher an die Mu'tazila heranzurücken (*Tabšira* I 387, 7 ff.). Er selber akzeptierte die *ru'ya bi-l-abšār*, weil er sie im Koran und im Ḥadīṭ vorfand (ib. 5 f.).

65 *Aš'arī*, s. 176 ff.

dies waren nur sekundäre Beschreibungen (*awṣāf*) des Vorganges. Natürlich lud man sich neue Probleme auf. Kann man nicht auch Nichtseiendes sehen?, so fragte Aḥmad b. Sālīm; denn er und seine Anhänger, die Sālīmīya in Baṣra, vertraten die Ansicht, daß Gott die Schöpfung bereits schaute, als es sie noch gar nicht gab⁶⁶. Man mußte nun auch erklären, warum man denn Gott nicht
 11 immer sieht, ebensowenig wie z.B. die Engel oder die | Ğinn, wo sie doch allesamt existieren, und das permanent. Aš‘arī half sich an dieser Stelle mit der Hypothese einer partiellen Blindheit, die bloß nicht organisch bedingt ist, sondern wiederum gewissermaßen ontologisch – als immaterielle Wirkkraft (*ma‘nā*), die dem Akzidens „Sehen“ in die Quere kommt bzw. an seiner Stelle als dessen Gegenteil von Gott geschaffen wird.

Mit gewisser Verlegenheit mußte man schließlich zur Kenntnis nehmen, daß das, was hier von der Schau gesagt wurde, nicht auf alle Sinne zutraf. Die Mu‘taziliten und die Ğahmiten hatten sich mit der Feststellung begnügen können, daß Gott sich mit keinem unserer Sinne erfahren lasse. Jetzt war zwar nachgewiesen, daß man ihn sehen konnte; aber daß man ihn, weil er existiere, auch riechen oder schmecken könne, wollte man nun doch lieber nicht behaupten. Freilich hatte schon Hišām b. al-Ḥakam auf der Sonderstellung des Gesichtssinnes bestanden. Nur dort kommt es nämlich zu einer Wahrnehmung ohne direkten Kontakt⁶⁷; beim Tastsinn verhält es sich umgekehrt, und Geschmack, Geruch und Gehör ergeben sich durch Penetration, d.h. indem ein bestimmter „Körper“, etwa der Schall, in das Organ eindringt⁶⁸. „Penetration“ war, wie sich im Laufe der Zeit herausstellte, Hišāms persönliche Marotte gewesen; diese Kategorie gehörte in den Rahmen jener Mischungslehre, die außer Naẓẓām kaum jemand von ihm übernahm. Der Rest des Gedankens aber lebte weiter; Aš‘arī meinte, daß Geruch, Geschmack und Gefühl durch Berührung zustande kommen, Gesicht und Gehör dagegen nicht⁶⁹. Daß er nunmehr das Hören dem Sehen gleichstellte, hängt damit zusammen, daß mittlerweile die Diskussion um das „Wort Gottes“, also den Koran und seine hypostatische

66 Vgl. dazu G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Early Islam* (Berlin 1980), S. 94 f.; sie bestanden im übrigen auch darauf, daß selbst die Ungläubigen Gott zu sehen bekommen, wenn er sie richtet (nr. 6).

67 Der Kontakt wirkt ihr sogar direkt entgegen: Man sieht eine Münze nicht mehr, wenn man sie sich aufs Auge legt. So schon Aristoteles, *De anima* II 7. 419a 12 f.

68 Vgl. den oben bereits zitierten Text in TG V 81 f. nr. 28.

69 *Aš‘arī* 173 f. Das Vokabular ist auch hier im übrigen alt; Aristoteles hatte Demokrit vorgeworfen, daß er alle Sinneswahrnehmungen auf Berührung zurückführe (*De sensu* 4. 442a 29 ff.). Beim Sehen bezog sich dies auf dessen Theorie, daß „Bildchen“ (εἰδωλα) sich von dem geschauten Objekt ablösen und in das Auge eingehen (*Theories of Vision* 2 f.).

Sonderstellung, große Bedeutung gewonnen hatte. Schon Ibn Kullāb hatte sich nicht damit begnügt, daß wir nur die Rede Gottes (*kalām Allāh*) hören; das sagten schließlich auch die Muʿtaziliten. Wir hören vielmehr Gott selber (*dāt Allāh*), so wie dies schon Mose am Dornbusch widerfahren war⁷⁰.

Die Diskussion war damit natürlich nicht zu Ende. Ich habe, wie dies in Deutschland so häufig vorkommt, wieder einmal nur von den Anfängen | gesprochen⁷¹. Zwar wird man sagen dürfen, daß auch weiterhin die entscheidenden Fortschritte der optischen Theorie sich außerhalb der Theologie vollzogen. Wenn Ibn al-Hayṭam (gest. 430/1039) die Blickrichtung umdrehte und nachwies, daß die Strahlen vom Objekt ausgehen und nicht vom Auge des Menschen, so war dies in den Überlegungen der *mutakallimūn* nirgendwo vorbereitet. Er stellte damit einfach die Intromissionstheorie des Aristoteles auf eine neue wissenschaftliche Basis⁷². Das liegt jenseits unseres Themas⁷³. Aber es würde sich lohnen, von der Mystik zu reden. Kalābādī (gest. 380/990), der ihre Theologie doxographisch zusammenfaßte, benutzt Ašʿarīs Axiom⁷⁴. Jedoch interpretierten die Mystiker es manchmal auf ihre eigene Weise: *Nur* Gott ist wirklich seiend; also sehen wir in allen Dingen auch nur ihn⁷⁵.

Abū l-Ḥusayn al-Nūrī stellte, als erster vielleicht, das Eingehen in Gott als Lichterlebnis dar⁷⁶. Aber der Baḡdāder Kreis, dem er angehörte, wollte sich nicht dazu verstehen, daß der Prophet je Gott geschaut habe⁷⁷. In der Frage, ob dies einem Mystiker schon auf Erden möglich sei, verhielt man sich dann um so reservierter: sowohl Ḡunayd als auch Ḥarrāz, beides Kollegen und Zeitgenossen al-Nūrīs, haben gegen diese Auffassung schriftlich Stellung bezogen⁷⁸. Sie

12

70 TG IV 191f.

71 Vgl. D. Gimaret in: *Arabica* 38/1991/11 ff.

72 Vgl. eingehend *Theories of Vision* 61 ff.

73 Die Extramissionstheorie war bereits von Kindī und nach ihm von Abū Bakr al-Rāzī abgelehnt worden (*Theories of Vision* 28 und 42). Zwar hatte Ḥunayn b. Isḥāq in seinen ophthalmologischen Traktaten auch gegen die Intromissionstheorie Bedenken angemeldet; aber Ibn al-Hayṭam entkräftete sie, indem er als erster konsequent von der Annahme ausging, daß jeder einzelne Punkt des Objektes Strahlen aussendet, dieses also nicht als Ganzes vom Auge aufgenommen werden muß (*Theories of Vision* 58 f.).

74 *Taʿarruf* 42, 6 f./ übs. A.J. Arberry (Nachdruck Lahore 1966), s. 27.

75 So Abū Saʿīd-i Abū l-Ḥayr bei Muḥammad b. Munawwar, *Asrār ul-tawḥīd*, ed. D. Şafā (Teheran 1332/1955), s. 313, 7 ff.: *hast-rā be-tuwān dīd*.

76 R. Gramlich, *Der eine Gott*, s. 339 f.

77 *Taʿarruf* 43, 6 ff./ übs. 29; hier wird sogar Nūrī selber genannt.

78 *Taʿarruf* 44, 8 f./ übs. 30; vgl. den Brief, den Ḥarrāz diesbezüglich an gewisse Sufikreise in Damaskus geschrieben hat (Sarrāḡ, *K. al-Lumaʿ*, ed. Nicholson, s. 428, 4 ff./ übs. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart 1990, s. 593; dazu TG I 144).

hatten gewiß Grund dazu; Kalābādī versucht in diesem Punkt sichtlich zu sehr, seine Glaubensbrüder als orthodox hinzustellen. Die optische Theorie hatte für sie ihre Bedeutung verloren; sie wurde allenfalls umgestaltet, kreativ vielleicht, aber ohne Bezug zur Realität. Wer wie der Mystiker in der unio mit Gott zu nahe an dessen Licht herankommt, sieht nichts mehr. Das Licht wird schwarz; denn reines Licht ist nicht sichtbar, und auch in dem „Glanz“, den irdische Dinge
 13 ausstrahlen, steckt immer zugleich Finsternis⁷⁹. Das | steht so in den *Mafātīḥ al-iḡāz* des Šams al-Dīn Muḥammad b. Yaḥyā Lāhīḡī (gest. 912/1506), einem Kommentar zum *Gulšan-i rāz*, dem bekannten Poem des Maḥmūd-i Šabistārī. Wir kommen damit in das Vorfeld der Šafavidenzeit; Šāh Ismā‘īl hat Lāhīḡī i.J. 909/1503 in seinem *ḥānqāh* in Šīrāz aufgesucht⁸⁰. Aber das ist nun wirklich ein anderes Kapitel.

Références abrégées

- Aš‘arī*: D. Gimaret, *La doctrine d’al-Aš‘arī* (Paris 1990).
Der eine Gott: R. Gramlich, *Der eine Gott* (Wiesbaden 1998).
Dieu à l’image de l’homme: D. Gimaret, *Dieu à l’image de l’homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens* (Paris 1997).
Guide divin: M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī‘isme original* (Lagrasse 1992).
Kāfī: Abū Ġa‘far Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulīnī, *Al-Kāfī*, I–VIII, ed. ‘Alī Akbar al-Ġifārī (Teheran 1381/1962).
Maqālāt: ‘Alī b. Ismā‘īl al-Aš‘arī, *Kitāb maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. H. Ritter (2^{Wiesbaden} 1963).
Mu‘tamad: Ibn al-Malāḡimī, *Kitāb al-mu‘tamad fī uṣūl al-dīn*, ed. M. McDermott & W. Madelung (London 1991).
Ta‘arruf: Al-Kalābādī, *K. al-Ta‘arruf li-maḡhab ahl al-taṣawwuf*, ed. ‘A. Maḥmūd & T. ‘A. Surūr (Kairo 1380/1960).
Tabṣīra: Abū l-Mu‘īn al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla fī uṣūl al-dīn*. I–II, ed. Cl. Salamé (Damaskus 1990–1993).
 TG: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra*, I–VI (Berlin 1991–1997).
Theories of Vision: D.C. Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindī to Kepler* (Chicago 1976).

79 *Der eine Gott* 308f.

80 EI² V 604b s.n.

Political Ideas in Early Islamic Religious Thought*

Introduction

It is difficult to be precise in politics. What I mean by the political ‘ideas’ mentioned in the title are models as well as theories, broadly speaking: explanations of what had happened and postulates about how things should happen. In early Islam these ideas were produced in a way slightly different from our own, but the scientific bogus around them was not less annoying than nowadays. And certainly they were not non-existent; it is all a question of finding them in our sources. Most of these sources are ‘theological’ in character: *Ḥadīth* and theology proper, i.e. *‘ilm al-kalām* or what is left over from it in doxographical and heresiographical reports. Many of the thinkers I want to quote are Mu‘tazilites; their categories and concepts were, however, frequently anticipated by other religious movements, most of them of local origin, which appear in our texts as ‘sects’ (*fīraq*).

To them we have to add the historians. Politics and historiography are closely related; we know that from European nationalism. Even the most pragmatic story-teller does not manage without axiomatic presuppositions; he has to make a selection among his stories, and he has to put them into some kind of theoretical framework. If such presuppositions enter the political discourse we tend to speak of ‘ideology’. This notion has not always been used (and is still not used everywhere) in the same sense.¹ But if we take it in the most neutral meaning possible, then Islamic ‘ideologies’ of all periods have one thing in common: they are expressed in religious terms. This may look obsolete in our part of the world. But it is, of course, done here, too, and more frequently

* This article, the slightly revised version of a lecture given at the meeting of BRISMES at Cambridge on 3 July 2000, is mainly a summary of some material laid out in greater detail in my work *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 1–6, (Berlin/New York: de Gruyter, 1991–97) (quoted as TG), or rather the summary of the summary presented there in vol. IV, pp. 695–717. References to original sources are given only where new material is added. It is useful to compare now E. Landau-Tasseron, ‘From Tribal Society to Centralized Polity. An Interpretation of Events and Anecdotes in the Formative Period of Islam’, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24 (2000), p. 180 ff.

1 For the German usage cf. W. Euchner in D. Nohlen (ed.) *Lexikon der Politik* 1 (Munich: Beck, 1995), p. 192 ff. and K. Lenk, *ibid.*, 11 (1994), p. 170 ff.

than we tend to think. Above all it is efficient; its persuasiveness derives from it being deeply rooted in the past, at least in the Islamic world. However, all these ideas had their specific starting-point, and it took them normally some time to develop into an elaborate form. The continuity was also a vehicle of change. Let me explain this by using two examples.

Ideologies

(a) *Ḥamās and the Palestinian Waqf*

My first example is quite recent. Ḥamās says in article 11 of its party platform (*mīthāq*) which was resolved in 1988:² ‘The Islamic Resistance Movement believes that Palestine (*arḍ Filasṭīn*) is Islamic *waqf* land for (all) generations of Muslims until the day of resurrection.’³ The term which attracts our attention is *waqf*, the endowment or charitable trust. The word appears in early Islamic discussions about whether a territory which had been conquered in *jihād* should be distributed among the warriors or left to the State, as mortmain.⁴ The authors of the declaration are well aware of this.⁵ ‘Umar is said to have already made a decision to that effect, with regard to Syria (which included Palestine in those days). The land, he is supposed to have stated, cannot be appropriated by individual persons; it rather belongs to the community as a whole, for it has been entrusted to the Muslims by God, as *waqf*, and He will take it back from them at the end of times when they are all dead. He ‘inherits’ it then because He will be the only one who is left over.⁶

With some imagination we may hypothesize that ‘Umar made such a statement when he visited the headquarters of the Syrian army at Jābiya on the Golan heights, after the battle at the Yarmūk river.⁷ But when we look more

2 The document is published in: Khālid al-Ḥurūb, *Ḥamās. al-Fikr wa’l-Mumārasa al-Siyāsiyya* (Beirut: Mu’assasat al-Dirāsāt al-Filasṭīniyya, 1996), p. 287 ff.; partial German translation by A. Meier, *Der politische Auftrag des Islam. Programm und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen* (Wuppertal: Hammer, 1994), p. 389 ff.

3 Ḥurūb, p. 292, l. 12 f.

4 Cf., e.g. Abū ‘Ubayd, K. *al-Amwāl*, Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī (ed.) (Cairo: 1353/1935), p. 60, l. 7; also Awzā’ī and Mālik b. Anas (M. Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), pp. 380 ff. and 467).

5 Cf. p. 292, -10 ff.

6 Ibn ‘Asākir, *Ta’rikh Dimashq*, I, Ṣalāḥaddīn al-Munajjid (ed.) (Damascus: Syrian Academy, 1371/1951), p. 575, 11 ff. where this opinion is also attributed to ‘Alī and Mu‘adh b. Jabal.

7 Cf. EI² 11 360 s. v. *al-Djābiya* (H. Lammens/J. Sourdel-Thomine).

closely into the source material, especially the reports recorded about the situation in Iraq, we soon discover that the caliph's attitude in this question was far from being clear to the historians;⁸ what we can grasp with certainty is only the later dealing with a historical myth.⁹ 'Umar's argument was adorned with allusions to the Qur'ān. The term *waqf* itself is not Quranic, but the concept of inheriting is. 'To God belongs the inheritance of the heaven and earth',¹⁰ and He is 'the best of inheritors'.¹¹ Furthermore, He may 'bequeath' the land (*al-arḍ*) 'to whom He will among his servants'.¹² With regard to Palestine this is, of course, an idea found already in the Old Testament, only with a different addressee;¹³ in this form, the Qur'ān echoes it in sūra 7/137. Ḥamās therefore does not refer to this aspect of the tradition; the sentence in the programme concentrates on the *waqf* concept. But we may be sure that those who formulated it knew the context; they wanted to launch the *waqf* concept against the 'colonialist' ideology of the Jewish settlers. Fundamentally it was all part of a divine programme of history. The exodus of the children of Israel – or rather their *eisodus* into the Holy Land – had been abrogated by the Muslim conquests; the *waqf* which had been established at that moment was *mu'abbad*, eternally valid, as every *waqf* should be.¹⁴ Therefore the new Eisodus of 1948 should be abolished as quickly as possible, by military means as this had been done in 'Umar's time. 'There is no solution to the Palestine problem except by *jihād*', we read in article 13 of the same text.

153

8 Cf. the detailed presentation in W. Schmucker, *Untersuchungen zu einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung* (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, 1972) p. 101 ff.

9 The person who, in Syria, would be closest to the problem and most interested in solving it would have been Mu'ādh b. Jabal (cf. above n. 6; Schmucker 109 after Abū 'Ubayd, *Amwāl* 59 nr. 152). He was the jurist in the environment of Abū 'Ubayda b. al-Jarrāḥ who appears as the chief commander of the Arab armies in Syria (for him cf. EI² I 158 f. s. n.).

10 Sūra 3/180, 57/10 etc.; cf. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), p. 88. Translation after Arberry I 96.

11 Sūra 21/89, trs. Arberry II 24. Quoted in 'Umar's decision, n. 6 above. Cf. the parallels mentioned by Paret, *Kommentar* 345 and 275 (ad 15/23).

12 Sūra 7/128, with parallels in Paret, *Kommentar* 171. Cf. now the article by W. Fischer, 'Das geschichtliche Selbstverständnis Muhammads und seiner Gemeinde. Zur Interpretation von Vers 55 der 24. Sure des Koran', *Oriens*, 36 (2001), p. 145 ff.

13 *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* III 959 and 970 ff. s. v. *yārash* (N. Lohfink).

14 Cf. EI¹ IV 1187 b s. v. *Wakf* (W. Heffening)/EI² XI 62a (R. Peters).

(b) *The Concept of the ‘Rightly-Guided Caliphs’*

My second example takes somewhat more time to explain: the concept of the *khulafā’ al-rāshidūn*, the four ‘Rightly-Guided caliphs’.¹⁵ This idea is again very old, but it was much slower in reaching its canonical form. Aḥmad b. Ḥanbal was among those who defended it, but only towards the end of his life.¹⁶ The Muslim community had to undergo the shock of the great schism, i.e. the first civil war and its aftermath until the ‘Abbāsīd revolution, in order to mature into it. In a way, the decision of assuming a series of four ideal rulers which had guided the Muslim community on the right path was, with its inclusion of ‘Uthmān and ‘Alī, the last remnant of Islamic ecumenism, at least on the Sunni side; the Shi‘ites never accepted it. Those who adopted it had first to forget – or to explain away – the fact that three of the four ideal caliphs had been assassinated. What finally set all four of them apart was another ideological construct which went together with it: the canonization of the *ṣaḥāba*. The Companions as such, the *Urgemeinde*, were taken as a frame for the golden age, not the individual rulers. For a long time, however, the dividing line was difficult to draw. Mu‘āwīya, though highly respected in Umayyad Syria, never made it into the circle of his predecessors. He found a lot of sympathies even in ‘Abbāsīd Baghdad, also in the environment of Ibn Ḥanbal,¹⁷ but he always remained the first Umayyad caliph instead of becoming the number five among the Rightly-Guided ones.¹⁸ There had been too many doubts whether those who had become converted to Islam after the conquest of Mecca should still be counted among the Companions.¹⁹

154 | Mu‘āwīya himself had, of course, not yet had any reason for idealizing the situation. To him, one of the three murders was still quite essential, that of | ‘Uthmān. He even believed that number four in the series, ‘Alī, had had a hand in the crime. For a long time ‘Alī was cursed from the Syrian pulpits.²⁰ If we want to understand how things developed into the new direction we rather

15 TG IV, pp. 697–700.

16 TG III, p. 450 ff.; cf. already W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: de Gruyter, 1965), p. 225 f., and id., *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: State University of New York Press, 1988), p. 24.

17 Ch. Pellat, ‘Le culte de Mu‘āwīya au III siècle de l’Hégire’, *Studia Islamica*, 6 (1956), p. 53 ff.; TG III, p. 451.

18 Cf. W. Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts* (Beirut: Steiner, 1977), pp. 14 f., 52 ff. etc.

19 Cf. A. Arazi, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), p. 214 and I. Hasson, *ibid.*, 22 (1998), p. 230.

20 TG I, p. 70 ff.

have to look out for statements *of* the community *about* the community, and not so much in Syria but in Iraq. There people used to concentrate on 'Uthmān's assassination, too; but they did not so much want his death to be revenged, they rather insisted on the act having been perpetrated by Muslims. They did not perceive it as a crime but as a trauma. The reason for this was that, in the Qur'ān, internal division was imputed to the infidels, especially the Christians. Islam, on the contrary, was supposed to have restored the unity of the *umma wāḥida*; herein was to be found, as the Scripture said, a clear sign of God's mercy.²¹ If this was true, why then now this schism inside Islam, and why could it not be brought to an end? Somebody had to be responsible for it. So people started justifying themselves; this is how historiography emerged, in those numerous treatises about the Battle of the Camel, about Ṣiffin, about the *yawm al-saqīfa*. And so they pondered over the question of how, as true Muslims, they should have proceeded instead; this is how political theory originated. But looking out for the culprit in this context was a religious problem; this is how theology got involved. What is most remarkable in this process is the fact that these three elements, historiography, theology and political thought, appeared at the same time and so early that they became incorporated into the search for identity which preoccupied the early community and continues up to our day. The crux in explaining the events was that those who had killed each other during the first Fitna gradually became, as *ṣaḥāba*, the model for future generations. They had sinned. How should one put up with this fact?

Slowly, towards the end of the first century, a tendency developed of not putting the blame on one side exclusively; certain people, in one way or the other, wanted to forget the entire affair. Our sources grasp this phenomenon as a 'sect', a school of thought which was marginalized afterwards: the Murji'a. The Murji'ites recommended postponing the verdict about the ancestors; we do not know, they said, whether it was 'Uthmān or 'Alī who committed the 'sin'.²² *Ijā'* was thus, in its initial stage, a plea for political moderation; only later on was it generalized into the purely theological doctrine of abstaining from making statements about other Muslims' belief.²³ But then the original impetus had already been taken over by another group, the Mu'tazila. They were a product of the third civil war which resulted in the 'Abbāsid revolution, and they reacted accordingly. No longer did they hope to establish peace by calling for a universal exculpation; they were disillusioned. In their argumentation, however, they still

21 Sūra 11/118–119.

22 TG I, pp. 169–171 and 175 f.

23 *Ibid.*, 183 ff.

used the first civil war as an example; they did not talk about the present, at least not overtly. The sin of the first schism has destroyed the ‘*adāla*, they said, the moral integrity and trustworthiness of those who were responsible for the bloodshed; therefore all of them, ‘Uthmān, ‘Alī, Mu‘āwīya and the others, can no longer be accepted as witnesses. There is, however, a limit to this. Since we do not know who committed the crime the situation resembles a case of adultery where the partners pronounce the *li‘ān* against each other, the mutual oath of innocence: the marriage is then dissolved, but the decision about who is guilty | is suspended. The testimony of both partners remains valid as long as they do not bear witness against each other.²⁴ In being transferred from the Murji‘a to the Mu‘tazila the argumentation had thus taken a juridical turn. This is not astonishing with regard to the case in point, and typical for *kalām* in general. But we may wonder nevertheless why these early Mu‘tazilites were so much concerned about the testimony of people who had long been dead. The reason seems to be that they were thinking of *Ḥadīth*, for the schism had been perpetuated by sayings of the very same Companions who had caused it, in historiography as well as in theology. When evoking the term ‘*adāla*’ the Mu‘tazilites therefore aimed at the partiality of the ‘media’, the *muḥaddithūn* and the historians.

However, this was a front which, in the long run, was impossible to defend. The media were too strong, and the view which was going to win was, on the contrary, the one held by the *aṣḥāb al-ḥadīth* themselves: the enforcement of the amnesty by putting ‘Uthmān and ‘Alī on the same level with their two predecessors. This development was the result of a compromise. For a long time people used to talk about three ideal caliphs only. But these were not always the same: Abū Bakr, ‘Umar and ‘Uthmān at Medina and Baṣra; Abū Bakr, ‘Umar and ‘Alī at Kūfa. Towards the end of the second century some *muḥaddithūn* at Kūfa made a concession: Abū Bakr, ‘Umar, ‘Alī, and, with certain reservations, also ‘Uthmān, for he, like the other three, belonged to the ‘*ashara al-mubashshara*, the 10 persons who had been promised paradise by the Prophet.²⁵ Other traditionists then thought it advisable to establish the historical sequence, i.e. to have ‘Alī and ‘Uthmān change places. This move was in favour of ‘Uthmān; implicitly he was raised to the rank of the others.²⁶

But what to do then with the battles of the Camel and of Ṣiffīn? People decided to pretend that those who had been responsible for the bloodshed

24 TG II, pp. 271–273.

25 For this specific argument cf. TG I, pp. 22 and 240, II, p. 480, IV, p. 53.

26 TG I, p. 235 ff. and II, pp. 436: for the sequence Abū Bakr – ‘Umar – ‘Uthmān (without ‘Alī) cf. now also P. Crone, in EI² x 953 s. v. ‘*Uthmāniyya*.

in the first generation had not been the eminent Companions themselves but certain unreliable elements of the lower classes, bedouins or extremist shī'ites, 'terrorists' as we would say today. The first scholar with whom we find this idea is Sayf b. 'Umar, a historian. The villain in his stories is normally some outside agitator, 'Abdallāh b. Saba' for instance, or, generally speaking, rabble (*ghawghā*). When describing the Battle of the Camel he exculpates Ṭalhā and Zubayr as well as 'Alī.²⁷ What we perceive as an ideology thus came to the surface first as a historical myth on the literary level. Sayf was not a very reliable historian. But Ṭabarī, as we know, was quite fond of him; Ṭabarī belonged to the *aṣḥāb al-ḥadīth*, and he liked this idealistic approach.

It then took a theologian to transform the myth into a real scholarly theory, one generation after Sayf and one generation before Ṭabarī: a Mu'tazilite who lived in the time of al-Ma'mūn, Hishām al-Fuwaṭī. He regarded the battles of the first civil war as the result of mere misunderstandings, a disaster caused not by the great men but by their fellow-travellers.²⁸ Simultaneously, another theologian who was not a Mu'tazilite but rather close to the *aṣḥāb al-ḥadīth*, Walīd b. Abān | al-Karābīsī, proposed that 'Alī and his prominent adversaries had merely practised *ijtihād* when fighting against each other.²⁹ *Ijtihād* allows for errors, since *kull mujtahid muṣīb* 'every mujtahid is right' as had said a Baṣran judge two generations before.³⁰ It is true that in jurisprudence this slogan met with considerable resistance, and even more so with regard to questions of dogma and eternal truth. But in political theory it turned out to be the solution one had been looking for: the protagonists had not been sinners. The explanation was taken over by numerous theologians of the third and fourth century, adherents of Ibn Kullāb and of al-Ash'arī, most of them Shāfī'ites, but also a Mālikite like al-Bāqillānī. They all wanted to lay the past to rest.³¹ Both Sayf b. 'Umar's and Karābīsī's utopian dreams found eager followers in the modern period.³²

27 TG IV, p. 699 with references. Cf. also E. Landau-Tasseron, *Der Islam*, 67 (1990), p. 2f.; P. Crone, *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1996), p. 238f.; St. Humphreys, 'The Odd Couple. Al-Ṭabarī and Sayf b. 'Umar', in L.I. Conrad (ed.), *History and Historiography in Early Islamic Times* (forthcoming).

28 TG IV, p. 14f.

29 TG III, p. 439.

30 'Ubaydallāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī (d. 168/785); TG II, p. 155ff. Cf. also my article 'La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII^e siècle' in *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident* (Paris: 1985), p. 25ff. [see above p. 1005ff.]

31 TG IV, p. 700.

32 For Sayf b. 'Umar this has been made clear by Landau-Tasseron, l. c., with regard to

Establishing Political Rules

(a) *Nomination and Successorship*

The obsession with the past had something escapist about it; it was perhaps good for making propaganda, but not always for handling practical issues. Practical problems of the period were: Who should be a caliph? Should he be elected, and in which way? May he be stripped of his power again, can a caliph be deposed? Is governmental power, the existence of a State, an absolute necessity at all? There were answers to these questions, but the result tended to be the same as before: the proposals ran counter to reality. And, above all, they were again illustrated by examples from the glorious past.

As to the nomination of the ruler, the past offered several models. Abū Bakr had come to power by acclamation, in a rather precipitate way, *faltatan* as ‘Umar said afterwards, without systematic procedure. ‘Umar himself had been designated by Abū Bakr; he owed his power to the will of his predecessor. ‘Uthmān had been elected by a *shūrā* of six persons – not by the ‘people’ as is sometimes said in our day, but by an electoral committee of which he himself was a member. ‘Alī was confirmed in his office by an oath of allegiance, the *bay‘a* which, however, remained incomplete because an entire group refused to take part in it.³³ The Sunnis therefore always remained somewhat reserved with regard to this case; many of them thought that, in place of it, the *shūrā* established by ‘Umar was the ideal way of proceeding. The Shī‘ites, on the contrary, only noticed that this ideal procedure had produced the wrong candidate. They did not believe in election at all; to them this was a human device which was apt to make history take a wrong turn. The caliph was rather elected by God, perhaps long before his earthly existence. Election was then not an act but a quality, a privilege inherent in the person of the ideal leader, even in his body perhaps, as a spark of light which he was supposed to transmit to his | posterity. Power and authority could not be delegated; they were inherited, by a *waṣīyya*, a will which ultimately originated with the Prophet and was restricted to his family.

Aḥmad Rātīb ‘Armūsh, *Al-Fitna wa-Waq‘at al-Jamal* (Beirut: 1972). The Karābīsī tradition was protected by the law schools and therefore probably never disappeared; it was taken up in one of the treatises written by Juḥaymān al-‘Uṭaybī, the spokesman of the revivalist group who occupied the Great Mosque at Mecca during the first days of the year AH1400 (*al-Fitan wa-Akhbār al-Mahdī*, in Rif‘at Sayyid Aḥmad (ed.) *Rasā’il* (Cairo: 1988), p. 206, l. 12 ff.). [cf. also below, vol. III p. 1882 f.]

33 G. Rotter, *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680–692)* (Wiesbaden: Steiner, 1982), p. 1 ff.

We cannot reproduce the debate in detail here. What is interesting about the Shī'ites is the fact that, since they never were in power, they were very good at making theories. With their frustration increasing their ideas became more radical. In the long run, they not only criticized 'Uthmān but also Abū Bakr and 'Umar; history seemed to have gone entirely wrong. They tried to explain why the first caliph who had been elected in such an abrupt fashion was nevertheless accepted by the community and even by 'Alī. In this context they introduced, at a certain moment, the distinction between *imāmat al-fāḍil* and *imāmat al-mafḍūl*; 'Alī was the *fāḍil*, the person who had been worthy of rulership right from the beginning, and Abū Bakr the *mafḍūl*, the candidate who, though inferior in rank, had in fact been elected and therefore possessed the legitimation to govern as caliph. This terminology was used in later Mu'tazilī doxography, in Qāḍī 'Abd al-Jabbār's *Mughnī*³⁴ or in the text attributed to al-Nāshī' al-Akbar.³⁵ But it showed by its mere wording that it had originated in the moderate wing of Shī'ism. The Mu'tazilites seem to have adopted it quite early; Shayṭān al-Ṭāq, an early Kūfan Shī'ī theologian of rather extravagant outlook,³⁶ accused them of using it in an inappropriate way.³⁷ They may have had Zaydī leanings; this is at least true for Bishr b. al-Mu'tamir who made it his own one generation later.³⁸

The radicals did, of course, not agree. They were called Rāfiḍīs at that time, and they became the nucleus of what is known to us as Ithnā'ashariyya.³⁹ Bishr b. al-Mu'tamir had proceeded from the assumption that there was a gradual difference between candidates; therefore he elaborated a catalogue of virtues which made ranking possible⁴⁰ – the origin of the famous list of prerequisites for a caliph which we are used to quote from Māwardī. To the Rāfiḍīs such an evaluation was sheer nonsense. The early caliphs, with the only exception of 'Alī, had all been usurpers, and the community who had supported or accepted them had simply gone the wrong way, 'sinned'. The Companions had been idiots, and their *ijmā'* was a sham. Truth cannot be the monopoly of a majority. Shī'ī law, until today, therefore relies on *ijtihād* and not on *ijmā'*.

34 Vol. XX, part 1, p. 267, l. 15 ff. and before.

35 Van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* (Beirut: Steiner 1971), Arabic text, p. 50, l. 12 ff. The book was probably composed by Ja'far b. Ḥarb (d. 236/850) as has been shown by W. Madelung, *Der Islam*, 57 (1980), p. 220 ff.

36 TG I, p. 336 ff.

37 Cf. the booktitle in TG V, p. 66, nr. 3.

38 TG III, pp. 108 and 130.

39 TG I, p. 308 ff.

40 TG III, p. 129.

(b) *The Contestation of Power and the Right of Resistance*

By definition, the Shī‘ī imām was an autocrat. Surely the Sunni caliph was an autocrat, too, but only in reality, not by definition. After ‘Alī’s caliphate, the imāms were excluded from political participation; this is why the revolutionary potential of the Shī‘īs was rather high – though not as high as that of the Khārijites. The Sunnis, on the contrary, were always confronted with the problem of justifying rulership. They therefore maintained the fiction that the caliph had
 158 been legally elected, and that the flock of his subjects in fact assisted | him in establishing true Islamic order. The slogan which they used in order to support this claim was exactly the same which, for the others, had been a reason for rebellion: *al-amr bi’l-ma‘rūf wa-’l-naḥy ‘an al-munkar*. It was all a matter of exegesis; the expression was Quranic but could be interpreted in different ways. The dispute about it has left its traces already in *Ḥadīth*: How does one ‘bid to honour and forbid dishonour’ as Arberry translates? *Bi’l-sayf*, militantly, *bi’l-lisān*, by mere verbal exhortation, or only by inner disapproval (*bi’l-qalb*)? The answers differed, but they date back to the early Umayyad period.⁴¹ For the caliphs it all boiled down to the question of who had the right to act this way. The monopoly of power was at stake.

It is, of course, quite normal that those who are in power and those who revolt against them refer to the same principles. The Mu‘tazilites applied *amr bi’l-ma‘rūf* when, during their formative period, they were still in opposition to the government. But they also retained it, as one of their five *uṣūl*, when, at a later moment, they presented themselves at the court in Baghdād.⁴² In the theoretical discussion, however, the case of rebellion was weakened by a passage in the Qur’ān, *sūra* 49/9: ‘If two parties of the believers fight, put things right between them; then, if one of them (i.e. of these parties) is insolent against the other, fight the insolent one till it reverts to God’s commandment’. This verse recommended conciliation, the adjustment of conflicts. Rebellion then became an irregularity, a kind of misconduct for the suppression of which the entire community bore responsibility. In the individual instance it was, of course, not always easy to decide who the ‘insolent party’ (*al-fi’a al-bāghiya*) was. But even if a group of rebels pretended to be fighting for the just cause (which they certainly always had a reason to do) they were automatically put in the wrong when they refused to negotiate or when the government feigned to make concessions. The *bughāt* were therefore normally equated with the

41 TG II, p. 387 ff.; cf. now M. Cook’s comprehensive study, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

42 TG II, p. 390, III, p. 223, IV, p. 704.

Khārijites, and the good guy in the story used to be 'Alī who had agreed to arbitration at Šiffin. He was also thought to be the first to call his enemies *al-fi'a al-bāghiya*, during the battle of the Camel.⁴³

All this shows that the theoretical basis for the right of resistance was rather small. There were simply too many just rulers around. It is true that the situation changed under the Umayyads; the different perception of political reality then produced the ḥadīth *lā ṭā'ata li-makhlūq fī ma'ṣiyat al-khāliq*, 'No obedience to any human being who sins against God'. But already Ibn al-Muqaffa', in his *Risāla fī 'l-Ṣaḥāba*, warned the caliph against the false exegesis applied to this saying. For the Qadarites had made use of it, against the Umayyads who had pretended that their governmental power was a divine gift, a *rizq* like a soldier's pay, predetermined and well deserved. This is not true, the Qadarites had said; power is not deserved unless the ruler proves worthy of it. In principle, their protest was a step forward, an attempt at linking politics and morals together. But in the perception of posterity this development remained bound to the heresy of free will. Rising against a Muslim authority was then equal to revolting against divine ordinance. Even the militant islamists of our day prefer defining | their anti-governmental activities as resistance against infidels, by *taḳfīr*, not as an intracommunitarian affair. 159

(c) *Limits of Power and Candidacy*

Can a caliph legally be deposed? The question was almost a sacrilege. Among the Umayyads the only caliph who had envisaged such a possibility was the one who had come to power with the help of the Qadarites: Yazīd b. al-Walīd. In his inaugural speech, his statement of policy as it were, he had promised to resign once his adherents wanted to get rid of him.⁴⁴ Fortunately he died before this eventuality arose. But his caliphate had been the beginning of the third civil war which led to the 'Abbāsīd revolution: the 'Abbāsīds learned the lesson; they never made such a proposal themselves. The main reason for this was, however, that they defined, for some time at least, their legitimacy with a Shī'ī vocabulary. They conceived their rulership in terms of heritage, and they could do so because, in contrast to the Umayyads, they were *ahl al-bayt* like the Alids. They even had an advantage over their cousins: 'Alī owed his position only to his wife, the daughter of the Prophet; 'Abbās, on the contrary, had been the Prophet's uncle, and, according to the law, the uncle, compared to

43 TG IV, p. 704 ff. Cf. the chapter consecrated to this problem by Shāfi'ī in his *K. al-Umm* (Cairo: Būlāq 1321/1903–1326/1908), vol. IV, pp. 133–147: he considers the *ahl al-Ridda* as a clear example of *baghy* (p. 134, 18 ff.).

44 TG I, p. 86 ff.

the daughter, was the earlier heir when the deceased person did not leave a son. This was again a juridical argument, but its intention was patently ideological; it was used during the clash between Manṣūr and the Alid pretender al-Nafs al-Zakiyya.⁴⁵

When the Alids ceased to be a danger to the ‘Abbāsids, time had come for an open rapprochement with the Sunni majority. Abū Yūsuf, the Chief Judge at the court of Hārūn al-Rashīd, propagated a maxim which, in the meantime, had been considered by many people to be a *ḥadīth: al-a‘imma min Quraysh*.⁴⁶ Legitimacy was then still based on heritage, but the basis was now so broad that even the Umayyads, being Quraysh themselves, could be incorporated into the official view of history. Among the Mu‘tazilites, however, there were a few independent thinkers who found even this not broad enough. Al-Aṣamm, a jurist and theologian who taught at Baṣra, maintained that for a caliph to be nominated there had to be, besides his affiliation to a certain clan, the universal and unanimous *ijmā‘* of all the Muslims, not by a vote, of course, but at least by tacit agreement.⁴⁷ A contemporary of his, Ḍirār b. ‘Amr, another Mu‘tazilite who, however, lived for most of his time in Kūfa, attacked the privilege of the Quraysh openly. He argued that it was extremely difficult to depose the member of a powerful clan when he committed irregularities (*aḥdāth* as one was accustomed to say in the case of ‘Uthmān). In order to avoid bloodshed it was much better to have a ruler who did not come from an influential family; he could simply be told to go. After all, an Arab did not have a better right to the caliphate than any *nabaṭī*, i.e. an Iraqi peasant who spoke Aramaic and had no peculiar distinction except paying his taxes.⁴⁸

(d) *The Necessity of Rulership*

160 But if this was so, could the caliph then be proven to be indispensable at all? Yes, said Ḍirār, for he guarantees security and cohesion inside Muslim society; | therefore the subjects owe him obedience.⁴⁹ Theologians, like most members of the literate class, were rather sceptical about the ability of the masses to organize themselves. Fundamentally they agreed with what could be learned from the mirrors of princes: the common people are like a flock whose shepherd is the ruler.⁵⁰ Or even worse: they are like wolves, as said Bishr b. al-Mu‘tamir,

45 TG III, p. 17 f. and IV, p. 708 f.

46 TG IV, p. 709 f.

47 TG II, p. 408 f.

48 TG III, p. 55 ff.

49 *Ibid.*, p. 55.

50 TG IV, p. 711.

wolves who are always in pursuit of their prey and profit.⁵¹ The context of this comparison was the same as, later on, with Hobbes. Being rationalists, the Mu'tazilites looked down upon the *taqlid* of the simple-minded; they thought to have a *mission civilisatrice* and then projected their ideal onto the caliph. Their failure became evident together with his, due to the same event: the *miḥna*. Ma'mūn was the last ruler who, in the classical period, tried to form society according to his own conception. The majority of his subjects, as it turned out, did not want to be educated, at least not this way; they considered his policy, with some reason, to be mere repression.

Moreover, they had just discovered that it was feasible to live without a caliph, at least for some time – during the disturbances after the death of Hārūn al-Rashīd. Ma'mūn himself had been responsible for their experience. When his father had partitioned the empire among his three sons he had allotted the eastern provinces to Ma'mūn whereas Amīn stayed in Baghdād, as the only legal caliph.⁵² But Ma'mūn sent his troops into the capital, against his brother, and al-Amīn was killed. For some years, the new caliph continued to reside at Marv; during this time the population of Baghdād had made acquaintance with marauding soldiers and, afterwards, a pretender to rulership who was never officially elected: Ibrāhīm b. al-Mahdī, al-Ma'mūn's uncle. In the chaos which ensued the citizens decided to ensure public order themselves; they founded a private army, a kind of militia paid by those who had always been the first victims of looting, the merchants. The commander, a certain Sahl b. Salāma, seems to have been connected with the Mu'tazila.⁵³ As a matter of fact, it was the Mu'tazila who offered the theoretical model appropriate for the situation. The community, it was said, does not need a sovereign, an *imām*, except in case of emergency, during a war for instance; in principle, the Muslims can manage without him. For this they have only to observe the rules and commandments given in the Qur'ān; the Scripture contains enough instructions in order to establish a functioning society. We know this concept from the Old Testament: the Judges as against the kingship of Saul, David and Solomon.⁵⁴

51 TG III, p. 109.

52 For a new evaluation of this event cf. Tayeb El-Hibri, 'Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802. A Plan for Division or Succession?', *International Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1992), p. 461 ff.

53 TG III, p. 173 ff.

54 We can call this an-archism, in the original sense of the word. For a comparison between the Islamic and the Western way of defining this phenomenon cf. now P. Crone, 'Ninth-Century Muslim Anarchists', *Past and Present*, 167 (2000), pp. 3–28.

There is, however, one observation which disturbs the picture we have just traced out: the theologian who is said to have elaborated this doctrine was neither a man of the people nor a revolutionary, namely al-Nazzām who, after his formative years at Baṣra, went to live in Baghdād and, after the civil war, frequented the court of al-Ma’mūn.⁵⁵ In view of this contradiction we have to
 161 | again point out the problematic character of our sources. No early Mu‘tazilī treatise has been preserved; we have to rely on fragments, or even less than that: on doxographical reports. It is true that, to a certain extent, we are able to amend the distortions which go together with such second-hand narration. But we know next to nothing about the historical context, about why and when a certain idea was put forward. In the case in point we can try a biographical hypothesis: Nazzām had been in Baghdād during Amīn’s caliphate, as we know from Job of Edessa’s *Book of Treasures*.⁵⁶ He may therefore have temporarily sided with Sahl b. Salāma whose own ideas, if he had any, remain completely obscure.

The alternative hypothesis would be that Nazzām conceived his acephalous community, a Quranic democracy as it were, as a *theoretical* countermodel against the existing reality. For he also believed, as we are told, that a ruler who is already in power and known to everybody has the right to claim obedience.⁵⁷ Nazzām would then only have given up the axiom of the indispensability of a caliph and, for the rest, would have imagined a utopia which he knew would not be realized under the prevailing circumstances. This utopia could be described as the self-government of the people directed by the ‘*ulamā*’, the ‘Judges’, people like himself who were able to interpret the Scripture. For underlining his position he relied upon *sūra* 49/13: ‘Surely the noblest among you in the sight of God is the most godfearing of you’.⁵⁸ The moment for this model had not yet come; things were to look different only after the *miḥna*. However, the jurists who had tried to control the anarchy of the recent civil war had justified their self-management as cases of *al-amr bi’l-mā’rūf*.⁵⁹ Immediately after entering Baghdād al-Ma’mūn had denied them this prerogative; the traditionist Faḍl b. Dukayn who had publicly spoken in favour of it was arrested and examined by the caliph.⁶⁰

55 TG III, p. 416.

56 TG III, p. 299 f.

57 *Ibid.*, p. 416.

58 Cf. TG VI, p. 195 (text 263, a) and 196 f. (text 264).

59 TG III, p. 448.

60 TG II, p. 388. Faḍl later on was a fierce opponent of the *miḥna* (*ibid.*, III, p. 474). Among the

In any case, Nazzām had not been the first person to breed such ideas. They rather grew as it were out of the official doctrine, as its natural countermodel. In Sunni Islam, rulership was normally explained by contract theories, the contract being established and confirmed by the *bay'a*; civil war or rebellion then tended to demonstrate that such a contract could in point of fact be renounced. We are therefore not surprised to encounter Nazzām's doctrine already with the Khārijites. The adherents of Najda b. 'Āmir⁶¹ had believed that no community needs any *imām* as long as they keep to the commandments of the Qur'ān.⁶² In Iraq it was the Ibāḍiyya at Baṣra who showed how a commercial empire could be conducted by a group of notables, the notables being not only merchants but also religious scholars.⁶³ Neither of the two Khārijī branches had accepted the caliphate, the Najadāt because they saw in it an innovation which did not seem appropriate to the spirit of Islam, and the Ibāḍiyya because they had emigrated | from Oman where neither the Umayyads nor the 'Abbāsids had possessed much authority. After some time they left Baṣra again for their home-country,⁶⁴ but Nazzām had certainly still heard about them. His informant may even have been his older colleague al-Aṣamm who seems to have been close to the Ibāḍī milieu himself⁶⁵ and who, for our later sources (Māwardī for instance), remained the only Mu'tazilite who, besides certain Khārijites, preferred the doctrine we have been talking about.

162

However, al-Aṣamm was, like al-Nazzām, a much more complex thinker. He had postulated, as we saw,⁶⁶ that the authority of the sovereign should rest on the consensus of the entire community. Since he did not yet believe in the four *khulafā' al-rāshidūn* he could afford to quote 'Alī as a negative example: 'Alī had never achieved such a consensus.⁶⁷ But the alternative he was thinking of was not only the *umma* governing itself; he also envisaged the possibility of split rulership.⁶⁸ It was during Aṣamm's lifetime that Hārūn al-Rashīd decided to

adherents of Sahl b. Salāma we also find Aḥmad b. Naṣr al-Khuzā'ī who revolted against al-Wāthiq some years later (*ibid.*, III, p. 471).

61 Cf. EI² IV 1076 a s. v. *Khārijites*.

62 TG IV, p. 714. Cf. now also, with the interpretation of a possibly new testimony, P. Crone, 'A Statement by the Najdiyya Khārijites on the Dispensability of the Imamate' *Studia Islamica*, 88 (1998), p. 55 ff.

63 TG II, p. 194 f.

64 *Ibid.*, p. 201 f.

65 *Ibid.*, p. 396.

66 Above, p. 1424.

67 TG II, p. 412 f.

68 Cf. now also P. Crone, *Past and Present*, 167 (2000), pp. 13 f. and 18.

partition the ‘House of Islam’; when he did so in AH186 Khurāsān had been torn by sedition for years. If the territory of an empire is too vast, Aṣamm said, the population feels happier when each province has an arbiter of its own who settles their dissensions and whom they know well enough in order to accept his judgment.⁶⁹ We would call this regionalism. In such a case, the princes who govern the House of Islam together would be on the same level, the only condition being that they join their efforts in uprightness and piety. When Aṣamm formulated this doctrine he somehow did not imagine that there could be envy and hatred instead; when Amīn and Ma‘mūn went to war against each other he was already close to his death. Naẓẓām, for his part, survived Aṣamm by one generation; he came to know what anarchy looked like.

(e) *The Decay of the ‘House of Islam’*

Ma‘mūn treated the scholars well; he invited them to his court, and he liked to have conversations with them.⁷⁰ But he did not leave any doubt that he was the master, especially during his last act of religious policy, the *miḥna*. It is possible that, when the *miḥna* threatened to end up in a failure, the theologians were granted, for a moment at least, the role Naẓẓām may have had in mind; according to a Mu‘tazilī report, Ma‘mūn’s second successor al-Wāthiq gave orders that government officials, especially those who had to levy the taxes,⁷¹ should be checked by religious advisers. Wāthiq would thus have tried to make *kuttāb* and ‘*ulamā*’ work together. But if this is not a mere legend it was certainly a vain wish. The wind had turned; even the Mu‘tazilites started to stand their distance from the government.

163 In order to understand better this estrangement it is good to remember that, right from the beginning, the Mu‘tazila had been deeply rooted in Baṣran asceticism; this was ‘Amr b. ‘Ubayd’s heritage.⁷² The trend reappeared in a | group which, in one of our sources, is called *ṣūfiyyat al-Mu‘tazila*.⁷³ These people not only rejected the State but the ‘world’ altogether, i.e. all aspects of commercial activity. They were suspicious about the syndrome of power and money as such – something we are familiar with in our day, too. They were a movement of urban origin; when polemicizing against earthly profit they had the merchants in mind, perhaps also the craftsmen, but not the peasants. It was the market that did not please them; Satan plants his banner on it as was said

69 TG II, 409 f.

70 TG III, p. 199 f.

71 TG IV, p. 46.

72 TG II, p. 295 f.

73 TG III, p. 130 ff. and IV, p. 88 ff.

in a *ḥadīth*. Not only did they thus reduce the caliph to somebody who merely established order; they rather thought the order itself to be corrupt. The 'House of Islam' had ceased to be an intact world; they liked to call it *dār al-kufr* or *dār al-fisq* instead, a place where power was nothing but the fruit of rapine and usurpation.

This attitude originally only reflected the *wara'* typical for the ascetics, their fear of getting in touch with impure things. Many *zuhhād* or sufis counted the *sultān*, the government, among the *shubuhāt*, the doubtful things which should better be avoided. One should not accept a salary from the State, one should not serve it as a soldier, one should even abstain from eating something which had been produced on princely domains.⁷⁴ Some Mu'tazilites, especially those living in the capital, sympathized with these principles. Ja'far b. Ḥarb (d. 236/850) who had been serving in the army underwent a spiritual crisis and decided to purify himself in the Tigris; afterwards he put on new clothes which he had got from his teacher al-Murdār, the man who had converted him to his new life. He refused to accept the heritage of his father who had been a government official.⁷⁵ After the end of the *miḥna* the Mu'tazila had, in addition to that, to live with the experience that the government sided with the non-Mu'tazilī factions, that is, in their opinion, with heretics. Baghdād and Egypt have become a *dār kufr*, said al-Jubbā'ī at the end of the third century; nobody can live there without professing determinism and the non-createdness of the Qur'ān. He himself had left the capital and Iraq altogether in order to live in Iran at 'Askar Mukram where the majority of the population still followed the Mu'tazilī doctrine.⁷⁶

With Jubbā'ī, the teacher of al-Ash'arī, we are leaving the world of the early Mu'tazila. Among scholars and theologians the *ṣūfīyyat al-Mu'tazila* had no future. Their radical refusal disappeared; it was later taken up by the dervishes, the Qalandar for instance.⁷⁷ In urban settlements the necessity of government was normally taken for granted; what continued to be discussed was only how this necessity could be proved.⁷⁸ But in this domain the theologians slowly lost the initiative to the philosophers; with people like Fārābī, Greek ideas entered the Islamic discourse. The new models were accompanied and followed by new experiences: the weakening of the caliphate under the Būyids and Seljuks

74 TG IV, p. 716.

75 TG IV, p. 69f.

76 *Ibid.*, p. 716f.

77 Cf. now A.T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

78 TG IV, p. 717.

which created dual structures where authority and power had to be carefully distinguished; the disappearance of the caliphate under the Mongols when the Muslims, for the first time, were totally deprived of any scope for political self-determination; and finally the military regimes of the Mamlūk period. It is easy to see that, in one way or the other, all these constellations have got their parallels in the modern Islamic world. But we do not have to wait until Māwardī in order to find political systems and concepts described; political thinking is as old as Islam itself. And what is perhaps even more important: political experiences have always been analysed and explained by examples taken from the first generation of the Islamic community. Right from the beginning the Muslims were confronted with political success and political failure, victory as well as discord and schism. This was their primary experience, the ‘*Urerlebnis*’ to which the Muslim *imaginaire* never ceased to be bound.

Early Islamic Theologians on the Existence of God

I do not know whether it is still fashionable in this part of the world to say 64
that God is dead. Ideas about God are as mortal as He was discovered to be.
We may well be certain, however, that He has lost weight because we have
ceased feeding Him with belief. As is well known, the Middle Ages treated Him
differently; then, He was vigorous, the *pater familias* who enjoyed universal
respect. It is strange, nevertheless, that attempts were sometimes made to
prove His existence. He could not be overlooked. One did it somehow for
systematic pleasure, with no great existential pains involved. It is therefore
reasonable to wonder whether there is much sense in taking seriously what
they themselves obviously did not always take seriously. This is why I do not
want to talk here about the normal proofs for the existence of God. Nor about
people who tried to prove the non-existence of God, for the simple reason that
these people did not exist. I would like to deal with those who doubted that
it was of much use to prove God's existence, and with their opponents. I ask
for your forbearance that the West comes into the picture only by implicit
comparison: in the beginning insofar as the roots of Muslim theology are
sometimes the same as those of Christian thought, and in the end insofar
as one of the ideas which was conceived by those early Muslim theologians
is usually considered to be a prerogative of modern Western thinking. The
development in-between is an immanent process which looks to me rather
typically Islamic.

As the names of Muslim theologians cannot be said to belong to general 65
knowledge, let me just introduce the *dramatis personae*: Abu l-Ḥudhayl, who
flourished in the time of Harun ar-Rashid (170/786–193/809), and of his son al-
Ma'mun (198/813–218/832);¹ al-Jahiz (died 255/869), the best or at least the best-
known prose-writer of classical Arabic literature;² and al-Jubba'i (died 303/
915),³ the great systematizer of the theological school to which all of them
belonged: the Mu'tazila. In the view of later generations this school, which
marks the first blossoming of Islamic theology, is overshadowed by the sus-
picion of heresy: it was al-Jubba'i himself who had among his students the

1 Cf. *Encyclopaedia of Islam*, second edition (E¹²), I 127 ff. s.v. Abu l-Hudhayl al-'Allāf (H.S. Nyberg).

2 Cf. E¹² II 385 ff. s.v. al-Djāḥiẓ (Ch. Pellat).

3 Cf. E¹² 569 f. s.v. al-Djubba'ī (L. Gardet).

famous al-Ash‘ari (died 324/935),⁴ the rebel against Mu‘tazilite doctrine, who was to become the champion of what was regarded later on in large parts of the Muslim world as “orthodox” theology. This development explains the peculiar inconvenience of our research: the material with which we have to deal does not usually consist of more than a few scattered fragments or the spiteful comments of malicious opponents. Therefore, if we want to know something about early Mu‘tazilite thought, we have to resort to cautious reconstruction.

Everybody among the Mu‘tazilites knew how one had to prove the existence of God: one could proceed from the contingent temporality of everything in this world – the proof *e novitate mundi* – or one could point to the mystery of universal order – the teleological proof. Abu l-Hudhayl chose the first alternative: all these contingent beings crave for a Supreme Being who brought them into existence.⁵ The world is an aggregate of atoms and accidents, and it is God who puts this puzzle together; things do not have a nature or an essence of their own. God creates their permanence and stability; the moment He withdraws His omnipotent attention they fall into pieces or are simply converted into nothing.⁶ The teleological proof did not quite fit into this somewhat chaotic conception of the world. It is rather used by authors who conceded nature a greater autonomy. In order not to go beyond the circle of my *dramatis personae* I would like to mention a text which was – wrongly as it seems – attributed to al-Jahiz: his *K. ad-Dala’il wal-i’tibar*. In constant appeal to Greek sources, e.g., the *Placita Philosophorum* of Pseudo-Plutarch, and to Christian predecessors, e.g., Diodorus of Tarsus in his *Peri Pronoias*, the argument from design is developed in wearisome detail.⁷

4 Cf. EI² I 694 f. s.v. al-Ash‘arī, Abu ‘l-Ḥasan (W.M. Watt).

5 Cf. Qadi ‘Abdaljabbar, *al-Muhit bit-taklif* (ed. ‘Azmi, Cairo, n.d.) 75, 19 ff. (ed. Houben, Beirut 1965) 68, 5 ff.; *Sharh al-Usul al-Khamsa*, ed. ‘Abdalkarim ‘Uthman (Cairo 1384/1965), 95, 9 ff.

6 Cf. R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abu l-Hudhayl al-‘Allaf* (Istanbul 1966), *passim*.

7 The text is transmitted in two versions, a shorter one edited by Muhammad Raghīb at-Tabbakh (Aleppo 1346/1928) and a longer one preserved in at least two manuscripts (British Museum, Suppl. 684, and San‘a’, Maktabat ‘Abdarrahman ash-Shami: cf. Yemeni Film collection Cairo, Dar al-kutub F 299). The longer version mainly adds an introduction in which some older treatments of the argument from design, especially by Christian authors, are mentioned; it was analyzed by H.A.R. Gibb (in: *Goldziher Memorial Volume*, I, Budapest 1948, p. 150 ff.). The authenticity of the text was questioned by Ch. Pellat (in: *Arabica* 3/1956/159), but defended, at least for the longer version, by H.A.R. Gibb. Pellat’s argument that the style of the book is too different from the one normally used by al-Jahiz, loses its force by the fact that

It is, however, not the arguments which matter, but their intention. Abu l-Hudhayl, when developing his system, is not fighting against atheists, but against people who believed in the eternity of the world and the everlasting irresistible sway of time, worshippers of fate and aion (*dahr*), Iranian dualists of any kind, especially perhaps late adherents of Sasanid Zurvanism. He therefore does not want to prove the existence of God, in which his opponents themselves in some way believed; he rather presupposes it, in order to infer from it the temporality of this world.⁸ Pseudo-Jahiz rather proves, by his endless proliferation of borrowed examples, the wisdom and organizing efficiency of a God whose existence is, once again, not exposed to any doubt. The existence of God, says Abu l-Hudhayl, is necessary knowledge, “necessary” in the sense that everybody has it and can by no means get rid of it. The same is true for the proof which leads to it; this proof is also “necessary” and immediately evident.⁹ Abu l-Hudhayl cannot conceive of somebody not having the notion of God; the moment man is capable of consistent ratiocination he will develop this idea, because although there is a caesura between the proof for the existence of God and its acceptance, this does not imply any further thinking; the proof itself, and the fact that it is a proof, leap directly to the eye. The proof is nothing more than a condition of an evident insight.

This seems a strange combination of two different things; the urge that one has to prove the existence of God and the conviction that God is something like an existential axiom. There is, indeed, an earlier stage of the theory which presents us with a less scholastic form of the idea. We find it with Ghailan ad-Dimashqi, a pre-Mu‘tazilite theologian who lived at the court of the Umayyads in Damascus and who was executed because of his belief in free will – or rather because of its political consequences – at the time of the Caliph Hisham b. ‘Abd

the shorter version simply copies an older work of the same kind: the *K. al-Fikr wal-i‘tibar* written by the Christian Jibril b. Nuh b. Abi Nuh al-Anbāri which is preserved in the manuscript Istanbul, Ayasofya 4836 (fol. 160^a–187^b). Jibril b. Nuh was al-Jahiz’s contemporary; he wrote his book in the time of the Caliph al-Mutawakkil (232/847–247/861) when al-Jahiz published his later writings. It is therefore not impossible that al-Jahiz simply adapted the text and only added the introduction and some explanatory remarks. We would, however, have to accept the fact that he, as a Mu‘tazilite theologian, explicitly refers here to Christian sources.

8 Cf. ‘Abdalqahir al-Baghdadi, *al-Farq baina l-firaq* (Cairo 1328/1910) 104, 4ff. / (ed. Muhammad Muhiyiddin ‘Abd al-Hamid, Cairo n.d.) 124, 1ff.; trs. K. Chambers Seelye, *Moslem Schisms and Sects* (New York 1920) 127.

9 Cf. Baghdadi, *ib.* 111, 15 f. / 129, 12 f.; Baghdadi, *Usul ad-din* (Istanbul 1928) 32, 14 f.

67 al-Malik (A.H. 105/724–A.D. 125/743).¹⁰ He distinguished two different kinds of knowledge of God: There is, he says, a knowledge of God which only a Muslim has: belief in the implications of the creed revealed to the Prophet. But this is for him only a “second” knowledge of God, because there exists before it another primary knowledge, identical with the experience of createdness, implied from the very first in the nature of man (*fiṭrī*), for which one does not need a Prophet and which one may have without being a Muslim. This knowledge is not acquired by speculation, but an act of God (*fiʾl-Allah*), thus “necessary” like Abu l-Hudhayl’s existential axiom, only not yet accompanied by a proof which tries to rationalize it.¹¹

The idea might have been derived from the Koran: “Is there any doubt regarding God, Creator of the heavens and the earth?” (Sura 14, v. 10); and upon this first knowledge of God the Prophet Muhammad had based his own message, the “second knowledge of God.” But as in Christian theology, Muslim theological ideas are usually not immediately based upon the Scriptures. There is something else; we can be sure that Ghailan’s differentiation goes back to similar distinctions found in the Church Fathers, in Origen and Clement of Alexandria¹² – Ghailan came from a Coptic background. We may even dive more deeply into the past. In stoicism the notion of God belonged to those “implanted,” common ideas (*koinai ennoiai*) of which one becomes conscious with growing experience, here with the awareness of one’s own deficiency which is counter-balanced by the assumption of an absolute perfection.¹³ The Church Fathers, strongly imbued with Stoic thought, only found it appropriate to add the remark that there was something else which transcended this universal experience: revelation, which opened man’s eyes for a second and deeper knowledge of the contents of this experience. It was in this form that Ghailan ad-Dimashqi seems to have been familiar with the theory. Abu l-Hudhayl accepts it, but being more scholarly minded, starts talking about a proof.

And he does something else which is equally characteristic for this early Islamic theology: he supplements the idea with a *juridical* consequence. There is, he says, this first stage where one knows oneself and, by this, God; then a second stage where one has the opportunity to know God’s attributes and commandments (Ghailan’s “second knowledge”); and, finally, a third stage where,

10 Cf. E1² II 1026 s.v. Ghaylān b. Muslim (Ch. Pellat); my *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut 1975) 177 ff.

11 Cf. Ash‘ari, *Maqalat al-Islamiyyin* (ed. H. Ritter, Istanbul 1927–1930) 136, 4 ff.; Baghdadi, *Usul* 32, 11 ff.; *Farq* 194, 6 ff. / 206, -6 ff.

12 Cf. M. Seale, *Muslim Theology* (London 1964) 20.

13 Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen 1948), p. 59 and II 34 f.

if one has not made use of this opportunity, one dies as an unbeliever.¹⁴ That means: the innate knowledge of God serves at the same time as a justification for God to punish everybody who dares not take His revelation seriously; one is obliged to speculate about God's nature and to ask for his commandments *because* one knows about His existence from the very first, when the first experiences of life have moulded those common notions which make thinking possible.

As a theologian, Abu l-Hudhayl – although using a notion which we could trace back to Stoic origins – is much more of a jurist than a philosopher. His main concern is *taklif*, the obligation under the Divine law.¹⁵ Exactly because of its mixture with a philosophical idea, however, this juridical principle could not be universally applied: one cannot be obliged to develop the notion of God because one possesses it right from the beginning. Unfortunately, what follows from this is that one also cannot ask for reward in the Hereafter; one is only rewarded for actions performed through one's own free will. This consequence was all the more puzzling as proofs for the existence of God had already been developed. So why not dispense with the aprioristic theory? 68

This is what most of Abu l-Hudhayl's contemporaries and successors obviously did. They followed the overall trend towards rationalism and understood the notion of God as something which one could acquire by means of an action worthy of recompense: thinking. Thinking was nothing more than one particular mode of human action. For action one needed capacity, and capacity was given through health, health of the body or of the mind. Not all actions, however, are related to man in the same way; there are those which he performs immediately, and others which may be retraced to him through an intermediary.¹⁶ There is a difference between beating somebody and inflicting pain on him: pain comes about *through* the beating; it is "generated" (*muwallad, mutawallid*) by it. Knowledge, too, is "generated" in this sense – through thinking. Strictly speaking, man produces only the primary action: he thinks or he beats; knowledge and pain are no more than results. But he is equally responsible for these results: if somebody shoots an arrow he is responsible if this arrow

14 Cf. Baghdadi, *Farq* III, pu. ff. / 129, -6 ff. (where, in line -5, the *la* before *yalzamuhu* has rightly been omitted); also, in this connection, Qadi 'Abd al-Jabbar, *al-Mughni* vol. XII (*an-Nazar wal-ma'arif*, ed. Ibrahim Madkur, Cairo n.d.) 196, 19 ff. and Ibn Qutaiba, *Ta'wil mukhtalif al-hadith* (Cairo 1326) 55, 6 ff.

15 For the importance of this notion in Mu'tazili theology cf. 'Abd al-Karim 'Uthman, *Nazariyat at-taklif, 'ara' al-Qadi 'Abd al-Jabbar al-kalamiya* (Beirut 1971).

16 ^{15a}The basis for this theory was laid by Bishr b. al-Mu'tamir; cf. R.M. Frank in: *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici Ravello 1966* (Naples 1967) 320.

kills somebody, i.e., “generates” a person’s death, and he is responsible even if he himself, meanwhile, has already been hit by another arrow and killed by it. He himself, as is shown by the example, may not exert any immediate influence on the “generated” action; he might be dead in the moment it occurs. But in spite of this, it is his action, and he has to answer for it.¹⁷ This is also true for mental actions; man thinks and by this he “generates” knowledge, and he is responsible if this knowledge is wrong; God may punish somebody who thinks Him to consist of three persons. It is not merely causality which is discussed
 69 here, but the | ethics of jurisprudence. And it is exactly because of this starting-point that *man* stands in the center of this theory; everything stands in relation to him as an object of human action.

This theory has completely overridden Abu l-Hudhayl’s conception, and has survived for centuries. Only a few theologians did not accept it. They somehow maintained the old basis, or even broadened it, among them – as their most famous representative – al-Jahiz. The heresiographers claim that he thought all cognition to be “necessary,” i.e. originating without mental endeavor, by “nature” (*tab’an*).¹⁸ This sounds like an adaptation of the Platonic idea of *anamnesis*, but as a matter of fact it is a reaction against the theory of “generated” actions and its hidden ethical rationalism. Jahiz was not only a theologian and a moralist like his colleagues, but he also stood in a strong tradition of natural science. He knew that things and psychic reactions do not always develop according to man’s will and initiative; they may show a resistance of their own, their individual “nature.” There is no doubt that capacity is bound to health, but not solely: even he who is healthy still needs a ladder when he wants to climb upwards.¹⁹ A stone does not move only because of an impact given to it by man, but also because of its own weight. When is man healthy at all? Galen had defined health as the equilibrium of the four humors – which is, however, as Jahiz believed, not always found and not everywhere.²⁰ There are thus numerous actions which man does not perform in normal health, i.e. where he follows an inequality of his “nature”; in them he is not entirely free and therefore not entirely responsible. But not only that; freedom also depends on the equality of *external* conditions. If the reasons which speak in

17 Cf. Ash‘ari, *Maqalat* 400, 14 ff.; W.M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London 1948) 74 f.

18 Cf. Shahrastani, *al-Milal wan-nihal* (ed. W. Cureton, London 1846) 52, 6 f.; Baghdadi, *Farq* 160, 7 ff. / 175, -5 ff.

19 Cf. Jahiz, *K. al-Masa’il wal-jawabat fi l-ma’rifa* (ed. Ch. Pellat in: *al-Mashriq* 63/1969/315 ff.) 322, 6 ff.

20 *Ib.* 323, 8 ff.

favor of a certain decision, or the motives which influence it, strongly prevail in comparison to the alternative, the reaction is likewise predetermined – or, as we would say, predictable. Under normal circumstances nobody is “free” to throw himself into a fire, because he will not do that as an intelligent human being.²¹

Jahiz formulates this idea with those psychological terms which were commonly used at his time. Man, he says, listens equally to his intelligence and to his irrational soul; ego and reason always quarrel with each other. “Reason is the guardian, nature is watched by him, and the irrational soul (*naḥs*) is related to it. If the guardian is stronger | than nature, the irrational soul will tend towards him by nature ... But if nature is stronger than reason it will weaken it and change it (i.e. its decisions, obviously) ... In this case man lacks understanding for what is waiting for him at the end; the passions depict abandon to this transitory world to him in the most beautiful colors. And if the ability of his mind is superior to the ability of his nature, they weaken these in the same way; in such a case, inevitably, and through his very nature, he prefers wisdom and welfare in the Hereafter to worldly lust ...”²² The style of this passage shows from where the pattern comes: from asceticism and contemporary mysticism.²³ Jahiz, who in the beginning was mainly concerned with sober “behaviorism,” all of a sudden starts talking about worldly lust and the joys of Paradise. He does not seem to be aware of the fact that he begins to use the term “nature” in an equivocal way: once as the opponent of reason and then as the neutral force which directs man’s behavior according to the outcome of the battle between reason and irrational soul; in the latter case reason, too, many prevail “by nature.” One thing, however, is perfectly clear to al-Jahiz: only if both these powers of human personality, the ego and reason, are equally strong may we speak of free will; and this is only rarely the case.²⁴

70

All this is equally true with regard to human thinking. Thinking may be guided by rational and by irrational forces, depending on the mixture of humors. If knowledge were nothing more than the causal effect of thinking, it would be difficult to explain the obvious differences of achievement. “If it is established,” says Jahiz, “that those who, in full possession of their mental ability, speculate about the principles and details of religion nevertheless are

21 ²⁰*Ib.* 322, 14 ff. and apu. ff.

22 ²¹*Ib.* 322, -5 ff. (read *al-ʿaql haris* instead of *al-fiʿl haris*).

23 ²²Cf., e.g., the ideas of the Baghdadian mystic al-Muhasibi (died 243/857); for reason, “irrational soul” and “nature” in his system cf. my *Die Gedankenwelt des al-Muhasibi* (Bonn 1961) 67 ff., 31 ff. and Index s.v. *ṭibāʿ*.

24 ²³Cf. Qadi ʿAbd al-Jabbar, *al-Mughni* XI 235, 5 ff.; also 316, 3 ff.

in different positions (concerning their results), just as those who endeavor to get something are in different positions insofar as one of them fails whereas the other one succeeds, and even he who endeavored much fails, and he who idled wins ... (if all this is established), then this must prove that knowledge is *not* generated by speculation.”²⁵ Man may intend to cogitate, but the result is left to chance. Speculation does not always develop in causal regularity; different motives may prevent it from leading to objective truth. Sometimes one does not reflect, as Jahiz observes, in order to attain better insight, but for other reasons:

71 in order to avert disagreeable consequences, or in order to obtain | something from God or from somebody else.²⁶ “Natural” development of thought thus means for Jahiz that, on its way from intention to final fulfillment, an idea may be influenced by many outward conditions, “motives” (*dawa’i*), as he calls them: rational proofs as well as irrational considerations of a utilitarian kind. “Natural” development means that human nature takes part in the cognitive process with all its complexity; thinking and arguing is not only a matter of the brain. There is no clear chain of causality or “generation,” but many things flow together, and it is the preponderance of “motives” that counts. Human thinking is free and deliberate only under one condition: if the “motives” for and against something have equal weight. Only then does man have the choice to decide in favor of one knowledge against another one.²⁷

Whether this final knowledge is right or wrong seems to be a secondary question under these circumstances. Knowledge is only a flash of thought, a brain-wave dependent on many irrational factors: *hads*, as Jahiz called it,²⁸ an expression which was used later on by Avicenna to approximate the Aristotelian *anchinoia*, intuition.²⁹ It is as if you descend into a well and, quite unexpectedly, find a treasure there; this stands beyond praise and blame and cannot be demanded from anybody.³⁰ Jahiz obviously conceives of a completely different type of knowledge than did his fellow-Mu‘tazilites: not methodical deduction,

25 ²⁴*Ib.* XII 140, 18 ff. (where I presuppose an omission in l. 21. I would like to reconstruct the passage on the assumption of a haplography in the following way: ... ‘*ala anna l-’ilm [la yatawalladu ‘an an-nazar li-anna l-’ilm] fi annahu la yatawalladu ‘an an-nazar bi-manzilati ma qaddamnahu*).

26 ²⁵*Ib.* 141, 6 ff.; also 142, 15 ff. Qadi ‘Abd al-Jabbar takes all his quotations here from Jahiz’ *K. al-Ilham*.

27 ²⁶Cf., e.g., *ib.* 316, 5 f.

28 ²⁷*Ib.* 324, 4: *bil-hads wal-ittifaq*.

29 ²⁸Cf. Averroes’ *Tahafut al-Tahafut*, trs. S. van den Bergh (London 1954) II 173 f.; Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (London 1958) 66, n. 9.

30 ²⁹Cf. *Mughni* XII 324, 8 f.

sure of its result, but uncertain inquisitiveness, fertile with many unexpected possibilities, experimental openness as opposed to one-tracked rigidity. It is the appropriate epistemology for someone as interested in natural science as he was, and it was the style in which he wrote his books.

But what about *responsibility* now? The theory of “generated” effects had been conceived in order to tie man even to those actions of which he was not the immediate cause, and now this link was broken again. Man may be responsible for his intention, but not for the result,³¹ which means: he also cannot be obliged to reach this result, and he cannot be called to account if he should have done or recognized something but in fact did not do or recognize it. Confined to thinking, this means that one may simply wait in vain for that brain-wave which illuminates mind and brings up knowledge. Although this may sound like a truism, it is big with theological and juridical consequences. They | are expressed 72 in their clearest form in connection with another Mu‘tazilite thinker who may have preceded al-Jahiz and who makes use of a slightly different vocabulary and a less elaborate dialectical substructure: Thumama b. al-Ashras, court theologian of the Caliph al-Ma‘mun. Bear with me if, for a moment, I turn aside to him in order to remedy the scarcity of our material. Thumama plainly states that only he who is *compelled* to the knowledge of God and His messengers and the Holy Scriptures (i.e. whose knowledge about them is “compulsory,” or “necessary” in the sense we mentioned), is liable to the obligation (of fulfilling his religious duties, *taklif*) and to the religious commandments; whereas he who is not ‘compelled’ does not have any obligation and is similar to dependent children.³² With this statement our problem has been narrowed down again to the point with which we started: the knowledge of God.

Who is “compelled” in this sense, who has a “necessary” knowledge of God? Every Muslim of course, because he gets it from the *Koran* or from a teacher; by this he knows God already when he begins to think consciously – and not, as Ghailan ad-Dimashqi held, through a *koine ennoia*, but through revelation. But what about the unbelievers? The later heresiographers unanimously report Thumama to have believed that the Christians and the Jews, the Magians and the Manicheans would disintegrate to dust like the animals after their death, without resurrection.³³ This is slightly exaggerated: the Christians and the Jews at least will be condemned to Hell because they heard the message of a prophet and know about God. A Mu‘tazilite testimony therefore justly rectifies the

31 Only the intention is accomplished by man, not the actions themselves (cf. Baghdadi, *Farq* 160, 9 f. / 175, apu. f.).

32 Cf. Ash‘ari, *Maqalat* 482, 4 f.; Baghdadi, *Farq* 157, 6 ff. / 172, 7 f.

33 Cf. Baghdadi, *Farq* 157, 8 ff. / 172, -5 ff.; Shahrastani, *Milal* 49, -4 ff.

report: It is true that, in the view of Thumama, the unbelievers are condemned to Hell; but only he can be considered an unbeliever who possesses “necessary” knowledge and ignores it intentionally.³⁴ Those who were not taught by a prophet what they should do or believe, cannot sin and can therefore not be punished nor rewarded. Their life has no transcendency; they disintegrate to dust.

73 The distinction we meet here was backed by a sagacious exegetical and historical observation. In the *Koran* the unbelievers were, as could not be denied, condemned and anathematized; but all of them had been conscious unbelievers who revolted against the message preached to them.³⁵ Meanwhile, however, the situation had changed: the unbelievers known to Thumama and his contemporaries had not | always previously been exposed to the warnings of a prophet or the preaching of his missionaries. This was true especially for the ancestors of those who, like Thumama, had a seat and vote at the court of the Abbasid caliphs. The grandsons were Muslims, influential Persian nobility at a court which tended to continue in the tradition of Sasanid splendor; but the ancestors had still been unbelievers, unbelievers without a special prophet recognized by the *Koran* – and the grandsons may have felt somewhat less unhappy now that their ancestors turned out to have been innocent, albeit that they had become dust after death and were not to enter Paradise. There seems to be a slight concession to Shu‘ubiyya here; it was all a Muslim theologian could do. Jahiz shares these ideas: he defines the unbeliever in the same way.³⁶ But he is much more interested in the theoretical superstructure than in the political application, not coming from a Persian background. As they had developed from one generation to the next, Thumama’s ideas had lost their immediate actuality and tended to justify themselves with new reasons; this is where Jahiz’s epistemology found its right place. The unbelievers may recognize the existence of God, by chance, by *hads*; but they need not. Jahiz’s doctrine that all cognitions are “necessary” is not an undue extension of the Stoic axiom that God is innate in the human mind, but its exact contrary. “Necessary” is a rather ambiguous term: with Jahiz it does not mean “implanted, innate,” but rather “not directed by man’s will, imposed on him by the fortuitousness of nature.” This fortuitousness may, in our special case of the knowledge of God, be remedied by the message of a prophet or by the words of a teacher,³⁷ and only in very rare cases, however, by a rational proof. Scarcely anybody finds his way to

34 ³³Cf. al-Khayyat, *K. al-Intisar* (ed. A.N. Nader, Beirut 1957) 66, 7 ff.

35 ³⁴Cf. *Mughni* xii 333, 3 ff.

36 ³⁵*Ib.* xii 322, pu. ff.; Khayyat, *Intisar* 72, 17 f.

37 ³⁶Cf. *Mughni* xii 328, 8 ff.; 343, 1 f.

belief primarily through speculation, as Ibn Tufayl later tried to convince his public in his famous educational novel *Hayy b. Yaqzan*³⁸ (the plot of which can be retraced to an old Mu'tazilite thought experiment).³⁹ Jahiz is very skeptical about the rational proofs for the existence of God which his colleagues appreciated so much: they are simply too complicated to be imposed on us by the merciful God.⁴⁰ With this attitude he took revenge for Abu l-Hudhayl. It was not with impunity that one had given up the apriority of God, for to find a proof of the existence of God is only a possibility, it can never be a necessity from which one is justified to derive religious obligation. Or even worse: it is *impossible* to feel the *obligation* of knowing God before one knows Him. It is this argument with which al-Jahiz crowns his whole theory: as long as one does not know God, any obligation to know Him would be an obligation to something unknown, and this is juridically inconceivable. The obligation to acquire a notion of God would itself presuppose the notion of God;⁴¹ therefore this notion can only be "necessary," already given not as an inborn idea, but by a prophet.

74

With this last turn, the juridical dimension of the problem has come to the fore. Jahiz is not so much concerned with the knowledge of God as with the obligation to know God. His solution, however, seemed, as it were, a sin against the Mu'tazilite spirit; the human mind is supposed to be incapable of evoking the notion of God in everybody, and rational theology is reduced to a matter of chance. It is at this point that al-Jubba'i, the third among the theologians mentioned in the beginning, enters the stage, with the attempt at a proof – not that one *can* know God, but that one *must* know Him. *Everybody* has to feel this obligation; otherwise Jahiz' argument will stand as it is. And as he *must* feel it, this feeling should have something to do with mental maturity, that moment when man becomes aware of his obligations and juridically responsible.⁴² Jubba'i thought he could define this initial feeling as an oppressing consciousness of one's ignorance which creates uncertainty and fear. Man, as it were, awakens with fear the moment intellectual maturity is illuminated by the sudden idea that "if you do not speculate, you will not be sure whether this world has a creator who will punish you if you do not speculate."⁴³

38 Cf. EI² III 957. He died in 581/1185–1186.

39 Cf. the *K. at-Tauhid* of the Shi'i theologian Ibn Baboia who refers to one of his colleagues (*ba'd ahl al-kalam*), presumably a Mu'tazilite (Najaf 1386/1966, p. 235, 12 ff.); also Shahras-tani, *Nihayat al-iqdam*, ed. A. Guillaume (Oxford 1931) 371, 17 ff.

40 Cf. *Mughni* XII 342, 17 ff.; for Thumama cf. Ash'ari, *Maqalat* 251, 11 ff.

41 *Ib.* 230, 13 ff. (referred to al-Jahiz in 235, 10 f.); also 224, 11 ff.; 227, 7 ff.; 233, 1 ff.

42 *Ib.* 380, 12 ff.

43 Cf. Ash'ari, *Maqalat* 481, 11 f.

This is only the reverse of another feeling constantly connected with it: gratitude. The moment man loses the naïveté of childhood he becomes aware of being constantly exposed to the merciful assistance of an unknown reality, and he feels he should be grateful for this anonymous help.⁴⁴ But, in the same moment, he comes to recognize that he should know the *author* of this help in order to direct his gratitude to the right address; otherwise his benefactor might become angry at being unduly ignored.⁴⁵ This existential fear will not cease until man has recognized that there is a God who will be just and merciful if one fulfils His commandments. This cognition then grants tranquillity of the soul (*sukun an-nafs*), which for Jubba‘i always means the main characteristic of right insight: quiet and self-assured possession of the truth.⁴⁶ | Jubba‘i cautiously tried to avoid the question-begging blamed by al-Jahiz: the notion of God is not yet implied in this initial feeling. Even if one uses the word “creator” in defining it, this does not mean “creator” in its specific sense of God who created Heaven and Earth, but some anonymous power upon which one becomes aware of being dependent. Man feels that he cannot decide everything by himself, that he is helped or hindered; and he is either afraid of the author of these impediments, or he wants to thank the author of the favors. The starting point thus is the same as with Abu l-Hudhayl: a diffuse feeling of the “*tremendum*” as Rudolf Otto would have put it. But here this fundamental experience does not represent a compulsory “proof” for God; it only leads to other feelings, clearer now and more articulate: fear or gratitude, which crave for an identification of their object. Only this identification results, by speculative procedure, in the knowledge of God. Abu l-Hudhayl’s concept of a steady interplay of proof and object, both of which, although differentiated as cause and effect, cannot exist separately, has been replaced by a much more complicated dialectic of existential irrationality and rational investigation, the existential factor serving as a basis for rendering the rational factor obligatory.

As historians who are not enchanted by the mere timeless beauty of a system, we have to ask two questions: whence did Jubba‘i get this solution, and what happened to it later on? To neither questions am I able to give a satisfactory answer; we need further research. The first one may turn out to be superfluous; the challenge was there – one had to look for a response. But there may have been some reason for this particular response. Belief (*iman*) in Arabic

44 ⁴³Cf. *Mughni* XII 429, 20 ff.

45 ⁴⁴*Ib.* 496, 16 ff. (comparison with the gratitude for the benefactions which a person has received from his father).

46 ⁴⁵For *Sukun an-nafs* cf. my *Erkenntnislehre des ‘Adudaddīn al-‘Icī* (Wiesbaden 1966) 75 ff.

means “to make sure, to convey safety and certitude”; so, from the meaning of the word, one could be induced to equate belief, i.e. knowledge of God, with the overcoming of fear. *Amanahum min khaufin*, it is said in the *Koran* (Sura 106 v. 4): “God granted them safety so that they need no longer fear.” The word for “unbelief,” however, means originally “ingratitude”; from here the concept of gratitude may have come in.

The later development of the theory is rather intricate. Jubba’i’s son Abu Hashim endowed it with scholastic detail. It is not easy to make one’s way through this dialectical underbrush, especially as we have to reconstruct the arguments from a rather fragmentary tradition,⁴⁷ but | we gain the impression that all this scholastic subtlety which surrounded it later on, did not contribute much to the internal stability of the theory; the idea only lost its immediate vigor and persuasiveness. Its difficulties were traced, but the thesis was never restructured again.

76

At an early stage, part of Jubba’i’s initial experience was sacrificed: gratitude. Gratitude, it was said, does not always desire to know its object: if somebody finds water in the desert he feels quite grateful for the beneficence of the person who dug the cistern, but he does not usually feel the urge to become acquainted with him personally.⁴⁸ Gratitude thus may remain diffuse without disturbing the conscience of the one who feels it. Now only fear remained. But how was it to be conceived? Is it a simple, neutral “opinion” (*zann*), i.e. a noncommittal impression? If so, it is not strong enough to demand special interest. Or is it what one used to call a “conviction” (*i’tiqad*)? But such a conviction no longer leaves space for free choice; it is already the fruit of a decision. One must follow a conviction, according to the terms of contemporary epistemology; otherwise it would again be an “opinion”. Experience tells us, however, that many people do not have this existential fear; and since Jubba’i’s theory revolved around the idea that the self’s dependence on the transcendent puts man’s freedom of choice to a special test, it cannot be a conviction, either.⁴⁹ Neither term really fits. Unfortunately, they were the only ones which the Muslim theology of that time had to offer. And who is the author of this fear, who “creates” it? Not man, of course, because he is surprised by it. And not Satan, because this fear is for man’s benefit. Then only God remained: God seemed to cause a feeling which would confront man with the choice as to whether or not he should speculate in order to know what turns out in the end to be God – a rather complicated circle,

47 ⁴⁶Cf., e.g., *Mughni* XII 434, 1 ff.; 355, 16 ff.; 375, 3 ff.

48 ⁴⁷*Ib.* 503, 16 ff.: the argument was brought up by Abu Hashim; also Qadi ‘Abd al-Jabbar, *Sharh al-usul al-khamsa* (ed. ‘Abd al-Karim ‘Uthman, Cairo 1384/1965) 97, 3 ff.

49 ⁴⁸Cf. *Mughni* XII 401, 3 ff. and 403, 17 ff.

of the kind rationalists do not like. And how should God insinuate this feeling? Obviously by his address (*khitaḥ*), either directly or through the mediation of an angel.⁵⁰

77 Intellectualization wherever one turned! Jubba’i’s idea had been ingenious, but the terminological refinement and the conceptual experience of his time were not sufficient to defend it. If we were to formulate his theory in our terms, we might perhaps say that man, the moment he starts thinking, subconsciously feels the power of what would be called by a historian of religions the “numinous,” and that | he then wants to lift this feeling into the sphere of consciousness. But there was no place for the numinous in Islam. Islamic theology knew only of Allah, the personal God who was already in full possession of all His attributes; there was nothing indefinitely divine which, under the impact of the rationalizing intellect, makes itself known as *the* God, *al-ilah*, Allah. And there was no place for subconscious feelings; Islamic theology does not have the concept of autonomous psychic impulses. They could somehow be found in mysticism, in the contrast of the covetous ego and the idealistic heart to which Jahiz referred; but Mu‘tazilite theologians, of the time of al-Jubba’i and later, only spoke of *khawātir*, insinuations, and these came either from the devil or from God.⁵¹ God then had to create the consciousness of His existence in man. But according to the theory, he chose a strange detour: he only manifested himself enigmatically, and man had to lift the veil himself. So, in an attempt to clarify the initial thesis, it had been demolished. Later Mu‘tazilites, who were supposed to defend the theory, saw in it only tremendous difficulties: the initial fear which Jubba’i had postulated seemed again to presuppose God. Moreover, it presupposed a special image of God; because fear is only understandable if one thinks God to be just and wise – otherwise He might perhaps reward the evildoers, and there would be no reason for fear.⁵² Jubba’i’s initiative was marred by an ethical thinking which relied on concepts of punishment and reward, and in the same moment Jahiz’ demur gained favor once more.

Mu‘tazilite thought seems to have died a slow death from exhaustion; it had become wise, but it had lost all its intrepid initiative. By staining all its efforts reason had discredited itself; wrapped in a complicated, but nevertheless inappropriate terminology, it had forfeited all contact with the problems of living religiosity. This is perhaps the reason why Ash‘ari and his followers soon gained the day: they did away with the endless buts and ifs of talkative scholasticism –

50 ⁴⁹*Ib.* 402, ult. ff. (Abu Hashim).

51 ⁵⁰Cf. my *Erkenntnislehre* 334f.

52 ⁵¹Cf. *Mughni* XII 415, 7 ff. (where in ll. 17 and 18 *yuthibu* should be read instead of *y-th-b-t*).

at least for some time. They renounced the dream of natural theology; responsibility before the law and obligation to know God existed for them only after revelation. How easy everything had become! According to Mu‘tazilite theory (or rather what the Mu‘tazilites had made of it), thousands and thousands of individual angels had to be sent out to wake everybody up to the knowledge of God – and this not immediately, | but only as a first hint, thus sowing uncertainty and doubt into man’s heart; now, according to Ash‘arite belief, one prophet did all this work by his message.⁵³ How easy everything had become, and with what an excellent short-cut one had contented oneself! 78

We may stop here: the play of the Mu‘tazila is over. The actors may perhaps be allowed a last reverence: Abu l-Hudhayl who, by transferring the Stoic notion of God as a *koine ennoia* into his own scholastic terms, seems to have been, in Islam, the first to venture the experiment of rationalizing something irrationally given; al-Jahiz who discovered the paradox of somebody being responsible for the cognition of something which he does not yet know, an idea which led him to accept only the Prophet as initiator of religious responsibility – something like Ash‘arism *avant la lettre*, Ash‘arism in Mu‘tazilite disguise; and finally, al-Jubba‘i, who tried to formulate that which, in Europe, was not discovered until Kierkegaard and the modern history of religions, a dread or “*Angst*,” the inarticulate fear of the “numinous” which, in its universality, elicits a universal response. And, having all played their part, let us place them back in that large box labelled by the Muslim heresiographers as “al-Mu‘tazila,” where they may again join those other dolls which we did not take out of it. Perhaps their dance amused you for a moment – in spite of an unavoidable twinkle of scepticism as to whether they really danced to their proper rhythm, or only to our own tune.

53 ⁵² Cf. Juwayni, *al-Shamil fi usul ad-din* (ed. ‘Ali Sami al-Nashshar, Alexandria 1969) 117, 9 ff.; and -5 ff.

Ġahmiyya

Ġahmiyya, seit dem 3. Jh. H. auftretender Begriff der islamischen Häresiographie. Wie zahlreiche andere Termini dieser Disziplin ist er nicht eindeutig und muß vom jeweiligen Kontext her verstanden werden. Er erfaßt darum verschiedene Wirklichkeiten, nämlich

- a) die theologische Schule des Ġahm b. Šafwān (gest. 128/746). Ihre Ansichten sind am besten beschrieben bei Ašʿarī (*Maqālāt al-Islāmīyīn* 279 f.). Sie war vielleicht auf Tirmid am Oxus beschränkt, wo Ġahm gelebt hatte, scheint dort aber lange fortbestanden zu haben; denn noch Muqaddasī hat sie um 375/985 dort vorgefunden (*Aḥsan at-taqāsīm* 323). Zwar ist sie bei ʿAbdalqāhir al-Baġdādī (gest. 429/1038) auch für Nihāwand belegt, also den Westen Irans; dort soll ein gewisser Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Kābūs aš-Šīrāzī ad-Dīlī einige ihrer Anhänger zur ašʿarītischen Lehre bekehrt haben (*Farq baina l-fīraq* 212). Aber „Nihāwand“ ist hier wohl nur ein Schreibfehler für „Tirmid“; denn die letztere Lesung steht in Baġdādīs *K. al-Milal* (ed. Nader 145) und im *K. at-Tabṣīr* des Isfarāʾīnī, das über weite Strecken Baġdādīs *Farq* wörtlich übernimmt (s. 97). Da Tirmid sehr weit im Osten lag, wußte man im Zentralgebiet des Islams über diese Ġahmiten kaum etwas. Nachrichten über sie verbreiteten sich wohl über die Karawanen, die an dieser Stelle den Oxus überquerten, und über die Verwaltung, die dort eine Zollstelle unterhielt. Wir werden annehmen dürfen, daß das, was Ġahm dort gelehrt hatte, sich im Laufe der Generationen nur wenig veränderte.
- b) verwandte Lehren in Iran. Über sie erfahren wir Einiges aus dem *K. al-Istiḳāma* des frühen sunnitischen Häresiographen Ḥuṣaiš b. Ašram an-Nasāʾī (gest. 253/867), der, wie seine Nisbe nahelegt, aus Ostiran stammte. Er schrieb allerdings anscheinend für ein ägyptisches Publikum; denn er hielt sich gegen Ende seines Lebens in Fuṣṭāṭ (?) auf, und sein Buch ist im *K. at-Tanbih* des Malaṭī erhalten (ed. Dederling 75 ff.). Das ist vielleicht der Grund, warum er zwar acht verschiedene Gruppen der Ġahmiyya aufzählt, aber nichts über ihre geographische Verteilung sagt. Außerdem verbindet er jede einzelne Gruppe nur mit einem einzigen Themenkomplex; möglicherweise hat er also nichts anderes getan, als die Gesamtlehre Ġahms in einzelne Punkte aufzuteilen und diese dann verschiedenen „Schulen“ zuzuordnen. Sein Interesse gilt ganz der Widerlegung; das war es wohl auch, was man in Ägypten von ihm erwartete. Allerdings zeigt er

zugleich, daß Ġahms Vorstellung von der Unerkennbarkeit Gottes sich auf doppelte Weise verstehen ließ; sowohl im Sinne absoluter Transzendenz, wie sie später in dieser Radikalität nur in der Theologie der Ismā'īliya erreicht wurde, als auch in Richtung auf eine völlige Immanenz, in der jeder Abstand Gottes von der Schöpfung aufgehoben ist. Auch das ist vielleicht nur Ĥuṣaiṣ eigene Spekulation; aber man könnte ebenso gut daraus schließen, daß Ġahms Lehre sich irgendwo in Iran weiterentwickelte.

Ein weiterer schwer einzuordnender Text dieser Art findet sich in dem *K. Tabṣīrat ul-'awāmm* des späten iranischen Autors Ġamāluddīn Murtaḍā ar-Rāzī (Anfang 7./13. Jh.). Auch dort ist von acht „Neuerungen“ (*bida'*) die Rede, die Ġahm eingeführt habe, und eine von ihnen weicht wiederum von dem ab, was Aṣ'arī über Ġahm berichtet: Ġahm habe zwischen zwei Erscheinungsformen Gottes unterschieden, dem Raḥmān, der im Himmel auf dem Throne sitzt (Sure 20:5), und Allah, der den Thron und diesen Raḥmān geschaffen habe (s. 56 f.). „Allah“ ist also transzendent; „Raḥmān“ dagegen ist derjenige, der von seinem Thron aus die Welt regiert. Auch dieser Gedanke, so ungewöhnlich er ist, berührt sich mit Ideen, die wir von iranischen Ismā'īliten her kennen.

- c) die Theologie des Bišr al-Marīsī (gest. 218/833), eines Bagdader Ḥanafiten, der im Verdachte stand, die *miḥna* ideologisch vorbereitet zu haben und deshalb von den *aṣḥāb al-ḥadīṭ* heftig angegriffen wurde. Bišr war selber weder Iraker noch Iraner, sondern stammte aus Ägypten (al-Marīs war die antike Maurotania oder Nobatia südlich von Assuan) und war von daher mit Šāfi'ī bekannt (van Ess, *Theologie und Gesellschaft* III 175 ff.). Er vertrat das *ḥalq al-Qur'ān* und bezichtigte in seinem *K. Kufr al-muṣabbiḥa* (Dahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'* x 201; vgl. TG v 353) die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* eines falschen Gottesbildes und damit des Unglaubens. Der Kalif al-Ma'mūn schätzte ihn und ließ sich nach seiner Rückkehr aus Marv von ihm beraten. Aber Bišr war kein Mu'tazilit; er glaubte nicht an den freien Willen des Menschen. Deshalb verglichen ihn die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* mit Ġahm b. Šafwān. Es gelang ihnen, während des kurzen Gegenkalifats des Ibrāhīm b. al-Mahdī i. J. 202/817 einen Prozeß gegen ihn anzustrengen; aber er konnte sich der Verurteilung entziehen (*Ta'riḥ Baġdād* XII 464). Als er im gleichen Jahr wie Ma'mūn starb, folgte der Oberqāḍī Aḥmad b. Abī Duwād seiner Linie; auch er war kein Mu'tazilit und zog eher Theologen wie Muḥammad b. 'Īsā Burġūt in seine Nähe, die zu einer deterministischen Einstellung neigten (TG III 464 und 481 ff.; auch IV 162).¹ Als der

1 Zu Bišr al-Marīsī und Burġūt gibt es auch Artikel in dem seit 1996 erscheinenden *Dānišnāme-yi Ġahān-i Islām* (Bd. III 127 ff. und 451 f.).

Staat unter Mutawakkil seine Politik änderte, begannen die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* unter dem Stichwort „Ġahmiyya“ ihre früheren Verfolger anzugreifen und sie mit den „Ketzern“ der damaligen Zeit, den *zanādiqa*, gleichzusetzen; das beste Beispiel ist Ibn Ḥanbals *Radd ‘alā z-zanādiqa wal-Ġahmiyya*.² Ein anderer Autor, ‘Uṭmān b. Sa‘īd ad-Dārimī (gest. 280/894; vgl. zu ihm Eliran VII 31f.), der zuerst in einem *Radd ‘alā l-Ġahmiyya* versucht hatte, die „Ġahmiten“ als *zanādiqa* zu brandmarken und damit außerhalb des Islams zu stellen, schrieb, als er auf Widerspruch stieß, auch noch einen *Radd ‘alā Biṣr al-Marīsī al-‘anīd*. Man hatte ihn darauf hingewiesen, daß mittlerweile weitere Theologen und Juristen sich der Lehre Biṣrs angeschlossen hatten, z. B. der von den Ṭāhiriden protegierte Iraker Muḥammad b. Šuġā‘ at-Ṭalġī (gest. 266/880; cf. TG IV 220 ff.).

Der Streit ging ursprünglich um das Gottesbild. Biṣr hatte Gott einige ewige Wesensattribute zugesprochen, die sich spekulativ erschließen ließen: Allmacht, Wissen, Willen und Erschaffen (*taḥlīq*). Aber er weigerte sich, die Namen (*asmā’*) Gottes, die im Koran vorkamen, zu Eigenschaften (*ṣifāt*) zu machen; denn der Koran ist geschaffen, und die Namen sind *musta‘ār*, „geborgt“, d. h. aus der Sprache des Menschen übernommen. Er bewies dies mit jenen koranischen Aussagen, in denen Gott wie ein Mensch beschrieben wird, indem von seinen Händen, Augen usw. die Rede ist. So verschob sich die Auseinandersetzung auf das Problem des *tašbih*. Die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* verschärften den Konflikt, indem sie neben dem Koran auch zahlreiche anthropomorphistisch formulierte Ḥadīṭe in die Diskussion einbrachten. Ġahm b. Šafwān, der bereits am Ende der Umayyadenzeit gestorben war, hatte das Ḥadīṭ als eigenes Traditionscorpus noch nicht berücksichtigt und vermutlich auch gar nicht gekannt. Biṣr al-Marīsī dagegen, der ein Jahrhundert später lebte, schlug vor, die *aḥbār* ebenso wie die problematischen Koranstellen rationalistisch umzudeuten. Das war keineswegs die radikalste Lösung; denn die meisten frühen Mu‘taziliten hatten die Ḥadīṭe als Argumentationsgrundlage noch en bloc abgelehnt. Aber Biṣr konnte als Jurist auf Ḥadīṭe nicht verzichten.

Radikaler war später auf seine Weise noch Ibn Qutaiba (gest. 278/889); er übernahm von Ġaḥiẓ (vgl. *Ḥuġaġ an-nubūwa* 277 f.) die Behauptung, daß Ḥadīṭe anstößigen Inhalts von den *zanādiqa* erfunden worden seien (*Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 355). Zwar war er an sich gegen die „Ġahmiten“; jedoch vertrat er in seinem *K. al-Iḥtilāf fi l-lafẓ war-Radd ‘alā l-Ġahmiyya*

2 Auch das *K. as-Sunna* von Ibn Ḥanbal’s Sohn ‘Abdallāh (gest. 290/903) trug nebenbei den Titel *K. ar-Radd ‘alā l-Ġahmiyya* (ed. Muḥammad b. Sa‘īd al-Qaḥṭānī, 1–2, ⁴Riyād 1996).

wal-Muṣabbiha die Meinung, daß man das *lafẓ al-Qurʾān* nicht ungeschaffen nennen könne (s. 50 ff.). Die Frage, was geschieht, wenn ein Mensch das ungeschaffene Wort Gottes ausspricht, war der Punkt, an dem sich die Geister schieden. Die Bagdader Ḥanbaliten hielten alle diejenigen, die das Aussprechen des Korans als geschaffen bezeichneten (= *Lafẓiyya*) oder auch nur in dieser Frage sich der Meinung enthielten (= *Wāqifiyya*), für Anhänger des *ḥalq al-Qurʾān* und nannten sie deswegen Ġahmiten (für Ibn Ḥanbal vgl. Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 343; allgemein *Lālakāʾī*, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 349 ff.). Ibn Qutaiba dagegen vertrat wahrscheinlich einen Standpunkt, der in Iran allgemein üblich war; denn vor ihm hatte schon Buḥārī (gest. 256/870) sich ähnlich ablehnend geäußert wie er (*Ḥalq al-aḫḫāl* 204; dazu TG IV 216). Allerdings drang das Denken der irakischen *aṣḥāb al-ḥadīṭ* damals allmählich weiter nach Osten vor; denn als Buḥārī von Zentralasien aus i. J. 250/864 Nēšāpūr und Raiy besuchte, wurden seine Vorlesungen von Kreisen, die der Ḥanbaliya nahestanden, boykottiert (*Dahabī*, *Siyar* XII 453 ff.).

Werke mit dem Titel *Radd ʿalā l-Ġahmiyya* wurden verfaßt in Raiy (von Ibn Abī Ḥatīm ar-Rāzī, gest. 327/938; vgl. TG II 637) und in Iṣfahān (von Muḥammad b. Iṣḥāq Ibn Manda, gest. 395/1005, und seinem Sohn ʿAbdaraḥmān, gest. 470/1078; vgl. TG II 629), aber auch weiter in Bagdad, dort von dem Grammatiker Niṭṭawaih (gest. 323/935; wohl identisch mit dessen *Radd ʿalā man qāla bi-ḥalq al-Qurʾān*, vgl. EI² VIII 14); der Ḥaṭīb al-Baġdādī erhielt von Niṭṭawaih eine *iğāza* dafür (TG IV 145). Im übrigen schrieben auch Muʿtaziliten bereits Bücher dieser Art, Murdār z. B. (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 207) oder Ġāḥiẓ (TG VI 315 nr. 39); wir wissen nur nicht, worum es darin ging.

- d) Im Bagdader Kontext hatte der Ausdruck „Ġahmiyya“ rein polemischen Charakter. Bišr al-Marīsī hätte sich nie selber als Ġahmiten bezeichnet; selbst ʿAbdalqāhir al-Baġdādī spricht von Bišr und seinen Schülern nur als der „Murġiʿat Baġdād“ (*Farq* 204). Eine konkrete Beziehung zu Ġahm b. Šafwān ist nicht nachzuweisen. Jedoch war anscheinend der ḥanbalitischen Polemik durch ein Fatwā der Boden bereitet worden, das fast um ein Jahrhundert älter war als sie. ʿAbdalʿazīz b. ʿAbdallāh Ibn al-Māġašūn (gest. 164/781) hatte es verfaßt, ein medinensischer Jurist iranischer Abstammung (aus einer Iṣfahāner Familie), der in Medina praktiziert hatte und von dem Kalifen al-Mahdī nach dessen Regierungsantritt i. J. 158/775 nach Bagdad geholt worden war (TG II 690 ff.). Es ist in ḥanbalitischen Quellen erhalten, aufgezeichnet von Aḥmad b. Muḥammad al-Aṭram (gest. 261/875), einem Bagdader Schüler des Ibn Ḥanbal, in seinem *K. as-Sunna* und von dort übernommen bei Ibn Baṭṭa (*al-Ibāna al-*

kubrā III, Teil 3, s. 63 ff.), später auch bei Ibn Taimīya (in seinem *Fatwā Ḥamawīya*; vgl. *Maǧmū‘ fatāwā* v 42 ff.); man wird darum annehmen dürfen, daß es im Irak verbreitet, vielleicht auch dort erst (auf Wunsch der Regierung?) abgefaßt wurde. Der Text hat stark paränetischen Charakter. Ibn al-Māǧašūn hatte einen Widerwillen gegen spekulative Theologie; sie führt, wie er meinte, zu falschem Tiefsinn und zu Radikalität (*ta‘ammuq*; vgl. TG II 694). Er riet dazu, sich einfach an den Koran zu halten; auch anthropomorphistische Ḥadīte zitiert er mit Zustimmung. Der Koran selber war damals noch nicht zum Problem geworden; sein ontologischer Status (geschaffen oder ungeschaffen) stand nicht zur Debatte. Jedoch rügt Ibn al-Māǧašūn die Ġahmiyya dafür, daß sie die Gottesschau im Jenseits (*ru‘yat Allāh*) nicht akzeptiere; das war damals auch in Medina umstritten. Das Wort „Ġahmiyya“ bezeichnet hier einfach einen falschen theologischen Ansatz; an einen konkreten historischen Bezug ist nicht gedacht. In Medina wäre Ibn al-Māǧašūn auch viel zu weit entfernt gewesen, um Genaueres über Ġahm b. Šafwān zu wissen (TG II 700).

- e) Daß die Ġahmiyya zum Gegenstand der *fīraq*-Literatur wurde, ist anscheinend dem Kreis um Ibn Ḥanbal zuzuschreiben. Das älteste Zeugnis ist vorläufig ein Brief, den Ibn Ḥanbal während der *miḥna* an den Bašrier Musaddad b. Musarhad al-Asadī (gest. 228/843) richtete; Musaddad hatte um Klärung gebeten, wie angesichts der angespannten religiös-politischen Situation *sunna* zu verstehen sei (Ibn Abī Ya‘lā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 341 ff.; GAS I/508 nr. 22g). Ibn Ḥanbal teilt die Ġahmiyya hier in drei Gruppen auf, die er alle vom *ḥalq al-Qur‘ān* her definiert. Daneben erwähnt er als Abweichler von der *sunna* nur die Mu‘taziliten und die Šī‘iten. Diese Sicht der Ġahmiyya wurde bald darauf von dem bašrischen *muḥaddiṭ* Abū Ḥaḥṣ ‘Amr b. ‘Alī al-Fallās (gest. 249/863) mit Hilfe eines gefälschten Ḥadītes auf den Propheten zurückprojiziert; darin steht die Ġahmiyya neben der Šī‘a, der Qadarīya (= Mu‘tazila) und der Murǧī‘a (Suyūṭī, *La‘ālī* I 262; dazu mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* 132 f.). So ergab sich ein häresiographisches Viererschema, das sich gut zur Gliederung des bekannten Ḥadītes von den 72 Sekten eignete. Dieses Ḥadīṭ war an sich bereits von ‘Abdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797) herangezogen worden. Aber bei ihm fehlt die Ġahmiyya noch; an ihrer Stelle standen ursprünglich die Ḥārīǧiten (Ibn Abī Ya‘lā II 40, nach dem *Šarḥ Kitāb as-Sunna* des Barbahārī). Daß das alte häresiographische Schema nun tendenziös uminterpretiert wurde, blieb nicht unbemerkt; Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 277/890), ein Schüler Ibn Ḥanbals, sagte, daß Ibn Ḥanbal die Lafzīya und die Wāqifiya „ġahmifiziert [*ġahhama* = zu Ġahmiten gemacht]“ habe (Ibn Abī Ya‘lā I 286).

Jedoch wurde Ibn Ḥanbals Urteil breit übernommen, vor allem in Iran. Ḥuṣaiš, der nur ein Jahrzehnt nach Ibn Ḥanbal starb, erweiterte das Vierschema zu einem Sechsschema; so konnte er die Ḥāriḡiten beibehalten und gewann Platz nicht nur für die Ġahmiten, sondern auch für die *zanādiqa*, die schon bei Ibn Ḥanbal neben den Ġahmiten gestanden hatten. Die *zanādiqa* waren dabei für ihn nicht in erster Linie Manichäer, sondern Muslime, nur eben diejenigen mit dem negativsten Gottesbild. Sie bildeten nun zusammen mit den Ġahmiten die Spitze der Häresien; Ḥuṣaišs Einteilung war systematisch gemeint, nicht historisch. Die Art, wie er die Ġahmiyya weiter aufteilte, wurde rezipiert von Makḥūl an-Nasafī (gest. 318/930) in seinem *Radd ‘alā l-bida’*, nur daß dieser sich entschloß, um der Symmetrie willen (und wahrscheinlich auch wegen des didaktischen Nutzens) die 72 Sekten als 6×12 zu präsentieren; so mußte er nun für die Ġahmiyya statt 8 Gruppen (wie bei Ḥuṣaiš) deren 12 finden (*Radd* 105 ff.). Außerdem ersetzte er die *zanādiqa* durch eine neue „Muttersekte“, die bisher in der Taxonomie noch keine Rolle gespielt hatte: die „Ġabriyya“. Was die Ġahmiyya anbetrifft, so ist seine Nomenklatur völlig phantastisch. Jedoch hat gerade sie in Iran über viele Jahrhunderte bis in die Gegenwart nachgewirkt (über Nağmaddīn Nasafī, Muḥammad-i Pārsā usw.); sogar in Indien hat sie Nachfolger gefunden, z. B. im *Ġiyāt al-luġa* des Ġiyātuddīn Muḥammad Rāmpūrī, geschrieben 1242/1827 (Art. *Haftād u dō millat*), auf den dann Dehḡodā sich stützte (*Luġatnāme* xxxvi 228, ebenfalls s. v. *Haftād u dō millat*).

- f) Unberührt von dieser Entwicklung blieb die mu‘tazilitische Häresiographie. Sie konnte mit der Ausweitung des Begriffs „Ġahmiyya“ nichts anfangen, weil damit ihre eigenen Positionen ausgegrenzt wurden. Für die Mu‘taziliten gehörte Ġahm b. Šafwān entweder zu den Muğbira oder, wegen seines Glaubensbegriffs, zur Murğī’a; eine eigene Großgruppe („Ġahmiyya“) ist nach ihrer Ansicht daraus nie entstanden (vgl. Našwān al-Ḥimyarī, *Hūr* 148 und 255 sowie Abū Tammām, *Šağara* 42 ff.; beide Autoren stützten sich auf die gleichzeitig mit dem *Radd ‘alā l-bida’* des Makḥūl an-Nasafī entstandenen *Maqālāt* des Abū l-Qāsim al-Balḥī al-Ka‘bī). Anders verfährt Aš‘arī; er behandelt Ġahm separat am Ende des ersten Teils seiner *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ohne Bezug auf die Murğī’a oder die Muğbira. Aber auch er kennt keine spätere „Ġahmiyya“. Diese Sicht der Dinge wird bei Bağdādī (*Farq* 211 f.) und bei Šahrastānī (*Milal* 135 ff.) übernommen, nur daß Šahrastānī in einem Nachtrag darauf aufmerksam macht, daß die „Salaf“ stark gegen die Ġahmiyya polemisiert hätten. Weder Bağdādī noch Šahrastānī gehen inhaltlich über Aš‘arī hinaus. Für den Spanier Ibn Ḥazm (*Fiṣal fī l-milal wan-niḥal*) spielt die Ġahmiyya

überhaupt keine Rolle; beim Gottesbild sieht er seine eigentlichen Gegner in den Aš‘ariten.

Man wird also sagen dürfen, daß der Begriff „Ġahmiyya“ nur ein Kunstgebilde aus der Vorstellungswelt („imaginaire“) der Häresiographen ist. Anders als bei den Namen „Mu‘tazila“ oder „Šī‘a“ ist es nicht möglich, ihn mit bestimmten Personen oder Schriften zu verbinden. Die geschichtliche Entwicklung hat dabei zu dem Paradox geführt, daß die Radikalisierung und Ausweitung des Begriffs, welche im Kreis um Ibn Ḥanbal vorgenommen wurde, in Iran und unter den Šī‘iten länger fortgelebt hat als in der sunnitischen Welt.

Bibliographie

- Aš‘arī, ‘Alī b. Ismā‘īl, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, ed. H. Ritter (Istanbul 1929–1933); ‘Abdalqāhir al-Baġdādī, *al-Farq baina l-firaq*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn ‘Abdalḥamīd (Kairo ohne Jahr); id., *al-Milal wan-niḥal*, ed. A.N. Nādir (Beirut 1970); Isfarā‘īnī, Abū l-Muzaḥḥar, *at-Tabṣīr fī d-dīn*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kautarī (Kairo 1359/1940); Šahrastānī, Muḥammad b. ‘Abdalkarīm, *al-Milal wan-niḥal*, ed. Muḥammad Faṭḥallāh Badrān, 1–2 (Kairo 1370/1951–1375/1955); Muqaddasī, Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan at-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālīm*, ed. M.J. de Goeje (²Leiden 1906); Malaṭī, Muḥammad b. Aḥmad, *at-Tanbih war-radd ‘alā ahl al-ahwā’ wal-bida’*, ed. S. Dederling (Istanbul 1936); Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad, *ar-Radd ‘alā z-zanādiqa wal-Ġahmiyya*, ed. ‘Alī Sāmi an-Naššār und ‘Ammār Ġam‘ī aṭ-Ṭalībī in: *Aqā‘id as-salaf* (Alexandria 1971), s. 51 ff.; Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ḥalq af‘āl al-ibād*, ed. Naššār/Ṭalībī in: *Aqā‘id as-salaf* 117 ff.; Ibn Qutaiba, ‘Abdallāh b. Muslim, *al-Iḥtilāf fī l-lafẓ*, ed. Naššār/Ṭalībī in *Aqā‘id as-salaf* 223 ff.; id., *Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* (Kairo 1326); Dārimī, *ar-Radd ‘alā Bišr al-Marīsī al-‘anīd*, ed. Naššār/Ṭalībī in *Aqā‘id as-salaf* 357 ff.; id., *ar-Radd ‘alā l-Ġahmiyya*, ed. G. Vite-stam (Lund/Leiden 1960); Muḥammad Ibn Manda, *ar-Radd ‘alā l-Ġahmiyya*, ed. ‘Alī b. Muḥammad Nāṣir al-Faḥīhī (²Medina 1982); Ibn Baṭṭa al-‘Ukbarī, *al-Ibāna al-kubrā ‘an sharī‘at al-firaq an-nāġiya*, ed. Riḍā Na‘ṣān Mu‘ṭī, 1–3 (Riyāḍ 1415/1994); Lālakā‘ī, Hibatallāh b. al-Ḥasan, *Šarḥ uṣūl i’tiqād ahl as-sunna*, ed. Aḥmad Sa‘d Ḥamdān, 1–4 (²Riyāḍ 1405/1985–1409/1988); Ibn Abī Ya‘lā, Abū l-Ḥusain Muḥammad, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, 1–2 (Kairo 1371/1952); Ibn Taimīya, Taqīyaddīn Aḥmad b. ‘Abdalḥalīm, *Maġmū‘ al-fatāwā*, ed. ‘Abdarrahmān b. Muḥammad al-‘Āṣimī, 1–35 (Riyāḍ 1381/1961–1386/1966); Ġāḥiz, ‘Amr b. Baḥr, *Ḥuġaġ an-nubūwa*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn in: *Rasā’il al-Ġāḥiz* (Kairo 1385/1965–1399/1979), Bd. III 223 ff.; Abū

Muṭī Makḥūl an-Nasafī, *ar-Radd ‘alā l-bida’*, ed. M. Bernand in: *Annales islamologiques* 16/1980/39 ff.; Abū Tammām, *K. aš-Šağara*, ed. W. Madelung und P.E. Walker, *An Ismaili Heresiography. The „Bab al-shayṭān“ from Abū Tammām’s Kitāb al-shajara* (Leiden 1998); Našwān b. Sa’īd al-Ḥimyarī, *Šarḥ Risālat al-Ḥūr al-ʿīn*, ed. Kamāl Mušṭafā (Kairo 1367/1948); Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad, *al-Fiṣal fī l-milal wal-ahwā’ wan-niḥal*, 1–5 (Kairo 1317); Ğamāladdīn Murtaḍā ar-Rāzī (früher: Ibn ad-Dā’ī), *Tabṣirat ul-‘awāmm fī ma’rifat maqālāt ul-anām*, ed. ‘Abbās Iqbāl (Teheran 1313 š./1934); Suyūṭī, Ğalāladdīn ‘Abdarrahmān, *al-La’āl’ al-mašnū’a fī l-aḥādīṭ al-mauḍū’a*, 1–2 (Kairo o.J.); al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Ta’rīḥ Bağdād*, 1–14 (Kairo 1349/1931); Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Siṣyar a’lām an-nubalā’*, ed. Šu’aib al-Arna’ūt, 1–26 (Beirut 1401/1981–1408/1988); Rāmpūrī, Ğiyāṭaddīn Muḥammad, *Ğiyāt al-luġa*, ed. Manšūr Tarwat (Teheran 1363 š./1984).

W.M. Watt, Art. „Djahmiyya“ in EI² II 388; Josef van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zur Entstehung prädestinatianischer Überlieferung* (Berlin 1975); id., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 1–6 (Berlin 1991–1997).

173 **Ibn Kullāb et la *Miḥna****
(traduit de l'allemand par Claude GILLIOT)

« Keine eilfertige Weisheit treibt sie zu unzeitiger Reife. »

FRIEDRICH HÖLDERLIN aus Tübingen, *Hyperion*



Avant-propos de l'auteur

LORSQUE j'ai écrit cette étude, j'avais tout juste trente ans, et je n'avais alors rien publié, hormis ma thèse et quelques recensions. Sur plus d'un point, aujourd'hui, je verrais les choses différemment. Le chapitre d'introduction, notamment, devrait être revu ; entre temps, plusieurs bonnes études ont paru sur l'arrière-plan politique de la *miḥna*. En revanche, si l'on excepte mon ami, le défunt Père Michel Allard, personne ne s'est occupé depuis de Ibn Kullāb.

* [Ndt : Josef van Ess, « Ibn Kullāb und die Miḥna », Hellmut Ritter zum 70. Geburtstag (Pour les soixante-dix ans de H. Ritter), in *Oriens*, 18–19 (1965–1966), pp. 92–142. Nous avons traduit ce texte, à l'origine pour nos étudiants en doctorat et nous avons pensé qu'il pourrait être utile à un plus large public qui ne lit pas la langue de Goethe.

Nous remercions Monsieur le Professeur Josef van Ess et la revue *Oriens* d'avoir accepté que cet article soit traduit et paraisse ici. Monsieur le Professeur van Ess a bien voulu relire cette traduction, qu'il soit tout particulièrement remercié pour les remarques qu'il a bien voulu nous faire.

Que la phrase de Hölderlin que nous avons placée en exergue soit un hommage à notre éminent collègue qui a la chance de vivre et d'enseigner dans la ville des « trois amis pasteurs » auxquels la pensée occidentale moderne doit tant ! : « Aucune sagesse hâtive ne les fait mûrir trop vite » (Il s'agit des Athéniens et de tous les « fils d'Athènes » !).

Les ajouts du traducteur dans les notes sont signalés comme suit : [...]. Dans l'original allemand, les références figurent dans le texte, elles ont été placées ici dans les notes. Certains passages du texte qui apportent des compléments d'information ont été également rejetés en notes. Les sous-titres et la numérotation des paragraphes sont de nous. Les signes abrégatifs des noms propres arabes sont ceux de GAS, I, p. xv, sauf Aḥmad, abrégé ici : A. L'abréviation du titre d'un ouvrage est indiquée entre parenthèses, lors de la première mention qui en est faite].

Ce que j'ai dit à ce sujet peut donc toujours servir de | point de départ pour une autre recherche. Je remercie Monsieur Claude Gilliot qui a bien voulu se donner la peine de faire cette traduction, et qui, de la sorte, me donne l'occasion d'atteindre plus directement l'islamologie française.

J. van Ess, Tübingen, le 21 mars 1989

1) Le contexte historique et idéologique de la *miḥna*

1. Lorsque en 218/833, le calife al-Ma'mūn interrogea à Damas les jurisconsultes de la ville sur leur position concernant « la justice et à la profession de foi unitariste » (*al-ʿadl wa t-tawḥīd*)¹ et ordonna, dans une missive désormais bien connue², adressée à son gouverneur de Bagdad, l'adoption de la doctrine mu'tazilite du Coran créé, commença pour les gens de la *sunna*, adversaires du *kalām* et du mu'tazilisme, une époque qui resta toujours pour les générations futures celle de la grande « épreuve » (*miḥna*).

L'histoire de la *miḥna* est connue. Elle est présentée, en relation avec les principaux récits historiques, dans l'étude de A. Patton³ qui demeure fondamentale, tout au moins pour le déroulement externe des événements. Cependant, Patton touche peu aux motifs cachés et à l'imbroglio des partis en présence qui en constituent la toile de fond. Désormais, après plus d'un demi-siècle de recherche, il paraît quasiment certain que la politique 'alide du calife y a joué un rôle. W.M. Watt⁴ a exprimé cette idée à plusieurs reprises et D. Sourdel l'a fondée de façon explicite dans une étude récente excellemment documentée⁵.

1 Cf. Ya'qūbī, *Ta'rīḥ*, éd. M. Houtsma, Leyde, 1883, II, p. 571, l. 8 sqq.

2 Ṭabarī, *Annales*, éd. M.J. de Goeje, Leyde, 1879–1901, III, p. 113, l. 7 sqq.

3 *Aḥmad ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leyde, 1897; trad. 'Abdal'azīz 'Abdalḥaqq, Le Caire, Dār al-Hilāl, 1958, 296 p. [Parmi les études les plus récentes sur l'arrière-plan politique de la *miḥna*, v. I.M. Lapidus, « The Separation of State and Religion », in *IJMES*, VI (1975), pp. 363–385; Id. *A History of Islamic Societies*, Cambridge, UP, 1988, chap. VII, pp. 120–125, en est un résumé sans les références; T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn, BOS, NS, Bd. 27/2, pp. 440–446. Sur le rôle de 'Alī ar-Riḍā : P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph. Religious authority in the first century of Islam*, Cambridge, UP, 1986, p. 93 sqq.; M. Hinds, « Miḥna », à paraître dans EI. La thèse de M.O. Abu Saq, *The Politics of al-Ma'mūn and his Successors*, Edimbourg, 1971, est de peu d'intérêt].

4 W.M. Watt, « Early Discussions about the Qur'ān », *MW*, 40 (1950), p. 34 sq.; Id., « The Political Attitudes of the Mu'tazilah », *JRAS*, 1963, p. 44 sq. On la trouve d'ailleurs déjà dans Patton, op. cit., p. 54.

5 D. Sourdel, « La politique religieuse du calife 'abbāside al-Ma'mūn », *REI*, XXX (1962), p. 27 sqq.

175 2. Les šī'ites, après que leurs espoirs eurent été cruellement déçus depuis la prise du pouvoir par les 'Abbāsides, s'étaient cantonnés dans une dange-reuse opposition, loin de la vie de l'Etat. Que ce soit dans l'attentisme de la résignation ou dans le soulèvement armé, ils conservaient le souvenir de leur revendication. Le plus souvent, les détenteurs du pouvoir les traitaient avec rigueur; ainsi fit al-Manšūr ou, plus tard, Hārūn ar-Rašīd; seuls les Barmécides, qui furent finalement renversés à leur tour, les considérèrent avec sympathie. Quant à al-Ma'mūn, au début de son règne, (p. 93) en 199/814, il avait dû mater la révolte de Abū Sarāyā en Irak. Deux ans plus tard, il s'était résolu, probable-ment pour refaire l'unité de la communauté musulmane, à désigner le 'alide 'Alī b. Mūsā, fils de feu Mūsā al-Kāzim, comme dauphin et à lui donner le titre d'ar-Riḍā. C'est justement avec la devise à double sens de la *da'wa ilā r-riḍā min āl Muḥammad* que Abū Sarāyā avait conduit sa révolte. Bien qu'entreprise avec un enthousiasme manifestement pur dans son intention, la tentative d'union d'al-Ma'mūn n'avait pas totalement réussi. La raison en était peut-être que le calife avait soigneusement évité de prendre position sur la question de la suite de la succession au trône, l'une des revendications des 'alides qui viendra plus tard. De plus, 'Alī ar-Riḍā disparaissait dès l'année suivante, peut-être parce qu'al-Ma'mūn s'était trop compromis avec sa nomination⁶.

3. Il y a quelque raison de considérer la proclamation du dogme de la création du Coran comme une deuxième tentative de réconciliation de ce type, même si elle a vu le jour plus d'une décennie après. Aṭ-Ṭabarī relève le rapport entre les deux, d'ailleurs en plaçant la proclamation de la nouvelle doctrine déjà quelques années avant le début de la *miḥna*, en 212/827: « Cette année-là, al-Ma'mūn se rallia publiquement à la doctrine (*aḫḫara l-qawlfī*) de la création
176 du Coran et de la prééminence de 'Alī b. a. Ṭālib [sur les | autres Compagnons]. Il dit: 'Il est d'entre [tous] les hommes le plus excellent après l'Envoyé de Dieu.' Cela se produisit en Rabī' I de cette année-là (= juin 827) »⁷. Ce n'est que d'un

6 D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāsīde de 749 à 936 (132–324 de l'Hégire)*, Damas, 1959–1960, I, pp. 209–211. Pour d'autres détails sur le déroulement historique depuis l'époque de Hārūn ar-Rašīd, cf. Sourdel, *art. cit.*, p. 27 sqq.; F. Gabrieli, *Al-Ma'mūn e gli Alidi*, Leipzig, Morgenländische Texte und Forschungen, 1929, II 1. Mis à part les détails, ces deux travaux se distinguent moins l'un de l'autre par le matériau que par les points sur lesquels ils mettent l'accent. Il s'agit de savoir combien de temps al-Ma'mūn a pris politiquement au sérieux ses sympathies 'alides. Était-ce jusqu'à l'échec de l'expérience évoquée (Gabrieli) ou bien, tout simplement, jusqu'à sa mort (Sourdel)? Je pencherais plutôt pour la seconde position (cf. *infra*).

7 Ṭabarī, III, p. 1099, l. 10 sqq.; de même Mas'ūdī, *Murūǧ ad-dahab*, éd. et trad. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861–1876, VII, p. 90 sqq./éd. 'Abdalḥamīd, Le Caire, 1377/1958, IV, p. 40 sq. [éd. Ch. Pellat, Beyrouth, 1966–1979, IV, p. 338].

Coran créé que, comme le faisaient les šī'ites, l'on peut prétendre, avec quelque véracité, qu'il avait été falsifié en certains endroits et abrégé⁸. Seul un Coran créé pouvait permettre de valoriser la revendication de l'autorité des imams qui se réservaient le droit de la décision de foi.

4. Cela n'a évidemment pas été le seul motif de la décision des califes. Celle-ci n'avait pas seulement la faveur des šī'ites, mais aussi celle des théologiens mu'tazilites de la cour; c'est pourquoi, on a longtemps vu en eux les seuls qui «tirassent les ficelles». Mais, comme l'histoire n'est pas seulement déterminée par des partis et (p. 94) par des «forces», la conception personnelle du pouvoir qui était celle d'al-Ma'mūn a dû influencer aussi le cours des événements. A cet effet, on constatera qu'il a traité justement les affaires religieuses avec une grande force de décision et avec un intérêt tout personnel, par exemple, dans les propos introductifs de sa missive sur la question et dans sa remarque conclusive après une dispute avec les *fuqahā'* sunnites: il y prend la défense du point de vue šī'ite⁹. Toutefois cette conception consciente et personnelle des devoirs du califat peut se comprendre à son tour par l'influence de l'idéologie šī'ite, par une assimilation de l'idée de l'imamat¹⁰. De même pour la *miḥna*, c'est seulement la relation à la *šī'a* qui semble mieux expliquer pourquoi le calife s'attacha à un problème qui ne devait pas être obligatoirement au centre du débat, celui de la création du Coran. Deux décennies et demi plus tard, en 236/850–851, le troisième successeur d'al-Ma'mūn, al-Mutawwakil abandonna définitivement la ligne directrice de ses prédécesseurs et se déroba à l'influence des mu'tazilites; c'est alors que, de façon très significative, il fit encore détruire la même année le tombeau d'al-Ḥusayn | à Karbalā' et en transforma les environs en terre arable¹¹. Ainsi il fut mis fin à la sympathie pour le *kalām* mu'tazilite et à la *miḥna*, ce qui est évident pour tous, mais aussi aux relations avec la *šī'a*.

177

La persistance d'une tendance šī'ite dans la politique d'al-Ma'mūn est attestée de façon notoire par deux passages de son testament¹²; il ordonne qu'on prononce cinq fois l'invocation du Dieu grand (*takbīr*) sur son lit de mort¹³ et il

8 Cf. J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī* (= *Gedankenwelt*), Bonn, 1961, p. 204.

9 Cf. *infra* et Ibn 'Abdrabbih, *al-Iqd al-farīd*, éd. A. Amīn et alii, Le Caire, 1940–1953, V, p. 92, l. 3 sqq. et 101, l. 20 sq.

10 La même idée est exprimée par W.M. Watt, dans *The Saviour God*, éd. S.G.F. Brandon, Manchester, 1963, p. 196.

11 Cf. Patton, p. 123; A. Nöldeke, «Das Heiligtum al-Ḥusain's», in *Türk. Bibl.*, XI, surtout, p. 36 sq.

12 Contrairement à Gabrieli, Sourdel, avec raison, mentionne ces passages.

13 Ṭabarī, op. cit., III, p. 1136, l. 16 sqq.

recommande explicitement à son successeur de protéger les ‘alides¹⁴. Le parti qu’al-Ġāḥiẓ appelle *Nābita* est opposé à cette tendance; il vénère Mu‘āwiya et professe la thèse du Coran éternel. C’est également à ce dernier contexte qu’il faut rattacher un sermon d’as-Sufyānī, le Mahdī sunnite de la maison anti-abbāsīde de Abū Sufyān, et qui veut délivrer le monde de la domination de ses ennemis¹⁵.

5. Le mouvement avait perdu beaucoup de sa logique rationnelle et politique bien avant al-Mutawakkil. Il semble qu’al-Mu‘taṣim, dès la mort de son frère al-Ma‘mūn, ait caressé l’idée de mettre fin à l’expérience de la *miḥna*. Cependant le puissant mu‘tazilite Ibn a. Duwād qui jouissait encore de sa confiance, sur le conseil de son frère, et qu’il avait même nommé Qāḍī suprême à sa cour, le mit en garde contre la perte de prestige qui s’ensuivrait, (p. 95) s’il désavouait son frère de cette façon. Déjà, autrefois, une année après son commencement, le mouvement avait échappé à ceux qui l’avaient lancé; il semblait s’acheminer de lui-même vers son apogée, la condamnation de Ibn Ḥanbal. Naturellement, le Qāḍī Ibn a. Duwād pensa à ses propres intérêts et à ceux de son école, lorsqu’il prit la présidence du tribunal d’inquisition¹⁶. Cependant «l’Etat» n’aurait peut-être pas employé tant d’énergie à appuyer les intentions de Ibn a. Duwād s’il avait encore été possible de faire marche arrière. On s’était déjà trop | engagé. Il est possible qu’al-Ma‘mūn ait pensé, surtout au début, à satisfaire à son devoir de calife qui consistait à veiller sur la foi de ses sujets, comme il s’en exprime dans sa première missive et plus clairement encore, dans la deuxième¹⁷. Mais il avait lié le problème, dès le début, et de plus en plus par la suite, sous l’effet du ferme refus qu’on lui opposait, avec une contrainte pesante exercée sur les consciences. La parole et le témoignage de ceux qui ne se pliaient pas n’étaient plus dignes de confiance¹⁸; ils se montraient ainsi indignes des fonctions qu’ils remplissaient¹⁹. Cela concernait tous ceux à qui un traitement était versé par «l’Etat» pour un office ou pour un service:

14 Op. cit., III, p. 1139, 12 sqq.

15 D.S. Attema, *De mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voortekenen*, Amsterdam, 1942, p. 98 sq.; Sourdel, p. 45. Pour la genèse de l’idée, cf. surtout: R. Hartmann, in *Studia orientalia Ioanni Pedersen dicata*, Copenhagen, 1953, p. 141 sqq.

16 Cf. les remarques d’al-Ġāḥiẓ, dans sa *Risāla* contre les *muṣabbiḥa*, in *Maṣriq*, 47 (1953), p. 275, l. 16 sqq.; p. 289, ult. sqq.; p. 290, l. 10 sqq.

17 Cf. Ṭabarī, III, p. 1112, l. 13 sqq., 1117, l. 6 sqq.

18 Op. cit., III, p. 1115, l. 6 sqq.

19 Op. cit., III, p. 1116, l. 1 sqq.; de même dans la deuxième missive, III, p. 1120, l. 12 sqq.

en premier lieu, les juges²⁰. Leur sentence arbitrale ne devait désormais plus être valable²¹; en effet, en déclarant le Coran incréé, ils montraient qu'ils se rattachaient aux chrétiens – ce qui était un reproche infamant – qui parlaient du Logos éternel²², alors qu'ils avaient juré « de ne dire sur Dieu que du vrai »²³. Abū 'Uṭmān 'Affān b. Muslim aṣ-Ṣaffār²⁴ se vit signifier par le calife que son traitement mensuel de cinq cents dirhams pouvait lui être retiré à tout instant²⁵. L'Etat 'abbāside était, comme tant d'autres, conscient de son pouvoir sur la vie et la conscience de ses fonctionnaires.

6. L'Etat eut recours à des pratiques qui n'ont jamais tout à fait perdu de leur actualité, et, face à elles, on utilisa des échappatoires qui sont restées coutumières. Al-Ma'mūn fit contraindre sept autorités en vue des gens de la *sunna* de Bagdad à abjurer leur conviction, et il fit répéter la scène devant leurs partisans²⁶. Ceux-ci, quand cela fut possible, firent usage de la réserve mentale (*taqīyya*) qu'ils admettaient dans de telles périodes de détresse²⁷; ou bien | encore, (p. 96) contraints qu'ils avaient été à se prononcer, ils se considéraient comme déchargés de toute responsabilité à ce sujet²⁸. Cependant, le calife ne se laissa pas prendre à ce jeu. Dans une quatrième et dernière missive adressée à ses fondés de pouvoir à Bagdad, il exigea une confession qui fût sans ambiguïté. Il appuya cet ordre par des menaces pleines de sous-entendus qui devaient faire sentir plus clairement encore aux personnages concernés combien ils dépendaient dangereusement de lui. Il souligna des manquements supposés ou réels commis dans le passé et les mit en valeur; il exprima des soupçons de toute sorte, choisis avec sagacité. Par exemple, il était notoire, et cela n'avait pas été oublié, que l'un d'entre eux avait détourné du ravitaillement alors qu'il était gouverneur²⁹, qu'un autre s'était enrichi de façon illicite en Egypte, ou qu'un troisième pratiquait l'usure³⁰. Quelqu'un qui portait le *gentilicium* de Ziyādi se faisait injurier parce que son nom provenait de celui du gouverneur

179

20 Op. cit., p. 1116, l. 7 sqq.

21 P. 1120, l. 16 sq.

22 P. 1118, l. 10 sq.

23 P. 1114, ult. sq.

24 Pour ce savant, cf. *Ta'riḥ Baġdād*, XII, pp. 269–277; [ad-Ḍahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'* (= SAN), éd. Šu'ayb al-Arna'ūt, Beyrouth, 1981–1985, X, pp. 242–255].

25 Cf. *K. Miḥnat Ibn Ḥanbal*, ms. Zāhiriyya, fol. 93^a, l. 7 sqq.; [SAN, X, p. 244].

26 Patton, p. 64 [pp. 108–109].

27 Op. cit., p. 65 [p. 109].

28 Patton, p. 71 sq. [p. 127].

29 Ṭabarī, III, p. 1127, l. 6.

30 *Ibid.*, l. 15 sqq.

omeyyade honni Ziyād b. Abīhi³¹. Celui qui portait le surnom de Saġġāda³² (celui qui se prosterne beaucoup, i.e. qui prie souvent) s’entendit dire, selon un reproche répandu à l’époque, qu’il se frottait la peau avec des noyaux de dattes afin d’avoir des cloches qui faisaient croire qu’il s’abîmait en prosternations. Quant à Ibn Ḥanbal qui était inattaquable, à cause de sa sincérité, il fut tout simplement qualifié de sot³³.

7. Al-Ma’mūn semble avoir été très bien informé sur les accusés; celui qui était dans des services de l’Etat ne pouvait guère échapper à la surveillance. Les manquements financiers n’étaient certainement pas chose rare, étant donné les conditions administratives et la politique fiscale compliquée à l’époque. Il n’est pas étonnant, dès lors, que, dans le groupe de ceux qui ont été poursuivis, seuls quatre restèrent inflexibles; le premier se soumit dès le deuxième jour, et
180 le deuxième, le lendemain³⁴. Les | deux derniers, Muḥammad b. Nūḥ et Aḥmad b. Ḥanbal, comparurent sur l’ordre d’al-Ma’mūn dans sa résidence temporaire de Tarsous. La nouvelle du décès subit d’al-Ma’mūn les dispensa de poursuivre plus avant leur voyage. D’ailleurs, Muḥammad b. Nūḥ fut surpris par la mort alors qu’il était sur le chemin du retour. Ibn Ḥanbal, comme on le sait, fut exposé à de nouvelles poursuites plus dures³⁵. (p. 97)

31 Op. cit., p. 1128, l. 4 sqq. [Il s’agit de Abū Ḥassān al-Ḥasan b. ‘Uṭmān, m. 242/856, historien et Qāḍī de Bagdad; cf. SAN, XI, pp. 496–498. Selon Ibn Ḥanbal, il était avec Ibn a. Duwād, faisant partie de son entourage, mais il ajoute : « Je ne sais pas ce qu’il pense aujourd’hui »].

32 Op. cit., III, p. 1129, l. 10 sqq. [Il s’agit de Abū ‘Alī al-Ḥasan b. Ḥammād b. Kusayb al-Ḥaḍramī al-Baġdādī, m. 241/855, cf. SAN, XI, pp. 392 sq.]

33 Ṭabarī, III, p. 1127, l. 13 sqq.

34 Patton, p. 80 sq./p. 124.

35 Les informations directes sur les cas certainement nombreux d’abjuration de leur foi par les gens du *ḥadīṭ* sont, on s’en doute, rares. Cf. aṣ-Ṣafadī (Ṣalāḥaddīn Ḥalīl b. Aybak), *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, IX, éd. J. van Ess, DMG/Wiesbaden (BI 61), 1981, p. 75, n° 3992, à propos de Ism. b. Ibr. a. Ma’mar al-Huḍālī. A l’occasion, la constance des savants peu nombreux qui résistèrent est soulignée avec trop d’insistance, par exemple, pour Biṣr b. al-Walīd al-Kindī, cf. SAN, X, p. 674, § 5. D’après une déclaration d’al-Ġāḥiz, qui n’est d’ailleurs pas spécialement bien intentionné et d’autant plus suspect, même Ibn Ḥanbal a tout simplement abjuré après trente coups de fouet (p. 97), cf. K. *Ḥuġaġ an-nubuwwa*, en marge de al-Mubarrad, *Kāmil*, Le Caire, 1324/1906, II, p. 139.

De nouvelles sources sont mentionnées dans la précieuse introduction de ‘Abdal’azīz ‘Abdalḥaqq à sa traduction de l’ouvrage de Patton : *Aḥmad b. Ḥanbal wa l-miḥna*. Le récit du cousin de Ibn Ḥanbal, Ḥanbal b. Ishāq b. Ḥanbal [m. 273/886, cf. GAS, p. 503, 510; [SAN, XIII, pp. 51–53], imprimé au Caire, al-Maṭba’a at-tiġāriyya, 1961 [*al-Miḥna aw ḍikr miḥnat Ibn Ḥanbal*, éd. M. Naġas, Le Caire, Maṭba’at Dār naṣr at-ṭaqāfa, 1977, 118 p.], des extraits en sont donnés par ‘Abdalḥaqq, p. 19 sqq.

II) Ibn Kullāb et ses partisans

8. Il ne sera toutefois pas question ici de Ibn Ḥanbal. Son destin est connu et a été souvent présenté. On s'intéressera plutôt au débat théologique dont les événements qui se déroulèrent autour de lui constituent le cadre. Habituellement, on y oppose les mu'tazilites aux gens de la *sunna*, ou gens du *ḥadīṭ*, c'est-à-dire les champions de la création du Coran aux défenseurs de sa non-crédation, les théologiens dialectiques aux fidéistes | fondamentalistes³⁶; 181
 pourtant, ils ne sont pas les seuls. Ceux qui y pratiquaient le *kalām*, avançant en théologie dialectique argument contre argument, n'étaient pas tous des mu'tazilites et des opposants des gens de la *sunna*. Il y avait un groupe de théologiens, peut-être une «école», qui, issus du camp «orthodoxe», essayaient de lorgner sur le métier des mu'tazilites et de s'opposer ainsi à leurs principes fondamentaux. As-Šahrastānī les appelle les *mutakallimūn min as-salaf*, «les théologiens dialectiques de l'époque des Anciens»³⁷: les gens de Ibn Kullāb.

9. Pour la méthode, ils sont apparentés aux mu'tazilites, mais ils sont loin d'eux pour la doctrine et les positions théologiques. Contrairement à ceux-ci, ce ne sont pas des théologiens de cour. Al-Bāqillānī cite une parole de Ibn Kullāb et de son célèbre disciple al-Muḥāsibī: «al-Ma'mūn est un souverain injuste et un grand pécheur. Nous ne voulons rien aller chercher dans son collège (*mağlis*)». Il poursuit, sur un ton réprobateur qui est caractéristique pour un homme qui se fit envoyer à Byzance comme ambassadeur par 'Aḍud ad-Dawla: «... jusqu'à ce que Aḥmad b. Ḥanbal fût appelé à Tarsous et qu'al-

Du côté mu'tazilite, al-Ġāḥiẓ prit position sur la *miḥna* après qu'elle eut échoué, cf. *Ḥuġağ an-nubuwwa*, en marge du *Kāmil*, op. cit., II, p. 115 sqq., surtout p. 130, l. 4 sqq. (cité par 'Abdalḥaqq, p. 14) *Rasā'il*, éd. Hārūn, III, p. 285 sq.

Pour des informations sur la *miḥna* au Mağrib, cf. 'Abdalḥaqq, p. 27 sq.; à Damas, cf. *Ta'riḥ Bağdād*, XI, pp. 72–75 [sur Abū Mushir 'Abdala'lā b. Mushir al-Ġassānī ad-Dimašqī, m. 218/833 emprisonné à Bagdad; cf. SAN, X, pp. 228–238, surtout pp. 233–236]; en Egypte, cf. Kindī, *Wulāt Miṣr*, éd. Guest, p. 451, l. 3 sqq. (à l'époque d'al-Wāṭiq, le mystique bien connu Dū n-Nūn s'en enfuit, mais il tomba plus tard aux mains du gouverneur, p. 453, l. 10 sq. On trouve quelques informations sur les juges qui se mirent à la disposition de la *miḥna* dans Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, v.g., III, p. 191, l. 4 sqq.; 290, l. 14 sqq.: où un juge dissout un mariage, sans répudiation directe, parce qu'un homme ne confesse pas la création du Coran).

36 [En all. *schriftgebunden*].

37 aš-Šahrastānī, *al-Milal wan-niḥal* (= *Milal*), éd. M. Faṭḥallāh Badrān, Le Caire, 1951–1955, p. 147, l. 4 sqq. [*Livre des religions et des sectes* (= LRS), trad. D. Gimaret et G. Monnot, Louvain/Paris, 1986, p. 312: «les théologiens issus des *Salaf*»].

Mu‘taṣim le fit fouetter après la mort d’al-Ma‘mūn. S’ils l’avaient assisté, cela eût été préférable ; car cet homme (*i. e.* al-Mu‘taṣim) avait coutume de dire que les gens de la *sunna* n’avaient aucun argument pour appuyer leur position, et que leur seul but était de dominer le simple peuple (p. 98) et de dissimuler la vérité. S’ils étaient allés voir al-Mu‘taṣim et lui avaient montré clairement que ce qu’il prétendait était mensonge et calomnie, il se serait rendu à la raison. Or, ils ont livré Aḥmad b. Ḥanbal au Qāḍī Ibn a. Duwād, et son destin s’est accompli sous leurs yeux»³⁸. Nous savons de Ibn Ḥanbal comme d’al-Muḥāsibī que, suivant une ancienne tradition ascétique et piétiste, ils étaient méfiants et réservés à l’égard de «l’Etat» (*sulṭān*) ; celui qui allait à la cour s’exposait aux tentations du «monde»³⁹. Nous pouvons ajouter que celui qui s’immisçait dans les affaires de la *miḥna* pouvait être amené à en éprouver les périls ; dans ce cas, la crainte | du monde et la peur de s’exposer pouvaient être mêlées de façon confuse.

10. Les informations sur ce Ibn Kullāb et son école sont rares. Même le nom du fondateur était controversé. As-Subkī discute longuement la lecture juste de ce nom : Kilāb ou Kullāb ; mais finalement, il se décide, tout comme aḍ-Ḍahabī, pour la seconde⁴⁰. Il considère ce nom comme un surnom dérivé de *kullāb* «crochet», «grappin», parce que, à l’instar d’un hameçon, il tirait ses opposants à soi dans la dispute. Quant à «Ibn», il aurait été ajouté ensuite, comme dans *ibn as-sabil* ou, l’exemple est donné par as-Subkī, comme *ibn buḡdat aš-šay’*, «grand connaisseur». Ce faisant, il semble s’appuyer sur une étymologie secondaire fréquente. Si c’était celle qui convenait, on se serait au moins attendu à : Ibn al-Kullāb ; la forme de son nom ‘Abdallāh b. Kullāb⁴¹ n’aurait guère été possible. Kullāb est, comme nous l’apprend Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, le nom de son arrière-grand-père⁴². Il n’est pas rare que celui-ci ou le grand-père l’emporte sur le père ; qu’on pense à Aḥmad (b. Muḥammad) b. Ḥanbal. Le nom complet donné par Ibn Ḥaḡar est ‘Abdallāh b. Sa‘īd b. Muḥammad b. Kullāb al-Qaṭṭān al-Baṣrī. Ailleurs, on trouve comme autre ethnique

38 Maqqarī (A. b. M.), *Azhār ar-riyāḍ fī aḥbār ‘Iyāḍ*, éd. Muṣṭafā as-Saqqā, et al., Le Caire, 1939–1942, III, p. 79, antépénult., sqq.

39 Cf. van Ess, *Gedankenwelt*, op. cit., p. 101, sqq.

40 Subkī (Tāḡaddīn), *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘iyya al-kubrā* (= Subkī), Le Caire, 1324/1906, II, p. 51sqq. ; Ḍahabī (M. b. A.), *al-Muṣṭabih fī r-riḡāl*, éd. ‘A.M. al-Baḡāwī, Le Caire, 1962, p. 555, l. 13 ; [SAN, XI, p. 174 : *li-annahū kāna yaḡurru l-ḥaṣma ilā naḡsihi bi-bayānihi*].

41 Aš‘arī (a. l-H. ‘A. b. Ism.), *Maqālāt al-islāmīyyīn wa ḥtilāf al-muṣallīn* (= *Maqālāt*), éd. H. Ritter, I–II et indices, Constantinople, 1929–1933 ; réimpr. Wiesbaden (BI I a–c), 1963, p. 584, l. 9.

42 Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, Hyderabad, 1330–1331/1911–12, III, p. 290.

at-Tamīmī. Al-Maqrīzī lui donne la *kunyā* de Abū Muḥammad⁴³. Pour ce qui est de l'ordonnance de son nom, Ibn Ḥaḡar et al-Maqrīzī sont les seuls qui ont une orientation juste ; les autres sources négligent l'un ou l'autre des membres intermédiaires. La forme habituelle est 'Abdallāh b. Sa'īd b. Kullāb⁴⁴. (p. 99) Il est rare qu'on donne la date de sa mort ; Ismā'īl Paša semble avoir raison, qui donne 241/855⁴⁵.

11. Si nous nous tournons maintenant plus précisément vers la doctrine d'Ibn Kullāb, nous devons nous appuyer surtout sur les données d'al-Aš'arī dans ses *Maqālāt* ; c'est tout juste si les hérésiographes postérieurs portent attention à Ibn Kullāb, peut-être parce que sa doctrine a été assimilée par al-Aš'arī. Il faut faire exception pour des ḥanbalites tardifs, surtout Ibn Taymiyya et son élève Ibn Qayyim al-Ġawziyya. Comme ils étaient soucieux de retrouver la véritable doctrine des Anciens, et surtout de Ibn Ḥanbal, et de la faire adopter à nouveau par la réforme, ils prennent en considération Ibn Kullāb, son contemporain qui pensait autrement. Une vieille polémique, jamais totalement éteinte, est reprise ; dans le rejet, maint trait de l'adversaire oublié se manifeste de nouveau. Les reproches que Ibn Taymiyya fait à Ibn Kullāb sont nombreux. C'est même à Ibn al-Qayyim que nous devons le seul fragment quelque peu développé d'un écrit de notre théologien⁴⁶. En dehors de leur école, l'accès à Ibn Kullāb semble être fermé. Il a certes écrit beaucoup d'ouvrages sur le *kalām*, mais déjà al-Pazdawī, antérieur à Ibn Taymiyya d'environ deux siècles, n'en a plus aucun en main⁴⁷. 183

12. Pour ce qui est de la transmission des *Maqālāt*, elle est, comme de coutume, quelque peu morcelée. Du fait que l'ouvrage ordonne tout d'abord les

43 Maqrīzī (A. b. 'A.), *Ḥiṭaṭ*, Le Caire, 1324–1326/1906–1908, IV, p. 184, *apud* Muṣṭafā 'Abdarazzāq, *Tamhīd li-ta'rīḥ al-falsafa al-islāmiyya*, Le Caire, 1379/1959, p. 291. [SAN, XI, p. 174 : Abū M. 'Al. b. Sa'īd b. Kullāb al-Qaṭṭān al-Baṣrī.]

44 Ḍahabī, *Muṣṭabih*, *loc. cit.* ; 'U. Riḍā Kaḥḥāla, *Mu'ḡam al-mu'allifin* (= Kahh), Damas, 1957–1961, VI, p. 59, fournit d'autres données. Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, éd. G. Flügel, Leipzig, 1871–1872, p. 180, l. 11, donne : 'Al. b. M. b. Kullāb.

45 *Hadiyyat al-'arīfin*, col. 440. Subkī, II, p. 52, l. 4, à la suite d'al-Ḥaṭīb ar-Rāzī ['U. b. al-Ḥus.], père du plus célèbre Faḥraddīn, se demande si Ibn Kullāb est bien le frère du traditionniste Yahyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān at-Tamīmī (la question provient d'une affirmation de Baġdādī ('Abdalqāhir), *Uṣūl ad-dīn*, Istanbul, 1928, p. 309, l. 8 sq.). Sa réserve, malgré la concordance dans la suite du nom, est très justifiée : le grand-père de Yahyā ne s'appelle ni Muḥammad, ni Kullāb, mais Farrūḥ, cf. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Tahḍīb at-tahḍīb*, XI, p. 216 ; de plus, Yahyā est mort en 198/813–814, c'est-à-dire, une génération et demi avant Ibn Kullāb. Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-mizān*, III, p. 291, l. 9, rejette également cette hypothèse.

46 v. *infra* notes 148, 251, 334, 336, et surtout 360.

47 *Uṣūl ad-dīn*, éd. H.P. Linss, Le Caire, 1383/1963, p. 2, l. 13 sqq.

opinions doctrinales par sectes et écoles, puis ensuite, de nouveau, systématiquement, plus d'un point est répété. Al-Aš‘arī aborde Ibn Kullāb fréquemment en relation avec les mu‘tazilites; sa doctrine, par conséquent, n'est complètement compréhensible qu'à partir de la polémique avec les mu‘tazilites et en même temps dans la reprise de leur méthode et de leur langage. Toutefois, il lui aménage un espace propre⁴⁸ qui est en appendice à la grande profession de foi des partisans du *ḥadīṭ* et des gens de | la *sunna*⁴⁹, soulignant expressément qu'il est dans leur mouvance⁵⁰. Il ne laisse donc aucun doute possible sur le « lieu » propre de sa doctrine.

13. Ibn Kullāb a fait école parmi les anciennes gens de la *sunna*. Parmi ses partisans les plus importants, on nomme toujours le mystique (p. 100) Ḥārīt al-Muḥāsibī et le théologien Abū l-‘Abbās al-Qalānīsī⁵¹.

Nous sommes assez bien renseignés sur Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī al-‘Anazī (m. 243/857)⁵². Il avait à peu près le même âge que Ibn Kullāb. Ibn Taymiyya l'appelle « le plus excellent » (*afḍal*) de ses partisans⁵³. Chez al-Aš‘arī, il figure seulement comme al-Ḥārīt, sans sa célèbre *nisba*⁵⁴.

Pour ce qui est de Abū l-‘Abbās al-Qalānīsī, les sources embrouillent les choses plus qu'elles ne les éclairent. Les hérésiographes ne mentionnent jamais son nom (*ism*). Certes, Tritton, à la suite d'al-Murtaḍā az-Zabīdī⁵⁵, donne Aḥmad b. Ibrāhīm; cependant c'est à tort, car celui-ci, malgré la *kunya* et la *nisba*, est d'une génération postérieure, la troisième classe après al-Aš‘arī⁵⁶; c'est un contemporain de Ibn Fūrak. Les dates de sa vie semblent de même plongées dans l'obscurité. Si l'on consulte aš-Šahrastānī⁵⁷, on a l'impression qu'il

48 *Maqālāt*, p. 298 sq.

49 Op. cit., p. 290 sq.

50 Op. cit., p. 298, l. 2.

51 Cf. Ibn Taymiyya, *ar-Risāla at-Tadmuriyya (fī taḥqīq al-iṭbāt li-asmā' Allāh wa šifātiḥ wa bayān ḥaqīqat al-ġam' bayna š-šar' wa l-qadar)*, s. l. (= Le Caire), s.d., Maṭba'at as-sunna al-muḥammadiyya, p. 66, l. 6 sqq.

52 Cf. van Ess, *Gedankenwelt*, op. cit., p. 1 sqq.

53 Ibn Taymiyya, *Maḏhab as-salaf (al-qawīm fī taḥqīq kalām Allāh al-Karīm)*, in *Maǧmū'at ar-rasā'il wa l-masā'il*, Le Caire, 1349, III, p. 76, l. 6.

54 Pour son identification, déjà proposée par H. Ritter dans son index aux *Maqālāt*, cf. van Ess, op. cit., p. 195 et 207 sq.

55 al-Murtaḍā az-Zabīdī (M. b. M.), *Ithāf as-sāda*, Le Caire, 1311/1893, II, p. 6 d'après A.S. Tritton, *Muslim Theology*, Londres, 1947, p. 182.

56 Cf. Ibn 'Asākir ('A. b. al-H.), *Tabayīn (kaḏib al-muftarī fīmā nusiba ilā l-imām a. l-Ḥasan al-Aš'arī)*, Le Caire, al-Maṭba'a as-salafiyya, publié par Ḥusāmaddīn al-Qudṣī, 1347/1928, p. 398, n. 1 d'al-Kawṭarī.

57 *Milal*, p. 33, l. 6; 148, l. 1 sq. [/LRS, p. 147, 312, et n. 30.]

s'agit, comme pour al-Muḥāsibī, d'un contemporain, peut-être plus jeune, de Ibn Kullāb. On peut dire la même chose, semble-t-il, pour plusieurs passages d'al-Baġdādī⁵⁸. A cela s'oppose cependant un autre témoignage d'al-Baġdādī, selon lequel al-Qalānīsī se trouve après | al-Aš'arī (!)⁵⁹ Il en est de même de deux déclarations de Ibn ad-Dā'ī, où il apparaît même comme le disciple ou le partisan d'al-Aš'arī⁶⁰. Il est significatif que celui-ci ne le nomme pas dans ses *Maqālāt*. Plusieurs éléments montrent que, jusqu'au cœur du v/xi^e siècle, on les plaçait sur le même pied d'égalité, tous deux étant considérés comme les successeurs légitimes de Ibn Kullāb. Ibn Fūrak (m. 406/1015), contemporain d'al-Bāqillānī et, comme lui, élève de disciples d'al-Aš'arī, écrivit un ouvrage sur les divergences (*iḥtilāf*) entre al-Qalānīsī et al-Aš'arī⁶¹. Al-Baġdādī appelle encore al-Qalānīsī « notre maître » (*šayḥunā*)⁶². Plus tard, lorsque l'histoire reconnut la prééminence d'al-Aš'arī, il semble qu'on ait construit, à partir de là, le rapport de maître à disciple qui vient d'être mentionné. Ibn Taymiyya connaît encore le véritable contexte⁶³. Les deux seules mentions plus exactes que nous possédions correspondent à cela. En effet, al-Baġdādī⁶⁴ fait d'al-Qalānīsī un contemporain de Abū 'Alī Muḥammad b. 'Abdalwāḥḥāb at-Taḳāfī qui est mort en 328/940. Al-Aš'arī est mort quatre ans plus tôt (324/936). De plus, Ibn al-Murtaḏā⁶⁵ inscrit al-Qalānīsī dans la génération de Aḥmad b. Yaḥyā al-mutakallim, c'est-à-dire probablement Aḥmad b. Yaḥyā b. 'Alī b. al-Munaġġim, mu'tazilite bien connu dont nous savons qu'il est mort, âgé d'environ soixante-

58 *Uṣūl ad-dīn*, op. cit., p. 89, l. 1; 90, l. 12; 113, l. 6; 132, l. 12 sq.; 222, l. 14; 97, l. 5 sqq. : ici al-Baġdādī donne le point de vue d'al-Qalānīsī avant ceux de Ibn Kullāb et d'al-Aš'arī! Cf. aussi Subkī, op. cit., II, p. 51.

59 V. Baġdādī ('Abdalqāḥir), *al-Farq bayna l-firaq* (= *Farq*), éd. M. Badr, Le Caire, 1328/1910; réimpr. Beyrouth, 1978³, p. 115, l. 14.

60 Ibn ad-Dā'ī (as-Sayyid Murtaḏā), *Tabṣīrat al-'awāmm (fī ma'rīfat maqālāt al-anām)*, éd. 'A. Iqbāl, Téhéran, 1313/1895, p. 110, l. 5; 114, l. 1-4.

61 Ibn 'Asākir, op. cit., p. 398, n. 1 d'al-Kawṭarī; M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie*, Bonn, 1912, p. 375. [Cf. D. Gimaret, « Un document majeur pour l'histoire du kalām : le *Muġarrad maqālāt al-Aš'arī* d'Ibn Fūrak », in *Arabica*, XXXII (1985), p. 197, et n. 75 et 76 : *K. Iḥtilāf aš-šayḥayn*.]

62 *Farq*, p. 145, l. 1.

63 Ibn Taymiyya, *Risālat al-Furqān bayna l-ḥaqq wa l-bāṭil*, in *Maġmū'a*, 1323, I, p. 101, ult. sqq. [2^e *Maġmū'at ar-Rasā'il al-kubrā*, Beyrouth, Dār Iḥyā' at-turāt al-'arabī, 1972, I, p. 99, l. 1 : ... *wa bnu Kullābin wa man tabī'ahu ka-l-Aš'ariyyi wa Abī l-'Abbāsī l-Qalānīsīyi*.]

64 *Uṣūl ad-dīn*, p. 310, l. 12.

65 *Al-Munya wa l-amal*, ms. Berlin, Landberg 438/Ahlwardt 4098, fol. 21^a, antépénult. [Nous n'avons pas retrouvé ce passage dans l'éd. M. Ġawād Madkūr, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1979.]

186 dix ans, en 327/938–939⁶⁶. Il y a donc trois générations entre Ibn Kullāb et al-Qalānisī, exactement l’époque | où le *kalām* orthodoxe ne pouvait plus prendre de risques, après l’interdiction sous al-Mutawakkil⁶⁷. (p. 101)

14. A côté d’al-Muḥāsibī et d’al-Qalānisī, al-Baġdādī⁶⁸ place encore dans le cercle de Ibn Kullāb : ‘Abdal‘azīz al-Makkī al-Kinānī, al-Ḥusayn b. al-Faḍl al-Baġalī et al-Ġunayd, le plus célèbre élève d’al-Muḥāsibī.

Le premier de ces personnages est ‘Abdal‘azīz b. Yaḥyā b. ‘Abdal‘azīz b. Muslim b. Maymūn al-Makkī al-Kinānī (m. 240/854–855), disciple, entre autres, de Sufyān b. ‘Uyayna et compagnon de longue date d’aš-Šāfi‘ī; on lui attribuait une dispute, en présence d’al-Ma‘mūn en 209/824, avec Bišr al-Marīsī sur la création du Coran⁶⁹.

Le deuxième savant devrait pouvoir être identifié à Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. al-Faḍl al-Baġalī, à propos duquel as-Sam‘ānī, qui ne donne pas de date, rapporte qu’il était exégète et *mutakallim* et qu’il vivait à Nisābūr⁷⁰. Abdallāh b. Ṭāhir (182/798–230/844), gouverneur du Ḥurāsān sous al-Ma‘mūn (depuis 214/829–830), dont al-Baġdādī déclare qu’il «attira toute la science au Ḥurāsān»⁷¹, l’assigna lui aussi à Nisābūr. C’est donc également un contemporain direct d’al-Kinānī et par conséquent d’Ibn Kullāb.

66 *Ta’rīḥ Baġdād*, v, p. 215, même à plus de quatre-vingt-dix ans, faute de copiste fréquente; Ibn al-Murtaḍā (A. b. Yaḥyā), *Tabaqāt al-mu‘tazila*, éd. S. Diwald-Wilzer, Wiesbaden (BI, 21), 1961, p. 100, l. 14 sqq.

67 Cf. *infra*. On trouve le nom complet chez dans Ibn ‘Asākir, *Tabyīn*, p. 398, l. 8 : Aḥmad b. ‘Ar. b. Ḥālid al-Qalānisī. L’ethnique al-Qalānisī n’était pas rare chez les aš‘arites. On connaît un second Abū l-‘Abbās al-Qalānisī, cf. *supra*. Le père de celui-ci Abū Ishāq Ibn. b. ‘Al. al-Qalānisī ar-Rāzī (m. 359/970), qui appartient à la deuxième classe après al-Aš‘arī, s’est fait également un nom (cf. Kahh, I, p. 54). Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn*, p. 116, l. 2, évoque encore un Abū Sahl et un Abū Sa‘īd al-Qalānisī; v. *add. in fine*.

68 *Uṣūl ad-dīn*, p. 309, l. 6 sqq.

69 Le *Kitāb al-Ḥayda* qui lui est attribué, et dans lequel cette dispute est rapportée, est, dans la forme qui nous est parvenue, inauthentique; cf. GAS, I, p. 340. Il a été imprimé à la Mecque en 1339/1920; éd. Ġamīl Ṣalība, Damas, al-Maġma‘, 1964, 55 + 245 p.; [éd. Ism. al-Anṣārī, Riyad, Maṭābi‘ al-Qaṣīm, 1391/1972, 80 p.; Le Caire, Dār an-Naṣr, 1978, 56 p.; Médine, 1405/1984², 78 p.] Pour lui, cf. *Ta’rīḥ Baġdād*, x, p. 449; Subkī, I, p. 265 sq. On trouvera davantage de matériau, biographique, dans l’introduction de Ġ. Ṣalība, p. 47 sqq. Le calife al-Qādir reviendra plus tard sur cette dispute dans ses célèbres épîtres réformatrices, cf. G. Makdisī, *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’islam traditionaliste au XI^e siècle (ve siècle de l’Hégire)*, Damas, 1963, p. 302.

70 Sam‘ānī (‘Abdalkarīm b. a. Bakr), *Ansāb*, Londres (GMS, 20), 1912, 66a, l. 14 sq. [éd. ‘Al. ‘U. al-Bārūdī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1988, I, p. 285, l. 3–4. Il est né avant 180/796 et mourut en 282, à l’âge de 104 ans; cf. SAN, XIII, pp. 414–416].

71 Baġdādī, *Uṣūl*, *ibid*.

Ḡunayd, semble-t-il, s'est tenu beaucoup plus que son maître al-Muḥāsibī à l'écart de la théologie. Dans ses anecdotes, d'ailleurs | probablement apocryphes, il est même opposé, comme prototype du *taṣawwuf*, à Ibn Kullāb, figure du *kalām*. L'intention, qui est habituelle, est de montrer la supériorité de la « connaissance » (*ma'rifa*) mystique sur la « science » (*ilm*) théologique⁷². Il n'est pas nécessaire de considérer, comme le fait aḏ-Ḍahabī, qu'une rencontre entre les deux personnages est un anachronisme ; certes Ḡunayd est mort seulement en 298/910, mais il avait étudié auprès du juriste Abū Ṭawr, et celui-ci est mort dès 240/854–855, donc peut-être encore avant Ibn Kullāb⁷³.

15. On⁷⁴ a signalé une relation entre Ibn Kullāb et Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq b. Ḥuzayma, le théologien en vue de Nisābūr (223/838–311/923). Lui aussi polémique dans son *K. at-Tawḥīd wa itbāt šifāt ar-Rabb* contre les ḡahmites et les mu'tazilites⁷⁵. Mais nous n'avons pas de trace d'un rapport de maître à disciple entre les deux, même si le maître mot *itbāt aṣ-ṣifāt* peut laisser supposer une certaine parenté. Ibn Ḥaḡar prétend même savoir que Ibn Ḥuzayma aurait eu des objections constantes contre la doctrine d'Ibn Kullāb⁷⁶. En fait, le *K. at-Tawḥīd* montre combien Ibn Ḥuzayma a été (p. 102) traditionaliste⁷⁷. Il s'est tenu scrupuleusement | à l'écart de tout *kalām*⁷⁸, l'inimitié de Ibn Ḥan- 188

72 Cf. Abdel-Kader (Ali Hassan), *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Londres, 1962 (GMS, NS 22), p. 6 sq.

73 Op. cit., p. 4 ; pour aḏ-Ḍahabī, cf. Subkī, II, p. 51, l. 14 sqq. [Cf. SAN, XIV, p. 69, où aḏ-Ḍahabī se contente de commenter : *lam yaṣīḥḥa*, au début d'un récit qui rapporte un échange indirect entre Ḡunayd et un *mutakallim* dont on dit qu'il se serait agi de Ibn Kullāb.]

74 [C'est-à-dire Şerefeddin Yaltkaya dans son étude *Kelām Savaşları* (Istanbul, 1932).]

75 Les *šifāt* du titre furent malicieusement changées en *a'dā' ar-Rabb* par Ibn al-Murtaḏā, *Munya*, op. cit., p. 52a, l. 5 sqq. [éd. Madkūr, p. 24, antépénult.]

76 *Lisān al-mizān*, III, p. 291, l. 6 [En fait, cette idée est tirée de l'Histoire de Nisābūr d'al-Ḥākim an-Nisābūrī, dont SAN, XIV, pp. 377–381 donne un long extrait. Al-Ḥākim y raconte comment le mu'tazilite Abū 'Ar. Maṣṣūr b. Yaḥyā aṭ-Ṭūsī décida de semer la zizanie (*waḥṣa*) entre Ibn Ḥuzayma et quatre de ses fidèles : Abū 'Alī aṭ-Ṭaqafī (M. b. 'Abdalwahhāb, m. 324/936 ; SAN, XV, p. 281 sqq.), Yaḥyā b. Maṣṣūr (m. 351/962 ; SAN, XVI, p. 28), qui fut Qāḏī de Nisābūr, Abū Bakr Aḥmad b. Ishāq as-Sibḡī aṣ-Ṣāfi' (m. 343/954 ; SAN, XV, p. 483 sqq.), et Abū Bakr b. a. 'Uṭmān (= M. b. a. 'Uṭ. Sa'dī an-Nisābūrī al-Ḥirī, m. 325 ; SAN, XV, p. 258). Aṭ-Ṭūsī reprochait à Ibn Ḥuzayma d'interdire à ses quatre disciples d'aborder des questions de *kalām*. Il fit courir le bruit qu'ils passaient outre à son interdiction et qu'ils suivaient la doctrine des kullābites. Ibn Ḥuzayma leur en fit le reproche, disant : « Il est clair à qui examine mes livres que les kullābites – que Dieu les maudisse – sont des menteurs en ce qu'ils rapportent de moi, et qui est contraire à mon principe et à mon orientation religieuse (*diyānati*) ». Le tout étant précédé d'une profession de foi sur le Coran incréé, dirigée contre les ḡahmites.]

77 Cf. *infra*, n° 56.

78 Ibn Ḥuzayma, *K. at-Tawḥīd wa itbāt šifāt ar-Rabb* (= *Tawḥīd*), Le Caire, 1354/1934, p. 3,

bal contre Ibn Kullāb et al-Muḥasibī lui servant d'exemple instructif⁷⁹; et il s'en prend aux déviations doctrinales des « théologiens de la jeune génération » (*aḥdāt ʿullāb al-ʿilm*)⁸⁰.

16. Al-Buḥārī, que Yaltkaya nomme comme second théologien qui aurait partagé les idées de Ibn Kullāb, semble plutôt appartenir au groupe des *lafziyya*, bien que as-Subkī le mette en relation avec al-Muḥāsibī⁸¹. Les *lafziyya* étaient un groupe de théologiens, dont al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Karābīsī (m. 248/862 ou 245/859), qui soutenaient que la prononciation du Coran est créée⁸².

17. Ibn Taymiyya donne une liste de « partisans » de Ibn Kullāb dont on ne peut guère tirer de conclusions. Il remarque qu'il avait des disciples dans toutes les écoles de droit, mais cela est relativisé par le fait qu'il donne des exemples d'aśʿarites tardifs comme al-Bāqillānī et al-Ḡuwaynī. Pour lui, Ibn Kullāb est responsable de tout ce qui n'est pas ḥanbalite; il voyait dans le développement de l'orthodoxie tardive une répétition du dénouement de la situation à l'époque d'Ibn Ḥanbal⁸³.

III) Le Coran et la Parole de Dieu

18. Dans le débat, les positions parurent irréconciliables: pour les muʿtazilites, le Coran, comme texte révélé introduit dans l'histoire, dernier livre saint après
189 la Torah, les Psaumes et | l'Evangile, n'était qu'acte, et non essence divine, fini et créé; en revanche, pour Aḥmad b. Ḥanbal et ceux qui avaient la même

l. 12sq. [éd. revue et annotée par M. Ḥalīl Harās, Le Caire, 1968; réimpr. Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1978, pp. 4–5].

79 Cf. *Tawḥīd*, Introduction de l'éd., p. 5 [Le passage reproduit dans cette introduction est, en fait, l'extrait de l'*Histoire* d'al-Ḥākim repris par aḍ-Ḍahabī, cf. SAN, XIV, pp. 277–281, surtout p. 280, avec la référence à Ibn Ḥanbal; cf. Ḍahabī, *Tadkīrat al-ḥuffāz*, II, pp. 723–728, surtout p. 727.]

80 *Tawḥīd*, p. 3, l. 22/p. 5.

81 Subkī, I, p. 252, l. 13.

82 Maqdisī (al-Muṭaḥhar b. Ṭāhir), *Badʿ al-ḥalq wa t-taʾrīḥ* = *Le Livre de la Création et de l'Histoire d'Abou Zayd A. b. Sahl al-Balkhī*, publ. et trad. par Cl. Huart, Paris, 1899–1919, v, p. 149, l. 10. [Sur lui, cf. LRS, p. 396, n. 22; SAN, XII, pp. 79–82: *huwa awwalu man fataqa l-lafza*; il fut expulsé après une dispute avec Ibn Ḥanbal sur le Coran. Cf. à ce propos et au sujet de la position d'al-Buḥārī, la longue mise au point d'aḍ-Ḍahabī qui présente un excursus « historique » sur la façon dont il voit cette question: SAN, XI, pp. 510–511.]

83 *Minḥāḡ as-sunna*, Būlāq, al-Amīriyya, 1322/1904, I, pp. 118, l. 8–16. [Ibn Taymiyya, *Daqāʿiq at-tafsīr*, éd. M. as-Sayyid al-Ḡulaynid, Djeddah/Beyrouth, 1986³, III, pp. 186–187 (= commentaire de la sourate *at-Tawba*).]

pensée que lui, il était « Parole de Dieu » (*kalām Allāh*), et ainsi il était éternel comme lui⁸⁴. Ibn Ḥanbal était à ce point inaccessible à tous les arguments du *kalām* qu'il ne voulait pas voir les citations coraniques comprises littéralement, lorsque, avancées habilement par ses adversaires, elles semblaient attester le contraire⁸⁵.

19. Les malentendus commençaient avec l'ambiguïté du mot « Coran » lui-même : *qur'ān* pouvait signifier le texte existant dans un arabe inimitable depuis la mission de Muḥammad, ou, au contraire, (p. 103) l'Écriture céleste originelle dont on pouvait discuter la forme de la langue. Il pouvait signifier aussi un exemplaire du Coran (*muṣṣḥaf*), ou même la récitation (« lecture ») des sourates qu'il contient. Il était, dès lors, facile de parler sans s'entendre et d'isoler des déclarations spéciales pour en faire des affirmations générales, ou de s'y laisser entraîner. Nous savons qu'on a demandé à Ibn Ḥanbal si la prononciation du Coran (*lafẓ*), c'est-à-dire sa récitation (*qur'ān*) était éternelle ; sinon lui, du moins ses partisans ultérieurs se sont presque tous rangés à la conséquence quelque peu irrationnelle et à peine soutenable d'une « prononciation » incréée⁸⁶.

20. De toute façon, on ne pouvait penser ainsi que si l'on regardait de haut toute argumentation (*kalām*) rationnelle, non directement liée à l'Écriture, comme du « bavardage » (*kalām*) humain et qu'on feignait d'ignorer les arguments rationnels de ce genre. En revanche, celui qui voulait pratiquer la théologie, et pas seulement citer l'Écriture, ne pouvait s'en sortir sans introduire des distinctions. Il est caractéristique que les mu'tazilites distinguent entre l'acte de réciter (*qirā'a*) et ce qui est récité (*maqrū'*), la Parole de Dieu : tous deux sont « récitation », mais le premier est un agir humain, le second est un agir divin (*fi'lunā* et *fi'l Allāh*)⁸⁷. Ibn Kullāb leur emprunta cette distinction : l'acte de réciter est créé, | acquis (*kasb*, le futur terme aṣ'arite) par l'homme ; ce qui est récité, en revanche, subsiste en Dieu comme l'un de ses attributs. La même chose vaut pour le fait de faire mémoire de Dieu (*dikr*) : celui dont on fait

190

84 Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, 1958, pp. 84–87 et les traditions chez al-Aṣ'arī, *Ibāna*, trad. W.C. Klein, New Haven, 1940, p. 75 sqq.

85 Patton, p. 101. Des récits sur la discussion de Ibn Ḥanbal avec Ibn a. Duwād se trouvent en plusieurs lieux, cf. Patton, p. 93 sqq. ; pour le point de vue mu'tazilite, cf. le fragment sus-mentionné d'al-Ġāhiz, en marge du *Kāmil* d'al-Mubarrad, II, p. 134, l. 12 sqq. [*Rasā'il*, éd. Hārūn, III, p. 285 sq. Cf. Ch. Pellat, *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāhiz*, Zürich/Stuttgart, Artemis Verlag, 1967, pp. 80–83] et Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, p. 123, l. 15 sqq.

86 Cf. H. Laoust, op. cit., p. 84, n. 4.

87 Aṣ'arī, *Maqālāt*, p. 602, l. 3 sq.

mémoire est éternel ; le fait de faire mémoire advient dans le temps (*muḥdat*)⁸⁸. Toutefois la terminologie d’Ibn Kullāb est en partie encore plus différenciée, si nous nous référons à la section dans laquelle al-Aš‘arī rapporte sa doctrine sur le Coran⁸⁹ :

« ‘Abdallāh b. Kullāb dit : Dieu a été de toute éternité parlant (*lam yazal mutakalliman*)⁹⁰, et la Parole de Dieu est l’un de ses attributs subsistant en lui. Il est éternel avec sa Parole et sa Parole est subsistante en lui, comme son Omniscience et sa Toute-puissance sont subsistantes en lui, dans la mesure où il est éternellement avec son Omniscience et sa Toute-puissance. La Parole n’est pas lettres et sons ; elle ne se laisse ni diviser, ni partager, ni fragmenter ; elle ne se différencie pas non plus en elle-même (*lā yataḡāyaru*). Elle est une entité (*ma‘nan*) unique en Dieu. [Alors que] sa trace (*rasm*) est constituée par des lettres qui se différencient les unes des autres et par la récitation (*qirā’a*) du Coran. Il est faux de dire que la Parole de Dieu est identique à lui (*huwa huwa*) ou une partie de lui ou encore autre que lui. En fait, les expressions (*‘ibārāt*) de la Parole de Dieu sont variées et sont différenciées (*taḡṭalifu wa tataḡāyaru*), alors que la Parole de Dieu, elle, ne se différencie pas et ne varie (p. 104) pas. Il en est de même de la mémoire que nous faisons de Dieu, elle varie et se différencie, mais l’objet dont nous faisons mémoire (*al-maḍkūr*), lui, ne varie ni ne se différencie. Que si l’on appelle la Parole de Dieu arabe⁹¹, c’est parce que la trace [de cette Parole], laquelle en est l’expression et la récitation, est arabe. On l’appelle donc arabe ou hébraïque pour une raison⁹² (*li-‘illatin*), à savoir, dans le dernier cas, que la trace, qui en est l’expression, est hébraïque. De même, elle est appelée ordre (*amr*), interdiction ou information (*ḥabar*)⁹³ pour une raison. Toutefois, Dieu a été de toute éternité parlant avant que sa Parole ne fût appelée ordre et avant | l’existence de la raison pour laquelle elle a été appelée ordre⁹⁴. La même chose vaut pour le cas où sa Parole est appelée interdiction ou information. [Ibn Kullāb] refuse

88 Op. cit., p. 601, l. 13 sqq. ; utilisé comme argument mu‘tazilite, cf. Patton, p. 102 sqq.

89 *Maqālāt, op. cit.*, p. 584, l. 9 sqq.

90 [Cf. LRS, pp. 252 pénult.-253 et n. 23, 25, à propos de la position de ‘Abbād et des mu‘tazilites. Pour celle de Ibn Kullāb, cf. LRS, pp. 257–268, n. 14.]

91 Elle est appelée ainsi par le Coran : 12, 2 ; 30, 113 ; 43, 3, et *passim*.

92 [i.e. pour une raison extrinsèque à son essence de parole (divine), et contingente.]

93 Ici encore, par le Coran, comme « arabe », *supra*, n. 90.

94 [Pour ce dernier passage, cf. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Aš‘arī et de ses premiers grands disciples* (= Allard), Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965, pp. 147–148.]

qu'on dise que le Créateur informe ou interdise de toute éternité. Il dit que Dieu ne crée pas une chose sans dire : 'sois !' ; il serait absurde que cette parole 'sois !' ait été, elle, créée.»

« Abdallāh b. Kullāb prétendait que ce que nous entendons réciter par les lecteurs (... *at-tālīna yatlūna*) est une expression de la Parole de Dieu et que [seul] Moïse a entendu Dieu parlant dans sa [propre] Parole. Le passage du Coran qui dit : '... pour qu'il entende la Parole de Dieu' (9, *Tawba*, 6) signifie : pour qu'il comprenne la Parole de Dieu. Selon sa doctrine, il pourrait aussi signifier : afin qu'il entende les lecteurs le réciter »⁹⁵.

Ici encore nous avons la nette distinction entre la Parole éternelle de Dieu et sa réalisation terrestre et finie dans le Coran ou dans la Torah. La Parole de Dieu doit être créée, car c'est par la seule parole, le «sois!» injonctif, que tout existant est créé, et comment quelque chose pourrait-il être créé par une chose créée⁹⁶? Cependant, cette Parole de Dieu est encore, dans une certaine mesure, informe; elle ne prend une forme que dans les expressions de la langue, que ce soit la simple expression ou l'ordre et l'interdiction marqués par un affect, et comme telle dans les divers idiomes dans lesquels les Livres sacrés ont été composés : en hébreu ou en arabe, et finalement dans le texte récité et dans les lettres (*ḥurūf*), de quoi ce dernier est fait. Tout cela n'est que trace (*rasm*), imitation créée et finie de la Parole éternelle de Dieu, archétype céleste du «Livre».

21. Les mu'tazilites pouvaient faire l'économie de cette dualité. Pour eux, en effet, le Coran était tout simplement créé, comme Parole de Dieu et comme son attribut, (p. 105)⁹⁷; lorsque quelqu'un parle, il produit, il «crée», dans une certaine mesure, de la parole, peut-être même en un autre, comme Dieu dans le buisson ardent⁹⁸. Sans aucune difficulté, ils mettaient donc sur le même plan Parole, ordre ou interdiction, expression ou question⁹⁹; ils constataient que la parole humaine est faite de lettres et ne voyaient pas d'objection à transférer cela, par analogie, à la Parole de Dieu¹⁰⁰.

192

95 Pour la traduction, cf. O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, Munich, SBaw, 1940/4, p. 28sq. [Quelques passages en sont traduits par Allard, pp. 147–148, p. 150].

96 Cf. *Maqālāt*, p. 512, l. 4; voyez la même argumentation chez Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwayṭī, l'une des victimes de la *miḥna*, dans Patton, p. 119 [trad. arabe, p. 167; l'argumentation d'al-Buwayṭī (m. 231/845) se trouve dans TB, XIV, p. 302, l. 9–10] et plus tard dans Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd*, p. 106, l. 15sq. [pp. 161sq.].

97 *Maqālāt*, p. 528, l. 7sq.

98 Cf. Ibn Taymiyya, *Madḥab as-salaf*, op. cit., p. 27, antépénult. sq.

99 *Maqālāt*, p. 444, l. 10sq.

100 Op. cit., p. 604, l. 8sq.; cf. la définition tardive et complexe de 'Abdalḡabbār (b. A. al-Qāḏī),

22. Ibn Kullāb a maintenu cette analogie sans laquelle il aurait dû se contenter d'un simple *bilā kayf* comme Ibn Ḥanbal. Seulement, en revanche, il définit autrement la parole de l'homme, en fonction de sa conception de la Parole de Dieu. Elle non plus n'est pas identique avec sa forme et ses parties constitutives; c'est une réalité (*ma'nā*) spirituelle qui subsiste dans l'âme et qui n'est qu'« exprimée » par des lettres¹⁰¹, donc le contenu de ce qui est dit, ou mieux l'idée qui s'y trouve: « le sens du dit est le dit lui-même » (*inna ma'nā l-qawl nafs al-qawl*)¹⁰² et non sa forme extérieure; la parole est plus qu'une simple expression. Un ordre n'est un ordre qu'« en raison de ce qui a été ordonné »¹⁰³, c'est seulement par son contenu qu'il reçoit sa qualification particulière. Pour Ibn Kullāb, *kalām* a une antériorité conceptuelle par rapport à *amr*, *nahy*, *ḥabar*, etc.¹⁰⁴, c'est la conception de ce qui doit être dit ultérieurement. De la sorte, la « Parole » de Dieu, sa pensée créatrice, peut être éternelle, mais son expression, elle, en tant qu'elle se porte sur un faire historique concret, est créée dans le temps. De toute éternité, Dieu est *mutakallim* [parlant], mais il n'en est pas pour autant *mukallim* [adressant une parole] de toute éternité¹⁰⁵, car comme *mukallim* il entre en relation avec le créé non éternel par sa parole (*kalām*) éternelle¹⁰⁶, et celle-ci doit, dans une certaine mesure, prendre un vêtement humain.

193 23. Pour l'homme, il en est de la « Parole de Dieu » comme de la pensée d'autrui, elle lui reste incompréhensible et inaccessible; il s'en tient aux formes qui l'expriment, dont il la déduit, tout comme il saisit la puissance d'agir (*qudra*) à partir du faire (*fi'l*)¹⁰⁷; il n'entend cette parole que par le moyen d'un son terrestre¹⁰⁸. Seul Moïse a entendu directement la voix de Dieu: «... Je t'ai choisi, écoute ce qui t'est révélé » (20, *Taha*, 13). Mais comme prophète, il reste une exception. Pour soutenir cette thèse, Ibn Kullāb doit, à l'instar

al-Muġnī fī abwāb at-tawhīd (= *Muġnī*), VII, *Ḥalq al-Qur'ān*, éd. Ibr. al-Ibyārī, Le Caire, 1961, p. 6, l. 11 sqq.

101 *Maqālāt*, p. 604, l. 4 sq. = p. 425, l. 10 sq. (?).

102 Maqdisī, *Bad' al-ḥalq*, I, p. 43, l. 10.

103 *Maqālāt*, p. 444, l. 13 sqq.

104 *Ibid.*

105 [Sur la distinction *mutakallim/mukallim* et la position de certains mu'tazilites, cf. LRS, p. 253, n. 25; 267, n. 13.]

106 Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn*, op. cit., p. 65, l. 15 sqq.; cf. aussi Šahrastānī, *Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām*, éd. A. Guillaume, Oxford, 1931, p. 303, l. 16 sqq.

107 'Abdalġabbār, *Muġnī*, VII, op. cit., p. 99, l. 10 sqq.

108 Cf. Sanūsī, *Muqaddima. Les prolégomènes théologiques de Senoussi (Prolégomènes)*, texte arabe et trad. française par J.-D. Luciani, Alger, 1908, p. 185, pénult. sqq.

des muʿtazilites, même réinterpréter une déclaration du Coran qui semble promettre que chaque croyant «entendra» la Parole de Dieu (9, *Tawba*, 6): on ne fait que la «comprendre». Az-Zamaḥṣarī interprète de la même (p. 106) façon cette déclaration comme «réfléchir sur» (*yatadabbaruhu*)¹⁰⁹.

iv) L'affinement de la théorisation sur le Coran

24. Les deux thèses, celle des muʿtazilites et celle d'Ibn Kullāb, polies et affinées par une discussion continue, sont bien constituées et conséquentes. Des convictions qui, au début, se fondaient sur le Coran et sur un certain engagement irrationnel, ont reçu dans le cours du débat un large fondement théorique. Ibn Kullāb disposait pour ce faire d'une terminologie adaptée: à côté de *kalām Allāh*, il distingue, comme nous l'avons vu, la récitation (*qirā'a*), l'expression (*'ibāra*), la «trace» (*rasm*), à partir de laquelle on conclut à l'existence de la Parole de Dieu: les lettres des exemplaires du Coran et les sons de la récitation. *'Ibāra* est certainement la notion la plus typique chez Ibn Kullāb. Elle semble relativement peu marquée et est même reprise par quelques ḥanbalites, ce dont Ibn Taymiyya s'indigne¹¹⁰. Ce même terme se trouve aussi chez le contemporain d'Ibn Kullāb, Ibn ar-Rāwandī, dans un contexte | semblable¹¹¹. 194 Il n'y a aucun doute possible sur la dépendance des deux autres termes: *qirā'a* est repris des muʿtazilites et *rasm*, du théologien rāfiḍite Hišām b. al-Ḥakam¹¹². Pour ce dernier aussi les sons isolés sont la «trace» du Coran, même si, contrairement à Ibn Kullāb, ce Coran (Ibn Kullāb aurait: la Parole de Dieu) est considéré comme un acte de Dieu (*fi'l-Allāh*), et non comme une partie de son essence¹¹³.

25. Cette dernière dépendance va plus loin encore. Elle nous remet en présence du point qui est au cœur du débat de la *miḥna*: pour Ibn Kullāb, le Coran est-il créé ou non? La question était équivoque, comme devait le reconnaître quiconque travaillait avec la notion de «trace», et c'est pourquoi Hišām, con-

109 Zamaḥṣarī, *Kaššāf* ad loc. Cette position un peu délicate a été abandonnée par les aš'arites. Al-Aš'arī prend déjà une certaine distance en cet endroit de son exposé, cf. *supra* sub n° 21. Les māturīdites étaient, semble-t-il, partagés à ce sujet, cf. Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Baḥr al-kalām*, trad. A. Jeffery, *A Reader on Islam*, La Hague, 1962, p. 401.

110 Cf. Laoust, *Ibn Baṭṭa*, op. cit., p. 83, n. 4; [H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya*, texte, traduction et commentaire de la Wāsiṭiyya, Paris, P. Geuthner, 1986, p. 64].

111 Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn*, p. 61, l. 17 sqq.

112 *Maqālāt*, p. 583, l. 1.

113 *Ibid.*, l. 2.

séquent avec lui-même, l’a déclarée sans objet. Le Coran ne peut être dit ni créateur (*ḥāliq*), ni créé, ni incréé. C’est un attribut de Dieu, et comment devrait-on qualifier une qualité par une autre (i.e. la création ou la non-création)¹¹⁴? Ibn Kullāb dévoile qu’il connaît cette idée: on peut certes dire que la Parole de Dieu est incréée, mais non pas qu’elle est éternelle; car quelque chose n’est éternel (p. 107) que par une éternité qui subsiste en elle, et cette éternité, en tant que qualité (positive) ne peut de nouveau subsister dans une autre qualité (la Parole)¹¹⁵. Dieu est seulement «éternel avec sa Parole»¹¹⁶. C’est presque la même argumentation que précédemment. Il y a, toutefois, une légère différence: pour Ibn Kullāb, il s’agit de l’attribut «éternel», et non plus, comme chez Hišām, de l’attribut «créé» ou «incréé»; Ibn Kullāb qualifie explicitement le «sois»! de l’acte créateur d’incréé¹¹⁷. Seulement, ce n’est pas le Coran qui est incréé, mais la Parole de Dieu. La différence d’avec Hišām ne porte pas sur le contenu, elle est verbale; en introduisant le terme *kalām Allāh* et en évitant, autant que faire se peut, le mot Coran, Ibn Kullāb devient libre d’utiliser à nouveau les mots «créé» et «incréé».

195 26. On pouvait encore formuler la chose autrement. Ainsi un des partisans d’Ibn Kullāb, selon toute vraisemblance al-Muḥāsibī¹¹⁸, | qui exprime la thèse de Hišām positivement: «le Coran est en partie créé et en partie incréé». Cela signifie tout simplement qu’il n’est pas les deux exclusivement et qu’il ne peut être dit les deux exclusivement. L’idée est ensuite explicitée: «Ce qui y est créé ce sont, par exemple (*fa-miṭl*) (les passages où il est question des) qualités des créatures ou leurs noms, ainsi que les déclarations (*aḥbār*) sur leurs actions»¹¹⁹. Nous pouvons interpréter cela dans le sens de la théorie d’Ibn Kullāb; les «passages» dont il est ici question ne seraient alors que la partie pour le tout (*miṭl*), pour toutes les «expressions»: ordre, interdiction, déclarations, etc. C’est dans ce sens que va encore un autre point de vue qu’al-Aš‘arī met dans la bouche d’un «partisan du *ḥadīṭ*»; il l’emprunte à sa source qui l’attribue au zaydite Sulaymān b. Ġarīr dont les thèses théologiques viennent souvent dans le voisinage de celles d’Ibn Kullāb dans les *Maqālāt*, mais pour dire qu’elle s’est trompée: «Ce qui est science divine dans le Coran, nous ne l’appelons pas créé et nous ne disons pas que c’est quelque

114 Op. cit., p. 40, l. 2 sqq.; 582, l. 11 sqq. [; *li-annahū šifa wa š-šifa lā tūṣaf*]

115 Cf. ‘Abdalġabbār, *Muġnī*, VII, p. 4, l. 2 sq.

116 Cf. *supra*, n° 21.

117 Cf. *ibid.*

118 Van Ess, *Gedankenwelt*, p. 207.

119 *Maqālāt*, p. 586, l. 1 sq.

chose d'autre que Dieu; est créé, en revanche, ce qui contient ordre et interdiction»¹²⁰. Les «expressions» sont créées; mais au-delà d'elles, le Coran a toujours également un aspect éternel incréé: la science divine qui est exprimée en lui.

27. Mais cela donnait encore à penser. Al-Aš'arī continue: «Ces (théologiens) prétendent que la Parole (de Dieu) est advenue dans le temps et que Dieu est parlant de toute éternité; pourtant elle consiste en lettres et en sons, et Dieu a exprimé ces nombreuses lettres de toute éternité»¹²¹. Telle est aussi la doctrine d'al-Muḥāsibī, comme le montre un passage parallèle d'al-Kalābādī, mais cette fois (p. 108) différent d'Ibn Kullāb: pour ce dernier, le *kalām Allāh* ne consiste pas de toute éternité en sons et en lettres¹²². En cela le point de vue d'al-Muḥāsibī est peut-être moins un compromis avec les mu'tazilités¹²³, pour qui la Parole de Dieu est bien créée, qu'une concession faite à la conception orthodoxe des gens du *ḥadīth*, telle | qu'elle est rapportée par al-Ġāḥiẓ à propos des *nābita*¹²⁴. Ibn Taymiyya pourrait alors avoir raison, lorsqu'il remarque qu'al-Muḥāsibī «se convertit» à ce point de vue seulement après son affrontement avec Ibn Ḥanbal et après s'être détourné d'Ibn Kullāb¹²⁵.

196

28. Peut-être faut-il placer ici également Ibn Māḡašūn (m. 213/828 ou 214/828)¹²⁶, mālikite et contemporain d'aš-Šāfi'ī, lorsqu'il qualifie le Coran de moitié créé et moitié incréé¹²⁷. Al-Pazdawī prétend que certains partisans du *ḥadīth* dépendent de Hišām b. al-Ḥakam sur le point mentionné; il cite, entre autres, le nom de 'Abdallāh b. al-Mubāarak (Abū 'Ar. al-Marwazī, m. 281/894)¹²⁸. Il y avait des choses dans le Livre saint qu'on pouvait difficilement croire éternelles. Le «Père de l'Eglise» mu'tazilite 'Amr b. 'Ubayd déjà n'avait pu se faire à l'idée que les malédictions dans le Coran, par exemple, dans la sourate de Abū Lahab, fussent d'origine divine¹²⁹. De plus, on voyait difficilement comment Dieu dans son Coran incréé pouvait adresser des ordres à des choses qui n'étaient pas

120 Op. cit., p. 586, l. 7–10.

121 Op. cit., p. 586, l. 2–4.

122 *Gedankenwelt*, op. cit., p. 207sq.; [al-Kalābādī, *Ta'arruf*, éd. A.J. Arberry, Le Caire, 1934, pp. 18–19; trad. R. Deladrière, *Traité de soufisme*, Paris, 1981, pp. 41–43].

123 Comme il est dit dans *Gedankenwelt*, p. 207sq.

124 Cf. Ch. Pellat, AIEO, Alger, 10 (1952), p. 323; [cf. Ch. Pellat, *Arabische Geisteswelt*, op. cit., pp. 139–140].

125 Ibn Taymiyya, *Maḏhab as-salaf*, op. cit., p. 74, l. 7sq.

126 [SAN, x, pp. 359–360].

127 *Maqālāt*, p. 586, l. 5sq.

128 Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn*, p. 54, l. 3sqq.; pour 'Al. b. al-Mubāarak, cf. *Ta'riḥ Baġdād*, x, p. 152sqq.

129 Cf. *Gedankenwelt*, p. 208.

encore créées¹³⁰. Ibn Ḥanbal, de l’autre côté, s’était approché, de façon caractéristique, du problème : les noms de Dieu sont incréés, or ils apparaissent dans le Coran, donc le Coran, à leur instar, est incréé¹³¹.

29. Ni Ibn Kullāb, ni d’abord vraiment son collègue d’école anonyme (al-Muḥāsibī) ne qualifient sans restriction le Coran d’incréé ; ils ne prétendent cela que du *kalām Allāh*. Ils ne le tiennent pas non plus pour exclusivement créé. Ibn Kullāb, contrairement à al-Muḥāsibī, évite même tout à fait le mot *maḥlūq* (ou *ḥalaqa*). Il ne voulait pas, comme le faisaient les mu‘tazilités, faire équivaloir le verbe *anzala*, par lequel on désignait la « descente » du Coran et sa révélation à Muḥammad dans l’histoire, avec *ḥalaqa*, mais avec *a‘lama* « communiquer » et *afhama* « faire comprendre », tous deux | étant mis en relation avec Gabriel qui le transmettait à Muḥammad¹³². A cette époque, on cherchait encore des termes et des formulations inoffensifs. C’est ainsi qu’un contemporain d’Ibn Kullāb, un peu plus jeune que lui, Muḥammad b. Šuġā‘ at-Ṭalġī (m. 266/879–880) utilise au lieu de cela le mot *muḥdat* « advenu dans le temps »¹³³, probablement repris du mu‘tazilite ancien Mu‘ammar¹³⁴ : le Coran est *muḥdat*, mais « ni créé (p. 109) ni incréé », on y verra à nouveau une réminiscence de Hišām b. al-Ḥakam. Dāwūd b. ‘Alī al-Išfahānī, fondateur du zāhirisme, le rejoint, tout en voulant soutenir la thèse selon laquelle Dieu est de toute éternité « parlant », même s’il entend seulement par là qu’il est toujours en puissance de parler¹³⁵. Cela fait l’effet d’une autre atténuation en faveur du mu‘tazilisme (la Parole elle-même est *muḥdat*), même si l’on ne peut jamais dire avec certitude dans quelle mesure ces distinctions dans la formulation dépassent le plan purement verbal.

30. On est frappé de constater que, contrairement à al-Karābīsī et à al-Buḥārī¹³⁶, Ibn Kullāb n’utilise pas le terme *lafz*. Al-Aš‘arī¹³⁷ nous apprend que quelques-uns des gens du *ḥadīth* rejetaient la théorie qui était liée à ce vocable ;

130 Cette question est encore discutée par an-Nasafī, *Baḥr al-kalām*, dans A. Jeffery, *Reader*, op. cit., p. 399sqq.

131 Patton, p. 90.

132 Ibn Taymiyya, *Risālat at-Tibyān*, dans *Maġmū‘a*, 1323, op. cit., I, p. 218, l. 10sqq. [Beyrouth, 1972², I, p. 215].

133 *Maqālāt*, p. 583, l. 3sqq. ; [pour lui, cf. SAN, XII, pp. 379–380, qui écrit : *illā annahu kāna yaqifu fī l-Qur‘ān* ; i.e. il ne disait du Coran ni qu’il été créé ni incréé].

134 *Maqālāt*, p. 584, l. 3sq.

135 Op. cit., p. 583, l. 8sqq.

136 Cf. *supra*, n° 17.

137 *Maqālāt*, p. 602, l. 9sqq.

il se peut qu'al-Muḥāsibī ait fait partie de ce groupe¹³⁸. Al-Aš'arī lui-même s'est insurgé contre cela, même si la façon dont il se représentait le contexte dans les détails n'est pas claire pour nous. Cependant, sur ce point encore, Ibn Kullāb s'est attiré les foudres des cercles qui gravitaient autour d'Ibn Ḥanbal; du moins, plus tard, Ibn Taymiyya le rendra responsable de la théorie du *lafẓ*. En fait, on peut se demander si, indépendamment de différences dans la façon de les exprimer, les théories d'al-Karābīsī et d'Ibn Kullāb étaient vraiment si dissemblables. Al-Karābīsī tient le Coran (= *kalām Allāh*, chez Ibn Kullāb) pour incréé, le *lafẓ* et la *qir'ā'a* (*rasm*, chez Ibn Kullāb), pour créés¹³⁹.

v) Vers la « formule » d'Ibn Kullāb

198

31. Dieu parle éternellement; sa Parole appartient à ses attributs essentiels (*ṣifāt an-nafs*)¹⁴⁰. Dieu donc ne peut que parler: Ibn Kullāb, à la suite de Abū l-Huḍayl, distingue entre la parole « contrainte » (*iḍṭirārī*) et la parole librement voulue (*kalām iḥtiyārī*, chez Abū l-Huḍayl; *iktisābī* chez Ibn Kullāb)¹⁴¹. Chez Abū l-Huḍayl, cela se rattache à sa théorie selon laquelle les habitants du paradis sont contraints à dire la vérité¹⁴²; chez Ibn Kullāb, même si les sources ne nous donnent pas plus de détails, on pourrait comprendre par là la distinction entre la parole divine et la parole humaine¹⁴³.

32. Restait la question de savoir dans quelle mesure la Parole comme qualité essentielle est effectivement identique à Dieu. D'après une remarque de Muḥammad b. Šuġā' at-Ṭalġī, certains faisaient équivaloir le Coran avec le créateur, d'autres n'y voyant qu'une « partie » de Dieu¹⁴⁴, ainsi comme l'ajoute Zurqān (M. b. Šaddād al-Misma'ī, m. 297/909 ou 278), le traditionniste ancien, le très pieux Wakī' b. al-Ġarrāḥ (m. 129/746–197/813 ou 198/814). On pouvait même, à l'inverse, considérer Dieu comme une partie du Coran, dans la mes-

138 *Gedankenwelt*, p. 206.

139 *Maqālāt*, p. 602, l. 7 sq.

140 Op. cit., p. 517, l. 6 sq.

141 Op. cit., p. 605, l. 2 sqq.

142 *Ibid.*, pour l'ensemble du problème, cf. Ḥayyāt, *Intiṣār*, p. 56, l. 6 sqq.; *Maqālāt*, p. 485, l. 12 sqq.; H.S. Nyberg, « Abū l-Hudhayl al-'Allāf », dans *Er*², I, pp. 131–132.

143 Cf. la polémique contre cela dans 'Abdalġabbār, *Muġnī*, VII, p. 95, et l'emploi de *kasb*, *supra* n° 21.

144 *Maqālāt*, p. 586, l. 11 sqq.

199 ure où il y est mentionné¹⁴⁵. Ibn Kullāb se montre ici beaucoup plus prudent. Il (p. 110) voit toutes les déclarations sur le Coran dans un contexte plus vaste, celui de la doctrine des attributs; de plus, on pouvait difficilement travailler avec des termes si lâches que « partie ». Les noms et les attributs de Dieu sont globalement non différents de Dieu, mais ils ne sont pas non plus identiques à lui: sinon les qualités seraient interchangeables, la science de Dieu, par exemple, équivaldrait à sa toute-puissance, et cela ne saurait être. Les attributs ne sont ni identiques à Dieu, non plus que non identiques¹⁴⁶. Pour exprimer cela positivement, Dieu et ses attributs ont quelque chose de commun, et ceux-ci, à leur tour, ont quelque chose de commun entre | eux. Il subsistent tous en Dieu (*qā'im bi-llāh*), sans, encore une fois, pouvoir subsister l'un dans l'autre¹⁴⁷. « Dieu parle » signifie: en Dieu subsiste l'attribut « parole » (*ma'nā qā'im bi-d-dāt*)¹⁴⁸, et de même pour les autres attributs; mais cela ne signifie pas qu'il parle avec sa volonté ou avec sa toute-puissance¹⁴⁹.

33. Cette expression, qui fait un effet quelque peu irrationnel, « ni identique, ni non identique », avec laquelle Ibn Kullāb travaille ici formellement, sent le compromis, et l'on est tenté de situer celui-ci entre les mu'tazilites et les gens du *ḥadīṭ*. D'ailleurs, on ne peut ignorer qu'il se tourne presque uniquement vers les mu'tazilites. Mais n'existait-t-il rien de correspondant du côté adverse où il aurait pu servir d'intermédiaire et pour lequel il aurait pu faire des concessions? Il n'existait pas encore de théologie « orthodoxe » dont il aurait pu tempérer les vues; c'est seulement lui qui l'a fondée. Si nous comparons avec ce qu'al-Aš'arī rapporte sur la doctrine des partisans du *ḥadīṭ* et des gens de la *sunna*, il apparaît qu'on y parle peu d'une doctrine des attributs¹⁵⁰. On était seulement d'accord sur le fait que Dieu a une science, comme le Coran le voulait (4, *Nisā'*, 166; 35, *Fāṭir*, 11), et qu'on ne pouvait pas dire, comme les mu'tazilites, que la phrase « les noms (et les attributs) de Dieu sont quelque chose d'autre que Dieu » signifie: créé¹⁵¹. En revanche, semble-t-il, on se gardait de dire positivement, que les *ṣifāt* sont identiques à Dieu, si ce n'est dans le sens de la non-crédation. On rejetait une thèse, mais on n'en énonçait pas une nouvelle. On croyait à l'existence éternelle des *ṣifāt*, mais on s'en tenait à la

145 Op. cit., p. 586, l. 13 sqq.

146 Op. cit., p. 298, l. 6 sqq.

147 Op. cit., p. 298, l. 9; 169, l. 12 sq.; 546, l. 8 sqq.

148 Ibn al-Qayyim, *Iḡtimā' al-ḡuyūṣ al-islāmīyya* ('*alā ḡazw al-mu'aṭṭila wa l-ḡahmīyya*), litho. Amritsar, 1314/1896, p. 110, l. 2 sqq. [Beyrouth, Dār al-Kutub al-ilmīyya, 1984, p. 179, l. 1. 6].

149 Ibn Taymiyya, *Maḏhab as-salaf*, p. 27, antépénult.; 73, l. 12 sqq.

150 *Maqālāt*, p. 290 sqq.; *Ibāna*, p. 5, l. 6 sqq.

151 Op. cit., p. 290, l. 13 sqq.

déclaration du Coran. S'il s'était agi du contenu de la doctrine d'Ibn Kullāb, et non aussi de la méthode (dialectique), par laquelle il y parvenait, on se serait peut-être senti peu concerné.

34. Il en allait autrement des mu'tazilites. Ils se sentaient concernés quand Ibn Kullāb disait que (p. 111) l'expression « Dieu est scient » signifiait aussi « Dieu a une science », et qu'il en était ainsi pour tous ses attributs dans leur énumération concrète et particulière¹⁵². De même lorsqu'il pensait que des « noms » présupposaient | aussi des attributs (réels), comme toute chose quand elle est qualifiée – i.e., du point de vue grammatical, pourvue d'un adjectif (*mawṣūf*) – cela ne pouvait être qu'à cause d'un certain « facteur » (*ma'nā*)¹⁵³, précisément à cause d'une qualité¹⁵⁴, d'une « chose », d'un « accident » (*'araḍ*, évidemment ici, seulement pour les choses terrestres) qui subsistent en lui¹⁵⁵. Car les mu'tazilites faisaient partie avec les ḥārīgites, les « nombreux murǧi'ites et zaydites », de ceux dont al-Aṣ'arī, énumérant de nouveau un par un toutes les *ṣiḡāt* et tous les *asmā'* (on n'était pas prêt à l'abstraction et peut-être n'en était-on pas capable), rapporte le point de vue selon lequel on ne pouvait, d'un adjectif, inférer une qualité réelle¹⁵⁶. 'Abbād b. Sulaymān, notamment, avec lequel Ibn Kullāb a engagé une discussion à ce sujet¹⁵⁷, pensait qu'ici seule l'existence d'un « nom » était confirmée pour Dieu (*itbāt ism li-llāh*)¹⁵⁸; ou encore an-Nazzām, pour qui chaque adjectif confirmait seulement l'essence (*dāt*) de Dieu dans son existence, et non un attribut correspondant¹⁵⁹. Dans un monothéisme (*tawḥīd*) conséquent, on craignait toute dualité, fût-elle conceptuelle.

VI) Les antécédents de la formule

35. Il se peut que le problème ne soit pas bien posé tel quel. Il y va de la *formule* « ni identique, ni non identique » et de l'accent à lui donner; or elle ne provient pas de Ibn Kullāb. Déjà Abū l-Hudayl (m. âgé 227/840 ?) l'employait, mais

152 Op. cit., p. 169, l. 10 sqq.; 546, l. 3 sqq.

153 [n. d. t. : J. van Ess traduit ici *ma'nā* par « Moment », c'est-à-dire, en allemand, « élément décisif », « facteur », cf. Petit Robert, *sub* « moment » 11/2].

154 *Maqālāt*, p. 357, l. 3 sqq.

155 Op. cit., p. 370, l. 11 sq.

156 Op. cit., p. 177, l. 7 sqq.

157 Cf. Subkī, II, p. 51; après *Fihrist*, p. 180, l. 11; cf. *infra* n°73.

158 *Maqālāt*, p. 178, l. 4–5.

159 Op. cit., p. 178, l. 1–3; pour plus de détails, cf. Pretzl, op. cit., p. 13 sqq.

seulement pour la relation entre les attributs. Contrairement à son disciple an-Nazzām et à ‘Abbād b. Sulaymān dont nous connaissons déjà le point de vue, il confirme encore l’existence (*aṭbata*) d’attributs, ne les réduisant pas à de simples « noms » : Dieu est scient par sa science, puissant par sa toute-puissance¹⁶⁰. Si l’on dit « scient », on veut dire par là qu’il a de la science et qu’on nie de lui l’ignorance¹⁶¹; ce dernier aspect est presque mot à mot en accord | avec Ibn Kul-
 201 lāb et est peut-être une pointe dirigée contre la « théologie négative »¹⁶² de son prédécesseur dans le *kalām* baṣrien, Ḍirār b. ‘Amr, l’un des premiers théologiens musulmans à proprement parler. Seulement ces attributs, contrairement à Ibn Kullāb, sont identiques à Dieu¹⁶³; toutefois, comme le précise Abū l-Huḍayl, en ce sens que la science de Dieu est identique à Dieu, et non pas parce que la science, en tant que telle, serait (p. 112) égale à Dieu¹⁶⁴. Entre eux, cependant, les attributs ne sont « ni identiques ni non identiques »¹⁶⁵ : le sens (*ma’nā*) de « Dieu est scient » est certes identique à celui de « Dieu est tout-puissant » ; mais l’objet de la science divine est différent de celui de sa puissance¹⁶⁶.

36. Abū l-Huḍayl donc parle d’attributs; mais il ne veut y voir des entités autonomes que dans un sens très restreint. Al-Aṣ‘arī met fortement en valeur l’inconséquence que, selon lui, comporte ce point de vue; si la science de Dieu est identique à Dieu et sa puissance identique à lui-même (d’après l’axiome selon lequel deux choses identiques à une troisième doivent également être identiques entre elles), la science doit être identique à la toute-puissance, et non pas « ni identique, ni non identique »¹⁶⁷. Il semble qu’il y ait un argument plus ancien derrière cette remarque. De toute façon, si l’on relevait cette inconséquence, la conclusion s’ensuivait immédiatement que les attributs ne devaient plus, comme chez Abū l-Huḍayl, être identifiés avec Dieu, mais, comme nous le savons pour Ibn Kullāb, être tenus pour « ni identiques, ni non identiques » à lui; de fait, c’est pour cette solution qu’ont opté des « opposants » (*muḥālīfūn*) de Abū l-Huḍayl, desquels al-Aṣ‘arī parle ici¹⁶⁸.

160 *Maqālāt*, p. 165, l. 5 sqq.

161 Op. cit., p. 165, l. 8; 484, l. 7 sq.

162 Op. cit., p. 281, l. 13.

163 Op. cit., p. 165, l. 5 : *huwa ‘ālim bi-‘ilm huwa huwa, wa huwa qādir bi-qudra hiya huwa, wa huwa ḥayy bi-ḥayāt hiya huwa*.

164 [*Lam yaqul innahu* (= Dieu) ‘*ilm*]; op. cit., p. 584, l. 14–15; cf. Pretzl, op. cit., p. 11 sq.

165 *Maqālāt*, p. 177, l. 15 sq.; 484, l. 11 sqq.

166 Op. cit., p. 486, l. 2 sqq. Sur la remarque d’al-Aṣ‘arī selon qui Abū l-Huḍayl aurait repris cette doctrine d’Aristote, cf. Pretzl, op. cit., p. 13.

167 *Maqālāt*, p. 485, l. 4 sqq.

168 *Ibid.*, p. 384, l. 13 sqq.

37. Dès l'abord, on est tenté de penser que les « opposants » ainsi désignés sont Ibn Kullāb et ses partisans ; mais cette conclusion serait prématurée et probablement fausse, car un troisième personnage entre en ligne de compte. Il s'agit, à nouveau, du théologien | rāfiḍite Hišām b. al-Ḥakam, lequel a déjà soutenu cette thèse bien avant Ibn Kullāb. Tout comme chez ce dernier, pour lui aussi Dieu connaît par une science qui n'est ni lui, ni autre que lui, et ce d'autant plus que Hišām tient la science divine pour finie, et seulement possible après la venue à l'existence des choses au sujet desquelles Dieu sait¹⁶⁹. On ne peut rien déclarer d'autre sur cette qualité parce qu'on ne peut pas la qualifier encore une fois¹⁷⁰. Nous savons, par ailleurs, que Hišām a eu une dispute avec Abū l-Hudayl alors que celui-ci se rendait au pèlerinage à la Mecque¹⁷¹. Ici encore, comme dans sa doctrine du Coran¹⁷², Ibn Kullāb lui fait des emprunts.

38. Une question reste toutefois ouverte, celle de la priorité absolue entre Abū l-Hudayl et Hišām. Il semble ici encore qu'elle revienne à Hišām. Chez al-Mas'ūdī, on trouve (p. 113) une information intéressante selon laquelle Abū l-Hudayl aurait interrogé Hišām sur la « formule » : pourquoi la qualité n'est-elle ni identique au qualifié ni non identique ? Hišām trouve l'explication suivante : Mon acte non plus n'est ni identique à moi, ni non identique à moi ; c'est une modification apportée à une substance qui subsiste en soi, il ne subsiste pas en soi, mais il n'est pas non plus identique à cette substance¹⁷³. Hišām b. al-Ḥakam, bien que probablement encore très jeune à l'époque, a fréquenté le cercle de Ġa'far aṣ-Ṣādiq, le sixième Imam, et de son fils¹⁷⁴, et là on a visiblement développé des idées particulières sur les attributs.

169 Van Ess, *Gedankenwelt*, p. 175 ; id., *Oriens*, 13–14 (1960–1961), p. 384.

170 *Maqālāt*, p. 37, l. 105sq. [: *li-annahu šifa wa š-šifa la tūṣaf*] ; Ibn Kullāb aurait dit : parce qu'aucune qualité ne peut subsister en une autre, cf. *supra* n° 25.

171 H.S. Nyberg, « Abū l-Hudhayl », EI, I, p. 131 b.

172 Cf. *supra*, n° 24.

173 Mas'ūdī, *Murūğ*, op. cit., VII, p. 232sq./éd. 'Abdalḥamīd, IV, p. 105, l. 5sq. [éd. Ch. Pellat, V, p. 22, § 2917].

174 M.G.S. Hodgson, « Dja'far al-Ṣādiq », EI, II, p. 385a. Cf. *Maqālāt*, p. 36, l. 1sq. ; Baḡdādī, *Farq*, op. cit., p. 52, l. 8sq. : concernant les Zurārites, partisans de 'Abdallāh b. Ġa'far aṣ-Ṣādiq ; Zurāra est d'accord avec Hišām sur certains points de la doctrine, cf. *Milal*, op. cit., p. 401, l. 6/LRS, p. 537. Hišām a, semble-t-il, connu encore 'Amr b. 'Ubayd (m. 144/761), cf. Kaššī, *Riğāl*, éd. A. 'A. Ḥusaynī, Kerbelā, s. d. (1960 ?), p. 232, l. 5sq.

Pour l'utilisation de la « formule » dans son système, cf. *Maqālāt*, p. 38, l. 1sq. ; 222, l. 1sq. ; 493, l. 15sq. Ces trois passages sont identiques et proviennent, comme nous l'apprenons dans le dernier, de l'ouvrage hérésiographique de Abū l-Qāsim al-Balḥī. Il résulte d'une comparaison entre le deuxième et le troisième passage que c'était dans un

203 39. La dépendance d’Ibn Kullāb par rapport à Hišām b. al-Ḥakam nous aide peut-être à éclairer l’obscurité qui entoure un autre *mutakallim* qui doit être également mentionné dans ce contexte, le zaydite Sulaymān b. Ġarīr ar-Raqqī. Ses vues, telles qu’al-Aš‘arī nous les rapporte, sont étonnamment proches de celles d’Ibn Kullāb, beaucoup plus proches que celles de Hišām b. al-Ḥakam¹⁷⁵. La seule divergence semble être que Sulaymān b. Ġarīr tient le «visage» de Dieu pour identique à Dieu et que, contrairement à Ibn Kullāb, il ne veut pas appliquer ici la «formule» qu’il (p. 114) utilise toujours, par ailleurs¹⁷⁶.

40. Il ne s’agit toutefois pas de faire de lui un «partisan» d’Ibn Kullāb. Nous ne savons rien de précis sur ses dates, mais il faudrait certainement les placer très tôt. An-Nawbaḥṭī¹⁷⁷, tout comme les autres hérésiographes, nous apprend que, conformément à la position modérée des zaydites en général, il ne voulait plus considérer l’hommage rendu à Abū Bakr et à ‘Umar comme une «aberration» (*ḥaṭa*’); de plus, il nous dit que certains partisans de Ġa‘far

chapitre sur les attributs divins et spécialement sur la science de Dieu, c’est-à-dire, non pas, comme on pourrait aussi le penser, d’un résumé de la doctrine de Hišām b. al-Ḥakam.

Le collationnement des textes montre qu’al-Aš‘arī agit très librement avec sa source; il élucide ou raccourcit selon que le contexte l’exige: plus d’un passage est plus une *reportatio* qu’une citation. Le passage le plus développé est p. 493, l. 15 sqq.; p. 222, l. 1 sqq. est, en regard, quelque peu abrégé et commence après la première phrase; p. 37, l. 8 sqq., la conclusion dévie du sujet. Il resterait à examiner dans quelle mesure la formule introductive (*ḥukiya, qāla*, etc.) exprime, dans chaque cas, la précision de la *reportatio* qui suit. Des fautes directes sont à mettre sur le compte du manuscrit. Ainsi p. 37, l. 11, il faut lire: *fa-lā yağūzu* au lieu de *fa-yağūzu*, comme p. 494, l. 2; p. 493, ult., doit être probablement complété par *bi-l-ašyā’*, après *lam yazal ‘āliman*, comme p. 37, l. 9.

Le passage cité d’al-Mas‘ūdī serait à adjoindre à *Maqālāt*, p. 44, l. 5 qq.; là aussi la «formule» est appliquée à la relation des actes à leur sujet, l’homme. Elle le sera plus tard également aux corps inanimés et à leurs qualités; cf. *Maqālāt*, p. 344, l. 9 sqq. Comme on le sait, Hišām a, probablement sous l’influence du stoïcisme, identifié tout simplement «corps» (*sōma*, en grec) avec «existant», *Maqālāt*, p. 304, l. 11 sq.; il pouvait de la sorte trouver une justification à l’application de ce concept à Dieu, *Maqālāt*, p. 521, l. 1 sq. Cela lui a valu par la suite d’être couvert d’ignominie comme anthropomorphiste (*mušabbih*) radical et corporéiste (*muğassim*). [Cf. SAN, x, p. 543, n° 174: *ar-rāfiḍī al-mušabbih al-mu‘tir*.]

175 Sur la doctrine des attributs, cf. *Maqālāt*, p. 70, l. 8 sqq.; 514, l. 15 sq., où Sulaymān et Ibn Kullāb sont nommés ensemble; cf. *infra* n° 50.

176 *Maqālāt*, p. 171, l. 6; cf. *infra* n° 57, § 2.

177 Nawbaḥṭī, *Firaq aš-šī‘a* = *Die Sekten der Schī‘a*, éd. H. Ritter, Istanbul (BI, IV), 1931, p. 9, l. 6 sqq. [trad. franç. M.J. Mashkour, Téhéran, 1980², p. 23, n° 28. Cette trad. a paru à l’origine dans RHR, CLIII (1958), pp. 68–76; 176–214; CLIV (1958), pp. 67–95; 146–172; CLV (1959), pp. 63–78].

aṣ-Ṣādiq, donc du sixième Imam, le renièrent lors de la mort de son fils aîné Ismāʿīl (ca. 143/760–761) qu’il avait désigné comme son successeur et passèrent à Sulaymān b. Ġarīr¹⁷⁸. S’ils quittèrent Ġaʿfar, c’est visiblement que, à la suite de l’échec de la branche ismaïlienne, ils espéraient une plus grande activité du groupe zaydite et qu’ils n’étaient pas d’accord avec le trajet non politique et presque quiétiste (*quʿūd*) de Ġaʿfar. Il se peut que ce soient les mêmes zaydites qui, environ vingt ans auparavant, après l’écrasement de la révolte de leur chef Zayd b. ʿAlī (122/740), avaient rejoint Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq¹⁷⁹. Comme leurs objectifs ne furent pas réalisés, c’est vraisemblablement Sulaymān b. Ġarīr qui profita de leur déception. Celui-ci, malgré la situation politique défavorable, n’a pas voulu totalement se dérober à des plans révolutionnaires; c’est ce qu’on peut constater, puisque plus tard il a fait allégeance au prétendant ʿalide Yaḥyā b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan qui mena des actions au Daylam autour de 175/791–792¹⁸⁰. C’est peut-être de cette époque que provient la doctrine agressive que Muṭahhar al-Maqdisī¹⁸¹ nous transmet de lui : celui qui a fait la guerre contre ʿAlī est comme un impie.

41. Le lien entre Ġaʿfar et Sulaymān expliquerait également pourquoi ce dernier apparaît en un lieu des *Maqālāt*¹⁸² comme source hérésiographique pour certaines thèses doctrinales des imāmites, justement les partisans modérés de Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq. Parlait-on déjà à l’époque de « imāmiyya » ? Le scepticisme avec lequel Watt, notamment, examine ce passage ne semble pas infondé¹⁸³. Du reste, al-Aṣʿarī¹⁸⁴ lui-même le nourrissait déjà, contredisant explicitement sa source lorsqu’elle attribue un point de vue à Sulaymān b. Ġarīr; nous sentons également en un autre endroit¹⁸⁵ que ce que « rapportent quelques *mutakallimūn* de Sulaymān b. Ġarīr » le met mal à l’aise. De fait, ce qu’on y trouve est dit dans une langue compliquée, telle que cela peut difficilement avoir été exprimé au II/VIII^e siècle; on rencontre également une thèse doctrinale, elle aussi très subtilement formulée (p. 115) | et sous une forme analogue¹⁸⁶, sur le même thème, celui de la toute-puissance de Dieu; mais cette fois, elle

178 *Op. cit.*, p. 55, l. 7 sqq. [trad. pp. 78–79, n° 106]; 56, ult. sq. [trad., p. 80].

179 Cf. EI¹, *sub* Zaid b. ʿAlī.

180 Cf. C. van Arendonk, *De Opkomst*, Leyde, 1919, p. 73 et 59 sqq.; [trad. *Les débuts de l’imāmat zaidite au Yémen*, Leyde, 1960, pp. 80–81, 65 sq.].

181 *Badʿ*, *op. cit.*, v, p. 133, l. 5 sqq.

182 *Maqālāt*, p. 64, l. 5.

183 Cf. *Oriens*, 16 (1963), p. 119.

184 *Maqālāt*, p. 586, l. 10 [: *ḥakāhu ḥādā l-ḥākī ʿan Sulaymān b. Ġarīr wa huwa ḡalaṭ ʿindī*].

185 *Op. cit.*, p. 73, l. 5.

186 *Op. cit.*, p. 71, l. 9 sqq.

est attribuée à al-Ġubbā’ī (m. 303/915–916). On a l’impression d’avoir affaire à un passage apocryphe. Nous avons un cas semblable avec le corpus de Zayd b. ‘Alī et ses autres œuvres ; leur attribution semble douteuse, et il paraît que du matériau tardif ait été projeté dans une époque ancienne¹⁸⁷. Il est possible que beaucoup d’idées qui se trouvent chez al-Aš‘arī sous le nom de Sulaymān b. Ġarīr n’aient été élaborées que par son école, les sulaymānites ou ġarīrites.

42. A cause de cela, il serait toutefois prématuré de réduire la propre doctrine de Sulaymān à sa position précise sur l’imamat. Il a visiblement pratiqué la théologie, et la plus grande partie de ce que nous apprenons chez al-Aš‘arī au sujet de sa doctrine fait l’effet d’être authentique. Hišām b. al-Ḥakam auquel il renvoie est également déjà très ancien, et Ibn Ḥazm le nomme en même temps que Sulaymān, sans distinguer entre leurs partisans¹⁸⁸. Le mu‘tazilite Ġa‘far b. Mubaššir, mort avant Ibn Kullāb dès 234/848–849, a soi-disant fait passer les habitants de ‘Ānāt au ‘Irāq de la doctrine de Sulaymān à celle des mu‘tazilites¹⁸⁹. Déjà alors Sulaymān était considéré comme une autorité en vue, en particulier, comme le contexte le suggère, dans des questions théologiques. Le fait qu’il figure ailleurs¹⁹⁰, avec Ḍirār b. ‘Amr, le ibāḍite ‘Abdallāh b. Yazīd, le Grand Mōbad et le Rēš Gālūtā, dans une dispute théologique au cercle des Barmécides, concorde très bien avec cela. Hišām b. al-Ḥakam est également appelé en consultation comme autorité et dispute avec lui à propos de l’imamat¹⁹¹. Cet événement se situe, de toute façon, avant la chute des Barmécides (186/802), et peut-être, comme le contexte le suggère, l’année de la mort de Hišām (179/795).

43. Ici encore beaucoup d’éléments font problème. Dans quelle mesure
206 peut-on ajouter foi à ce genre de récit ? On donne également | une seconde date pour la mort de Hišām : 199/814, c’est une simple variante scripturaire ; al-Ḥillī opte pour elle¹⁹². Cependant, nous aboutirions ainsi à l’époque d’al-Ma‘mūn, alors que tout ce que nous savons de Hišām se place à celle d’ar-Rašīd. De plus, l’histoire citée dit qu’avant sa mort Mūsā al-Kāẓim, le septième imām, a été emprisonné ; celui-ci est mort, d’après la date la plus crédible, en 183/799, au

187 Cf. Strothmann, « Die Literatur der Zaiditen », dans *Der Islam*, 1 (1910), p. 364 sqq. ; id., « Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. ‘Alī », dans *Der Islam*, 13 (1923), p. 1 sqq.

188 Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, Le Caire, 1345/1926, III, p. 22, l. 11 [éd. M. Ibr. Naṣr et ‘Ar. ‘Umayra, Beyrouth, Dār al-Ġil, 1985, III, p. 33, ult.].

189 Ḥayyāt, *Intiṣār*, éd. Nyberg, p. 68, l. 6 sq. [trad. A. Nader, *Le livre du triomphe*, p. 82, n° 55].

190 Kašši, *Riġāl*, op. cit., p. 223, l. 2 sqq.

191 Op. cit., pp. 224–228 sqq.

192 Ḥillī, *Riġāl*, éd. M. Šādiq Āl Baḥr al-‘ulūm, Nağaf, 1381/1961, p. 178, l. 7 sq.

plus tard, en 189/805. Aṭ-Ṭūsī fait de Hišām uniquement le contemporain de Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq et de son fils Mūsā al-Kāzim¹⁹³.

Que Sulaymān b. Ġarīr, qui, peu avant, avait rejoint le ʿAlide Yaḥyā b. ʿAbdallāh, apparaisse soudain chez les Barmécides peut tenir au fait que Faḍl b. Yaḥyā, fils du puissant vizir avait poussé le prétendant, avec de la ruse et de l'argent, à se révolter¹⁹⁴; peut-être surveillait-on Sulaymān. Il est possible aussi qu'il ait gagné la faveur des Barmécides en se montrant accommodant pour l'empoisonnement du ʿAlide Idrīs (I) b. ʿAbdallāh (p. 116), fondateur de la dynastie idrīsīde au Maroc, et, soit dit en passant, frère de Yaḥyā b. ʿAbdallāh. Le meurtre eut lieu, d'après une donnée très répandue, en 177/793¹⁹⁵, donc peu après les troubles ʿalides du Daylam. Or dans la tradition, il n'est pas rare qu'ils soient imputés à un Sulaymān b. Ġarīr al-Ġazarī qui est expressément désigné comme un *mutakallim* zaydite, et qui aurait agi à l'instigation du vizir Yaḥyā b. Ḥālid¹⁹⁶. On fera bien toutefois de suspendre provisoirement son jugement, car la date de mort n'est, malgré tout, pas tout à fait sûre. L'une des sources les plus anciennes mentionne l'année 174/790; ainsi nous serions avant la fin de la révolte au Daylam. L'histoire qui est liée au meurtre est quelque peu romancée: l'instrument du crime aurait été un parfum, voire un poisson, empoisonné; le meurtrier perd quelques doigts lorsqu'il se défend pour s'enfuir. Pour ce qui est du meurtrier lui-même, les chroniqueurs n'y voient pas très clair, ce qui est compréhensible pour une affaire secrète. Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī y désigne Sulaymān b. Ġarīr de la secte des butrites, laquelle, bien qu'elle fût un sous-groupe des zaydites, soutenait sur l'hommage à rendre à Abū Bakr et à ʿUmar la thèse exactement opposée à celle qu'on prête à Sulaymān. Mais il n'est peut-être pas nécessaire de prendre cela trop au sérieux, étant donné le peu de connaissance que nous avons sur les zaydites en général. Mais toujours au sujet du meurtre, il y a une information divergente qui impute cet acte à un *mawlā* du calife al-Mahdī du nom de Šammāḥ (parfois Sulaymān aṣ-Šammāḥ)¹⁹⁷.

207

193 Ṭūsī, *Riġāl*, éd. M. Ṣādiq Āl Baḥr al-ʿulūm, Nağaf, 1381/1961, p. 329.

194 Arendonk, op. cit., p. 60/p. 66 sq.

195 D. Eustache, « Idrīs Ier », EI, III, p. 1057b.

196 Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn*, éd. A. Ṣaqr, Le Caire, 1369/1948, p. 489, l. 1 sqq.; al-Bakrī (Abū ʿUbayd), *al-Muġrib fī ḍikr bilād Ifrīqīyya wa l-Maġrib*, éd. de Slane, p. 120, l. 1 sqq., etc. Ibn al-Abbār (M. b. ʿAl.), *al-Ḥulla as-sīyarāʾ*, éd. H. Monès, Le Caire, 1963, I, p. 52, l. 8 sqq. parle même explicitement de Sul. b. Ġarīr ar-Raqqī.

197 *Maqātil*, op. cit., p. 490, l. 2 sqq.; Bakrī, op. cit., p. 124, l. 13 sqq.; al-Mahdī, par ailleurs, était déjà mort depuis un demi siècle. Pour l'instant nous n'aborderons pas des présomptions qui elles aussi ont un caractère romancé. La notice de K. Ṣalība, *Dirāsāt falsafiyya*, I, Damas, 1383/1964, p. 80, qui ne s'appuie pas sur des références, ne soutient pas non plus

44. De toute façon, il semble que Sulaymān b. Ġarīr ait survécu à Hišām b. al-Ḥakam. Si nous acceptons que dans sa jeunesse il s’est mêlé à la politique šī‘ite et qu’il s’est opposé à Ġa‘far aṣ-Ṣādiq, il pourrait être né en 125/743, ou même un peu plus tôt. Lors de la mort de Hišām, il aurait donc eu cinquante-cinq ans. C’est à peu près à cette époque qu’il aurait pu naître Ibn Kullāb. Rien ne s’oppose à ce que Ibn Kullāb ait repris des idées de Hišām, les repensant et les élaborant systématiquement. Cela nous est confirmé par le Qāḍī ‘Abdalġabbār sur un point particulier, la doctrine de la volonté divine¹⁹⁸. Ibn ar-Rāwandī encore suppose que les zaydites, et eux seulement, professaient leur propre doctrine, différente de celle des mu‘tazilites, sur les attributs de Dieu subsistants en soi¹⁹⁹. (p. 117)

45. Il ressort de ce qui précède que la formule d’Ibn Kullāb qu’on a pu associer plus tard presque à son seul nom, n’était pas à l’origine si caractéristique de lui. De la sorte, on est moins étonné de ce que tous ses partisans ne l’aient pas acceptée ; certains d’entre eux pensaient qu’on ne pouvait dire chose semblable, sans pour autant proposer quelque chose de mieux²⁰⁰. Al-Muḥāsibī surtout
208 la refusa énergiquement. Pour lui, le Créateur n’est tout simplement | pas différent de ses qualités, alors que celles-ci se distinguent les unes des autres²⁰¹. Pour ce qui est de la seconde partie de sa thèse, elle est plus radicale que chez Abū l-Ḥuḍayl et chez Ibn Kullāb : les diverses *ṣifāt* sont maintenant totalement séparées les unes des autres. Dans la première partie, en revanche, il ne s’agit ni d’une concession à Abū l-Ḥuḍayl, qui n’aurait d’ailleurs plus été d’actualité, ni d’un pas de plus vers une position propre aux gens du *ḥadīṭ*. Ceux-ci pouvaient, en fait, du moins de façon purement verbale, être de la même opinion que Abū l-Ḥuḍayl, à savoir que les attributs sont identiques à Dieu, éternels comme lui ; et désormais, après que les mu‘tazilites de la nouvelle génération se furent détournés de cette position, il était d’autant moins choquant de se rattacher à lui. Naturellement, le dilemme demeurerait, auquel Abū l-Ḥuḍayl avait été confronté : comment concilier les deux moitiés de la thèse²⁰² ? Nous igno-

la critique : Sulaymān aurait rencontré Abū l-Ḥuḍayl à Sāmarrā’ ; or la résidence califale y a été fondée seulement en 221/836, ce qui devrait être trop tard, du moins pour Sulaymān. Toutefois, le lieu portait déjà auparavant le même nom. Pour Sulaymān cf. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm (= Imam)*, Berlin, 1965, p. 61 sqq.

198 *Muġnī*, VI₂, *Irāda*, éd. G.S. Anawati, Le Caire, 1962, p. 5, l. 6 sqq.

199 Ḥayyāt, *Intiṣār*, p. 81, l. 6 sq.

200 *Maqālāt*, p. 169, l. 11 = p. 546, l. 13 sq., avec quelques modifications.

201 Op. cit., p. 546, l. 15 sq. : opinion de Ḥārīt ; = p. 170, l. 15 sq. : anonyme ; pour l’identification, cf. *Gedankenwelt*, p. 195 et 208.

202 Cf. *supra*, n° 36.

rons comment al-Muḥāsibī a soutenu son point de vue dialectiquement. Nous n'en connaissons qu'un fondement philologique : si le nom (*ism*), i.e. l'attribut, est totalement un avec le nommé (*musammā*), i.e. Dieu, et qu'il atteint immédiatement son être, c'est parce que *ism* est par nature de la même étymologie que *sumuww* « éminence ». Ici al-Qalānisi l'a plus tard rejoint. Ibn Kullāb, en revanche, qui ne voulait pas reconnaître cette identité du *ism* et du *musammā*, a rapproché le mot de *wasama* « marquer au fer rouge, désigner » ; un nom est seulement ce par quoi on reconnaît le nommé. Les philologues dont les différences se trouvaient enrichies d'une nuance théologique ont continué à disputer longuement sur ce sujet²⁰³.

Il en résulte le schéma suivant²⁰⁴ :

[mu'tazilites :	<i>ṣifāt ≠ Allāh</i>	<i>ṣifāt = ṣifāt</i>	
Abū l-Huḍayl :	<i>ṣifāt = Allāh</i>	<i>ṣifāt ≈ ṣifāt</i>	
Hišām b. al-Ḥakam	}	<i>ṣifāt ≈ Allāh</i> <i>ṣifāt ≈ ṣifāt</i> (p. 118)	209
Sulaymān b. Ḡarīr :			
Ibn Kullāb			
al-Muḥāsibī :	}	<i>ṣifāt = Allāh</i> <i>ṣifāt ≠ ṣifāt</i>	
[<i>ahl al-ḥadīṭ</i>]			

VII) Le point de départ de la formule

46. Jusqu'à maintenant nous ne savons toujours pas si nous avons véritablement affaire à une formule de compromis. Il est indéniable qu'on l'a souvent prise pour telle ; mais provisoirement cela ne joue qu'en faveur de sa flexibilité. D'un autre côté, le fait que Ibn Kullāb l'a transmise ne s'oppose pas obligatoirement à ce qu'il l'ait utilisée ; une question complémentaire se présente donc à nous, celle de savoir ce que Hišām b. al-Ḥakam entendait par là. Une citation précieuse, et provisoirement tout à fait singulière nous dispensera de résoudre le problème de manière purement hypothétique. Aḥmad b. Ḥanbal reproduit le passage suivant dans sa *Réfutation des zindīq-s et des ḡahmites* : « Le ḡahmite fit

203 Cf. 'Abbādī (M. b. A.), *Ṭabaqāt al-fuqahā' aṣ-Ṣāfi'īyya*, éd. G. Vitestam, Leyde, 1964, p. 27, l. 5 sqq. ; *Lisān al-'Arab*, sub rad. : *smw*.

204 = identique ; ≠ non identique ; ≈ ni identique ni non identique ; [] : mu'tazilites et *ahl al-ḥadīṭ* désignent ici plus des positions idéales que des systèmes réellement actualisés [c'est-à-dire en acte]. Pour les mu'tazilites, la réalité est beaucoup plus complexe ; les *ahl al-ḥadīṭ*, dans la mesure où ils n'étaient pas d'accord avec Ibn Kullāb, n'ont guère formulé leur position de façon systématique.

une autre assertion absurde. Il dit: ‘Parlez-nous du Coran: est-il Dieu ou autre que Dieu?’. Il fit alors sur le Coran une assertion qui déconcerta les gens. Si l’on demande à un ignorant: ‘Le Coran est-il Dieu ou autre que Dieu?’, il donnera nécessairement l’une des deux réponses. S’il dit: ‘Il est Dieu’, le ġahmite lui dira: ‘Tu renies ta foi’. S’il dit: ‘Il est autre que Dieu’, le ġahmite lui dira: ‘Tu dis vrai! Pourquoi, dès lors, ce qui est autre que Dieu ne serait-il pas créé?’ [...] La réponse à donner au ġahmite à la question qu’il a lui-même posée: ‘Parlez-nous du Coran: est-il Dieu ou autre que Dieu?’ consiste à lui dire: ‘Dieu n’a pas dit dans le Coran: le Coran, c’est moi; il n’a pas dit non plus: le Coran est autre que moi. Mais il a dit: le Coran est ma Parole. C’est pourquoi nous le nommons comme Dieu l’a nommé. Ainsi ceux qui nomment le Coran du nom avec lequel Dieu l’a nommé sont bien guidés, mais ceux qui lui donnent un autre nom sont égarés»²⁰⁵.

47. Ainsi il paraît certain que la « formule » chez Ibn Kullāb était considérée comme une réponse à un dilemme posé par les ġahmites, et probablement aussi par les mu‘tazilites. Son point de | départ, et cela est significatif pour l’esprit de l’époque, a été une discussion sur le Coran, et elle a été transférée, visiblement suite à une systématisation, de la Parole de Dieu aux attributs, en général. En même temps, nous constatons combien Ibn Kullāb était proche de la manière dont Ibn Ḥanbal résoud ici le dilemme: Ibn Ḥanbal, lui aussi, a évité d’identifier de quelque façon le Coran à Dieu et il l’a déjà distingué conceptuellement du *kalām Allāh*. Toutefois, il le fait exégétiquement; Ibn Kullāb, spéculativement. Pour Hišām (p. 119) b. al-Ḥakam, il pouvait en aller de même. Certes, à ce qu’il semble, il ne parlait pas de *kalām Allāh*²⁰⁶ de façon si conséquente, mais il a appliqué la « formule » directement au Coran²⁰⁷. Lui aussi aurait donc pris ses distances par rapport aux ġahmites²⁰⁸.

205 Ibn Ḥanbal, *ar-Radd ‘alā z-zanādiqa wa l-ġahmiyya*, [in ‘*Aqā'id as-salaf*’, éd. ‘A. Sāmī Naššār et ‘Ammār Ġum‘ī aṭ-Ṭālibī, Alexandrie, Munša‘at al-Ma‘ārif, 1971, p. 73/Le Caire, as-Salafiyya, 1403³/1983, p. 30.], trad. anglaise dans: M.S. Seale, *Muslim Theology*, Londres, 1964, pp. 101–102.

206 Cf. *supra*, n° 25.

207 *Maqālāt*, p. 583, l. 2.

208 La thèse ġahmite du Coran créé fut transmise à peu près à cette époque non seulement par les mu‘tazilites, mais aussi par d’autres qui, par ailleurs, étaient plus proches de « l’orthodoxie ». Ḍirār b. ‘Amr l’a soutenue (cf. *Maqālāt*, p. 594, l. 14 sqq.). Comme nous l’avons vu (cf. *supra*, n° 42), mais il en existe aussi d’autres indices, Hišām b. al-Ḥakam l’a rencontré dans le cercle des Barmécides. Les disciples de Ḍirār, Ḥaḍḍ al-Fard et Bišr al-Marīsī, ont fait scandale auprès d’aš-Šāfi‘ī avec cette même doctrine. J’espère pouvoir revenir bientôt plus à fond sur ces circonstances. [C’est chose faite depuis la parution de

48. Mais ce n'est pas tout. La « formule », bien que peut-être utilisée par Hišām et par Ibn Kullāb *ad hoc*, n'a pas été pour autant inventée *ad hoc* par l'un et par l'autre. Il nous faut revenir quelque peu en arrière. Al-Aš'arī²⁰⁹, à la suite de Abū 'Īsā al-Warrāq, met déjà la « formule » dans la bouche de certains dualistes, probablement des dayṣānites. On est amené à se demander si, étant donné qu'il s'agirait des partisans de Bardesane²¹⁰, elle ne se trouvait pas déjà dans la théologie chrétienne orthodoxe en Orient. Yaḥyā b. 'Adī (m. 364/974) pensait que, comme chrétien, il pouvait aussi bien dire « Dieu est différent » (plusieurs personnes) et « non différent » | (une seule substance)²¹¹. Il est évidemment trop tardif pour ce qui nous occupe, mais Jean Damascène avait, trois siècles avant lui, parlé de façon semblable d'identité et de non-identité simultanées. Il l'avait fait ici encore à propos de la doctrine de la Trinité, sur le rapport entre le Logos et le Saint Esprit²¹²; ou encore, à propos de la Trinité *ut sic*²¹³. Lui aussi s'inscrit dans une tradition: les deux passages sont des citations, l'une, de Grégoire de Nysse, l'autre, de Grégoire de Naziance. Comme cela n'est pas rare, l'échange entre la théologie chrétienne et la théologie musulmane a pu se faire par une sorte d'osmose. Il se peut qu'une recherche plus approfondie revendique un jour le rôle intermédiaire d'hommes comme le disciple de Jean Damascène, l'évêque Théodore Abū Qurra qui avait encore sa communauté hellénophone à Ḥarrān²¹⁴. (p. 120)

211

cet article, cf. J. van Ess, « Dirār b. 'Amr und die Cahmīya. Biographie einer vergessenen Schule, II », *Der Islam*, 44 (1968), pp. 29–31, et index, p. 70a, *sub nom.* aš-Šāfi'ī. Pour aš-Šāfi'ī avec Ḥaḥṣ al-Fard, cf. SAN, x, pp. 18–19; 28–29, 30, 32 (aš-Šāfi'ī l'appelle: Ḥaḥṣ al-munfarid); avec Bišr, p. 27, 30 (la mère de Bišr intervient auprès d'aš-Šāfi'ī pour qu'il le fasse cesser de pratiquer la *kalām*), 44 (Bišr fait les éloges d'aš-Šāfi'ī qu'il a rencontré au pèlerinage; mais comme les gens préfèrent le cercle de ce dernier à celui de Bišr, celui-ci déclare que aš-Šāfi'ī a changé!). Cf. les lieux parallèles donnés par l'édit. *ad loca*].

209 *Maqālāt*, p. 349, l. 14.

210 [Ca. 154–222].

211 Cf. A. Périer, *Yaḥyā ben 'Adī, un philosophe chrétien du xe siècle*, Paris, 1920, p. 106sq.; [cf. E. Platti, *Yaḥyā b. 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe*, Louvain, 1983, p. 64, 92sqq.].

212 Cf. *De fide orthodoxa. – Des Heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, aus dem Griech. übersetzt von D. Stiefenhofer, Kempten, 1923, I, 6, BKV, t. 44, p. 10; [Saint-Jean Damascène, *La foi orthodoxe, suivie de La défense des icônes*, trad. E. Ponsoye, Paris, Publication de l'Institut orthodoxe français de théologie de Paris Saint-Denys, Editions Cahiers Saint-Irénée, 1966, pp. 19–20].

213 Op. cit., I, 8; BKV, t. 44, p. 24.

214 Cf. A. Abel, in *L'élaboration de l'Islam*, Colloque de Strasbourg, 12–14 juin 1959, Paris, 1961, p. 70sq. [V. le matériau assemblé depuis par J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, Beyrouth/Wiesbaden (BTS II), 1971, p. 87sqq.].

H.A. Wolfson, «The Moslim Attributes and the Christian Trinity», in *Harvard Theological Review*, XLIX(1956), pp. 1–18; Id., in *Homenaje Millas-H. Valli-crosa*, II, p. 550; [«The Philosopher Kindi and Yahya Ibn 'Adi», in *Etudes philosophiques présentées au Dr. Ibrahim Madkour*, Le Caire, 1974, pp. 49–64], a attiré l'attention sur des parentés dans la problématique de la Trinité chrétienne et de la doctrine musulmane des attributs et sur la reprise d'idées et de concepts qui en a résulté. Le fait que le mu'tazilite bagdadien ancien 'Īsā al-Murdār (m. 226/840–841) a écrit un ouvrage contre Théodore Abū Qurra (cf. *Fihrist*, éd. Fück, in *Muḥammad Shāfi' Presentation Volume*, II, Lahore 1955, p. 62, l. 9) [désormais dans *Fihrist*, éd. Tağaddud, Téhéran, 1971, p. 207, l. 6; sur Abū Mūsā 'Īsā b. Ṣabīḥ/Ṣubayḥ al-Murdār, cf. J. van Ess, «Eine Predigt des Mu'taziliten Murdār», BEO, 30 (1978), pp. 307–315] montre que celui-ci entre également en ligne de compte. Il est possible que l'évêque ait provoqué cette réfutation avec son ouvrage contre (p. 120) les partisans de la création de la Parole de Dieu (cf. M. Allard, in *Arabica*, IX (1962), p. 383) [R. Caspar *et alii*, «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien», *Islamochristiana*, I (1975), p. 155], qui pouvaient être des mu'tazilites; tout au moins ceux-ci pouvaient-ils se sentir interpellés²¹⁵.

212 VIII) La généralisation de la formule: la doctrine des attributs

49. Si l'on voulait appliquer la formule d'Ibn Kullāb à chacun des attributs, après avoir reconnu qu'elle est valable pour le genre, on se heurterait à de nouveaux problèmes. On a souvent l'impression que seules la toute-puissance et l'omniscience sont les objets de la discussion²¹⁶. Mais il ressort d'un examen plus attentif des sources que nous avons affaire à une diversité inégalement répartie; *'ilm* et *qudra* ne sont plus que des exemples. On devra considérer à part surtout le groupe des «qualités scripturaires» (*ṣifāt ḥabariyya*), c'est-à-

215 De nouveaux textes amènent toutefois à se demander si l'on ne devra pas, au lieu d'un tel échange direct, considérer plutôt comme intermédiaires les dualistes que mentionne Abū 'Īsā al-Warrāq. Hišām b. al-Ḥakam a, comme le sait le Qāḍī 'Abdalḡabbār, d'après une source plus ancienne et bien informée, repris la «formule», appliquée cette fois au mouvement (celui-ci n'est ni le corps mû ni autre que lui) au dayṣānite Abū Ṣākir (cf. *Muḡnī*, v, p. 20, l. 16sqq.; le passage de Abū 'Īsā, p. 11, l. 17sqq.; sur Abū Ṣākir, cf. *Fihrist*, éd. Flügel, p. 338, l. 8/éd. Tağaddud, p. 401). A partir du transfert du concept de corps à Dieu, aurait pu se développer indépendamment une doctrine des attributs. On devra attendre davantage de matériau pour pouvoir se prononcer.

216 Cf. Wolfson, «Moslim Attributes», *art. cit.*, p. 12.

dire de celles qui sont légitimées par les anthropomorphismes de l'Écriture. Pour ce qui est des autres, les mu'tazilites les divisent encore en «qualités de l'essence» et «qualités de l'acte» (*ṣifāt ad-dāt/ṣifāt al-fi'l*)²¹⁷. Du reste, Ibn Kullāb, semble-t-il, n'emploie guère cette distinction²¹⁸, et aš-Šahrastānī déclare que les *ṣifātīyya*, au nombre desquels il compte probablement Ibn Kullāb, ne la faisaient pas²¹⁹. Il est possible, s'agissant d'Ibn Kullāb, qu'on ait plutôt voulu distinguer entre les attributs auxquels la formule peut être appliquée sans conteste, et ceux pour lesquels son application fait problème.

50. Parmi les premiers, on mentionne souvent par exemple la volonté qui, d'après la conception mu'tazilite est une «qualité d'acte», comme adventée (*muḥdat*, i.e. advenue dans le temps) et n'appartenant pas à l'essence²²⁰. Pour Ibn Kullāb, en revanche, elle «n'est ni identique ni non identique» à Dieu²²¹, et ce, même si | les événements qu'elle cause se produisent dans le temps, tout comme la science divine, qui indépendante de son objet fini et éphémère, subsiste inchangée dès le début. Lorsque Dieu sait qu'un homme mourra croyant, il ne lui retire jamais son agrément, même si cet homme doit vivre le plus souvent en infidèle; pareillement, pour un infidèle, même si de temps en temps il peut faire de bonnes actions, sans qu'il y paraisse, (p. 121) l'ombre de la colère de Dieu plane toujours sur lui²²². La science se voit attribuer déjà une force légèrement prédestinationniste; l'agrément (*riḍā*) et la colère (*ṣaḥaṭ*) ne sont ici que deux aspects de la même qualité: la colère à l'encontre des infidèles, c'est ce que disent du moins les partisans de Sulaymān b. Ġarīr, est en même temps l'agrément, c'est-à-dire «l'accord» pour les punir; l'agrément à l'endroit des croyants est en même temps la non-volonté («colère») de les punir. Mais il serait exagéré de dire que la colère contre les infidèles serait équivalente à l'agrément à l'endroit des croyants²²³. Ibn Kullāb développe cette même idée de façon semblable pour la volonté divine: lorsque Dieu veut que quelque chose soit, cela signifie qu'il déteste (*karāhiya*) que cela ne soit pas²²⁴.

213

217 *Maqālāt*, p. 508, l. 11 sqq.

218 Cf. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-dīn Aḥmad Ibn Taimīya*, Le Caire (PIFAO, 10), 1939, p. 159; au contraire, dans Ibn Taymiyya, *Risāla Tadmuriyya*, op. cit., p. 66, l. 1.

219 Cf. *Mīlāl*, p. 145, l. 4 sqq. [LRS, p. 308, et la longue note 5]; cf. également *Nihāyat al-aqdām*, op. cit., p. 181, l. 5 sqq.

220 *Muḡnī*, VI₂, p. 3, l. 4 sqq.

221 *Maqālāt*, p. 514, l. 15 sq.; *Muḡnī*, VI₂, p. 5, l. 6 sqq.

222 *Maqālāt*, p. 169, l. 4 sqq. = 547, l. 9 sqq. Pour Sulaymān b. Ġarīr, cf. p. 70, l. 14.

223 Op. cit., p. 70, l. 15 sqq.

224 Op. cit., p. 547, l. 11 sq. Il reste à savoir si Sulaymān b. Ġarīr et Hišām b. al-Ḥakam, comme

51. Très apparentées à la science, sont la vue et l’ouïe de Dieu qui ne sont conçues le plus souvent que comme des aspects de sa connaissance (« science ») et traitées comme elle²²⁵. La vue (*baṣar*) de Dieu porte, comme la science, sur tout ce qui est²²⁶. Tout comme pour la science, il y avait un débat sur le fait de savoir comment la vue pouvait subister éternellement avant la venue à l’existence de son objet. Abū l-Huḍayl se heurta à cette difficulté, ainsi
 214 que le rapporte son élève Ġa‘far b. Ḥarb²²⁷. Il en allait de même de | ‘Abbād b. Sulaymān qui avait recours à des distinctions linguistiques subtiles²²⁸. Ibn Kullāb, en revanche, aurait été d’accord avec an-Nazzām, la plupart des mu‘tazilites et des ḥariġites, et beaucoup de murġi‘ites et de zaydites, pour attribuer à Dieu la vue et l’ouïe, sans tenir compte de ces problèmes²²⁹.

52. A la volonté et à l’agrément de Dieu, s’ajoutent sa générosité (*karam*) et sa munificence (*ġūd*); ce sont aussi des qualités d’acte pour les mu‘tazilites, ce qui n’est pas le cas pour (p. 122) Ibn Kullāb²³⁰; elles aussi sont éternelles, bien que trouvant leur expression dans des manifestations de grâce et dans des bienfaits²³¹. Les mu‘tazilites avaient fait une certaine différence entre les deux mots. Pour *ġawād* « munificent », le caractère d’acte faisait l’unanimité²³²;

Ibn Kullāb, ont considéré la volonté divine comme éternelle. Al-Aš‘arī (*Maqālāt*, p. 514, l. 15 sq.; 70, l. 12 sq.) l’atteste à plusieurs reprises pour Sulaymān; mais une ancienne source hérésiographique citée par le Qāḍī ‘Abdalġabbār semble être d’un autre avis (*Muġnī*, v, op. cit., p. 5, l. 6 sqq.). Chez Hišām, on ne trouve apparemment pas le terme *qadīm* (ou l’expression verbale: *lam yazal*) (*Maqālāt*, p. 41, l. 10 sqq. = 515, l. 10 sqq.); pour lui, la science divine advient également dans le temps, dès lors qu’elle se porte sur des objets temporels (cf. *supra* n° 37). La « formule » ne préjuge donc pas nécessairement d’une solution déterminée du problème.

225 *Maqālāt*, p. 174, l. 1 sqq.

226 Sanūsī, *Prolégomènes*, op. cit., p. 184.

227 *Maqālāt*, p. 173, l. 5 sq.

228 Op. cit., p. 173, l. 8 sqq.

229 *Ibid.*, l. 12 sqq. La classification d’al-Aš‘arī est ici quelque peu superficielle. Nous savons qu’an-Nazzām et « les autres mu‘tazilites » avaient sur la doctrine des attributs une opinion différente de celle d’Ibn Kullāb; il devait en être de même ici. On remarquera au passage qu’on ne peut entendre que quelque chose qui est constitué de sons et de bruits. Il s’ensuit, pour Ibn Kullāb, que Dieu ne peut entendre sa Parole éternelle, son « discours », aussi longtemps qu’elle n’a pas trouvé son « expression » dans le Coran, etc ...; selon lui, Dieu a la science de cela, et la « Parole de Dieu » n’est autre, comme il le montre clairement, que sa pensée (cf. Sanūsī, op. cit., p. 185, antépénult. – 187, l. 7).

230 *Maqālāt*, p. 179, l. 4.

231 Op. cit., p. 182, l. 11 sqq., pour *ġūd*; 169, l. 3, pour *karam*.

232 Op. cit., p. 182, l. 7 sq.

mais pour *karīm* «généreux» qui a un sens plus englobant en arabe (il signifie aussi «noble»), l'accord n'existait que dans la mesure où l'on faisait équivaloir ce mot (dans le sens de «généreux») à *ğawād*. C'est ce que fit, par exemple, ʿĪsā b. al-Hayṭam aṣ-Ṣūfī, partisan de Ġaʿfar b. Ḥarb²³³, alors qu'al-Iskāfī recommandait déjà l'ambiguïté du mot et le place parmi les attributs essentiels, dès qu'on peut le faire équivaloir (dans le sens de «noble») à «sublime» (*rafiʿ*)²³⁴; plus tard, al-Ğubbāʾī le suivit en cela²³⁵.

53. Le principe d'Ibn Kullāb qui veut qu'à chaque qualification, c'est-à-dire à chaque adjectif, corresponde une entité en Dieu, qui «n'est ni lui ni autre que lui», devient problématique, dès lors que cette qualité n'est pas appliquée à lui par analogie, mais peut seulement être dite de lui. Il conviendrait plutôt d'admettre qu'elle | est identique à lui, d'autant plus qu'il ne s'agit plus toujours de véritables qualités. Dieu est (est existant, *mawǧūd*), mais non par un être²³⁶; l'être est dans son essence (*dāt*), s'il est même (*naḥsuhu*), et l'essence et «le même» sont, comme l'être, absolument identiques à lui et non «ni identique ni non identique»²³⁷.

215

54. Il n'était pas si facile de décider si la notion de «divinité» (*ilāhiyya*) signifie quelque chose d'autonome (*ma'nā*), un véritable attribut. Certes, ce mot a une extension plus riche et plus spécifique que «être», mais l'expression «Dieu est divin» était toutefois tout à fait différente d'une phrase comme «Dieu est omniscient» ou «Dieu est tout-puissant», et un Sémite n'utilisait pas sans réserve un mot comme «divinité», comme nous qui y sommes habitués grâce à l'héritage de l'Antiquité. C'est pourquoi nous rencontrons des divergences d'opinion dans la discussion de cette question par l'école d'Ibn Kullāb elle-même²³⁸. Al-Muḥāsibī explique le mot par «perfection»; par nécessité, la divinité ne peut être attribuée à quoi que ce soit qui a un manque, ne serait-ce que minime²³⁹.

55. La *ṣifa* «éternel» (*qadīm*) est encore un peu plus proche des attributs «normaux». Mais ici également, on ne peut faire un simple transfert par analogie. L'affirmation qu'en dehors de Dieu rien n'est éternel tombe sous le sens,

233 Op. cit., p. 178, l. 10 sq.

234 Op. cit., p. 178, l. 14 sqq.

235 Op. cit., p. 179, l. 1 sqq. Il en est de même de la position d'Ibn Kullāb sur «l'amitié» (*wilāya*) et «l'inimitié» de Dieu, tout comme l'agrément et la colère, ce sont des *ṣifāt aḍ-ḍāt* (*Maqālāt*, p. 582, l. 4 sq.).

236 Op. cit., p. 170, l. 1.

237 Op. cit., p. 169, ult. sq.

238 Op. cit., p. 178, l. 6 sq.

239 *Gedankenwelt*, p. 194.

(p. 123) pour le monothéisme strict de l’islam; nous savons que l’axiome de l’immortalité de l’âme a toujours été sujet à controverse pour l’islam, comme pour la pensée sémitique en général. En fait, parmi les mu‘tazilites de Bagdad, on trouve la thèse que «éternel» se dit de Dieu pour signifier simplement qu’il est Dieu²⁴⁰; certains partisans de Ibn Kullāb disaient de Dieu qu’il est éternel, mais non «en raison d’une éternité» (c’est-à-dire non en raison d’un attribut d’éternité). Toutefois lui-même, se rattachant peut-être en cela à Abū l-Hudayl, en concluait à l’existence d’une qualité indépendante «d’éternité», mais qui est directement identique à Dieu²⁴¹. Quand ses opposants donnaient comme argument que ce qui est adventé dans le temps (*muḥdat* opposé à *qadīm*) ne l’est pas en raison d’une qualité qui lui est | inhérente, le «faire advenir» (*iḥdāt* qui revient plutôt à Dieu), ils recouraient tout au plus à une analogie qui fait penser à un sophisme²⁴². On devait seulement, au lieu de *iḥdāt*, introduire l’infinitif *ḥudūt* «être adventé dans le temps», «contingence», alors quelque chose était *muḥdat* en raison d’un *ḥudūt*, et donc également éternel, en raison d’une éternité et «durant» (*bāqī*), en fonction d’une «durée» (*baqā’*)²⁴³. La partie adverse ajoutait encore une précision: on ne postule ici aucune qualité positive, mais on rejette négativement une autre; si Dieu est «durant, éternellement subsistant», il ne l’est pas en raison d’une «durée» éternellement subsistante, il est là «non en raison d’un advenir dans le temps» (*ḥudūt*)²⁴⁴. C’était là vraiment couper les cheveux en quatre, et l’on peut comprendre qu’un des anciens théologiens (*mutaqaddimūn*) ait déclaré qu’il ne dirait en aucune façon que Dieu est «éternel»²⁴⁵.

56. Autant les attributs paraissaient à Ibn Kullāb identiques à Dieu, autant les anthorpomorphismes lui étaient étrangers. Il ne les accepte qu’à cause de la Révélation. Seules les *ṣifāt ḥabariyya* que contient la lettre (*ḥabar*) de l’Ecriture sont pour lui vérité de foi: les deux mains, le visage, l’œil²⁴⁶, mais non les «deux yeux» (le duel ne figure pas dans le Coran; en revanche, le pluriel *a’yūn*), ou

240 *Maqālāt*, p. 180, l. 9.

241 Op. cit., p. 180, l. 10 et les parallèles, p. 170, l. 4 sq., 547, l. 1 sqq.; Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn*, p. 90, l. 7.

242 *Maqālāt*, p. 547, l. 3.

243 Op. cit., p. 368, l. 6 sq.

244 *Ibid.*, l. 10 sqq.

245 Op. cit., p. 180, ult. Ibn Kullāb également se gardait de désigner les attributs comme éternels, pour ne pas porter atteinte au *tawḥīd* (cf. *supra*, n° 25). Pour d’autres vues de «l’orthodoxie» sur ce sujet, cf. Ibn Taymiyya, *Risāla Tadmuriyya*, p. 45, l. 11 sqq.; Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn*, p. 90, l. 7 sqq.

246 *Maqālāt*, p. 217, ult. sqq.; 169, pénult. sq. et 548, l. 1 sq.

même les deux pieds, le côté, etc ... comme le prétendent les «corporéistes» ou ceux qui se rattachent aux gens du *ḥadīṭ*²⁴⁷.

Tout dépendait évidemment de ce qu'on entendait par *ḥabar*; Ibn Kullāb (p. 124) semble cependant être généralement parti du Coran. Si toutefois on y incluait le *ḥadīṭ*, il devenait difficile de fixer des limites. C'est pourtant ainsi que procède Ibn Ḥuzayma; il emprunte les arguments en faveur de la «main» de Dieu au trésor des traditions dont il était un familier, et il en vient même à considérer que le pied et le doigt de Dieu sont réels²⁴⁸. Ce qu'on désignait comme *ḥabar*, que ce soit l'Écriture ou la tradition du Prophète, était, de toute façon, formulé en arabe; on trouvera donc | une restriction intéressante dans un traité māturīdite tardif dans lequel il est dit qu'on ne peut parler d'une main de Dieu qu'en arabe, et non en persan²⁴⁹.

217

57. Pour Ibn Kullāb, tout comme pour al-Muḥāsibī et al-Qalānīsī, lorsque Dieu «est assis sur le Trône», c'est avec son essence, et non en tant que corps²⁵⁰, non plus qu'en un lieu précis²⁵¹. Aujourd'hui, comme en tout temps, «il n'est pas en un lieu (précis)»²⁵². Naturellement, Ibn Kullāb ne veut rien savoir d'une interprétation métaphorique²⁵³, telle que les mu'tazilites la recherchaient; les *ṣifāt ḥabariyya* non plus «ne sont ni identiques ni non identiques à Dieu». Les «mains» de Dieu ne sont pas tout à fait lui, et cependant elles sont, dans une certaine mesure, identiques à lui.

Ici encore, il est difficile de dire dans quelle mesure Ibn Kullāb est dépendant de Sulaymān b. Ġarīr. Nous savons seulement que leurs vues concernant le «visage» de Dieu divergeaient. Sulaymān b. Ġarīr le faisait équivaloir directement à Dieu lui-même²⁵⁴, et il semble donc lui avoir donné à peu près le sens «d'essence» (*dāt*) de Dieu. Si Abū l-Huḍayl dit la même chose, cela est la conséquence de sa doctrine²⁵⁵. Il s'ensuit que Sulaymān b. Ġarīr, tout comme les mu'tazilites, pourrait avoir mieux échappé à l'anthropomorphisme qu'Ibn Kullāb.

247 Op. cit., p. 217, l. 10 sq.

248 Cf. *Tawḥīd*, p. 60 sqq. et 54 sqq.

249 Nasafī (a. l-Mu'īn), *Baḥr al-kalām*, trad. Jeffery, *Reader*, op. cit., p. 369.

250 Ibn Taymiyya, *Minḥāḡ as-sunna*, Būlāq, 1322/1904, I, p. 217, l. 10 sqq.

251 al-Maqdisī, *Bad' al-ḥalq*, I, p. 104, l. 7 sq.

252 Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Iḡtimā' al-ḡuyūṣ al-islāmiyya*, op. cit., Amritsar, p. 116, l. 15 sqq./Beyrouth, 1984, p. 180.

253 *Maqālāt*, p. 218, l. 3 sqq.

254 Op. cit., p. 70, l. 12.

255 Cf. *supra* n° 35.

IX) La capacité de l’homme, la foi et la vision béatifique

58. Avec la doctrine des attributs nous sommes parvenus au noyau du « système » d’Ibn Kullāb. Ce que nous savons de lui par ailleurs est moins caractéristique. Dans la question du *qadar*, sur la condamnation du grand pécheur, dans la représentation de la vision béatifique (*ru‘yat Allāh*), il suit, comme le remarque al-Aš‘arī, les gens de la *sunna* et du *ḥadīṭ*²⁵⁶. Dans le premier cas, cela signifie une forme légèrement modérée de prédestination²⁵⁷; pour le deuxième | problème, il s’agit de « la justification par la confession de foi », pour reprendre l’expression de H. Ritter²⁵⁸; pour le dernier, il croit à la *ru‘ya* « *bi-l-abṣār* »²⁵⁹.

59. Sur la première question, nous apprenons peu de détails. L’homme n’a pas une capacité (*qudra*) inhérente à agir qui lui soit conférée; elle lui est accordée seulement simultanément à l’acte et elle ne subsiste que dans cet instant, (p. 125) telle une responsabilité momentanément accordée par la grâce de Dieu. Cette astuce théologique se trouve également déjà chez Hišām b. al-Ḥakam, et plus tard on la rencontrera chez al-Aš‘arī et les māturīdites. Assurément déjà Ibn Kullāb, contrairement aux autres et en accord avec Abū Ḥanīfa (ou du moins, selon ce qu’on a transmis comme étant sa doctrine) semble avoir concédé que la capacité à l’obéissance se laisse aussi appliquer au péché et vice versa²⁶⁰. Est-ce la liberté de décision, ne serait-ce que pour un instant? Seulement dans une certaine mesure: le bienheureux qui est prédestiné à la béatitude (*as-sa‘īd*), ne peut jamais appartenir aux damnés; il a toujours été ce qu’il sera. La certitude du salut ne se trouve qu’auprès de Dieu: même lorsqu’un musulman devient renégat, rien n’est encore dit sur son destin dans l’au-delà, tant qu’il n’est pas vraiment mort infidèle; ses bonnes œuvres restent suspendues pour le temps d’une conversion tardive²⁶¹. En fait, Ibn Kullāb ne va pas, comme le feront les aš‘arites, jusqu’à admettre que Dieu peut obliger l’homme à quelque chose qu’il ne peut accomplir (*taklīf bimā lā yuṭāq*)²⁶². Sa position sera reprise ici par les māturīdites.

256 *Maqālāt*, p. 298, l. 12 sqq.

257 Pour les théories d’al-Muḥāsibī à ce sujet, cf. *Gedankenwelt*, p. 176 sqq. et *infra* n° 64.

258 H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leyde, 1955, p. 65: même les peines de l’enfer sont limitées dans le temps pour le grand pécheur, tant qu’il reste musulman; cf. aussi *Gedankenwelt*, p. 125.

259 Cf. *Gedankenwelt*, p. 213 sqq.

260 Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn*, op. cit., p. 115, l. 13 sqq. et 122, ult. sqq.

261 Op. cit., p. 173, l. 5 sqq. et *supra* n° 50.

262 Ibn al-Murtaḍā, *Munya*, op. cit., p. 23.

60. « La justification par la confession de foi » n'a rien à voir chez lui avec une absence de prétention éthique ou religieuse. L'un de ses partisans rejetait la thèse minimaliste de certains murğī'ites selon laquelle la foi pouvait s'accomplir dans la simple prononciation de la *šahāda* (*al-īmān laysa siwā qawl wa lā 'amal*), en remarquant que dans ce cas Satan aussi pourrait échapper à l'enfer. Par ailleurs, tout comme al-Muḥāsibī et 'Abdal'azīz al-Kinānī, Ibn Kullāb considère que la foi, à l'instar de tout autre agir humain, | est créée par Dieu, c'est-à-dire qu'elle est le signe d'une certaine élection²⁶³. Déjà Ḍirār b. 'Amr pensait ainsi²⁶⁴. Les mu'tazilites, quant à eux, s'étaient tirés d'affaire, car ils ne voulaient accepter la formulation que dans un sens très limité, à cause de la liberté de décision de l'homme²⁶⁵. 219

61. Pour ce que qui est de la *ru'ya bi-l-abṣār*: on ne peut que voir Dieu (*ru'ya*), mais non l'atteindre du regard (*idrāk*); *idrāk* « saisir » présuppose une perception englobante, qu'on puisse embrasser du regard (*iḥāṭa*). Bien plus, *idrāk* est rejeté par le Coran (6, *An'ām*, 103). Ici encore, les mātūrīdites, plus tard, seront d'accord avec Ibn Kullāb²⁶⁶.

Nous reviendrons dans ce qui suit sur plus d'une de ces questions. (p. 126)

x) Ibn Kullāb et les *ahl al-iṭbāt*

62. « Les partisans de 'Abdallāh b. Sa'īd al-Qaṭṭān (Ibn Kullāb) professent essentiellement [les thèses] que nous avons [déjà] mentionnées pour les gens de la *sunna*; ils tiennent pour assuré (*yutḥbitūna*) que le créateur est de toute éternité vivant, omniscient ... »²⁶⁷. Dès la première phrase de son exposé sur les kullābites, al-Aš'arī donne implicitement l'expression-clef: *ahl al-iṭbāt*. Elle caractérise de façon générale l'attitude des gens de la *sunna* par rapport au *ta'ṭīl* (kénose) de la plupart des mu'tazilites. Ibn Qutayba parle de *mutḥbitūn*²⁶⁸, al-Maqqarī

263 V. W. Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Ḥasan al-Aš'arī's*, Leipzig, 1876, p. 138, l. 14 sqq.

264 'Abdalğabbār (b. A. al-Qāḍī), *al-Muḥīṭ bi-t-taklīf*, éd. 'U. as-Sayyid 'Azmi, Le Caire, 1965, I, p. 415, l. 11. [éd. Houben, I, p. 435, l. 8.]

265 Op. cit., p. 418, l. 1 sqq. [éd. Houben, I, pp. 437, ult. – 438, l. 7].

266 Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn*, p. 87, l. 14 sqq.

267 *Maqālāt*, p. 298, l. 1 sqq.

268 Ibn Qutayba, *al-Iḥtilāf fi l-lafẓ wa r-radd 'alā l-ğahmiyya wa l-muṣabbiha* (= *Iḥtilāf*), éd. M. Zāhid al-Kawṭarī, Le Caire, 1349/1930, p. 14, l. 15 [dans *'Aqā'id as-salaf*, op. cit., p. 227, l. 7]: opposés aux *ahl al-qadar*.

220 de *mutbīta*²⁶⁹, al-Aṣ'arī²⁷⁰, le plus souvent, de *ahl al-īḥbāt*. D'après Ibn Qayyim al-Ġawziyya, Ibn Kullāb est l'un de leurs plus importants représentants²⁷¹. En dehors des cercles des gens du *ḥadīṭ*, al-Aṣ'arī n'emploie le même | terme que pour Abū l-Hudayl²⁷², et celui-ci est sur ce point en contradiction avec les générations tardives de son école.

63. C'est à peine si les informations d'al-Aṣ'arī sur les *ahl al-īḥbāt* font apparaître, d'un point de vue purement externe, quelque chose sur une relation avec Ibn Kullāb. Excepté une seule notice²⁷³, nous ne trouvons rien sur leur doctrine des attributs²⁷⁴; en revanche, on rencontre quelques notations sur leur conception du *qadar* et sur leur théodicée. Tout bien considéré, il semble difficile qu'il en soit autrement. L'étiquette *ahl al-īḥbāt* les place quant à la doctrine des attributs dans une certaine position, même si elle est encore vraiment vague (le refus du *ta'ṭīl*); il reste maintenant à savoir quelles vues ils défendaient à ce sujet. Il n'est pas dit qu'ils fussent toujours des kullābites. On peut avoir également professé le *īḥbāt* avec d'autres notions²⁷⁵.

64. Les *ahl al-īḥbāt*, tout comme les *ahl al-ḥadīṭ*, limitent considérablement la capacité de disposition de l'homme. L'homme n'a pas la « capacité » (*qudra*) de faire quelque chose dont Dieu sait que cela ne sera pas, même si cela peut être possible théoriquement²⁷⁶; cette position est opposée au point de vue mu'tazilite. L'homme n'agit pas, mais « s'approprie » ses actions²⁷⁷; cette manière d'agir correspond ni plus ni moins à la création (*ḥalq*) pour Dieu. Seul Dieu « agit » dans le sens vrai du terme; s'il en était ainsi pour l'homme également, il serait un créateur à côté de Dieu²⁷⁸. La théorie mu'tazilite du *tawallud* se vide ainsi d'elle-même²⁷⁹; même l'« appropriation » de l'homme peut être créée par Dieu²⁸⁰, de sorte qu'il ne reste plus rien de la part de

269 Maqqarī, *Azhār ar-riyāḍ*, op. cit., III, p. 84, l. 10.

270 *Maqālāt*, index s. v.; et également Ibn Qutayba, *Iḥtilāf*, op. cit., p. 14, l. 18; 19, l. 15 [*Aqā'id as-salaf*, p. 227, l. 10; 231, l. 8].

271 *Iḡtimā' al-ḡuyūṣ al-islāmīyya*, p. 109, ult. sqq. [Beyrouth, 1984, p. 179, l. 1].

272 Cf. *supra* n° 35.

273 *Maqālāt*, p. 288, l. 2: les *ahl al-īḥbāt* sont inclus le plus souvent avec la « théologie négative » de Ḍirār; cf. ici *supra* n° 35.

274 *Maqālāt*, p. 171, l. 4, est trop spécial.

275 Cf. Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd*, titre, p. 7, etc ... [/p. 6].

276 *Maqālāt*, p. 561, l. 15; 536, l. 4 sqq.; cf. *supra* n° 59.

277 Op. cit., p. 540, l. 1 sq.: *bi-ma'nā muktasib*.

278 Op. cit., p. 541, l. 6 sqq.

279 Op. cit., p. 408, l. 6 sq.; pour la théorie du *tawallud*, cf. W.M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948, p. 74.

280 *Maqālāt*, p. 551, l. 16 sq.

l'homme dans son propre acte. Dieu peut tout²⁸¹, même une injustice, même si l'on n'en peut conclure à une qualité particulière (comme « scient », à partir de « science »)²⁸². (p. 127) Il peut créer la foi et l'infidélité²⁸³, sans pour | autant aller jusqu'à contraindre l'homme à croire ou à être infidèle²⁸⁴. Les cœurs sont « scellés » quand ils ont reçu la capacité d'être infidèles (= *ḥidḥān*)²⁸⁵, ou, selon une vue plus extrême, lorsque Dieu crée en eux l'infidélité²⁸⁶. L'homme est bien dirigé lorsque Dieu lui donne la capacité de suivre le bon chemin et la bonne direction (*hudā*) (= *tawfiq*)²⁸⁷ ou lorsqu'il crée sa direction (*hudā*) en lui; même les infidèles suivraient le bon chemin si quelque chose de semblable se produisait en eux²⁸⁸. Toutefois cela n'est plus qu'une conséquence théorique de sa toute-puissance; en réalité tout ce que Dieu fait aux infidèles sert à leur infidélité²⁸⁹. A ce propos on peut encore disputer pour savoir si les biens et la santé dont ils sont dotés, au grand dam des croyants, ne conduisent qu'à la tentation et les incitent à avoir une plus grande confiance en eux-mêmes²⁹⁰, ou bien s'ils ne ne doivent pas plutôt être considérés comme des bienfaits non mérités²⁹¹. La punition de l'enfer, toutefois est une peine réelle, ce n'est pas un salut ni une purification, comme, par exemple, le purgatoire²⁹². Seule une manifestation de la grâce de Dieu, une « faveur » (*lutf*) pourrait en préserver; celle-ci est d'ailleurs également une expression de sa toute-puissance. En reprenant ce concept, les *ahl al-itbāt* rejoignent l'opinion du mu'tazilite ancien Bišr b. al-Mu'tamir, et, dans une certaine mesure, celle de Ġāfar b. Ḥarb²⁹³, même s'ils le comprennent de manière plus intense que ces derniers auxquels ils pourraient bien l'avoir emprunté.

65. Tout cela nous renvoie au déterminisme diffus représenté par de larges cercles de l'orthodoxie au III^e siècle; il n'y a rien de très caractéristique dans ces informations. On ne s'étonnera pas de ce que Watt²⁹⁴, tentant d'identifier

281 Op. cit., p. 550, l. 4.

282 Op. cit., p. 554, l. 12 sqq.

283 Op. cit., p. 551, l. 15 sq.

284 Op. cit., p. 552, l. 1 sq.

285 Op. cit., p. 529, l. 9: *quwwat al-kufr ṭab'*; 265, l. 5 et *Gedankenwelt*, p. 189 sqq.

286 *Maqālāt*, p. 259, l. 10.

287 Op. cit., p. 263, l. 6 et *Gedankenwelt*, p. 186 sqq.

288 *Maqālāt*, p. 260, l. 6 sqq.

289 Cf. pour la doctrine de Ibn Kullāb sur la colère et l'agrément de Dieu, *supra* n° 50 et 59.

290 Comme chez al-Muḥāsibī, *Gedankenwelt*, p. 180.

291 *Maqālāt*, p. 538, l. 5 sqq.

292 Op. cit., p. 537, l. 14.

293 Op. cit., p. 573, l. 9 sqq.; 577, l. 7 sqq.

294 *Free Will*, op. cit., p. 112 sq.

222 le groupe des *ahl al-ṭbāt*, ne soit pas vraiment parvenu à un résultat. Voulant délimiter la dénomination *ahl al-ṭbāt* seulement à partir du problème du *qadar*, conformément au titre de son livre, il est passé pour l'essentiel à | côté. En revanche, elle a été comprise correctement par Gardet-Anawati qui définissent ce groupe comme les « théologiens qui *affirment* l'existence des attributs »²⁹⁵.

La dénomination *ahl al-ṭbāt* sonne un peu trop neutre pour qu'elle ait pu être acceptée par tous. Il semble s'agir d'une autodésignation par un cercle de partisans de la tradition. Quand on se met à parler de soi sur un mode « positif » – et c'est ce que cette expression pouvait également signifier – s'affirmant contre un certain groupe de *ahl an-naḥy*, on fait preuve d'une certaine fierté. Les mu‘tazilites se gardèrent bien de parler de *ahl al-ṭbāt*; ils appelaient leurs adversaires *muḡbira* « fatalistes », ou encore, contrairement à l'usage linguistique plus tardif, qadarites²⁹⁶. (p. 128)

66. Ainsi s'éclaire un passage des *Maqālāt* qui sinon pose de grandes difficultés²⁹⁷:

Ce qu'on dit d'un [acte d'] obéissance dans lequel Dieu n'est pas la visée :

« Les mu‘tazilites ont des opinions différentes à ce sujet. Certains d'entre eux prétendent qu'il est impossible d'obéir à Dieu [i.e. lui manifester des actes valables d'obéissance et en être récompensé] à qui ne le vise pas par un [tel acte d'] obéissance et ne veut pas ainsi s'approcher de lui. Ils refusent qu'il puisse y avoir obéissance à Dieu, chez les dahrites, ou connaissance de son

295 *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948, 1981³, p. 54, n. 5.

296 *Muḡbira*: constamment dans le *Muḡnī* de ‘Abdalḡabbār; plus tard chez az-Zamaḡṣārī, cf. Maqqarī, *Azhār ar-rīyāq*, op. cit., III, p. 84, l. 10, et Ibn al-Murtaḡā, *Ṭabaqāt*, p. 5, l. 7.

Qadariyya: déjà chez le zaydite Qāsim b. Ibrāhīm; cf. Strothmann, « Die Literatur der Zaiditen », *Der Islam*, 2 (1911), p. 57 et 70, dans une sentence de Zayd b. ‘Alī? [au contraire, Madelung, *Imam*, op. cit., p. 119]; Ibn al-Murtaḡā, *Ṭabaqāt*, p. 17, l. 10; plus tard, v.g. chez Ṣāḡīb b. ‘Abbād, *al-Ibāna ‘an maḡḡhab ahl al-‘adl*, in *Nafā’is al-maḡḡtūtāt*, éd. M. Ḥasan Āl Yāsīn, Bagdad, 1963², p. 23, l. 11. Probablement aussi dans les vers de Ibrāhīm b. Yahyā al-Yazīdī, cités par Fleischhammer dans ZDMG, 112 (1962), p. 305; comme mu‘tazilite il peut avoir difficilement appelé ses collègues qadarites; par conséquent, les spéculations qu'on trouve là sur des cercles mu‘tazilites rivaux à la cour d'al-Ma‘mūn tombent d'elles-mêmes. Peut-être sont-ce des partisans de Biṣr al-Marīṣī qui sont visés.

Pour la réaction des cercles « orthodoxes », cf. Aṣārī, *Ibāna*, Hyderabad, 1367/1948, p. 73; trad. Klein, p. 113. Watt, *Free Will*, op. cit., p. 48sq. a déjà attiré l'attention sur ce sujet.

297 Op. cit., p. 429, l. 12 – 430, l. 3.

commandement, chez les qadarites²⁹⁸. Ce disant, ils se moquent²⁹⁹ de ceux qui les | contredisent dans la question du *qadar* et des «gens de la vérité», 223 appelant³⁰⁰ les uns qadarites et les autres, «fatalistes», mais ils sont plus qadarites que les *ahl al-iṭbāt*.

D'autres qui refusent cette conception d'un acte d'obéissance dans lequel Dieu n'est pas visé disent [au lieu de cela]: chez les anthropomorphistes, il n'y a pas de connaissance de Dieu et [à cause de cela] ils ne lui obéissent pas. (p. 129) Chez les qadarites, en revanche, il y a connaissance de Dieu lorsqu'elle est présente; c'est pourquoi il y a chez eux également obéissance à l'égard de Dieu ».

67. Il est assez singulier qu'al-Aš'arī abandonne dans les *Maqālāt* le rôle du rapporteur neutre. Cela montre combien l'appellation (p. 130) «qadarites» était ressentie comme une injure ou un sobriquet, mais aussi qu'à l'époque d'al-Aš'arī on n'avait pas encore tranché à quel parti on devait l'appliquer exclusivement. C'est ce que nous apprenons aussi d'une remarque déjà mentionnée qu'al-Aš'arī fait dans sa *Ibāna*³⁰¹. C'est seulement plus tard, lorsque les orthodoxes, et surtout les aš'arites, eurent le monopole de l'hérésiographie, que s'imposa la signification qui est courante pour nous. Le Qāḍī 'Abdalḡabbār (m. 415/1025) semble déjà battre en retraite à ce sujet³⁰².

68. Examiner de plus près le passage d'al-Aš'arī qui vient d'être traduit nous conduirait trop loin. Les quelques remarques qui suivent suffiront. Il s'attaque à une thèse de Abū l-Huḡayl selon qui même un dahrite, négateur du concept de création et partisan de l'éternité du monde, peut très bien faire sans le savoir un acte qui correspond à un commandement de Dieu et «obéir» par là à Dieu; si cela n'était pas de l'«obéissance», ce par quoi il contrevient au commandement de Dieu ne serait pas un «péché»³⁰³. Un groupe d'ibādites, probablement à Baṣra, l'ont suivi en cela³⁰⁴; c'est un témoignage de la symbiose qu'on

298 Nous retenons la variante: *fī l-qadariyya*, comme dans le ms de Hyderabad (= ms. *dāl*), au lieu de: *wa l-qadariyya*.

299 Selon cette interprétation, ici commence l'intervention d'al-Aš'arī: *yu'ayyirūna ...*

300 *Yusammūnahum qadariyya wa yusammūnahum muḡbira*: nous comprenons ces deux phrases coordonnées comme un complément d'état (*ḥāl*) dépendant de *yu'ayyirūna*. [n.d.t.: nous avons supprimé ici quarante deux lignes de la p. 129 dans lesquelles l'auteur justifie syntaxiquement et logiquement sa lecture et son interprétation du texte].

301 p. 73, l. 15 sqq.; trad. Klein, p. 113.

302 *Muḡīṭ*, éd. Houben, op. cit., p. 442, l. 5–12.

303 Ḥayyāt, *Intiṣār*, éd. Nyberg, p. 72, l. 16 sqq./éd. Nader, § 47; Baḡdādī, *Farq*, p. 107, l. 7 sqq.

304 *Maqālāt*, p. 105, l. 5 sqq.

224 suppose entre les mu‘tazilites | anciens et les ḥārīḡites modérés³⁰⁵. Mais, par ailleurs, on semble avoir partout été effrayé par les conséquences dangereuses que cette thèse renfermait : les dahrites eux aussi ont droit à une certaine récompense divine. Dans notre passage, la thèse est ensuite carrément retournée : seul celui qui connaît véritablement Dieu, c’est-à-dire un mu‘tazilite, fait un acte d’obéissance ; les *ahl al-iṭbāt*, qui sont « qadarites », ne peuvent prétendre à la récompense, dans la mesure où, à cause de leur idée de la détermination divine du destin, ils ont une estimation fausse de la justice divine. On est à nouveau tenté de mettre cette doctrine en relation avec la *miḥna* ; l’inquisition aurait pu difficilement trouver une meilleure justification. Mais cela reste hypothétique. De toute façon, à l’époque de ‘Abdalḡabbār (m. 415/1025) on est depuis longtemps revenu à la conception de Abū l-Huḡdayl³⁰⁶. Entre temps, le problème s’était d’ailleurs déplacé ; on se demandait si l’homme arrivé à maturité intellectuelle, lorsqu’il s’efforce de connaître Dieu, lui obéit déjà en faisant cet effort, bien qu’il ne l’ait pas encore reconnu. J’espère revenir ailleurs sur ce sujet³⁰⁷.

69. [Dans les *Maqālāt*], c’est seulement là où al-Aṣ‘arī lui-même parle qu’apparaît l’expression *ahl al-iṭbāt*. Précédemment il les nomme les « orthodoxes » (*ahl al-ḥaqq*). Ces deux dénominations sont flatteuses. En revanche, *muḡbira* et *qadariyya* sont des mots de dérision. (p. 131) En deux endroits, il est même question de *ahl al-ḥaqq wa l-iṭbāt*³⁰⁸.

La dénomination *ahl al-iṭbāt* se maintiendra au cours des siècles ; Ibn Taymiyya en fait encore usage³⁰⁹. Toutefois, il n’est pas rare qu’elle fasse place à une autre. Ainsi, aṣ-Ṣāhrastānī appelle ceux qui « affirmaient en Dieu les attributs éternels », non par *ahl al-iṭbāt*, | mais *ṣifātiyya*³¹⁰. Dans la constitution du

225

305 V. Watt, « The Political Attitude ... », in *JRAS*, 1963, *art. cit.*, p. 53sq. ; *Der Islam*, 36 (1961), p. 299.

306 *Muḡnī*, XII, p. 277, l. 20sqq.

307 [Van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 329–339].

308 *Maqālāt*, p. 550, l. 4 et 551, l. 15. Ailleurs, il attribue aux *ahl al-ḥaqq* une doctrine « orthodoxe », p. 472, l. 6, par opposition aux *ahl al-bid‘a*, p. 472, l. 13. Leur nom a été repris plus tard par un groupe de théologiens aṣ‘arites qui gravitaient autour d’al-Bāqillānī, mais qu’on ne peut encore définir précisément, cf. Bāqillānī (a. Bakr M.), *at-Tamhīd (fī r-radd ‘alā l-mulḥida al-mu‘aṭṭila wa l-ḥawārīḡ wa l-mu‘tazila)*, éd. R.J. McCarthy, Beyrouth, 1957, p. 225, l. 6 et 8 ; Sanūsī, *Prolégomènes*, p. 185, l. 14. [cf. van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 130–132, où l’on trouvera davantage de matériaux].

309 *Ar-Radd ‘alā l-mantiḡiyyīn*, Bombay, 1949, p. 15, l. 13sqq. [éd. Naṣṣār et Ḥafāḡī, Le Caire, Maktabat al-Azhar, s.d. (1977 ?), I, p. 77].

310 *Mīlāl*, p. 145 ; [LRS, p. 308]. Cf. dans un contexte semblable, Ibn Taymiyya, *Risāla Tadmu-rīyya*, p. 66, l. 2sqq.

terme, il ne part donc pas du verbe, mais de l'objet³¹¹. Il compte parmi eux Ibn Kullāb, comme le fera aussi après lui as-Subkī³¹². Dans sa *Nihāya*, il leur fait défendre l'opinion que l'alternative selon laquelle « les attributs ne sont ni identiques ni non identiques à l'essence de Dieu » est irrecevable, et ce, à l'encontre de la position mu'tazilite³¹³.

xi) Destin de l'héritage intellectuel d'Ibn Kullāb

70. Revenons encore une fois au point de départ. La théologie de Ibn Kullāb a été conçue et représentée à l'époque de la *miḥna*. Si elle défend la position des gens du *ḥadīth* à partir de laquelle elle s'est développée, ce n'est certainement pas à propos du problème de la prédestination – car ici elle ne fait qu'occuper le front sans le renforcer – mais dans la doctrine des attributs. Bien plus, la problématique n'est probablement que la généralisation d'un point controversé qui, lui, était le vrai problème : la création ou la noncréation du Coran. Qui parlait de la Parole de Dieu ne pouvait laisser de côté sa science et sa toute-puissance. Ibn Kullāb a dû faire ici des concessions : il a adopté la méthode dialectique (*kalām*) de ses adversaires et il a fait siennes leurs idées, dans la mesure où il pouvait en faire usage. Ses théories sont toujours citées par al-Aš'arī avec celles des mu'tazilites. Nous avons également constaté des dépendances de théologiens šī'ites comme Hišām b. al-Ḥakam et Sulaymān b. Ġarīr. Ce n'est peut-être pas un hasard si les šī'ites entrent en ligne de compte. En effet, si vraiment la *miḥna* peut être expliquée par la politique 'alide d'al-Ma'mūn, on pouvait (p. 133) s'attendre avec quelque certitude à ce qu'il y eût des emprunts faits à un šī'ite.

71. Quelque tentante qu'elle soit, cette idée nous introduit une fois de plus au cœur du problème : comment pouvait-il se faire que Ibn Kullāb rencontrât chez un šī'ite des idées qui, spécialement sur la doctrine du Coran, pussent être adaptées sans perte de substance pour la doctrine « orthodoxe » ? Ne devait-on pas plutôt s'attendre à ce que les šī'ites, s'il est vrai qu'al-Ma'mūn fit un pas en leur direction | avec la *miḥna*, fussent en accord avec les mu'tazilites et avec leur thèse de la création du Coran ? Le problème se résoud probablement de manière chronologique, c'est-à-dire historique. Ni Hišām b. al-Ḥakam, ni Sulaymān b. Ġarīr n'ont quelque chose à voir avec la *miḥna*. Ils ne vécurent pas

226

³¹¹ *Maqālāt*, p. 171, l. 16 : également *aṣḥāb aṣ-ṣifāt*.

³¹² Subkī, II, p. 52, l. 1.

³¹³ *Nihāyat al-aqdām*, p. 200, l. 2 sqq.

à la cour d'al-Ma'mūn, mais à celle de Hārūn ar-Rašīd, et plus particulièrement dans le cercle des Barmécides³¹⁴. Hārūn ar-Rašīd, nous le savons, n'était pas particulièrement bien intentionné à l'égard de la šī'a et du *kalām*³¹⁵. Bišr al-Marīsī, néoġahmite et défenseur bien connu de la création du Coran, se serait tenu caché très longtemps, certains disent vingt ans, durant son règne³¹⁶; on suppose qu'il a même été arrêté à cause de ses sympathies šī'ites³¹⁷. Pour des šī'ites comme Hišām b. al-Ḥakam et Sulaymān b. Ġarīr, la sagesse diplomatique pouvait ordonner de ne pas blesser les sentiments « orthodoxes » du calife par un radicalisme insolite et de ne pas avoir trop partie liée avec des gens comme Bišr al-Marīsī. Surtout après la fin peu glorieuse des menées 'alides au Daylam, dans lesquelles Sulaymān b. Ġarīr avait été visiblement compromis, ils devaient tenir au plus haut point à un esprit d'accommodement; sinon ils n'auraient pas fréquenté assidûment le collège des lettrés groupés autour de la famille du vizir. Tous deux eurent cet esprit d'accommodation prudente et de neutralité quiétiste que Ġa'far aš-Šādiq avait propagé après des expériences amères. La « formule », flexible et ambiguë, était l'expression adéquate de cette attitude: au moins en un passage en relation avec la doctrine de la science divine, on pouvait déduire clairement que Hišām avait dissimulé par là d'autres idées que Ibn Kullāb plus tard³¹⁸.

72. Avec le règne d'al-Ma'mūn, les choses changèrent. Le calife lui-même fut momentanément šī'ite ou, du moins, très proche des šī'ites. (p. 133) Šī'ites et mu'tazilites n'eurent plus besoin de cacher leur opinion et se trouvèrent parfois au centre de la politique; la « ligne générale » était devenue plus définie et plus radicale. La *miḥna* fut déterminée aussi par Bišr al-Marīsī, ce « ġahmite »
 227 que Hārūn | ar-Rašīd avait poursuivi et à l'égard duquel Hišām b. al-Ḥakam avait pris ses distances. Le Qāḍī Ibn abī Duwād, que les sources orthodoxes mettent tellement au premier plan, a seulement pris la direction des affaires à l'époque d'al-Mu'tašim, lors de la comparution de Ibn Ḥanbal. C'est ici que nous saisissons bien l'adresse avec laquelle Ibn Kullāb a argumenté: devant les idéologues de son temps, il s'est masqué avec les points de vue de leurs

314 Cf. *supra*, n° 42.

315 Sourdel, *art. cit.*, p. 28 sqq.

316 EI, s.v.

317 W.M. Watt, *JRAS*, 1963, *art. cit.*, p. 45.

318 Cf. *supra*, n° 50. Même la doctrine de Abū l-Huḍayl est parfois moins « mu'tazilite » que celle de ses successeurs. Nous l'avons vu à propos du *itbāt aš-šifāt* (cf. *supra* n° 34 et 56); on pourrait le démontrer surtout pour sa conception de la toute-puissance de Dieu: limitation de la causalité, etc. ... (*Maqālāt*, p. 312, l. 10 sqq.). Toutefois cela resterait à faire dans les détails.

propres devanciers. Ceux-ci avaient dû rechercher un prudent équilibre, lui fait de même ; il s'est également souvent servi de leur « formule » pour apaiser des questionneurs curieux, sans pour autant devoir exprimer exactement son opinion. C'est seulement deux générations plus tard, alors que les šī'ites et les mu'tazilites s'étaient depuis longtemps séparés et qu'ils étaient devenus des ennemis acharnés à propos du cas de Ibn ar-Rāwandī, qu'on posséda la distance nécessaire pour nommer et pour rejeter dans la lancée Ibn Kullāb et Hišām b. al-Ḥakam : « [Même] la position erronée (*šubha*) de Ibn Kullāb sur la Parole de Dieu est encore plus fondée que celle de Hišām b. al-Ḥakam sur la science divine »³¹⁹. Cela n'aurait pas été possible de son vivant.

73. Cependant il n'a pas échappé à la polémique. Seulement celle-ci ne porte pas sur la « formule », mais sur le *itbāt aṣ-ṣifāt*. Et là, ce qu'on lui reprochait était à vrai dire identique à ce qu'on opposait aux gens du *ḥadīth*. Cela a été exprimé par 'Abbād b. Sulaymān dans la discussion avec lui : qui prétend que la Parole de Dieu est d'essence identique à Dieu professe la doctrine chrétienne du Logos³²⁰. Notons-le bien : d'essence identique, une doctrine que Ibn Kullāb ne reconnaissait pas au fond. Mais c'était le reproche habituel : le calife al-Ma'mūn l'avait exprimé³²¹, ainsi que Ibn abī Duwād après lui³²². On allait même plus loin, déclarant que ceux qui plaidaient pour des attributs indépendants (*muṭbitūn*) non seulement croyaient à trois attributs (comme les chrétiens pour la Trinité), mais à sept (c'est-à-dire à sept attributs principaux)³²³.

74. Comme pour toute accusation, il y avait également un soupçon de vérité. Theodor Abū Qurra, l'évêque de Ḥarrān déjà mentionné³²⁴, avait, à la suite de Jean Damascène, opposé aux musulmans qui niaient la divinité de Jésus que ceux qui niaient la divinité de Jésus refusaient également à Dieu le *logos* et le *pneuma*³²⁵. (p. 134) Si l'on remplace ici le Christ par le Coran, la « Parole de Dieu » musulmane, on a ce que Ibn Ḥanbal a toujours répété lors de sa comparution devant Ibn abī Duwād : celui qui ne tient pas le Coran pour éternel ne tient pas non plus la science de Dieu (son *logos*) pour éternelle³²⁶. Lorsque nous apprenons que Ibn Kullāb a été en relation avec un chrétien du nom de Péthion (? *Faṭyūn*) et qu'il tenait de lui sa doctrine sur la « Parole de

228

319 Ḥayyāt, *Intiṣār*, éd. Nyberg, p. 111, antépénult./éd. Nader, p. 83, l. 3.

320 *Fihrist*, p. 180, l. 13 sqq. ; Subkī, II, p. 52, l. 12 sq.

321 *V. supra*, n° 6.

322 Ibn al-Murtaḍā, *Tabaqāt*, p. 124, l. 5 sq.

323 Subkī, op. cit., II, p. 52, l. 1 sq.

324 *V. supra*, n° 48.

325 V. Abel, dans *L'élaboration de l'Islam*, op. cit., p. 65.

326 Watt, « Early discussions about the Qur'an », *art. cit.*, p. 36 sq.

Dieu»³²⁷, il est difficile de décider si cela n’est qu’une calomnie malveillante ou si l’on avait encore effectivement une idée de ce type de rapport. Dans d’autres récits, le point de vue est plus simple; c’est dans la bouche même d’Ibn Kullāb qu’est mis l’aveu. Un certain Muḥammad b. Ishāq aṭ-Ṭālaqānī lui demande son opinion sur le Messie, et il répond: je pense de lui ce que les gens de la *sunna* pensent des attributs divins³²⁸. C’est naturellement une grossière invention, toutefois elle donne une idée de l’impression qu’on avait de sa théorie. En même temps, elle montre que l’approche des adversaires de Ibn Kullāb à son endroit était identique à celle qu’il avait à leur égard: il feint de ne pas remarquer que depuis l’époque de Abū l-Huḍayl ou de Hišām b. al-Ḥakam et de Sulaymān b. Ġarīr leurs vues ont changé, sont devenues plus marquées; de leur côté, ils feignent de ne pas remarquer qu’en s’assimilant à leurs prédécesseurs il s’éloignait de beaucoup de ceux qui parmi les gens du *ḥadīṭ* partageaient sa manière de voir. C’est de la théologie dialectique: on ne choisit pas ses arguments pour la chose elle-même, mais pour le succès, et on laisse à l’adversaire le soin de trouver la faille.

75. Il est tout à fait possible que les informations du *Fihrist* pèchent par manque de finesse, ne serait-ce qu’en raison de la | distance historique, puisque plus d’un siècle sépare Ibn an-Nadīm de la *miḥna*. A l’époque de l’inquisition, malgré la polémique, on a probablement senti une certaine communauté de vues, fût-ce dans la méthode. Il est remarquable que nous n’ayons aucune information sur des persécutions dont auraient été victimes Ibn Kullāb ou al-Muḥāsibī ou ceux qui partageaient leurs idées, à l’instar d’Ibn Ḥanbal. Ils évitent, tout au moins verbalement, de déclarer que le Coran est incréé. On notera que Ibn Kullāb aurait à la fois écrit une réfutation des mu‘tazilites et une autre contre les *ḥašwīyya*³²⁹. C’est pourquoi le changement d’attitude avec le califat d’al-Mutawakkil, lorsque celui-ci, se détournant des mu‘tazilites et des šī‘ites, interdit même par un édit l’exercice du *kalām*, en 238/852–853³³⁰, le frappa lui et ses partisans avec autant de force que les autres *mutakallimūn*

327 *Fihrist*, p. 180, l. 13 sqq. [d’après Abū l-Abbās al-Baġawī; cf. SAN, XI, p. 175, avec un texte légèrement différent. Pour Fayṭūn/Faytyūn, cf. les différentes notes de G. Flügel, texte allemand, p. 71, n. 9 et p. 13, n. 4: Fayṭūn b. Ayyūb, qui vécut au III/IX^e s., cf. Ibn abī Uṣaybī’a, *‘Uyūn al-anbā’*, éd. Riḍā, index, p. 788a, où il figure sous le nom de Fayṭūn. Il n’est pas certain qu’il s’agisse du même personnage, cf. GAS, III, p. 231].

328 *Fihrist*, *ibid.* [SAN, *ibid.*].

329 *Fihrist*, p. 180, l. 18: *K. ar-Radd ‘alā l-mu‘tazila; Ḥadiyyat al-‘arīfīn*, col. 440: *ar-Radd ‘alā l-ḥašwīyya*.

330 V. H. Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad», *REI*, XXVI (1959), p. 73 [*Pluralismes dans l’islam*, Paris, 1983, p. 7].

(mu'tazilites et šī'ites). Le coup fut même plus fort, parce que son « école », qui ne (p. 135) dépassait pas la première génération, n'avait pas encore vraiment pu se consolider. Nous savons ce qu'il en advint d'al-Muḥāsibī : il dut se mettre en sûreté à Kūfa pour échapper à l'ire populaire³³¹. Ibn Kullāb aurait été mis au ban avec lui³³². L'école se divisa : si nous en croyons Ibn Taymiyya, al-Muḥāsibī, troublé par la rupture avec Ibn Ḥanbal de la pensée duquel il était très proche, abandonna la doctrine d'Ibn Kullāb sur les attributs³³³. Son disciple Ġunayd, qui est également inclus dans ce cercle, s'enferma dans l'ésotérisme de sa mystique pour se protéger des dangers du *kalām*³³⁴.

76. C'est seulement deux générations plus tard que l'héritage intellectuel de Ibn Kullāb trouva un rénovateur : ce Abū l-'Abbās al-Qalānisī que nous avons pu situer comme un contemporain d'al-Aš'arī³³⁵. Al-Baġdādī rapporte qu'il a écrit plus de cent cinquante ouvrages³³⁶. Toutefois, il ne parvint pas à s'imposer, probablement surtout à cause de la résistance des ḥanbalites qui devaient réagir | dès qu'ils entendaient le nom d'Ibn Kullāb. Al-Aš'arī a été plus sage ; 230 dans sa *Ibāna*, il fait des avances aux ḥanbalites et ne laisse pas passer un mot qu'il peut également rattacher à une autre tradition. Cependant il est sûr, ne serait-ce que pour la méthode, dans l'utilisation du *kalām* mu'tazilite, qu'il a appris d'Ibn Kullāb³³⁷ ; mais on ne peut pas encore déterminer ici dans quelle mesure sur chacun des points de doctrine. Lui aussi a du assez vite remarquer qu'il ne parviendrait pas à gagner la confiance des ḥanbalites³³⁸.

77. Pour un mu'tazilite comme le théologien, du reste tardif, Ibn al-Murtaḍā, la « conversion » d'al-Aš'arī avait pris l'aspect suivant : il s'était tourné vers les gens du *ḥadīṭ* et avait allié à leur doctrine celle des ġahmites³³⁹ et celle des kullābites³⁴⁰. On trouve les deux *nisba*-s associées : al-Aš'arī al-Kullābī³⁴¹ ;

331 *Gedankenwelt*, p. 9 sqq.

332 V. Ibn Taymiyya, *Maḏhab as-salaf*, p. 74, l. 4 ; *Lisān al-Mizān*, III, p. 291, l. 6 sq.

333 *Minhāġ as-sunna*, I, p. 118, l. 9 sqq. ; cf. *supra*, n° 45.

334 V. *supra* n° 14.

335 V. *supra* n° 13 ; Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Iġtimā' al-ġuyūš al-islāmīyya*, p. 110, l. 3 [Beyrouth, 1984, p. 179, l. 7].

336 *Uṣūl ad-dīn*, p. 310, l. 15.

337 V. *Lisān al-Mizān*, III, p. 291, l. 12 ; Ibn al-Qayyim, op. cit., p. 111, l. 9 sqq./p. 179 ; Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, IV, p. 184.

338 V. à ce sujet M. Allard, in *REL*, XXVIII (1960), p. 93 sqq.

339 Cf. le même ordre chez Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, p. 204, l. 17 sqq. [éd. Naṣr et 'Umayra, Beyrouth, 1985, v, p. 73.]

340 *Munya*, pp. 109–110.

341 Maṣ'ūdī, *at-Tanbīh wa l-iṣrāf*, (= *Tanbīh*), éd. M.J. de Goeje, Leyde (BGA, VIII), 1894, p. 369, l. 10.

une source mal orientée fait même d’Ibn Kullāb le maître d’al-Aš‘arī³⁴². Ibn Taymiyya, chez qui l’on sent, une fois de plus, directement et de manière exemplaire, l’esprit de l’époque d’Ibn Ḥanbal, souligne toujours la continuité; seulement, déçu par sa propre époque corrompue, il déclare que les gens qui évoluaient autour de Ibn Kullāb étaient meilleurs que les aš‘arites tardifs³⁴³. (p. 136) Ainsi finalement le courant kullābite est passé dans l’école des aš‘arites qui était en train de se consolider. Cela a pris du temps. C’est ainsi que le hanbalite Abū Ishāq Ibrāhīm b. Aḥmad b. Šaḥillā (m. 369/979–980) eut une dispute avec un «kullābite» sur les *šifāt ḥabariyya*³⁴⁴; le Qāḍī ‘Abdalḡabbār (m. 415/1025), presque un siècle après al-Aš‘arī, à l’époque d’al-Bāqillānī, parle rarement des aš‘arites, et seulement des partisans de Ibn Kullāb³⁴⁵. Mais dans
 321 se prépare le changement, déjà deux décennies après la mort d’al-Aš‘arī; une génération après, environ en 375/985, al-Muqaddasī note que la nouvelle école a évincé celle qui la précédait³⁴⁶.

78. Maints fils conduisent aussi à al-Māturīdī et à ses partisans. Ceux-ci sont les seuls à avoir continué à utiliser un nom : *ahlas-sunna wa l-ḡamā‘a*, par lequel les gens du *ḥadīth* se désignaient autrefois, ainsi que les kullābites, selon al-Pazdawī³⁴⁷. Il y avait peu de différences doctrinales frappantes³⁴⁸. Les relations étaient particulièrement étroites dans la conception du Coran³⁴⁹.

342 Ibn ad-Dā‘ī, *Tabṣirat ul-‘awāmm*, p. 108, l. 3.

343 *Risāla Tadmuriyya*, p. 66, l. 6 sqq.; *Maḏhab as-salaf*, p. 28, l. 7 sq. et 29, l. 14 sqq.

344 Ibn a. Ya‘lā (a. l-Ḥus. M.), *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. M. Ḥāmid al-Fiḳī, Le Caire, 1371/1952, II, p. 128 sqq.

345 *Vg. Muḡnī*, VII, p. 95 sqq.

346 *Aḥsan at-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālīm*, éd. M.J. de Goeje, Leyde (BGA, III) 1906, p. 37, l. 10 [Trad. A. Miquel, Damas, IFÉAD, 1963, p. 86].

Même le *Fihrist* (377/987) ne connaît pas encore de aš‘arites; al-Aš‘arī est englobé avec deux partisans parmi les «fatalistes» (*muḡbira*), p. 181, l. 11 sqq. En revanche, les kullābites y sont mentionnés (p. 180, l. 19). Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī (m. 449/1057) nomme comme prototypes des deux grandes écoles de théologie rivales Abū l-Hudayl et Ibn Kullāb, mais non al-Aš‘arī (*Luzūmiyyāt*, Beyrouth, 1381/1961, I, p. 155, vers 4). Par ailleurs, comme Ibn Ḥazm le note (*Fīṣal*, II, p. 126, l. 23 sq./II, p. 294, l. 1–2), al-Aš‘arī a abandonné la «formule» de Ibn Kullāb pour la thèse de la différence pure et simple entre Dieu et ses attributs.

347 *Uṣūl ad-dīn*, p. 242, l. 14 sq.

348 Pazdawī, op. cit., p. 246, l. 8 sqq.

349 Op. cit., p. 68, l. 15 sqq. et 20 sqq.; 87, l. 15 sq.; 53, l. 9 sq. : la formule «Dieu est éternel avec sa parole»; la même chose probablement p. 63, l. 6 sqq. et 64, l. 12 sq.; an-Nasafī (a. l-Mu‘īn), *Baḥr al-kalām*, trad. A. Jeffery, *Reader*, p. 398 et 401; M. Götz, «Māturīdī und sein Kitāb Ta‘wīlāt al-Qur‘ān», in *Der Islam*, 41 (1965), p. 47; cf. *supra* n° 25.

79. Ainsi le temps vint où l'on put vraiment honorer l'entreprise d'Ibn Kullāb, dans la mesure où l'on ne polémiquait pas contre elle en ḥanbalite; c'est al-Baġdādī qui déclare: «Ibn Kullāb a réduit à néant les mu'tazilites dans le collège d'al-Ma'mūn et il les a confondus par son éloquence»³⁵⁰; plus d'un siècle après, le père de Faḥraddīn ar-Rāzī cita cette déclaration³⁵¹. Les mu'tazilites s'étaient créés leur propre adversaire par l'oppression de la *miḥna*, et c'est seulement des siècles après qu'on commença à voir qu'ils allaient être vaincus par lui.

80. La «formule» d'Ibn Kullāb a survécu à son nom, à la fois à cause de son indétermination et de sa souplesse. An-Nasafī la reprend dans son catéchisme et se voit infliger à cause de cela la critique d'at-Taftazānī³⁵². (p. 137) Mais elle se trouve également | chez les ismaéliens, *v.g.* chez Abū Ya'qūb as-Siġistānī³⁵³, 232 mais ici peut-être dans une tradition interne au šī'isme, prise directement de Hišām b. al-Ḥakam. Même les mu'tazilites savent la revaloriser dans un autre contexte: Abū Hāšim la met en relation avec les *aḥwāl* «*modi*», par lesquels il tente de résoudre le problème des attributs³⁵⁴. Les *ṣiḡāt* ne sont pas (indépendantes et par conséquent à côté de Dieu), elles ne sont non plus (comme de simples noms pour l'essence inconcevable de Dieu, dans le sens d'un *ta'ṭīl* conséquent); elles sont en lui comme un mode (*ḥāl*) de son être (par exemple comme «être-scient», *'ālimiyya*), certes présent, mais n'étant pas indépendant, ni connu ni non connu³⁵⁵. Un *ḥāl* est une qualité qui n'est ni étant en soi ni non étant en soi, mais qui subsiste dans un étant³⁵⁶. Il paraît caractéristique qu'aucun des disciples de Abū Hāšim n'a accepté sa théorie; chez les mu'tazilites, cela est resté une curiosité. En revanche, elle fut accueillie par al-Bāqillānī³⁵⁷ et, au début, par al-Ġuwaynī, aussi bien dans son *Šāmil*³⁵⁸ que dans son *Iršād*³⁵⁹, c'est-à-dire par des aš'arites qui, par la

350 *Uṣūl ad-dīn*, p. 309, l. 6 sqq.

351 Subkī, II, p. 52, l. 6 sq.

352 V. E.E. Elder, *A Commentary on the Creed of Islam* (= Sa'd al-Dīn al-Taftazānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī), N.Y. Columbia University Press, 1950, p. 51.

353 *Kaṣf al-maḥjūb* (= Le dévoilement des choses cachées), éd. H. Corbin, Téhéran (Bibl. Iran., I), 1949 p. 14, l. 15 sqq.; cf. M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, Den Haag, 1955, p. 164.

354 V. à ce sujet Horten, in ZDMG, 63 (1909), p. 303 sqq.

355 Šahrastānī, *Nihāyat al-aqdām*, p. 134, pénult. sqq.

356 Baydāwī, *Ṭawālī'*, ms. Berlin, 1772, 6a, pénult. sq.

357 D'après aš-Šahrastānī, *Nihāya*, p. 132, l. 10 sqq. et 17 sqq.

358 *Aš-Šāmil fi uṣūl ad-dīn*, éd. H. Klopfer, Le Caire/Wiesbaden, 1960, p. 38, l. 5. [éd. 'A. Sāmi an-Naššār, Alexandrie, 1969, pp. 108–109].

359 *Iršād*, éd. Luciani, p. 47, l. 11 sqq. [éd. M. Yūsuf Mūsā et 'A. 'Abdalmun'im 'Abdalḥamīd, Le Caire, 1950, pp. 80–84], et pour l'ensemble *Nihāya*, op. cit., p. 131, l. 3 sqq.

façon dont ils se désignaient eux-mêmes (*ahl al-ḥaqq*), étaient renvoyés à Ibn Kullāb. On notera aussi la façon intéressante dont un apologiste chrétien en fait usage contre l'islam³⁶⁰. Des idées apparentées ont retrouvé en chemin la source³⁶¹.

- 233 | [*Addendum* n. 67 et n° 13: Depuis a paru: D. Gimaret, «Cet autre théologien sunnite: Abū l-'Abbās al-Qalānisi», in *JA*, CCLXXVII (1989), pp. 227–262. D.G. y montre, entre autres, que ce théologien n'était pas un contemporain d'al-Aṣ'arī, mais qu'il était au moins de la génération immédiatement antérieure. Dans une lettre du 19 mars 1990, J. van Ess m'écrit que D.G. «a totalement raison», notamment sur la base d'al-Bayhaqī, *K. al-Asmā' wa ṣ-ṣifāt*, éd. al-Kawṭarī, p. 269/réimpr. Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1984, p. 342.]

360 J. Fück, in *BO*, 12 (1964), p. 16, d'après Muḥyiddīn al-Iṣfahānī, *Risāla fi-t-Tawḥīd wa t-taṭlīt*.

361 Jusqu'à maintenant on n'a retrouvé aucune des œuvres de Ibn Kullāb, et l'on a peu d'espoir d'en retrouver, si l'on songe que déjà al-Pazdawī n'en avait plus aucune en main. Le seul fragment que je connaisse jusqu'ici se trouve dans Ibn al-Qayyim, *Iḡtimā' al-ḡuyūṣ al-islāmīyya ilā ḡazw al-mu'aṭṭila wa l-ḡahmiyya*. C'est un spécimen de la langue et de l'ordonnance de la pensée de Ibn Kullāb et du *kalām* ancien. Il s'agit d'une réfutation de la thèse ḡahmite, mais aussi mu'tazilite, selon laquelle Dieu est partout, mais n'est pas en un lieu déterminé, non plus qu'assis sur son trône, cf. *supra* n° 57 et *Oriens*, 13–14 (1961), p. 382sq.

[ndt: l'auteur reproduit le texte arabe de ce passage pp. 138–139 de l'original allemand. L'ouvrage d'Ibn al-Qayyim est à nouveau disponible: Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1984, pp. 179–181. Dans les éditions plus anciennes: lith. Amritsar, 1314/1896, p. 110, l. 6 sqq.; texte établi et corrigé par 'Abdallāh b. Ḥasan aṣ-Ṣayḥ et Ibrāhīm aṣ-Ṣūrī, Le Caire, Idārat aṭ-Ṭibā'a al-muniriyya, 1932, (p. ?); Le Caire, Maṭba'at al-Imām, s.d., p. 135, l. 14 sqq.

Pour ne pas allonger démesurément les notes, nous avons renoncé à y intégrer les nombreux renvois que nous aurions dû faire aux études de l'A. parues depuis 1965, le lecteur pourra se référer à J. van Ess, *FMH*, *op. cit.*, *supra* n. 214; *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiḡra*, Beyrouth/Wiesbaden (BTS, 14), 1977, où l'on trouvera, p. 250, la mention d'autres études de l'A.; «Ḍirār b. 'Amr und die «Cahmiyya». Biographie einer vergessenen Schule», in *Der Islam*, 43 (1963), I, pp. 241–279; II, 44 (1968), pp. 1–70; «Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze», in *REI*, XLIV (1976), pp. 23–60].

Review of Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī* (1965)

255

Dieses Buch ist ein Lehrstück interpretatorischer Methode. Ein Problem, auf lange Zeit *das* Problem islamischer Theologie, die Lehre von den göttlichen Attributen, wird in sorgsam fortschreitender Analyse aus den Texten erschlossen; Übersetzungen und Inhaltsangaben sind nicht bloße „Belege“, sondern | behalten den Ort, den der arabische Verfasser ihnen zugedacht hat. Einzelne Schriften einunddesselben Autors werden sauber voneinander getrennt; 256 gefragt ist nie nach *dem* Aš'arī etwa oder *dem* Ġuwainī, sondern immer nur nach Aš'arī oder Ġuwainī z. Z. der Abfassung eines bestimmten Buches. Vor der Behandlung eines Werkes wird darum jeweils entschieden, gegen wen es sich richtet: gerade im *kalām*, wo man immerzu mit einem vorgestellten Gegner „redete“, sind Aussagen kaum je ganz unvoreingenommen, eher nach einer Seite hin – der des Angriffs nämlich – überbetont. Untersucht wird dann ebenso die Struktur des behandelten Traktates; aus dem Aufbau erschließt sich überraschend viel an historischer Abhängigkeit und verborgenem Plan. Und verständlich gemacht wird dies alles durch Einordnung in die jeweilige geschichtliche Situation und den geographischen Schauplatz; wenn Allgemeines gesagt wird über die Aš'arīya, so erst im Fazit nach vierhundert Seiten spezieller Untersuchung. Geradlinigkeit der Entwicklung wird nicht dargestellt als logische Konsequenz zeitlosen Ideendramas – und wie häufig hat sich gerade der Gegensatz zwischen Aš'arīya und Mu'tazila dazu hergeben müssen! –, sondern als Abstraktion historischen Verlaufs, allmähliche Reduktion der in der Lehre des Gründers vorgegebenen Möglichkeiten.

Damit ist das Wichtigste eigentlich schon gesagt. Zugrundegelegt sind der Untersuchung für Aš'arī selber alle von ihm erhaltenen Werke: die *Maqālāt*, die *Risāla ilā ahl at-ṭağr*, die *Risāla fī stiḥsān al-ḥaḍ fī 'ilm al-kalām*, die *Luma'* und die *Ibāna*; für die Zeit vorher einige ḥanbalitische Zeugnisse (eine der *'aqā'id* des Ibn Ḥanbal in den *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* des Ibn Abī Ya'lā; das *K. al-Ġāmī'* des Ḥallāl und das *K. as-Sunna* des Barbahārī), die Berichte über die Lehre des Ġubbā'ī in den *Maqālāt* und die Notizen über Muḥāsibī und Ibn Kullāb, ebenfalls vornehmlich den *Maqālāt* entnommen; für die Zeit nachher der *Tamḥīd* des Bāqillānī, das *K. Uṣūl ad-dīn* des Baġdādī, das *K. al-Asmā' waṣ-ṣiḡāt* des Baihaqī und die Werke des Ġuwainī. Die Basis ist damit zu eingehender Behandlung breit genug. Bedauern mag man allenfalls, daß das *K. at-Tauḥīd wa-itḡbāt*

ṣifāt ar-Rabb des Abū Bakr Ibn Ḥuzaima (gest. 311/923; Druck Kairo 1354/1935) und das *K. ar-Radd ‘alā Biṣr al-Marīsī* des Dārimī (gest. 282/894; Druck Kairo 1358/1939) nicht herangezogen sind; beide handeln nahezu ausschließlich von der Attributenlehre und sind zudem unerlässlich für die Rekonstruktion neo-ġahmitischer Ansichten des dritten Jahrhunderts. Die „Ġahmiten“, Theologen wie Biṣr al-Marīsī oder Muḥammad b. Šuġā‘ at-Talġī, kommen darum auch kaum zu Wort; sie werden meist kurzerhand mit den Mu‘taziliten gleichgesetzt (vgl. S. 111, 113, 142, 253). Das mag für die Attributenlehre großenteils stimmen; der eigentliche Differenzpunkt beider „Schulen“ war ja der Determinismus Ġahm’s und derer, die man später – mit welchem Recht auch immer – als seine Anhänger bezeichnete. Aber man sollte es vielleicht erst noch einmal explizit beweisen; vielleicht ist manches nur deswegen gleich, weil man von vornherein bisher keinen Unterschied gesehen hat.

Aus der Interpretation entwickelt sich dann im historischen Aufriß das Problem. Es ist dies einmal die Frage nach der rationalen Vereinbarkeit der Wesenseinheit Gottes und seiner Attribute, zum andern aber auch die nach der Aussagekraft der Offenbarung; denn vornehmlich durch die koranischen Aussagen wird man auf die Existenz der *ṣifāt* hingewiesen. Damit kommt dann der Charakter des Korans mit ins Spiel, ob geschaffen oder ungeschaffen, und ebenso der Charakter der Sprache, ob als rein menschliches Werkzeug zur Erfassung der | Wirklichkeit oder als von Gott gesetzte Nomenklatur der Dinge: 257 *wa-‘allama Ādama l-asmā’a kullahā* (Sure 2/31). Und schließlich ist wichtig die grammatikalische Form, in der die Aussage getan ist: ob als Partizip bzw. Adjektiv, als „Name“ Gottes (*qādir*, *‘ālim* etc.), oder als Nomen, direkt als Attribut (*qudra*, *‘ilm* etc.).

Ġubbā’ī betont als Mu‘tazilit die Transzendenz Gottes (*tanzīh*); die Sprache der Offenbarung erreicht, da notwendigerweise auf das Verständnis des Menschen abgestimmt, Gott nicht, auch nicht im Modus der Analogie. Der Satz „Gott ist allwissend“ gibt nur eine Beschreibung (*waṣf*), erfaßt aber keine Wirklichkeit, ein Attribut (*ṣifa*); der Name „allwissend“ gestattet nicht, auf ein „Wissen“ zurückzuschließen, sondern trifft nur das „Beschriebene“ (*mauṣūf*), den mit diesem Adjektiv Gemeinten, nämlich Gott, sagt etwas über seine Existenz und über sein Tun, auch darüber, was er nicht ist, nichts aber über die positive Beschaffenheit der Eigenschaft. Aus jeder Handlung Gottes mag man einen solchen „Namen“ ableiten; sogar *muḥbil* „schwängernd“ mag man ihn nennen, denn Empfängnis und Schwangerschaft setzen nach koranischer Aussage (etwa Sure 56/57 ff.) einen schöpferischen Akt Gottes voraus. All dies aber bleibt letztlich Bezeichnung; diese ist endlich und geschaffen, und wie sie auch der Koran. Dem Verstande ist aufgegeben, im Einklang mit den Erkenntnissen der Grammatik Sinn und Grenze der Aussagen zu erschließen; darin besteht Theologie. Gerade aus der Transzendenz Gottes erhält sie ihren Sinn.

Für die Ḥanbaliten ist der Koran unmittelbarer Einbruch des Göttlichen in die Welt; Gott durchschlägt mit seiner Offenbarung die Transzendenz. Die Sprache, eingefangen in die Worte der Schrift, beschreibt darum nicht nur, sondern ist die Dinge selber, nicht Konvention der Menschen, sondern von Gott gesetzt, Reflex seines Denkens. Der Koran ist ungeschaffen, „Wort Gottes“, zugleich eines seiner Attribute und, als Offenbarung, Behältnis aller Attribute. Nunmehr, da alles Realität ist, nicht bloße irdisch-geschaffene Bezeichnung, hat der menschliche Verstand sein Recht verloren; er darf nichts zu dem, was der Koran aussagt, hinzudenken. Attribute sind nur die, welche im Koran *expressis verbis* und als Nomen genannt sind; man darf nicht von einem „Namen“ (einem Adjektiv) auf eine Eigenschaft. ebensowenig natürlich von einem Tun auf einen „Namen“ schließen.

Aš‘arī’s Lehre und die seiner Schüler gewinnt erst allmählich Profil, nuanciert sich meist je nach der Intention der Schrift, in der sie vorgetragen wird. Das hat seinen besonderen Grund. Erbe des Meisters und Grundgedanke der Schule ist, wie ALLARD erkennt, die Annahme einer Analogie; die Welt ist zwar anders als Gott, aber sie ist doch auch von ihm geschaffen, und Geschaffenheit bedeutet Beziehung zu Gott. Mag über den Charakter dieser Analogie nicht immer volle Klarheit herrschen – sie verblaßt im Laufe der Zeit von einer solchen der Realitäten zu einer solchen bloßer Relationen, gemeinsamer logischer Beziehungen wie der Kausalität z. B. (so bei Ġuwainī) –, der Zugriff der Sprache ist damit doch nicht mehr so hoffnungslos wie für die Mu‘tazila, wenn auch nicht so direkt wie für die Traditionalisten. Der Verstand gewinnt wieder Spielraum zur Spekulation, aber unter steter Kontrolle durch den Wortlaut eines ewigen Korans, vielleicht auch des Ḥadīṭ; er darf über die Offenbarung hinausgehen, aber er darf sich nicht über sie hinwegsetzen. Namen und Attribute implizieren sich gegenseitig, auch dann, wenn nur eines von beiden in der Offenbarung genannt ist. Und die Attribute sind, wie Aš‘arī zu Anfang, eine Formel des Ibn | Kullāb übernehmend, noch sagt, weder mit Gott identisch noch nicht mit ihm identisch, also *per analogiam* zu verstehen. Da kommt es dann immer darauf an, mit wem man „redet“ (*kallama*), d. h. Theologie treibt; jenachdem wird die eine oder die andere Seite stärker betont. Stark spürt man es bei der Einstellung zu den Anthropomorphismen, auch sie Attribute nach muslimischem Verständnis, *ṣifāt ḥabariyya*, „(nur) durch die Offenbarung gesetzte Eigenschaften“, wie man häufig sagte: Auge und Antlitz Gottes, seine Hände usw. Im Anfang, als das *ta‘wīl* der Ġahmiten und Mu‘taziliten die *ahl al-ḥadīṭ* erregte, bei Aš‘arī zumal, glaubt man rein ḥanbalitischen Fideismus vor sich zu haben; kein Wort von metaphorischem Verständnis. Später, bei Baġdādī und bei Ibn Fūrak, ist man plötzlich der Mu‘tazila und ihrem *ta‘wīl* wieder sehr nahe; denn nun distanzierte man sich von der wörtlichen Interpreta-

tion der Karrāmiya. Schließlich, bei Baihaqī, wieder vorsichtige Zurückhaltung; denn Kundurī’s Verfolgung, die er erlebt, nahm u. a. den Intellektualismus der Aš‘ariya zum Vorwand.

Aš‘aristische Traktate sind, eben wegen dieser Mittlerstellung, ein dankbares Objekt für die Entdeckung von „Abhängigkeiten“; man besaß genügend Spielraum, sich dem Hintergrund einer historischen Situation oder einer gegnerischen Lehre anzugleichen und sich doch von ihm abzuheben. Anleihen bei der Mu‘tazila bestätigt schon die Strukturanalyse: fast alle Schriften sind nach dem mu‘tazilitischen Schema der *uṣūl al-ḥamsa* gebaut. Das gilt bereits für den Mu‘tazila-Abschnitt im ersten Bande der *Maqālāt* Aš‘arī’s selber (S. 155–278). Dort allerdings hat es damit seine besondere Bewandnis; und dies erkannt zu haben, ist eines der großen Verdienste von ALLARD’s Buch: die *Maqālāt al-Islāmīyīn* setzen sich zusammen aus drei verschiedenen Werken, von denen zumindest das erste (S. 1–300), vielleicht auch das zweite (S. 301–482) noch aus der mu‘tazilitischen Zeit des Autors stammen, das dritte hingegen (S. 483–Schluß) nach der Konversion geschrieben ist. Der Gedanke an sich ist nicht ganz neu. Ähnliche Versuche sind in den letzten Jahren bereits zweimal unternommen worden, von LAOUST (in *REI* 29/1961/19 ff.) und MAKDISI (in *Stud. Isl.* 18/1963/26 ff.), jedoch jeweils mit recht vagen Gründen und charakteristischen Abweichungen: LAOUST hielt das ganze Buch für mu‘tazilitisch, MAKDISI nur den zweiten Teil, den ersten dagegen für „traditionalistisch“ (also genau umgekehrt wie ALLARD). ALLARD’s Beweise dagegen sind, da auf gründlichem philologischem Fundament aufgebaut, im großen und ganzen überzeugend. Das gilt vor allem für den Gegensatz zwischen Teil 1 und Teil 3: mu‘tazilitische Lehransichten, die im ersten Teil neutral angeführt werden – gemäß der in der Einleitung ausgesprochenen Intention des Werkes (S. 1, 6 ff.) –, werden im dritten Teil mit Zensuren versehen; der für den ersten Teil gesetzte Plan (S. 5, 4–6) ist mit S. 300 abgeschlossen. Die *aṣḥāb al-ḥadīṭ*, eben die, denen Aš‘arī sich später anschließen sollte, werden noch mit den „Korporeisten“ (*muğassima*) zusammengebracht (S. 211, 2 ff.). Damit gewinnt vielleicht auch an Bedeutung, daß Aš‘arī, im Gegensatz etwa zu Bağdādī, nichts von Ibn ar-Rēwandī’s Vorwürfen gegen die Mu‘tazila übernimmt; er zitiert ihn vielmehr nur mit seinen systematisch-theologischen Ansichten (noch aus seiner mu‘tazilitischen Zeit?).

Ohne Retuschen kam er natürlich bei der späteren Redaktion nicht aus; ALLARD hat auf einige Fälle hingewiesen (S. 70 f.). Das gilt etwa für die zustimmende Bemerkung nach dem Glaubensbekenntnis der *ahl al-ḥadīṭ* (S. 297, 7–9); und das gälte vor allem auch für manche Stellen im zweiten Teil des Buches, wenn wir auch ihn als mu‘tazilitisch deklarieren wollen (ALLARD läßt seine |

259 Entscheidung hier etwas in der Schwebe; für die Attributenlehre ist diese Par-

tie des Buches ohne Bedeutung). Verräterisch scheint vor allem der Passus 429, 13 ff., in dem der Begriff *Qadarīya* zweimal in seiner muʿtazilitischen Bedeutung, als Etikett für die *ahl al-ḥadīth* gebraucht wird (430, 5 und wohl auch 430, 1, mit der Lesart der Handschrift *d*), Ašʿarī dies aber in einem Einschub als unzulässig zurückweist (vgl. dazu Oriens 18/1965/128 f.). Auch die Attribute *ahl al-ḥaqq* und *ahl al-istiḳāma* waren hierher zu rechnen (jeweils nur einmal: 472, 9 und 473, ult.), mitsamt ihrem Gegensatz *ahl al-bidaʿ* oder *ahl al-ahwāʿ* (472, 13 und 475, 7; 473, ult.: nur diese Stellen); dies sind ja keine neutralen Sektenbezeichnungen, sondern schmeichlerische Selbstattribute oder Schimpfnamen. Ein Zusatz wäre weiterhin der Einschub 477, 9, wo Abū Šamir's *tauḥīd wa-ʿadl* als „qadaritisch“ (im orthodoxen Sinne) erklärt wird. Abfinden muß man sich schließlich damit – und dies gilt wiederum ebenso für den ersten Teil –, daß Ašʿarī in den „muʿtazilitischen“ Partien auch Ansichten seines Lehrers Ġubbāʾī, d. h. doch damals noch: seine eigenen, unter die *maqālāt* zählt, also gewissermaßen zu sich selber in Distanz tritt. Oder sollte man annehmen, daß er zur Schule Abū Hāšim's gehörte? Abū Hāšim distanziert sich ja nicht selten von seinem Vater. Damit wäre zugleich erklärt, warum Abū Hāšim in den *Maqālāt* gar nicht erwähnt wird. Jedoch läßt sich das erst entscheiden, wenn wir – vor allem durch die Werke des Qāḍi ʿAbdalġabbār – mehr über Abū Hāšim's eigene Ansichten wissen.

Den Dank für ein überaus reiches Buch verbinde ich abschließend mit einigen verstreuten Bemerkungen:

s. 32 lies *kāffat* statt *kāfat*, s. 33 Kattānī statt Kittānī.

s. 50: Daß die Hs. Berlin, Ahlwardt 2162 Ašʿarī's *Risālat Istiḥsān al-ḥauḍ* enthält, kann ich aus eigener Untersuchung bestätigen. Zwei weitere, kurze Ašʿarī-Fragmente bei Ibn Qaiyim al-Ġauzīya, *Iġtimāʿ al-ġuyūṣ al-Islāmīya ʿalā ġazw al-Muʿaṭṭila wal-Ġahmīya* (Kairo, Maṭbaʿat al-Imām, um 1960): s. 144, 4–11 aus dem *K. al-Amālī* (vgl. Ibn ʿAsākir, *Tabyīn* 136, 2); 144, 13–16 aus dem *K. al-ʿUmda fi r-ruʿya* (vgl. Ibn ʿAsākir 136, 6, wo *ʿUmad* statt *ʿUmda*). Beide über das Sitzen Gottes auf dem Thron.

s. 68: Was über die Bedeutung von *alzama* gesagt wird. stimmt an sich; nur beziehen sich die Belege in Anm. 2 auf den I. Stamm.

s. 82: Mit den *ahl as-sunna wal-ġamāʿa*, welche Ašʿarī in einzelnen Punkten des Irrtums bezichtigen, sind Māturīditen gemeint. Daß jene sich so bezeichneten, läßt sich mit zahlreichen Stellen aus māturīditischen Traktaten belegen (vgl. meine *Erkenntnislehre des Īcī*, s. 48). Hier kann man den Beweis noch zusätzlich damit führen, daß ʿAbdarrahīm b. ʿAlī Šaiḥzāde in seinem *K. Naẓm al-farāʿid wa-ġamʿ al-fawāʿid* gerade das in Frage stehende Problem des *takwīn* zu den *iḥtilāfāt* zwischen Ašʿarīya und Māturīdiya rechnet (vgl. Edition Kairo 1323, s. 22 ff.). Dann stellt sich allerdings heraus, daß man nicht *mukauwin* lesen

darf, wie ALLARD dies tut (Anm. 3), sondern *mukauwan*; es geht nicht um die Identität von „création“ und „créant“, sondern von „création“ und „créé“ – ein Problem, das es übrigens auch in anderen Sprachen gibt: „Schöpfung“ ist sowohl der Akt des Erschaffens (= *ḥalq*) als auch das Erschaffene (*mahlūq*). Die Frage ist schon in der Mu‘tazila diskutiert worden (vgl. *Maqālāt* 363, 9 ff., vor allem 365, 1 f., wo auch schon *mukauwan* vokalisiert ist).

s. 109 liest man wohl besser *ittaba’a* statt *atba’a*.

260 s. 145: Zu Muḥāsibī’s *K. Fahm al-Qur’ān wa-ma’ānihi* gibt es eine Handschrift in Edirne, Nr. 951, fol. 82^b–131^b (freundliche Mitteilung von Herrn Professor | ATEŞ, Istanbul). Das Buch scheint, in seiner Auseinandersetzung mit Mu‘taziliten und Rāfiḍiten, überaus wichtig.

s. 148: Daß Ibn Kullāb ein Argument von den „Hanbaliten“ übernommen haben sollte, ist vielleicht etwas anachronistisch; er ist Zeitgenosse des Ibn Ḥanbal.

s. 193: Zum Problem der Ewigkeit des Glaubens wären ergänzend die Stellen beim Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Muḥīt* (ed. HOUBEN, Beirut 1965) I 435, 8 f. und 438, 4 ff., sowie bei Šarīf al-Murtaḡā, *Amālī* I 186, 5 ff. zu vergleichen (für Ḍirār b. ‘Amr, Ṭumāma b. al-Ašras und Bišr b. al-Mu‘tamir).

s. 225: Der dort behandelte Gottesbeweis: „constation de changements successifs ...“ ist bis in alle Einzelheiten bereits von Ġubbā’ī entwickelt (vgl. meine *Erkenntnislehre des Īcī* 330 f.). Aš‘arī konnte den Gedanken als bekannt voraussetzen; man braucht also nicht so sehr auf dessen Unvollständigkeit oder Inkonsistenz zu insistieren.

s. 240: Bei dem zitierten *Luma’*-Passus frage ich mich, ob man sich nicht die von MCCARTHY vorgenommene Änderung des *li-ḡālīka* der Hs. in *ḡālīka* sparen kann, wenn man vorher statt in *yaštaqqu* in *naštaqqu* emendiert. Es wäre dann zu übersetzen: „Wenn (Gott seine Rede) in etwas anderem als ihm auftreten läßt, müssen wir für diesen Körper ... einen Namen ableiten ... und ebenso für den ganzen Komplex (*ḡumla*), an dem sich das Substrat befindet“. Unter dem „Komplex“ (*ḡumla*) würde ich dabei nicht die ganze geschaffene Welt verstehen, sondern nur die größere Umgebung der Stelle, wo sich das Sprechen ereignet. Gedacht ist, so scheint mir, an den ganzen Dornbusch, den Moses in der Wüste vor sich hatte: Die Rede (*kalām*) kommt aus einem bestimmten Punkt an diesem Dornbusch; aber der ganze Busch wird damit sozusagen redend (*mutakallim*). – Zu der „speziellsten Eigenschaft“ (*aḡaṣṣ al-auṣāf*) wäre zu vergleichen Ġuwainī, *Šāmil* 170, 7 ff.; der Begriff stammt von Ibn al-Iḡsīḡ und wird u. a. auch von Abū Hāšim übernommen. Er gehört in die Definitionslehre: wenn etwas in der „speziellsten Eigenschaft“ übereinstimmt mit einem andern Ding, ist es mit ihm identisch; die speziellste Eigenschaft muß in der Definition erfaßt sein. Sie ist dabei wohlbemerkt nicht immer mit

der *differentia specifica* gleichzusetzen; man dachte noch nicht aristotelisch (vgl. dazu auch ALLARD selber, s. 203 ff. und 266 f.).

s. 254: Der Gebrauch der Termini Ġahmīya und Mu‘tazila bestätigt, im Gegensatz zu der Annahme des Autors, die These, daß beide nicht unterschiedslos gebraucht werden. Nach s. 56 taucht der Begriff Ġahmīya in der *Ibāna* nicht mehr auf, weil vom *qadar* die Rede ist; die Ġahmiten waren eben Deterministen wie Aš‘arī, hier also nicht mehr getroffen.

s. 267 ist in der letzten Zeile „celui qui“ falsch bezogen. Ich würde darum etwas anders übersetzen: „Gott sieht die Dinge. Aber wenn er die Dinge sieht, so sieht doch (derjenige) nicht die Dinge, wer nicht (auch) sich selber sieht. Wenn er somit sich selber sieht, kann er sich uns auch zeigen“. Im Französischen kommt „se faire voir“ natürlich dem Spiel zwischen *ra‘ā* und *arā* viel näher als deutsch „zeigen“. Im Folgenden würde ich dann aus dem Gedankengang nicht ganz soviel „herausholen“, wie der Autor dies tut. Bewiesen ist doch nur, daß man Gott sehen kann, nicht daß man ihn sehen muß; die Tiere sind also nicht unbedingt mitimpliziert. Dann aber ist die *conclusio* auch nicht zu weit, und man braucht Aš‘arī hier nicht eine verborgen vorausgesetzte Analogie zwischen Gott und Mensch zu unterschieben.

s. 291 lies Rudrāwarī statt ‘Udrawarī.

261

s. 303: Ich frage mich, ob man *mitl* hier wirklich mit „semblable“ übersetzen muß und nicht mit „gleich“; *mitl* heißt ja sowohl „ähnlich“ als auch „gleich“. Dann nämlich sind *mitl* und *muḥālif* exakte Gegensätze; der Satz wäre dann klarer: zwischen beiden liegt die Analogie.

s. 313 lies Ṭāhirides statt Ṭāharides.

s. 314 lies Bundār statt Bandār, s. 347 und 350 Bundārī statt Bundarī.

s. 352 lies Ibn al-Baiyī‘ statt Ibn al-Bai‘.

s. 388, Anm. 2 lies *Is‘ād* statt *As‘ār*.

374 **Review of Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī* (1990)**

GIMARET schreibt seine Bücher so, wie man sich in Frankreich deutsche Wissenschaft vorstellt: schmucklos, nüchtern, präzise und bis zum Rand voll mit Fakten. Sein Gebiet ist die islamische Theologie und dort eher deren Systematik als deren Geschichte, mehr darum auch deren Reifezeit als deren Anfänge (vgl. sein Plädoyer in: *Arabica* 38/1991/11 ff.). Daß er auf diesem schwierigen Gebiet und bei solch uneitlem Stil Produktivität zu wahren versteht, nötigt umsomehr Bewunderung ab. Das vorliegende Buch ist nach *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (1980), nach der monumentalen kommentierten Übersetzung des ersten Teiles von Šahrastānī's *Milal wan-niḥal* (*Livre des Religions et des Sectes* 1: 1986) und nach *Les noms divins en Islam* (1988) innerhalb eines Jahrzehnts des vierte; hinzu treten zwei gewichtige Texteditionen (der zweite Band von Ibn Mattōya's *Maǧmū' fi l-Muḥīt bit-taklīf*, 1981, und der *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* des Ibn Fūrak, 1987). Der letztere Text, in einem Aufsatz angekündigt und analysiert (vgl. *Arabica* 32/1985/185 ff.), hat auch den Anstoß zu der hier zu besprechenden Publikation gegeben. Ibn Fūrak (gest. 406/1015) liefert etwa drei Generationen nach Aš'arī einen erschöpfenden Überblick über die von diesem behandelten Fragen; sein Werk zeigt dabei, daß Aš'arī in viel stärkerem Maße scholastisch dachte, als man dies aus den erhaltenen Schriften ahnen konnte, und daß er, abgesehen von der grundsätzlichen, durch Naǧǧār und Ibn Kullāb vorbereiteten Wende, weiterhin die in der Mu'tazila entwickelten Kategorien und Methoden benutzte. GIMARET nimmt dies zum Anlaß, Aš'arīs „System“ unter Einbezug der von ihm erhaltenen Originalschriften nachzuzeichnen und in seinen ursprünglichen Problemzusammenhang hineinzustellen. Damit besitzen wir nun die erste vollständige Monographie dieser Art; wer wissen will, was einen islamischen Theologen des 10. Jh's bewegte, kann sich hier einlesen.

Das ist vermutlich für den Außenstehenden kein reines Vergnügen. Islamische Theologie erschließt sich vielen selbst dann nicht, wenn sie selber und der Interpret sich Mühe geben. Die Kulturbarrriere ist gerade hier auch für den professionellen Islamisten heutzutage schwer zu überwinden. Die Art, wie man die Diskussion darüber führte, ob Gott im Jenseits geschaut werden könne oder nicht (s. 329 ff.), hat etwas von der krausen Grundsätzlichkeit eines Parteitags der Grünen. Zwar erheischt die Hingabe, mit der hier Positionen gegeneinan-

dergesetzt werden, Respekt; aber man hat aus der Distanz der Jahrhunderte heraus Schwierigkeiten, zu begreifen, warum man damals die Sache nicht auf sich beruhen ließ. Da kann dann vermutlich nur ein Historiker oder ein Soziologe weiterhelfen. GIMARET zeigt sehr gut, wie die theologischen Probleme eine Eigengesetzlichkeit entwickelten; aber er läßt manchmal die Frage offen, wo sie eigentlich herkamen. So ist für jemanden, der nicht am Gedankenspiel um seiner selbst willen interessiert ist, das Buch | vielleicht auch ein Grund, sich die Theologie gleich wieder abzugewöhnen. Wer es bis zu Ende liest, verdient sich, um HEBBELS Wort über Adalbert STIFTER zu wiederholen, die Krone von Polen.

375

Das ist natürlich nur die Kehrseite des Vorzugs, den das Buch besitzt. GIMARET pickt aus Ibn Fūrak's Text nicht bloß die Rosinen heraus; er serviert den ganzen Kuchen, auch wenn er dem Leser im Halse stecken bleibt. Nur eines schien ihm ungenießbar: die Ausführungen über Disputationstechnik (*adab al-ḡadal*; vgl. s. 21, Anm. 33), die sich auf s. 284–321 bei Ibn Fūrak finden. Ansonsten denkt er alles nach, verbessert die Texte, wo es sein muß, erklärt die Terminologie und nimmt ab und zu sogar dezidiert Stellung zu den Argumenten (vgl. etwa s. 279: „combe du paradoxe“, „illogisme flagrant“ und vorher zwei Ausrufezeichen). Man lernt, wo man einsteigen muß, um nicht von vornherein alles mißzuverstehen, und man begreift, wo die Mitte des Systems lag. GIMARET denkt wie ein *mutakallim*; unter den heutigen Muslimen könnte wohl nur ein Absolvent von Qum mit ihm Schritt halten. Aber er betrachtet die Axiomatik auch von außen; er zeigt z. B., wie das Fehlen des Analogiebegriffes das Sprechen über Gott erschwerte (s. 248 ff.) oder wie die Lehre von der Identität zwischen Namen und Benanntem (*ism wa-musammā*) vermutlich aus der Vorstellung erwuchs, daß die Namen Gottes ungeschaffen seien (s. 345 ff.). Allerdings verläßt er nie den Kreis der Theologie. Er beschreibt die Diskussion über die Grabesstrafe von den Ḥadīṭen aus, bei denen sie ansetzte; aber er fragt nicht, warum dieses merkwürdige Theologoumenon, das im Koran ja keine Grundlage hat, überhaupt entstand. Die Probleme selber werden als existent vorausgesetzt; wir erfahren nur die Antworten, über sie freilich nahezu alles.

Das Buch ist übersichtlich gegliedert. Auf einen ersten Teil über „Die Welt“ (s. 43–208, mit Abschnitten über die Substanzen bzw. Atome und ihre verschiedenen Akzidenzien) folgen Kapitel über Gott (s. 211–365), über das Verhältnis Gottes zu den Menschen („Dieu et la destinée de l'homme“, s. 369–514, in Anlehnung an den Titel des Buches von GARDET) und über „Recht und Politik“ (s. 517–566). Was Quellenkenntnis und philologische Genauigkeit angeht, so gehört der Autor zweifellos zur Spitzenklasse. Nur wenig ist anzumerken. Das leidige Problem, wie unter atomistischen Voraussetzungen eine Kreislinie

zustande kommen könne (s. 61f.), hätte sich vielleicht durch die Ausführungen, die Ibn Sīnā in der Physik seines *Šifā’* dazu macht (*Ṭabī‘yāt* 1, Kairo 1983, s. 190, 8 ff.), ein wenig aufhellen lassen. Zwar bleibt man nach der Lektüre dieser Parallele immer noch recht ratlos, zumal der Text sich letzten Endes mehr mit der Hypotenuse des rechtwinkligen Dreiecks beschäftigt als mit dem Kreis; aber Ibn Sīnā ist zumindest wesentlich expliziter als Ibn Fūrak, Ġuwainī und Abū Rašīd, auf die GIMARET sich stützt. Bei der „maladresse d’expression“, die s. 118, Anm. 27 beklagt wird, mag man erwägen, ob sie sich nicht dadurch beheben läßt, daß man *bi-ġanbi* bzw. *ġanba šāḥibihī* liest statt *bi-ḥaiṭu šāḥibuhū*. Auch Versehen in der Transkription sind ausgesprochen selten. s. 183 ließ *ġalabat ẓann* statt *ġalbat ẓann*; s. 435 ließ *lā dīn^{an} wa-lā dunyā* statt ... *dunyaⁿ*; s. 502, Anm. 3 ließ *uḥruġī* statt *ḥruġī*.

Der Text ist mit einer heutzutage seltenen Geduld und Akribie Korrektur gelesen. Nur der Satzspiegel wirkt, wie häufig bei französischen Publikationen, etwas ermüdend. Das Buch reiht sich würdig an L. GARDETS und G. ANAWATIS *Introduction à la théologie musulmane* sowie GARDETS leider unergänzt gebliebenes *Dieu et la | destinée de l’homme*, mit denen vor mehr als einer Generation im französischen Sprachraum auf noch schmalere Quellenbasis eine neue Phase der Erforschung islamischer Theologie begann.

PART VII

Theologie im Zeitalter nach Avicenna



Aš'arī, auf den Gimarets Interesse sich konzentrierte, ist aus dem Blickfeld der jüngeren Forschung nahezu völlig verschwunden. Von seinen frühen Nachfolgern hat nur Bāqillānī, der immerhin 80 Jahre nach ihm starb (403/1013), mit seiner *Hidāyat al-mustaršidīn* kürzlich das Interesse auf sich gezogen.¹ Über Ġuwainī, den „Imām al-ḥaramain“, schrieb Tilman Nagel eine interessante Monographie, die ich 1990 ausführlich rezensierte (C 178). Im Fokus stehen aber seit einiger Zeit die späteren Jahrhunderte, als die Theologie in den Schatten Avicennas geriet und sich der Philosophie annäherte – zuerst in der Logik, dann auch in der Ontologie. Immer schon hatte man Ġazzālī unter diesem Gesichtspunkt unter die Lupe genommen, weil er mit seinem *Tahāfut al-falāsifa* den Eindruck erweckte, sich der neuen Entwicklung entgegenzustellen.² An der Diskussion beteiligten sich schon früh auch Wissenschaftler aus dem Orient; ich habe, als ich noch in Beirut unterrichtete, in einer Sammelrezension die neuere Literatur zu Leben und Oeuvre Ġazzālīs unter Hinweis auf das beidseitige Interesse zusammengefaßt (z. B. mit Bezug auf eine Publikation von 'Abdarrahmān Badawī; vgl. B 8). Angeregt worden war ich durch die Tatsache, daß Ġazzālīs vorgebliche „Autobiographie“, der *Munqid min aḍ-ḍalāl*, im Ansatz bei Muḥāsibī vorgebildet schien; Ġazzālī folgte einem literarischen Klischee, das bis in die Antike zurückreicht. Dieses ist im Islam offenbar mehrfach aufgegriffen worden – vielleicht schon zu Lebzeiten Muḥāsibīs bei jemandem, der ähnlich wie er dachte, aber nicht im Irak lebte, sondern im syrischen Grenzgebiet zu Byzanz (Aḥmad b. 'Aṣīm al-Anṭākī, gest. vielleicht 239/653–654),³ und

1 Vgl. S. Schmidtke in: BEO 60/2011/39–71. Zwei Jahre zuvor hatte auch Gimaret in BEO (58/2009/259–313) ein Kapitel aus diesem Werk zugänglich gemacht. Um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts war Richard McCarthy derjenige gewesen, der sich um den Autor gekümmert hatte; jedoch wurde die Jesuitenuniversität in Bagdad, an der er unterrichtete, nach dem Sturz der Monarchie unter dem neuen Regime geschlossen. Er lebte dann in Oxford, wo ich ihn Anfang der siebziger Jahre kennenlernte. Das Thema Bāqillānī geriet in die Hände von Richard C. Martin, der während seiner Tätigkeit an der University of Arizona in Phoenix im Rahmen eines vom National Endowment for the Humanities geförderten Übersetzungsprojektes sich dessen noch nicht edierte (aber bereits bekannte) Werke vornahm; jedoch hat er seine Erkenntnisse nie zu Papier gebracht.

2 Der *Tahāfut* ist jetzt zugänglich in der Übersetzung von M.E. Marmura, die in zweiter Auflage 2000 bei der Brigham Young University Press in Provo erschien. Zuvor benutzte man die Übersetzung von Ibn Rušd's *Tahāfut at-Tahāfut*, die S. van den Bergh reich annotiert 1954 in der Gibb Memorial Series vorgelegt hatte; sie enthielt im Rahmen der Widerlegung auch den Text des Ġazzālī.

3 Dann nämlich, wenn das *K. al-Ḥabwa wat-tanaqqul fi l-'ibāda wa-daraġāt al-'ābidīn*, das ich in meiner Dissertation (A 1) für Muḥāsibī vereinnahmt habe, in Wirklichkeit ihm zuzuschreiben sein sollte (vgl. TG I 146 f., dort 147, Anm. 70; auch o. Bd. I 157 f.).

später dann, nur ein Jahrzehnt vor der Abfassung des *Munqid*, bei niemand Geringerem als ʿUmar Ḥaiyām. Ich habe auf dieses Faktum anlässlich einer „Table ronde“ bei der UNESCO 1985 hingewiesen (B 72 = VII 1), bin allerdings insofern mißverstanden worden, als es mir nicht darum ging, einen „Einfluß“ Ḥaiyāms auf Ġazzālī nachzuweisen,⁴ sondern nur das Nachwirken eines allgemeinen Darstellungsmusters darzulegen, das von Ġazzālī dann individuell ausgestaltet wurde.⁵

Der nächste in der Reihe ist Šahrastānī, auch er ein Ašʿarī, der sich aber unter den Ismāʿīliten umsaht und in seiner iranischen Heimat noch den Unter-

4 So J. Janssens, *Al-Ġazzālī. How to read the Munqidh?*, in: *Orientalia Ambrosiana* 2/2011/85 ff., dort s. 95, Anm. 42; er beruft sich dabei auf H. Landolt in: *Asiatische Studien* 45/1991/43, Anm. 95. Die Chronologie wäre in der Tat etwas eng; Ġazzālī stirbt 1111, Ḥaiyām wahrscheinlich etwa ein Jahrzehnt später (de Fouchécour in *Et*² x 827 f. s. n.). Allerdings ist Ḥaiyām schon in der Entourage eines der Wesire des Selğüken Barkiyāruq b. Malikšāh belegt, so wie Ġazzālī am Hofe Sanğars.

5 Vgl. zur Frage jetzt St. Menn, *The Discourse on the Method and the Tradition of Intellectual Biography*, in: Jon Miller / Br. Inwood (edd.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy* (Cambridge 2003), s. 141–189. Menn stellt Galen als antikes Vorbild bei der Ausgestaltung des biographischen Schemas heraus; er verweist darauf, daß dieser bei Ibn al-Haiṭam in einem ähnlichen Zusammenhang tatsächlich explizit genannt wird (s. 146 ff.). Daß allerdings auch Ġazzālī sich an Galens Texten (die ins Arabische übersetzt worden waren) inspiriert habe (s. 163), halte ich für wenig wahrscheinlich. Seinerzeit hatte ich nur auf die *Geschichte der Autobiographie* von G. Misch (¹Leipzig 1907, ³1949–1969) zurückgreifen können. Auch dort ist von Galen schon die Rede (¹192–195); dieser suchte nach einem Wahrheitskriterium und sagt, daß er in die Fänge der pyrrhonischen Skepsis geraten wäre, wenn er sich nicht an der Mathematik hätte orientieren können (s. 195). Misch schloß mit einem Ausblick auf Descartes' *Discours de la méthode*; Menn nimmt diesen Text als Ausgangspunkt. Die arabistische Diskussion hatte demgegenüber bei Augustin angesetzt; dieser wird bei Misch erwähnt, während Menn ihn ganz aus dem Spiel läßt. Auch Ḥaiyām kommt bei Menn nicht vor, und Muḥāsibī wird nur gestreift (auf s. 150).

Zum skeptischen Grundton des Schemas jetzt T. Kukkonen, *Al-Ghazālī's Skepticism Revisited*, in: Henrik Lagerlund (ed.), *Rethinking the History of Skepticism* (Leiden 2010), s. 29–59; die Frage nach den Vorbildern wird dort aber ausgeklammert (vgl. s. 33, Anm. 11). Zu der Rolle, welche die Ismāʿīliya darin bei Ġazzālī spielt, vgl. D. de Smet, *L'attitude ambivalente d'al-Ġazzālī envers l'ismaélisme*, in: *Orientalia Ambrosiana* 2/2011/37 ff., dort s. 52. Letztere hat natürlich bei Muḥāsibī oder Anṭākī noch keinen Platz, umso mehr dann aber bei Ḥaiyām. Zur Frage, wie sich das Schema zu Ġazzālīs gelebtem Leben verhält und was es an biographischen Zeugnissen dazu gibt, recht einsichtig Kenneth Garden, *Coming Down from the Mountaintop. Al-Ghazali's Autobiographical Writings in Context*, in: *MW* 101/2011/581–596. Aus muslimischer Sicht Mustafa Mahmoud Abu-Sway, *Al-Gazzālī's Spiritual Crisis Reconsidered*, in: *Al-Shajarah* 1/1996/77–94. Es gibt jetzt zum *Munqid* sogar einen Lexikoneintrag, in *IA*² XXXII 16f. (von Mustafa Çağrıçı).

gang Saṅğars erlebte; er hatte bei Sulaimān b. Nāṣir al-Anṣārī studiert, dessen *Ġunya fī l-kalām* unter den Aṣ'ariten im Osten Irans, etwa bei dem Vater des Faḥraddīn ar-Rāzī, Ḍiyā'addīn 'Umar b. al-Ḥusain al-Makkī, beträchtliches Ansehen genoß.⁶ Ich habe das, was die Forschung der letzten Jahre zu ihm zu sagen hatte, in einem Artikel für die *Encyclopaedia Iranica* zusammengefaßt, der in der Internet-Ausgabe erscheinen soll, jedoch noch nicht redigiert ist (D 2 = VII 2).⁷ Im Laufe der Überlegungen habe ich dabei das in der Sekundärliteratur meist vertretene Geburtsdatum Šahrastānīs tentativ um zehn Jahre zurückverlegt (B 113 = VII 3).

Faḥraddīn ar-Rāzī, der als Aṣ'arit im Vergleich zu seinem Vater der philosophischere Kopf war, ist in seiner Originalität vor allem wegen der Streitgespräche, in die er sich auf einer Reise durch Transoxanien als noch nicht 40-jähriger einließ, schon früh erkannt worden.⁸ Ich habe ihn in A 20 als Häresiographen gewürdigt (s. 1048–1075) und dort (s. 1055 ff.) ebenso wie in einem separaten Aufsatz (VII 4) seine ökumenische Offenheit gegenüber der Mu'tazila, aber auch gegenüber der Šr'a (bzw. den Aliden) hervorgehoben. Der Aufsatz war als Beitrag zu der Gedenkschrift für Iraj-i Afšar gedacht, die in der iranischen Zeitschrift Nāme-yi Bahāristān herauskommen sollte. Jedoch ist das (elektronische) Manuskript dort anscheinend verlorengegangen (oder die – sehr anspruchsvolle – Zeitschrift in der Zeit der Sanktionen an finanziellen Problemen gescheitert).⁹ Ich publiziere den Text darum hier zum erstenmal; er deckt sich inhaltlich teilweise mit A 20, s. 1056 f., und ich bin mir seines hypothetischen Charakters durchaus bewußt.¹⁰ Aber die genealogische Litera-

6 Von Ḍiyā'addīns *Nihāyat al-marām fī dirāyat al-kalām* ist der in Haidarabad erhaltene zweite Band nach einer Handschrift aus dem Jahre 550/1155, die in einem *qirā'a*-Vermerk von dem Autor selber signiert worden ist, kürzlich von Aiman Shihadeh im Facsimile herausgegeben worden (Teheran 2013). Auch die *Ġunya* des Anṣārī ist mittlerweile im Druck zugänglich (ed. Muṣṭafā Ḥusain 'Abdalhādī, Kairo 1431/2010).

7 Ich weiß nicht, in welchem Stadium er sich im Augenblick befindet; verfaßt wurde er 2011. Das Englisch ist nicht überprüft. Zu berücksichtigen sind auch die bei einem Lexikonartikel vorgegebenen stilistischen und argumentativen Beschränkungen. Ich habe Letztere dadurch zu mildern versucht, daß ich in der vorliegenden Fassung einiges allzu sperrige Material in Anmerkungen hineinnahm.

8 Vor allem von Paul Kraus (in: *Islamic Culture* 12/1938/131 ff.). Ich habe Faṭḥallāh Ḥulāif's Edition und Übersetzung von Rāzīs *Munāzarāt* 1970 rezensiert (C 55).

9 Laut persönlichen Informationen hat der ehemalige Herausgeber der Zeitschrift bei seiner Verabschiedung das gesamte Manuskriptmaterial (m.a.W. den zweiten Band der Gedenkschrift für Iraj-i Afšār) mitgenommen. Letzteres paßte wahrscheinlich in seine Hosentasche. [Jetzt erschienen in: *Pažūhišhā-yi nusḥašināsī* 1/2017/65–76.]

10 Vgl. dazu Ḥasan Anṣārī, *Duṣwāra-yi K. aṣ-Šağara al-mubāraka-yi mansūb be-Faḥr-i Rāzī. Bar-rasī-yi ihtimālāt-i günagūn*; in: *Bar-rasīhā-yi tāriḥi* (Teheran 2012), s. 461 ff. (nr. 41).

tur der Šīʿiten, auf die ich dabei eingehe, ist bisher weder als historische Quelle noch in ihrer sozialen Relevanz hinreichend gewürdigt worden, und auch die Annahme eines „ökumenischen“ Zeitalters vor dem Aufkommen der Šafaviden scheint mir weiter einer Überlegung wert.

Mit Baiḍāwī und Īḡī (B 38.2 und 3 = VII 5–6) kommen wir dann in die Mongolenzeit, in der die beiden großen Konfessionen auch durch die politischen Umstände gezwungen wurden, ihre Differenzen hintanzusetzen. Die beiden Aufsätze sind im Rahmen meiner Beschäftigung mit dem Wesir Rašīduddīn (vgl. A 13) entstanden; es geht im wesentlichen um biographische Dinge.¹¹ Was Īḡī anlangt, so ist mit dieser Publikation (= VII 6) das überholt, was ich in der Einleitung zu meiner Habilitationsschrift (A 2) zusammengetragen hatte, ebenso wie das, was in die später geschriebenen Artikel in EI² (= D 3) und ER (= D 5) Aufnahme fand. Nur in dem entsprechenden Artikel in Elran (= D 2, s. v. *Azod-al-dīn*) sind die neuen Ergebnisse schon eingearbeitet. Weitere Einzelheiten zu Īḡī bringt B 43 (= VII 7)¹², und auch der kurze Beitrag zu ʿIzzaddīn al-Āmulī bezieht sich indirekt noch darauf (B 51.5 = VII 8); dieser lebte allerdings wesentlich später, während der Šafavidenzeit. Zu Ġurḡānī, dem Kommentator von Īḡīs *Mawāqif*, habe ich ebenfalls den betreffenden Artikel in Elran geschrieben (D 2, s. v. *Jorjāni*); jedoch empfiehlt es sich, stattdessen die ausführlichere und übersichtlichere deutsche Fassung (= A 22) zu Rate zu ziehen.

11 Zu Baiḍāwī gibt es jetzt neben dem Artikel in Elran IV 15–17 (E. Kohlberg) auch den im *Dānišnāme-yi Čahān-i Islāmī* v 218–221 (Murtaḍā Karīmī Niyyā).

12 Zu den dort behandelten Texten jetzt auch S. Kurz in: *Differenz und Dynamik im Islam*. Festschrift H. Halm (Würzburg 2012), S. 433 ff.

Quelques remarques sur le *Munqid min ad-ḍalāl*

- 57 Depuis sa première traduction, faite par Auguste Schmölders (Paris, 1842)¹, le *Munqid min ad-ḍalāl* d'al-Ġazālī est resté un des livres favoris de l'orientalisme européen. Cette prédilection, si explicable qu'elle soit, se basait, partiellement au moins, sur un malentendu : on prit le livre pour une autobiographie. On sait que les autobiographies sont rares en Islam : en général, l'homme se cache derrière sa communauté. Le XIX^e siècle, au contraire, aimait la confession dans laquelle l'individu libre révèle son âme à l'observateur curieux – comme le nôtre aime parler de la « crise » dans laquelle l'individu se rend compte de ses limites ; toutes les deux, la confession et la crise, on les trouvait chez Ġazālī. La première traduction anglaise du livre, qui apparut quelques ans avant la Première Guerre mondiale, se présentait sous le titre *The Confessions of al-Ghazālī*². En Allemagne, Heinrich Frick soumit à l'université de Giessen, dans les premiers jours après cette même guerre, une thèse dans laquelle il tenta une comparaison détaillée de Ġazālī avec saint Augustin³ ; une confession avait attiré l'autre. Deux ans plus tard, Julius Obermann fit apparaître, à Vienne, son
- 58 livre *Der philosophische Subjektivismus | des Ghazālī*⁴ où l'approche personnaliste se justifiait avec les critères de la philosophie kantienne qui elle-même, à ce moment, avait déjà passé ses meilleurs jours. Dans tous ces cas Ġazālī fut occidentalisé : on se l'appropriait avec les catégories du libéralisme bourgeois. Il fut stylisé comme figure exemplaire : Duncan B. Macdonald l'appela, dans la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, « le penseur le plus original et le plus grand théologien de l'Islam »⁵.

Les Musulmans n'y voyaient pas d'objection : à cette époque, ils étaient en train de découvrir l'occident eux-mêmes et en adoptaient les perspectives, surtout dans les milieux intellectuels. Ils étaient fiers de constater – ou plutôt d'apprendre – que Ġazālī avait critiqué le principe de la causalité avant

1 Dans : *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 1 ss.

2 *The Confessions of al-Ghazālī*. Translated for the first time by Claude Field, Londres, 1909.

3 Publiée en 1919 à Leipzig sous le titre *Ghazālī's Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen* (Veröffentlichungen des Sächsischen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte. Erste Reihe, Nr. 3). Version abrégée, Giessen, 1919.

4 Vienne, 1921.

5 Vol. II, p. 154. À comparer avec l'évaluation prudente de W.M. Watt dans la deuxième édition : « outstanding theologian, jurist, original thinker, mystic and religious reformer ».

David Hume en mettant le *post hoc* à la place du *propter hoc*; on ne savait pas encore que, sous cet aspect, Ġazālī avait été devancé par des théologiens muʿtazilites comme Abū l-Hudail⁶. Après tout, l'image présentée par les orientalistes fut positive, mêlée d'admiration et d'assentiment. Il faut souligner d'ailleurs qu'elle n'était pas du tout entièrement fausse: Ġazālī *était* une personnalité exceptionnelle, il *avait* éprouvé une crise d'identité, et il *avait* donné à son rapport un caractère biographique qui ne manquait pas d'émouvoir et d'intéresser. Avant tout, l'image que l'on se faisait de lui fut sincère; la myopie de perspective dont elle souffrait n'était pas intentionnelle, mais le résultat d'un processus herméneutique dans lequel, comme c'est normal, l'horizon de l'observateur occidental s'était fondu avec l'horizon du texte interprété. Le danger en était seulement que ce même processus transportait, à l'insu de l'observateur, des notions et des critères qui travaillaient contre la sympathie évidente de l'approche: précisément parce que Ġazālī fut traité comme cas exceptionnel, il pouvait être utilisé pour présenter le miroir à l'islam quotidien considéré comme pris dans les rets d'une jurisprudence sclérosée. Le *fiqh* musulman fustigé par un mystique qui s'en détourne après avoir découvert son aspect déshumanisant et « pharisaïque », voilà le modèle qui s'esquissait derrière l'enthousiasme et la glorification.

Or, pour dire ou penser cela il fallut supprimer un fait connu depuis Gosche⁷: à savoir que Ġazālī n'avait jamais cessé d'être juriste. Le | 6 muḥarram 503/5 août 1109, deux ans avant sa mort et bien après le *Munqid*, il acheva son *Mustaṣfā fī ʿilm al-uṣūl*, chef-d'oeuvre d'*uṣūl al-fiqh* qui a gardé une juste réputation jusqu'à nos jours⁸. Chez Ġazālī, le mysticisme ne contredit pas la jurisprudence; à la fin de sa vie, il enseigne le *fiqh* tout en vivant comme un mystique. Le *Munqid* ne souffle mot contre l'étude de la loi; *a fortiori*, le traité ne dit rien contre la loi elle-même. Au contraire, Ġazālī y attaque l'Ibāḥīya, les soufis antinomistes, et il le fait, encore une fois, à la même époque, dans une épître écrite en persan, ce qui montre qu'il considérait le mouvement comme un vrai danger dans son milieu iranien⁹.

6 Cf. mes remarques dans *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden, 1966), p. 213 s.

7 R. Gosche, *Über Ghazzālīs Leben und Werke*. dans: Abh. Königl. Akad. Wiss. Berlin. Phil.-Hist. Abt., 1858, p. 305; aussi M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazālī (Algazel)*, Beyrouth, 1959, p. 73 s.

8 Pour la chronologie du *Munqid*, cf. Bouyges, p. 70 s. et, très détaillé mais sans nouveaux résultats, V.M. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana*, Rome, 1967 (*Studia missionalia*), p. 3 ss.: entre 500/1107 et 502/1109.

9 Éd. et trad. par Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīya* (Sitz. Ber. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Abt., 1933, Heft 7). Cf. *Munqid*, éd. et trad. F. Jabre (Beyrouth, 1959), p. 47,

En dépit de cette clarification, le *Munqid* fut d'abord mal reçu par un certain nombre de juristes de Khorâsân¹⁰. C'étaient surtout les Ḥanafites qui s'en scandalisèrent; ils formaient encore l'école la plus forte dans la région et jouissaient d'une position influente à la cour seldjoukide. Ils finirent par dénigrer Ġazâlî auprès de Sanġar, le *malik al-Mašriq* qui, en ce temps-là, gouvernait la partie orientale de l'empire; ils semblent l'avoir accusé, entre autres choses, d'avoir calomnié Abû Ḥanîfa. Sanġar fit venir Ġazâlî dans son camp à Ṭurûġ, entre Mašhad et Nêšâpûr. Ġazâlî voulut s'excuser, mais le prince insista. L'atmosphère fut apparemment assez tendue – ce qui se comprend aisément: Ġazâlî avait certainement la réputation d'être «difficile», vu la manière brusque dont il avait abandonné son enseignement à Bagdad. Cependant, la visite à la cour finit par une réhabilitation. De retour à Ṭûs, Ġazâlî dédia à Sanġar son *Kitâb Našîhat*

60 *al-mulûk*, un «miroir de prince» écrit en persan¹¹. Quant aux | passages critiqués du *Munqid*, il les expliqua comme interpolés: ses adversaires les auraient ajoutés ou altérés. Il se serait aperçu de la falsification quand on lui soumit un exemplaire pour l'*iġâza*; on avait espéré qu'il la donnât sans regarder de près.

Nous ne connaissons pas le caractère de ces interpolations; nous ne savons même pas si Ġazâlî décrit les faits de manière adéquate¹². Mais ce qui est clair est que nous n'avons pas affaire à une simple intrigue de collègues et surtout

l. 9 ss. et 50, l. 14 ss., avec une référence à son *K. Kîmiyâ' as-sa'âda* où il traite le problème une troisième fois, et de nouveau en persan (cf. la remarque de M. Allard dans: Bouyges, *Chronologie*, 60. n. 1). Pour la situation en général, cf. Erika Glassen, *Der mittlere Weg* (Wiesbaden, 1981), p. 174 s.

10 La source pour ce qui suit se trouve dans la collection des lettres de Ġazâlî faite par un de ses descendants (peut-être un petit-fils) et publiée par 'Abbâs Iqbâl sous le titre *Makâtîb-i fârsî-i Ġazâlî ba-nâm-i Fazâ'il al-anâm min rasâ'il Ḥuġġat al-Islâm* (Téhéran, 1333/1954), p. 3 ss.; cf. la traduction allemande par D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abû Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī*, Freiburg, 1971 (Islamkundliche Untersuchungen. vol. 14), p. 63 ss. La plupart de ces lettres sont écrites en persan; même ici Ġazâlî attaque l'Ibâhîya (p. 86 s./trad. p. 210 ss.).

11 Sanġar ne savait pas beaucoup d'arabe. Le traducteur de la version arabe, Šafiyaddîn Abû l-Ḥasan 'Alî b. al-Mubârak, oncle de Šarafaddîn Ibn al-Mustaufî (mort en 637/1240) qui écrivit une histoire de la ville d'Irbil, prétend que le livre fut dédié au sultan Muḥammad b. Malikšâh; cette erreur domine la littérature secondaire jusqu'à maintenant. Cf. pourtant Krawulsky, 20 ss.; aussi H. Laoust, *La politique de Ġazâlî* (Paris, 1970), p. 144 s.

12 Dans un cas parallèle, la situation semble avoir été assez complexe. Dans la note personnelle que Ġazâlî avait ajoutée, en guise de dédicace, à l'exemplaire du *K. Našîhat al-mulûk*, il mentionne que déjà des passages dans son *K. al-Manḥûl*, oeuvre de jeunesse sur les *uṣûl al-fiqh*, auraient été falsifiés de telle manière; par jalousie on aurait inséré des calomnies contre Abû Ḥanîfa (*Makâtîb* 12, l. 2 ss./trad. Krawulsky, 78). Or il n'y a pas de doute que le *K. al-Manḥûl* fut vraiment anti-ḥanafite: Ġazâlî y pousse l'agressivité jusqu'à dire

pas à la jalousie d'une seule école. Il est vrai que les Ḥanafites furent les chefs du complot; mais il y eut aussi les Šāfi'ites et même des Mālikites qui se joignirent à eux¹³. En outre, on avait essayé le même jeu avec un autre livre de Ġazālī, avec son *Miškāt al-anwār*¹⁴, et il nous raconte lui-même plus tard de quoi l'on se plaignit. Les protestations partirent de phrases à contenu mystique: que l'âme est un étranger dans ce monde et que Dieu est la vraie lumière, qu'il y a une différence entre le *tauḥīd* des 'awāmm et le *tauḥīd* des ḥawāṣṣ, etc.¹⁵. Cela nous fait supposer que l'on vit le *Munqid* sous la même perspective. Car ce livre portait un message; en dépit de son ton «autobiographique», il avait un caractère didactique ou homilétique¹⁶. Le *Munqid* se présente comme une instruction pour trouver la vérité, et l'erreur dont il veut sauver son lecteur était l'erreur de la majorité. Ġazālī n'était pas contre la jurisprudence, mais il n'était pas non plus son avocat.

Mais quelle était l'erreur qu'il fallait éviter? La réponse est plus complexe qu'il ne le dit; il semble qu'à un certain moment Ġazālī lui-même ait changé d'avis là-dessus. Car il avait fait un vœu quand il visita, après sa fuite de Bagdad, le tombeau d'Abraham à Hébron, en 489/1095. Il le mentionne dans sa lettre à Saṅṅar et, de nouveau, dans une lettre qu'il écrivit, en 504/1110, à Ḍiyâ'almulk, fils de Nizâmalmulk qui était, à cette époque, vizir de Muḥammad b. Malikšâh à Isfahan. Après avoir «vu le monde comme il était» il avait juré trois choses: de ne plus jamais prendre de l'argent de la part du gouvernement (*sulṭân*), de ne plus apparaître devant un prince et de ne plus s'engager dans des «disputations» (*munâzarât*)¹⁷. Une année de réflexion lui avait montré où

61

qu'Abū Ḥanīfa n'était pas digne d'être appelé *muḡtahid* (*al-Manḥūl fī ta'liqāt al-uṣūl*, éd. Muḥammad Ḥasan Hītū, Damas, 1390/1970, p. 471, l. 4 ss.). D'autre part, ce qu'en colportèrent les Ḥanafites était parfois exagéré ou inventé. On racontait que Ġazālī aurait dit qu'Abū Ḥanīfa avait mis la Loi sens dessus-dessous, ce qui ne semble pas se trouver dans le texte édité. Muḥammad b. 'Abdassattâr al-Kardarî (mort en 642/1244) fut incité par ces rumeurs à consulter l'original et à en réfuter les passages scandaleux (cf. 'Abdarrahmân Badawî, *Mu'allafât al-Ġazālî*, Le Caire, 1961, p. 14, l. 4 ss.). Cela vaudrait la peine d'étudier le manuscrit de son livre (*Dâr al-kutub, maḡâmi'* 600) pour se former un jugement objectif.

13 *Makâtib* 3, l. 7 s.

14 *Ib.* 11, l. 22.

15 *Ib.* 12, l. 20 ss. Dans ce passage on apprend que la même critique fut dirigée contre le *Kīmīyâ' as-sa'âda* (confirmé par 'Abdalḡâfir al-Fârisî dans son *Sīyâq Ta'riḥ Naisâbûr*: cf. le *Muntaḥab* [plus bas, note 30], p. 84, l. 8 s.).

16 Cet aspect a été souligné dans la thèse d'Abdul-Fattah Sauwâf, *Al-Ghazâlî. Étude de la réforme ghazâlienne dans l'histoire de son développement* (Fribourg, Suisse, 1962), p. 55 s., et aussi par Poggi (note 8), p. 16 ss.

17 *Makâtib*, l. pu. ss. / trad. Krawulsky, 66; aussi Glassen, *Der mittlere Weg* 169 s.

se trouvaient les dangers des obligations que son activité comme professeur à la Nizâmîya lui avait imposées. Mais tout en tenant son serment jusqu'à sa mort, il finit par pécher contre son esprit : en 499/1105 il se laissa persuader par Faḥr al-mulk, autre fils de Nizâm al-mulk et vizir de Sanğar en Khorâsân, de reprendre l'enseignement dans une Nizâmîya, maintenant celle de Nêšâpûr.

Pendant les années de retraite à Tûs, il n'avait jamais coupé ses relations avec ce représentant du *sultân* qu'il connaissait certainement depuis Bagdad ; une correspondance animée en témoigne¹⁸. Cette familiarité lui rendit difficile de se soustraire à la demande du vizir. Mais en l'acceptant, il fit un pas décisif : il perdit l'indépendance qu'il avait gagnée, et il consentit à prendre de l'argent. Il put toujours soutenir qu'il n'avait pas pris de l'argent de la part du gouvernement, car les madrasas fondées par Nizâm al-mulk étaient, en dépit de leur rôle politique, des institutions privées¹⁹. En effet, il prétend, dans sa lettre à Sanğar, n'avoir jamais trahi son vœu²⁰. Mais il le dit pour se justifier de ne pas vouloir paraître devant lui. Et en 504 il utilise le même argument pour refuser l'invitation faite par Diyâ al-mulk de rejoindre le corps des professeurs à la Nizâmîya de Bagdad comme successeur de son successeur, Kiyâ al-Harrâsî²¹. Il ajoute d'autres raisons ; mais pour être logique, il aurait dû déjà invoquer cette raison en 499.

Il y a plus que cela. En répondant à la demande de Faḥr al-mulk, il n'avait pas cédé à une pression à laquelle il n'aurait pas pu échapper ; il avait plutôt consenti par sa propre décision. Il paraît en effet avoir cru qu'il fut le rénovateur (62 *muğaddid*) attendu au début du siècle | nouveau ; au moins il avait des amis qui l'encouragèrent dans cette vue, parmi eux probablement Faḥr al-mulk²². Il fallut avoir de la confiance pour assumer ce rôle – pas seulement parce qu'il y avait peut-être d'autres candidats, mais parce que l'an 500 de l'Hégire était une date apocalyptique. On se souvenait d'un *ḥadîth* où le Prophète avait dit : « J'espère que ma communauté aura assez d'influence auprès de son Seigneur pour qu'Il lui accorde un délai d'un demi-jour »²³. Ce « demi-jour » avait duré longtemps ; mais maintenant, à la moitié du millénaire, il avait peut-être touché à sa fin.

18 Quatre lettres dans la collection éditée par Iqbâl (pp. 24–32 et p. 35 s.).

19 Cf. G. Makdisi dans : BSOAS 22/1961/47 et maintenant dans son livre *The Rise of Colleges* (Edinburgh University Press, 1981), surtout p. 35 ss.

20 *Makâtib* 5, l. 2 / trad. 66.

21 *Ib.* 45, l. 7 ss. / trad. 135. Il avait demandé d'ailleurs à Sanğar de le relever de ses obligations à la Nizâmîya de Nêšâpûr : mais Sanğar n'avait pas donné sa permission (*ib.* 10, l. 21 s. et 11, l. 2 s. / trad. 76).

22 *Munqid* 49, l. 12 ss. ; cf. Glassen 169.

23 Cf. Ibn Kaṭîr, *Bidâya* XI 166, l. 18 ss.

Dans une lettre qu'il écrivit à Faḥr al-mulk en 495, Ġazâlî avait dit, en effet, durant une période de famine, que la fin du monde était imminente : « Pour les hommes s'approche le règlement de comptes alors que, dans l'insouciance, ils s'en détournent » (sourate 21/1)²⁴. Mais après, il semble avoir repris de l'espoir : peut-être pourrait-il, par l'enseignement, purifier les cœurs des insouciantes et inaugurer la revivification de l'Islam, l'*ihyâ' 'ulûm ad-dîn* sur laquelle il avait tant réfléchi et même composé un ouvrage magistral dont il ne pouvait réaliser les postulats qu'en quittant son lieu de retraite.

En fait, le jugement dernier n'eut pas lieu. Mais le programme de renouvellement n'eut pas de chance non plus, car déjà dans les premiers jours de l'an 500, à la fête de 'Āšûrâ, le 10 muḥarram, Faḥr al-mulk fut assassiné par les Bâṭinites. Ġazâlî n'avait enseigné que pendant deux mois avant d'être heurté par ce choc ; c'était comme une répétition de ce qui s'était passé avant 488, quand Nizâm al-mulk, son protecteur d'autrefois, tomba victime des poignards des *fidâ'îyûn*²⁵. Les lettres que Ġazâlî avait écrites à Faḥr al-mulk montrent le degré de confiance qu'il avait gardé en lui-même pendant sa retraite²⁶ ; mais maintenant il ne pouvait qu'avoir que le sentiment de la vanité de l'enjeu. À côté de ceux qui voyaient en lui le rénovateur du nouveau siècle, il y aura toujours ceux qui lui reprochaient de n'avoir succombé qu'à sa vieille vanité. Car le savant professionnel était encore un phénomène récent qui n'était pas encore apprécié par tous ; il était issu justement de la politique universitaire de Nizâm al-mulk. Quand la nouvelle de la fondation de la Nizâmîya à Bagdad arriva en Transoxiane, les '*ulamâ*' de la contrée avaient organisé une cérémonie de deuil²⁷.

63

Nous ne serions donc pas surpris que Ġazâlî éprouvât quelques remords. Certes, il est toujours hasardeux de faire le psychologue, mais il n'y a pas de doute que le *Munqid* n'est qu'une grande apologie²⁸. Ġazâlî y explique et justifie la reprise de son enseignement : il fait résonner ce motif dès la préface, et il le reprend ensuite²⁹. La question lui avait été posée avant, pendant les

24 *Makâtib* 30, l. 1 ss. / trad. 108.

25 Lorsqu'il reprit son enseignement, Faḥr al-mulk lui avait promis sa protection (*Makâtib* 10, l. 13 / trad. 75).

26 Surtout la lettre de l'an 495, où il omet toute l'étiquette épistolographique et commence sans allocution et sans les adresses usuelles (*Makâtib* 29 ss.).

27 Cf. an-Nahrawâlî, *al-I'lâm bi-a'lâm bait Allâh al-ḥarâm* = *Chroniken der Stadt Mekka*, éd. Wüstenfeld III, 174, l. 11 ss. ; traduit par Ch. Snouck Hurgronje, *Mekka*, vol. II, p. 228 s. / *Mekka in the latter part of the 19th century* (Leyde/Londres, 1931), p. 171.

28 Cet aspect du livre est relevé chez H. Laoust, *La politique de Ġazâlî*, p. 138 et 141 ss.

29 P. 9, ult. et 48, l. 14 ss.

«interviews» qu'il avait données à 'Abdalġâfir al-Fârisî (mort en 529/1134), l'auteur de la continuation du *Ta'rîḥ Naisâbûr*. Mais 'Abdalġâfir ne s'était pas contenté de rapporter ses «excuses»; il se fit raconter toute l'histoire de sa vie³⁰. C'est là où se dessine le plan du *Munqid* pour la première fois; il se peut même que 'Abdalġâfir soit le «frère» anonyme auquel Ġazâlî s'adresse dans sa préface. 'Abdalġâfir ne put d'abord se persuader que l'homme hautain et inabordable qu'il avait connu avant avait tellement changé d'attitude envers lui-même³¹; mais à la fin il reconnut, que la «confession» avait été sincère. Les événements de Bagdad dont parlait Ġazâlî lui étaient complètement inconnus; dans la biographie qu'il donne dans le *Siyâq*, cette phase se réduit à «dix ans en Syrie»³². Pour les Khorasaniens, la capitale était loin. Ġazâlî avait donc toute liberté de choisir ce qu'il voulait raconter. Envers 'Abdalġâfir il mentionne la «crise» et la période de doute (qu'il appelle ici *takâfu' al-adilla*)³³, mais il oublie de mentionner une chose, ici comme dans le *Munqid*: le vœu qu'il fit auprès du tombeau d'Abraham³⁴.

64 On n'exagérera peut-être pas en disant que cette omission avait fait partie de sa stratégie de justification. On note dans le même dossier qu'il prit l'habitude à ce moment-là de souligner qu'il avait été obligé | par Faḥralmulk d'abandonner sa vie de retraite³⁵; dans la préface du *Mustaṣfâ*, il attribue l'événement à la volonté de Dieu³⁶. Le seul motif de sa décision auquel il resta fidèle fut la responsabilité du savant envers la vérité qu'il a trouvée: il doit la propager et en montrer le chemin. C'est de là que le *Munqid* fait dériver son thème principal: le problème de la connaissance et l'analyse de ses aberrations, des faux chemins. C'est ici que les remarques autobiographiques se mêlent avec l'intention didactique; Ġazâlî, en vrai pédagogue, était convaincu qu'un conseil gagne en persuasion si les dangers dont on parle sont vécus et les remèdes qu'on propose éprouvés. Mais cet effort pédagogique ne peut se baser sur l'expérience

30 Le texte complet a été conservé chez Subkî, *Ṭabaqât aš-Šâfi'îya al-kubrâ*, ed. al-Ḥulw et aṭ-Ṭanâḥî (Le Caire, 1383/1964) VI 203, l. 11 ss., tandis que l'abrégé de l'original, fait par Ibrâhîm b. Muḥammad aš-Šarîfinî, le réduit à moins de deux pages (*al-Muntaḥab min as-Siyâq*, éd. Muḥammad Kâzîm al-Maḥmûdî, Qum, 1362š./1403/1983, p. 83 ss., nr. 161). Cf. notamment Subkî 209, l. 1 ss. et 16 ss.

31 *Ib.* 208, l. 4 ss.

32 *Ib.* 206, l. 7 / Šarîfinî 84, l. 6 s.

33 *Ib.* 209, l. 10 s.

34 Dans le *Munqid*, il fait allusion à son séjour à Hébron, mais sans donner des détails (p. 38, l. 18).

35 *Makâtîb* 10, l. 10 (*ilzâm kard*) et 11, l. 16 s. (*mulâzamat kard*).

36 Vol. I, p. 3, l. 12 s.: *tumma sâqanî qadar Allâh ilâ mu'âwadat at-tadrîs*.

seulement; c'est aussi une affaire de présentation et de style. On doit trouver un « emballage » qui stimule l'imitation. Les moyens dont se sert Ġazālī dans le *Munqid* pour répondre à cette nécessité ne sont pas toujours originaux; parfois il utilise des clichés littéraires qu'il a trouvés ailleurs. Le génie est voleur, comme disait Oscar Wilde. Mais il faut se rappeler que la notion d'originalité est un critère occidental et moderne. Ġazālī ne voulait pas présenter son cas comme un cas unique; l'intention didactique ne pouvait que gagner par des allusions à une tradition connue.

Le premier cliché est la métaphore qu'il utilise pour introduire son sujet: la mer d'incertitude dont il faut s'échapper pour trouver le seul chemin droit, la voie du groupe sauvé (*al-firqa an-nâġiya*) qui, d'après un *ḥadīth* fameux, se cache parmi les soixante-treize « sectes » en lesquelles l'Islam s'est fractionné³⁷. Ġazālī avait trouvé cette façon de formuler les choses chez Muḥāsibī, célèbre mystique bagdadien de la première moitié du III^e siècle (mort en 243/857) dont il copie les phrases presque mot à mot; il avait lu les livres de son prédécesseur, selon ce qu'il dit dans le *Munqid* même³⁸. Muḥāsibī était le premier mystique musulman à parler de sa « conversion » en l'utilisant comme | modèle de conduite et comme miroir des erreurs commises par les faux savants. Il semble, cependant, se faire l'écho d'une tradition plus ancienne: la mer d'incertitude est un lieu commun, déjà dans la biographie antique³⁹. Les difficultés pour trouver son chemin dans le chaos des égarements avaient d'ailleurs été vivement illustrées par le médecin Burzōya dans sa préface à *Kalīla wa-Dimna*, texte qu'il avait apporté en Iran et traduit dans la langue de son souverain, Khosrau Anōšīrwan⁴⁰.

65

37 *Munqid* 10, l. 7 ss.

38 *Ib.* 35, l. 7 s.; cf. Franz Rosenthal, *Die arabische Autobiographie* (Rome, 1937), p. 11 s. et Poggi, op. cit., 22 ss. Le passage comparé se trouve dans le *K. an-Naṣā'ih* / *K. al-Waṣāyā* de Muḥāsibī, qui n'a pas encore été édité; cf. l'extrait chez Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), p. 18 ss. Il y a plusieurs traductions: chez Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (Londres, 1935), p. 18 ss.; A.J. Arberry, *Sufism* (Londres, 1950), p. 47 ss.; J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī* (Bonn, 1961), p. 3 s. Les emprunts de Ġazālī chez Muḥāsibī en général ont été analysés par M. Smith dans son article « A Forerunner of Ġazālī », dans: *JRAS*, 1936, p. 65 ss. – Un texte parallèle est contenu dans un *K. al-Ḥalwa* qui est attribué à Muḥāsibī, mais qui pourrait être un ouvrage de son contemporain, Aḥmad b. 'Āṣim al-Anṭākī, mort en 234/849 (cf. la traduction partielle dans *Gedankenwelt*, p. 5 s., d'après Mašriq 49/1955/482, l. ult. ss.; pour une discussion de l'authenticité, *ib.* 16 ss.).

39 Cf. la bibliographie donnée dans *Gedankenwelt*, p. 4.

40 Cf. les traductions du texte chez Th. Nöldeke, *Burzoos Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna* (Strasbourg, 1912), p. 11 ss., et chez G. Widengren, *Iranische Geisteswelt* (Baden-

Les soixante-treize groupes ou «sectes» dont parlait le *ḥadîṭ* cité avaient été un danger au temps de Muḥāsibî, mais ils ne l'étaient plus à l'époque de Ġazâlî. Pour conserver la logique du cliché adopté il fallait l'actualiser. Ġazâlî le fit en réduisant les soixante-treize groupes à quatre, qui représentaient plutôt des systèmes globaux: la théologie (*ʿilm al-kalâm*), la gnose des Ismaéliens, la philosophie et le mysticisme. C'étaient là, à son avis, les grands courants de son époque, parmi lesquels chacun devait faire son choix. En les énumérant d'abord et en réfutant, un peu après, ceux qu'il considérait comme faux, il pensa fournir à ses contemporains un guide concernant les idéologies qui les entouraient. Dès le début, on a considéré ceci comme un point central de son traité. Et comme Ġazâlî ne manqua pas de raconter quelles expériences il avait eues lui-même avec les quatre groupes et leur manière de penser, on eut également tendance à interpréter le schéma comme un point culminant personnel: en rejetant, l'une après l'autre, la théologie, tout comme les spéculations des Ismaéliens et la philosophie, il aurait abouti, après sa crise, au mysticisme. Cette explication posait certains problèmes chronologiques, surtout après que Maurice Bouyges eut noté le fait que le dernier livre écrit par Ġazâlî (qu'il ne finit que quelques jours avant sa mort) fut un ouvrage de théologie, son *Ilğâm al-ʿawâmm ʿan ʿilm al-kalâm*⁴¹. Or les difficultés se résolvent sur le plan formel: de nouveau, Ġazâlî utilise un cliché littéraire.

Car le même schéma se trouve dans un texte qui fut composé une dizaine d'années avant le *Munqid* et que Ġazâlî a certainement connu: un traité philosophique écrit en persan par ʿUmar Ḥaiyâm, édité en fac-similé à Moscou en 1961, mais accessible, dans son contenu au moins, depuis la traduction française qu'en avait publiée | Arthur Christensen en 1906⁴². Après avoir donné un abrégé assez sec sur les universaux et les intelligences selon le système avicennien, le célèbre mathématicien s'occupe, dans un dernier chapitre, de «ceux

Baden, 1961), p. 94 ss. Pour le problème de l'authenticité, cf. la bibliographie donnée dans mon *Erkenntnislehre des ʿAḍudaddîn al-Īcî* (note 6), p. 222. La «mer du doute» est aussi évoquée par Saʿadyâ dans son *K. al-Amânât* (éd. S. Landauer, Leyde, 1880), p. 4, l. 19 ss.

41 *Chronologie*, p. 80 ss.; pour le problème en général, cf. aussi W.M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh, 1963), p. 50 ss.

42 Dans: *Le Monde Oriental* 1/1906/1 ss.; cf. Ḥaiyâm, *Traktaty* (Moscou, 1961), partie arabe p. 108 ss. / traduction russe p. 180 ss. Il y a aussi une traduction anglaise dans Swami Gorinda Tirtha, *The nectar of grace. ʿOmar Khayyâm's life and works* (Allahabad, 1941), p. 47 s. et 124 ss. Le texte persan fut publié encore une fois par Muḥammad Taqî Dânišpažūh dans Našriya-yi Dânišgâh-i Tabriz 17/1344š/288 s. Le titre donné dans le manuscrit reproduit dans l'édition russe est *Risâla fî kullîyât al-wuğûd*; mais on semble aussi avoir utilisé la variante *Risâlat Silsilat at-tartîb* (H. Ritter, dans *Oriens* 1/1948/362, se réfère au même texte). Christensen et Dânišpažūh n'ont pas trouvé de titre du tout dans leurs copies.

qui cherchent la compréhension du Seigneur» et les divise en quatre classes (*gurûh*). Or, ces classes ne diffèrent de celles de Ġazâlî que dans un détail plus ou moins négligeable : Ḥaiyâm met les philosophes avant les ismaéliens. Le passage est bref comme tout le traité, beaucoup plus bref que l'exposé donné par Ġazâlî ; mais l'intention en est la même : Ḥaiyâm ne laisse aucun doute sur le fait qu'il considère le mysticisme comme la voie idéale, préférable aux autres. La date de l'épître est fixée de manière suffisamment claire par le fait que Ḥaiyâm la dédia à Mu'ayyidalmulk, qui avait été nommé vizir de Barkiyârûq, fils de Malikšâh, en 492 et au service duquel il travailla pendant un certain temps. Mu'ayyidalmuk se révolta contre son maître et fut décapité par celui-ci en 494/1101⁴³ ; cela nous donne le *terminus ante quem* nécessaire. Ġazâlî connut Ḥaiyâm personnellement ; nous savons qu'il l'a rencontré à Nêšâpûr et qu'ils se sont entretenus sur des questions d'astronomie⁴⁴.

Or, pour autant que nous le sachions, Ḥaiyâm n'a jamais passé par une « crise ». Et en dépit du fait qu'il se déclare en faveur du mysticisme, il déploie son schéma dans un traité où il fait de la philosophie. Il dit que la logique à laquelle se fient les philosophes ne leur suffit pas et les laisse, par conséquent, découragés ; mais il ne la rejette pas. Le mysticisme s'ajoute à la philosophie, mais ne l'exclut pas. Il se peut que Ḥaiyâm ait admis la doctrine ismaélienne avec la même cautèle ; envers elle il s'abstient de toute critique. Les quatre chemins de la connaissance ne se succèdent pas comme des étapes d'une évolution biographique, et à un certain niveau elles ne sont pas contradictoires. Si elles obéissent à un ordre chronologique, celui-ci découle de leur apparition dans l'histoire : la théologie avait été la première à réclamer le droit de fournir une clé pour la compréhension de l'existence ; quand elle n'eût plus réussi à réaliser les espérances qu'elle avait nourries, le vide laissé par elle fut rempli par la philosophie et la gnose ismaélienne. Sur le territoire iranien, ces deux derniers courants étaient d'avènement plus ou moins simultané et représentaient une tentation égale.

67

Sous un autre aspect ils différaient cependant. La philosophie, comme la théologie, était rationnelle et ne s'ouvrit qu'après une longue formation intellectuelle, tandis que la gnose ismaélienne, comme le mysticisme, s'épanouit en dehors de la raison et au-delà d'elle. Pour devenir philosophe ou théologien, on devait faire des études ; les vérités bâtiniques ou mystiques, au contraire, pouvaient être découvertes par intuition ou simple soumission à une autorité.

43 Cf. Christensen, p. 2 ; aussi Krawulsky, 34. Ġazâlî mentionne sa chute dans une de ses lettres (*Makâtib* 58, l. 5 ss. / trad. 158).

44 Cf. Nizâmî 'Arûdî, *Ġahâr maqâla*, éd. Qazwînî, note p. 212, l. 12 ss. ; aussi J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, p. 221.

Le rejet de la raison se faisait sentir comme acte de libération ; par contre, les études pouvaient toujours paraître inefficaces et aboutir à la déception. Ainsi Ġuwainî, le maître de Ġazâlî pendant son premier séjour à Nêšâpûr, aurait abandonné la théologie pour la foi des charbonniers, la « religion des vieilles femmes » (*dîn al-‘ağğâ’iz*), comme on disait⁴⁵. C’est là que la « crise » avait sa véritable place : la gnose ismaélienne, comme le mysticisme, permirent la rupture radicale. Et encore une fois nous constatons que l’expérience individuelle, la « conversion » à un autre cadre de valeurs et de conceptions, fut exprimée à l’aide d’un stéréotype : l’homme religieux se réveille, à l’âge de quarante ans, du sommeil de ses plaisirs mondains.

Le premier à parler de lui-même de cette façon fut, en Iran, un ismaélien : Nâsir-i Ĥosrau, né en 394/1004, qui vécut deux générations avant Ġazâlî. Dans un poème autobiographique⁴⁶ il décrit comment, à l’âge de 42 ans, il changea le style de sa vie. Les explications données par les *fuqahâ* ne lui suffirent plus ; il se mit en route pour visiter l’*imâm*, le caliphe fâtimide au Caire. Dans son fameux *Safarnâma*, où il relate son voyage, il dit, dans l’introduction, que ce fut un rêve qui avait déterminé sa décision⁴⁷. Le sommeil de la mondanité, qui l’avait dupé par ses fausses images, se termine donc par un rêve véridique qui inaugure la phase de la clairvoyance. L’authenticité de ce qu’il raconte peut être mise en doute⁴⁸. Mais son intention est évidente : il veut prêcher l’exemple. Au commencement de son poème il s’adresse au lecteur en l’exhortant à se réveiller de ses | quarante ans de sommeil⁴⁹. Le rapport autobiographique sert à cacher la dimension didactique.

Cette ambivalence de dessein a récemment été soulignée en relation avec un autre auteur, un mystique, cette fois, et postérieur à Ġazâlî : le poète iranien Sanâ’î qui, en réfléchissant sur sa « conversion » au mysticisme, utilise les mêmes stéréotypes. Dans ce cas on a parlé d’un « *topos of age* » qui, dans son

45 Cf. Poggi, *Classico* 26 s. ; aussi mon *Erkenntnislehre* 320 et 324. Une génération après Ġazâlî, ‘Ainalqudât al-Hamadânî trouva sa consolation dans le *Munqid* après avoir été déçu par la théologie (cf. son *Zubdat al-ḥaqâ’iq*, éd. ‘Usairân, *Muṣannafât-i ‘Ainulquzât-i Hamadânî*, Téhéran, 1341/1961, p. 6, l. 8 ss. ; pour la relation entre les deux penseurs, cf. Pûrgavâdî dans *Ma’ârîf* 1/1985, nr. 3/33 ss.).

46 *Dîwân* (Téhéran, 1339 š./1969), p. 172 ss.

47 Cf. G. von Grunebaum, *Medieval Islam* (⁶Chicago, 1966), p. 272 ; dans ce contexte, von Grunebaum parle aussi d’autres parallèles du *Munqid*, de Muḥâsibî, etc. La parenté entre le *Munqid* et la *qaṣîda* autobiographique avait déjà été notée par H.H. Schaeder dans : *OLZ* 29/1926/54 s.

48 Cf. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, p. 182 ss.

49 *Dîwân*, p. 172, l. 17 ; le passage autobiographique commence à la p. 173, l. 8.

contexte, fait partie d'une argumentation homilétique et dont on doit se méfier en ce qui concerne sa valeur biographique⁵⁰. Il est peut-être prudent de ne pas complètement oublier cette même précaution envers le *Munqid*. Ġazâlî avait 38 ans au moment de sa crise ; il savait qu'il s'approchait de l'âge critique.

Mais il ne faut pas exagérer. Certes, la crise était, d'une certaine manière, programmée – comme la *midlife crisis* aujourd'hui. Mais elle n'était pas inévitable, et dans la vie concrète elle prend toujours une forme individuelle. Les clichés littéraires ne touchent que la surface ; en général on ne les utilise pas sans qu'il y ait une correspondance avec la réalité exprimée. Quand Ġazâlî parla de sa période de doute il ne manqua pas de mentionner sa durée⁵¹. Comme Nâsir-i Ḥosrau, il échappa aux tentations du monde par un voyage qui le mena aux lieux saints ; si l'on voulait s'absenter il n'y avait pas de prétexte plus simple et plus irréprochable que le pèlerinage. Mais ce qu'il raconte des circonstances qui précédèrent sa crise a un ton fort authentique. Dieu lui noua la langue ; il ne put plus enseigner⁵².

La décision de reprendre l'enseignement onze ans plus tard eut d'autant plus de poids. Mais il évita cette fois les allures de vedette ; s'il avait encore besoin d'un avertissement, la mort de Faḥralmulk lui servit amplement de leçon. Il ne semble plus avoir participé à une *disputatio* ; quand ses adversaires à la cour de Sanġar voulurent l'y engager, quelques disciples de Ṭûs vinrent répondre à sa place⁵³. Les juristes ne comprirent pas son abstention ; la *munâzara* était le pivot de leur art⁵⁴. Ġazâlî n'avait pas énuméré le *fiqh* parmi les courants qu'il avait rejetés ; mais il ne l'avait pas, non plus, choisi comme idéal. Pour être de bons juristes, les *fuqahâ* auraient dû changer leur train de vie. C'est ce qu'ils comprirent en lisant le *Munqid*, et c'est pourquoi ils l'attaquèrent. Et c'est cela, enfin, que les orientalistes du XIX^e siècle ont bien reconnu, en dépit de leur perspective limitée ou même de leurs préjugés⁵⁵.

50 Cf. J.T.P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry* (Leyde, 1983), p. 26 ss.

51 Deux mois ; cf. *Munqid* 12, l. 18 ss.

52 *Ib.* 37, l. 10 s.

53 *Makâtîb* 5, l. 18 ss. / trad. 67 s.

54 Pour le rôle de la *disputatio* dans la formation du jurisconsulte, cf. Makdisi, *Rise of Colleges* 128 ss.

55 Cf. la critique des '*ulamâ*' dans le *Munqid*, p. 47, l. 5 ss.

Shahrastānī

Shahrastānī, Tāj al-dīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. Aḥmad, also called (al-Imām) al-Afḍal, born 467/1074 or 469/1076, died end of Sha‘bān 548 / Nov. 1153, Iranian theologian and independent thinker who, by his *K. al-Milal wal-niḥal* where he expounds his knowledge of religious groups and philosophical schools inside and outside the Islamic world, won great fame and, for a long time, enjoyed almost undisputed authority, even in European orientalism.

Biography: Born in Shahrastāna, a settlement near Nasā (Eastern Iran) at the edge of the desert Qara Qum (= Darra Ġaz during the Mongol period, today Daregaz at the Irano-Turkmenistani border),¹ he went, probably after primary education in Jurjāniyya/Ürgenč, to Nēshāpūr in order to study on a broader scale: Ḥadīth with ‘Alī b. Aḥmad al-Madīnī (who died already in 494/1100), Shāfi‘ī jurisprudence with Abū l-Muẓaffar Aḥmad al-Kh^wāfi (d. 500/1106), and theology with Salmān b. Nāṣir al-Anṣārī (d. 512/1118).² Afterwards he seems to have traveled for some time, for we know from his own words (in his *K. al-Milal*) that he met, at an unknown date and place, the Nizārī dā‘ī Ḥasan-i Šabbāḥ (d. 518/1124). When he finally settled in Kh^wārazm he gave lectures which betray a certain Bāṭinī spirit; one of them, formulated in Persian in order to better reach the audience, was published (by him or one of his disciples) under the title of *Majlis-i maktūb-i Shahrastānī mun‘aqid dar Kh^wārazm*. In this text he treated the relation between creation (*khalq*) and God’s creative word “Be” (*kun*), i. e. the “command” (*amr*; cf. sura 7:54) which was understood as a kind of hypostasy in Ismā‘īlī thinking. In 510/1117, at about forty, he left Kh^wārazm, obviously for ever, and went on the Ḥajj. On his way back he was offered a teaching post at the Nizāmiyya in Baghdad. But he seems not to have been admitted into the main curriculum, for instead of dealing with jurisprudence, Ḥadīth or *kalām* he gave courses of a paraenetic character (*majlis wa‘z*) which were attended by a wider audience. He owed his job to a friend whom he knew from Kh^wārazm, the Shāfi‘ī jurist As‘ad Miḥanī (461/1069–527/1133) who himself was only a “docent” (*mudarris*) and possibly not yet in a leading position

¹ Cf. D. Krawulsky, *Iran – Das Reich der Īlhāne* 77.

² The latter two had been disciples of the “Imām al-ḥaramayn” al-Juwaynī; Kh^wāfi was a fellow-student of Ghazālī (cf. T. Mayer, *Keys to the Arcana* 4).

at the madrasa.³ Our information comes from a critical observer, the historian Maḥmūd Khwārazmī (d. 568/1173) who afterwards taught at the Nizāmiyya himself and met Shahrastānī personally in his youth. He praises Shahrastānī's intellectual qualities but cautions the reader against the inconstancy and disorientedness of his Weltanschauung (*al-takhabbuṭ fī l-i'tiqād*; cf. the quotation in Yāqūt, *Muḥjam al-buldān* s. v. *Shahristān*). With his Iranian and Ismā'īlī leanings, Shahrastānī did apparently not fit into the religious climate of the capital. In any case he stayed in Baghdad only for three years.

It seems, however, that he never joined the Ismā'īlī community; Ḥasan-i Šabbāḥ's isolationist policy as well as his practice of secrecy towards the non-Ismā'īlī Muslim environment may not have been to his taste. He rather sympathized with older Bāṭinī ideas of no immediate political relevance, such as the twofold negative theology advocated by thinkers like Abū Ya'qūb al-Sijistānī (d. after 361/971), in order to uphold God's absolute transcendence. In spite of this "unorthodox" horizon he abstained from any polemics against Sunni ideas and maintained a broad-minded, though somewhat ambivalent, religious outlook. This may have been the reason why, back in Eastern Iran, he was offered an administrative job under the Seljuk sultan Sanjar b. Malik-shāh (reigned 511/1118–552/1157), for Sanjar tried to keep good relations with the Ismā'īlī community on the Alamūt.⁴ In his *K. al-Milal wal-niḥal* which he wrote a few years later (in 521/1127–1128 when Ḥasan-i Šabbāḥ was already dead), he shows his acquaintance with the Ismā'īlī concept of Heilsgeschichte (in the famous fictitious dialogue between the Šābians and the *ḥunafā'* which he inserted between the first and the second part of his book) and with the Ismā'īlī tradition of philosophical doxography (by referring to Pseudo-Ammonius or to the *K. Šiwān al-ḥikma*). He dedicated the book to Nāṣir al-dīn Abū l-Qāsim Maḥmūd b. Abī Tawba Muẓaffar (d. 530/1135) who had become Sanjar's wazīr during the same year,⁵ and (as a consequence?) he was appointed acting director (*nā'ib*) of the *dīwān al-rasā'il*, i. e. the chancery (or "foreign office") in Marv, Sanjar's seat of government. When, in 526/1131, Ibn Abī Tawba fell out

3 He had studied in Marv with Sam'ānī's grandfather Abū l-Muẓaffar (d. 489/1096) and was teaching at the Nizāmiyya since 507/1113–1114 (F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* 72); cf. also Kaḥḥāla, *Muḥjam al-mu'allifīn* 11 250.

4 Cf. the remark made by 'Aṭāmalik Juwaynī when, after the conquest of the castle by the Mongols in 1256, he checked Sanjar's correspondence (*Tārīkh-i Jahāngushāy* 111 214f. / trs. Boyle, *History of the World-Conqueror* 11 682). Sanjar had been in Baghdad in 513/1119 after having defeated his nephew Maḥmūd b. Malikšāh (Griffel, *Al-Ghazālī* 310, n. 75). Did he take Shahrastānī with him when he left Baghdad? Mihanī, too, gave up his post in 513 (ib. 72).

5 Cf. 'Abbās Iqbāl, *Wizārat dar 'ahd-i salāṭīn-i Buzurg-i Saljūqī* (Tehran 1338 š./1959), p. 263f.

of favor Shahrastānī addressed the same work, possibly in a slightly revised version, to Majd al-dīn Tāj al-ma‘ālī ‘Alī b. Ja‘far al-Mūsawī (d. 550/1155), the *naqīb al-ashrāf* of the Alids in Tirmidh. Some manuscripts still retain the original dedication; in other ones it is totally omitted.

We know about the change of addressee only by way of Shahrastānī’s preface to his *K. al-Muṣāra‘a* which he likewise dedicated to Majd al-dīn al-Mūsawī but wrote almost one decade later, shortly before Sanjar’s defeat by the Qara Khitay in 536/1141. Meanwhile he was deeply involved in a critical evaluation of the Avicennian system, taking up the transcendentalist approach he owed to Ismā‘īlī thinking and turning it against Ibn Sīnā’s concept of God. Due to the political situation, however, he could not finish the book; it breaks off in chapter 5, on the “incipience” (*ḥadath*) of the world. Interestingly, he never refers to Ghazālī’s *Tahāfut* which had been written, with a similar intention, almost half a century before. Perhaps the book was not available or not known to him, but it may also be that his Shī‘ī sponsor, who was a descendant of Mūsā al-Kāẓim, was not in the mood of being confronted with a Sunni approach. Yet Shahrastānī had developed part of his arguments already at an earlier date, namely in a letter which he addressed to ‘Umar b. Sahlān al-Sāwī when Majd al-dīn’s predecessor Ibn Abī Tawba was still in office (see bibliography, nr. 7). Afterwards he wrote a letter of similar contents to Sāwī’s teacher Sharaf al-zamān Īlāqī (d. 536/1141; cf. nr. 8), and when putting the book into its definite shape he did not do so without asking for Majd al-dīn’s judgment. Among theologians, Avicenna’s “system” was still a matter of discussion and controversy. Like Ghazālī, Shahrastānī was not an unconditional admirer of the great philosopher, and when, one generation later, Sharaf al-dīn al-Mas‘ūdī (who died between 585 and 590 / ca. 1190) wrote the first commentary on Ibn Sīnā’s *Ishārāt* he put the emphasis on the problems which were still open.⁶ It was not until Fakhr al-dīn al-Rāzī (d. 606/1210) that a more affirmative approach was chosen.

We are still not able to fix the chronology of Shahrastānī’s biography with sufficient clarity. He may have lost his high-ranking position at Marv when Ibn Abī Tawba incurred Sanjar’s displeasure, and he seems soon to have moved to Tirmidh where Majd al-dīn lived and was known especially for his interest in astronomy (Bayhaqī, *Lubāb al-ansāb* 573, line 2–6 and 574, line 3–6). Perhaps he went there at the recommendation of the *naqīb al-ashrāf* of Marv who likewise belonged to Majd al-dīn’s family (Bayhaqī 575, 8–576, 9). Finally Sanjar himself took refuge in Tirmidh when he was defeated by the Qara Khitay. But this did not happen until 536/1141 when Shahrastānī had possibly already renounced

6 Cf. Griffel, *Al-Ghazālī* 62 and 117.

at being sponsored by anybody and withdrawn to his birth-place where he could live with his family or some remote kinsmen. It was probably there that, in 538/1143–1144, he started writing a commentary of the Qurʾān (*Mafātīḥ al-asrār wa-maṣābiḥ al-abrār*) which, again, he did not complete; the manuscript stops at the end of sūrat al-Baqara. The unicum from which this work has been edited was owned by the Kubrawī shaykh Ṣadr al-dīn Ibn Ḥamōya (644/1246–722/1322), a student of Naṣīr al-dīn Ṭūsī,⁷ whose forbear ʿAlī b. Muḥammad Ibn Ḥamōya (d. 539/1144 in Nēshāpūr) had been acquainted with Shahrastānī personally (Bayhaqī, *Tatimmat Ṣīwān al-ḥikma* 142, l. 8). Here, too, Shahrastānī did not see any reason for concealing his sympathy for Ismāʿīlī-inspired exegesis, and the Banū Ḥamōya, originally a Shāfiʿī Sufi family from Juwayn, did obviously not bother either. Bayhaqī, however, who knew Shahrastānī’s publications quite well⁸ upbraided him with having “deviated” in the *Mafātīḥ* from the right path (*Tatimma* 143, l. 5–9).

With regard to other points of personal conviction Shahrastānī’s stance was less ambiguous. In his historical “imaginaire,” the Omayyads, and the caliphate as such, did not count very highly; under Sanjar and the upcoming Khwārazm-Shāhs this was normal in Iran, and not only among Shīʿi. Likewise, and in spite of his search for a new paradigm, Shahrastānī seems never to have denied his Ashʿarī formation. At some moment in his life (around 530/1135?; Steigerwald, *Pensée* 297), after having composed his *K. al-Milal*, he wrote his *Nihāyat al-aqdām fī ʿilm al-kalām* where Ashʿarī is called *shaykhunā* (or only *al-shaykh*?, cf. p. 11, l. 12). Yet the title of this book may have been understood as indicating that the “feet” of conservative *kalām* do not lead beyond a certain limit (“Theology as far as it goes”), for he restricts himself to dealing with 20 basic statements on which the theologians (*al-mutakallimūn*) may rely whereas at the end he says that he hopes to have the opportunity of writing about 20 other ones where they go astray (p. 503, pu. ff.). However, he seems never to have done so, in spite of the fact that we know of other books of his which belonged to the same genre: his *K. Ghāyat al-marām fī ʿilm al-kalām* or his *Talkhīṣ al-aqsām li-madhāhib al-anām*. He may have composed them mainly for teaching purposes; not every madrasa or sponsor was ready to tolerate “deviating” ideas.

Shahrastānī’s attempt at merging different traditions may have found successors in a later generation, for instance with Fakhr al-dīn Rāzī (d. 606/1210). But the immediate future did not yet leave much room for such experiments.

7 For him cf. GAL S 1/803; Kaḥḥāla, *Muʿjam al-muʿallifīn* XII 70; T. Mayer, *Keys to the Arcana* 59 n. 196.

8 He even collects a few of his dicta (*Tatimma* 143, l. 13–144, l. 3).

Shahrastānī died in the year when Sanjar was taken captive by the Oghuz and urban civilization collapsed in Khorasan. Only two persons are mentioned as having been his disciples: Sam‘ānī (who testified to this fact in his *Mu‘jam al-shuyūkh*) and a certain Mujīr (al-dīn) Baghdādī about whom we have only scarce information (cf. Yāqūt, *Irshād* III 66, l. 14–15). His grave may have continued being venerated in the area as that of a “Mollā Muḥammad” (cf. Ādharshab 50 n. 3).⁹

The main works: D. Gimaret is the first to have noticed that the part on the Islamic sects in the *K. al-Mīlāl* is structured according to the *ḥisāb dīwānī*, the usage of book-keeping in the Iranian chanceries as described in Shahrastānī’s fifth preface. There had always been heresiographical works which were written for administrative purposes (census, taxes, etc.); cf. for instance the chapter in Khwārazmī’s *Maḥāṭib al-‘ulūm*. But with regard to the internal arrangement Shahrastānī is unique. His classification makes use of a specific terminology which he knew from personal experience, and he could thus abstain from organizing the material according to the traditional scheme of the 73 *fīraq*. However, his system presupposed a special way of “formatting” the pages which was neglected by later copyists. The printed versions retain the original arrangement only in certain passages where the text is presented in two columns per page. Moreover, Shahrastānī’s originality in matters of form does not quite extend to the contents of the book. He relies heavily on older sources, e.g. ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī’s *Farq bayna l-fīraq*, and he commits mistakes when structuring his material. His presentation remains, however, valuable in places where he had access to works which are no longer available to us: e.g. to a complete version of Ibn al-Rāwandī’s *Faḍā’ih al-Mu’tazila*, or a copy of Abū l-Qāsim al-Ka’bī’s *K. al-Maḥāṭib* which seems to have been different from the unique manuscript which we still dispose of.¹⁰ He used one of the *Maḥāṭib* works written by Abū ‘Īsā al-Warrāq, possibly in its original, and he reproduces Ḥasan-i Šabbāḥ’s Nizārī manifesto *al-Fuṣūl al-arba‘a* in an Arabic translation which he had made himself on the basis of the Persian text. The chapter on the Ismā‘īliyya stands at the end of the Islamic section and contains a good deal of pertinent observations. When he says that in periods where the *imām* is in hiding the *ḥujja* has to be manifest (ed. Badrān 425, l. 3–4 / French translation 552–553) he seems to hint at the actual situation where Ḥasan-i Šabbāḥ rep-

9 Quoted by T. Mayer, *Keys to the Arcana* 17.

10 Preserved in Jordan. The manuscript contains, besides parts from the *Maḥāṭib*, also some chapters of Ka’bī’s *‘Uyūn al-masā’il*. Hüseyin Hansu, Istanbul, is preparing an edition.

resented the Nizārī community in Iran.¹¹ The Ithnā'asharī concept of *ghayba* is severely criticized (ed. Badrān 358, l. 8 ff.–360, l. 1 / French translation 503–505).

Noteworthy and detailed, though not always reliable are also Shahrastānī's comments about the Iranian religions. In his chapter on Mazdaism he fixes his mind on the kind of religion which existed before Zoroaster and invents a community called “Gayomarthians” who never existed. With regard to later pre-Islamic Mazdaism, however, he is well versed and keeps searching for new information, e. g. a fragment from a *maqālāt* work written by Jayhānī, who belonged to the family of wazirs at the Sāmānid court (cf. my *Der Eine und das Andere*, pp. 385–387). The notes about fire-temples which form part of an appendix would have fitted better into an earlier passage, but could possibly no longer be inserted there because of his special way of structuring the pages (ib. 884). Interestingly, he does not include the Zoroastrians (or “Magi”) among the dualists (*thanawīyya*); he rather reserves this latter epithet for the ancient Iranian sects, especially Manicheism. In doing so he seems to ultimately take up a differentiation used in the Sasanid period when Mazdaism was no “sect” but represented the “orthodoxy”.

For the Manicheans (*Mānawīyya*), who in other heresiographical works frequently appear as *zanādiqa*, he relied on Abū 'Īsā al-Warrāq whom he normally quotes on the basis of the material found in Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī's *Ārā' wal-diyānāt*. This also applies to his chapter on the Mazdakiyya where, however, he adds a passage which may be an authentic fragment of Mazdak's doctrine preserved in early Ismā'īlī tradition (cf. H. Halm, *Die Sieben und die Zwölf*). For the other pre-Islamic Iranian sects (the Kantaeans, the Māhāniyya, the Šiyāmiyya) he does not have much material; in the case of the Kantaeans he may have even been in doubt of the correct spelling (*Kanthiyya?*). The later heretical movements which arose in Iran during the Islamic period (Bihāfarīd, Sonbādh etc.) are only briefly mentioned and not treated under a common separate heading.

The chapters on the Jews and the Christians are relatively elaborate, but less original and not entirely void of mistakes; Nestorius for instance, the eponym of the Nestorian church, is said to have lived in the time of the caliph al-Ma'mūn. As to Islam, Shahrastānī treats Ash'arī quite extensively (which is normally not the case in heresiographical works), and with regard to Mu'tazilism he

11 F. Daftary in: Festschrift Halm 59–60. Nizār, one of the elder sons of the former Fātimid caliph al-Mustansīr who was already approaching his fifties, had been executed in 488/1095 in favor of his younger brother Aḥmad, the future caliph al-Musta'li; cf. in detail now H. Halm, *Kalifen und Assassinen* (Munich 2014), pp. 87 ff.

emphasizes the importance of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī. In any case, his overall perspective was doxographical rather than heresiographical; this is why, in the second half of his book, he deals with the philosophical schools of Antiquity. Later on, however, the reception of his work took a different course. When the book was studied in Sunni madrasas outside Iran only its first part attracted wide interest. The Ismāʿīlī undercurrent was no longer noticed, whereas this bias is still clearly referred to in the three oldest biographical reports we have about Shahrastānī (in Samʿānī's *Tahbīr*, Bayhaqī's *Tatimmat Ṣiḥwān al-ḥikma*, and Maḥmūd Khwārazmī's *Taʾrīkh Khwārazm*). The same applies to European research. Cureton's edition which appeared as early as 1842–1846 (in two volumes) and Haarbrücker's German translation (Halle 1850–1851) were mainly perceived as information about religious movements in Islam whereas the summaries of pre-Socratic or Avicennian philosophy which are found in the *Milal* did not catch much attention.

The unusually wide and speedy reception of the book is demonstrated by the great number of manuscripts. In Turkish libraries alone, seven of them date to the time before 600 H., and one of these was even copied in the year before Shahrastānī's death, in Tustar. Yet no autograph seems to exist; remarks to the contrary which are found in the ms. Escorial 1525 are based on a false pretention. There are two Persian translations, one by Faḡlullāh Turka-yi Iṣḡahānī from the year 843/1440 (dedicated to Shāhrukh) and another one by Muṣṭafā b. Khālīqdād al-Hāshimī al-ʿAbbāsī which was made in India, for the Moghul ruler Jahāngīr (r. 1016/1605–1037/1627). When the Ottomans had occupied Egypt, Nūḥ b. Muṣṭafā, an Egyptian Ḥanafī jurist who died in 1070/1660, translated the book into Turkish. In Europe the reputation of the book led to UNESCO financing an exemplary French translation which appeared between 1986 and 1993. However, the critical apparatus attached to the work, especially the one to the first volume (by D. Gimaret), clearly pointed to the deficiencies of Shahrastānī's achievement.

Shahrastānī's other books remained relatively unknown, and more than half of them are lost. The *Nihāyat al-aqdām* has survived due to an autograph which is preserved in the Majlis Library, Tehran. The *Majlis* contains a long paragraph on the character typology of Moses and Khidr (referring to sura 18:67–82) which may be related to the *Qiṣṣat Mūsā wal-Khaḍīr* mentioned separately in the bibliographies (see below, nr. 17). The topic is alluded to also on the first pages of the *Mafātīḥ al-asrār*. For a long time, Khaḍīr had been a chiffre for Sufi exegesis, and Shahrastānī had studied, in Nēshāpūr, with Abū Naṣr al-Qushayrī, the son of the author of the *Risāla Qushayrīyya*. But he always kept a certain distance to Sufism proper, and he never mixed it up with theology. As to his philosophical outlook, he still describes, in his *K. al-Milal*, Avicenna's

system quite objectively and at considerable length, contrasting him thus with the earlier representatives of Graeco-Arabic philosophical tradition from Kindī onward who are mentioned only in a dry list of names. As a consequence of his “wrestling with the Philosopher”, however, in the *K. al-Muṣāraʿa*, he felt motivated to put forth the idea that God, though still being *wājib al-wujūd* as Avicenna had said, is ultimately above existence as well as non-existence and therefore cannot be comprehended by the human mind. Human beings may talk about His attributes, but they can only predicate them of Him in an equivocal way.

Naṣīr al-dīn Ṭūsī, who had got his first education from a maternal uncle who had still studied with Shahrastānī, countered Shahrastānī’s attack against Avicenna in a book which he called *Maṣārīʿ al-muṣārīʿ* (“The Downfalls of the Wrestler” or the “Places where he had to give up”). He found Shahrastānī’s logical training inadequate and his understanding of philosophical problems deficient; in his view Shahrastānī had remained an old-fashioned *kalām*-theologian, similar to Fakhr al-dīn Rāzī who had equally tried in vain to correct Ibn Sīnā (especially in his commentary of the *Ishārāt*). As a matter of fact, Shahrastānī had never studied with a philosopher. Ibn Funduq al-Bayhaqī (d. 565/1169) incensed him with the remark that, in comparison, Ghazālī had better succeeded in combining *sharʿa* (the Divine Law) with *ḥikma* (Wisdom, i.e. philosophy). Bayhaqī proudly reports that when hearing Shahrastānī speak as a discussant in a scholarly circle headed by one of the Banū Ḥamōya (in Nēshāpūr?) he had dared rebuke him with regard to his unprofessional style. Shahrastānī had already written his *Mafātīḥ* at that moment, and he was much older than Bayhaqī. But Bayhaqī had not only seen the *Mafātīḥ*, he had also read the *Majlis*, and he did not conceal his misgivings about the approach used in these texts and the objections against Ibn Sīnā (*Tatimma* 142, l. 2 and 142, 8–143, 4). He may have overlooked that meanwhile Shahrastānī had possibly shifted, under the influence of Majd al-dīn Mūsawī, to a more Ithnāʿasharī orientation. His *Mafātīḥ* witness to the high esteem which he had for the *ahl al-bayt* and especially for Jaʿfar al-Ṣādiq; this had already been an attitude characteristic for his teacher Salmān al-Anṣārī. His ecumenical outlook had always allowed for a certain syncretism. As a matter of fact, his *tafsīr* contains a lot of traditional material which may be found in earlier Shiʿi or Sufi Quranic hermeneutics, e. g. in Ṭabrisī’s *Majmaʿ al-bayān* or Maybudī’s *Kashf al-asrār*. But the text also refers to a formula which Shahrastānī had heard from Ḥasan-i Ṣabbāḥ in his youth: “Our God is the God of Muḥammad” (*Milal*, ed. Badrān 444, l. 4). Used by an Ismāʿīlī this slogan had been non-committal and left the individual creed in suspense. Shahrastānī had originally criticised it because of its *taqīyya* tendency, but later on he rather emphasized its ecumenical overtones.

One century later, Ṭūsī (597/1201–672/1274), in his *Sayr wa-sulūk*, the autobiographical report about his spiritual “awakening”, unconditionally called Shahrastānī a *dā‘ī al-du‘āt* (ed. Badakhchani, § 6). But Shahrastānī seems never to have held any official position in the *da‘wa* hierarchy; Ṭūsī being in Ismā‘īlī service himself at that time was apparently no longer aware of the floating atmosphere of the past.¹² Ibn Taymiyya (d. 728/1328) who knew Shahrastānī’s works quite well judged the situation more perceptively; Shahrastānī, he says, sympathized with Shiism but not necessarily only with Ismailism (*Minhāj al-sunna* III 209, l. 11–210, l. 6, arguing against Ḥillī who had claimed Shahrastānī for Imāmism). Interestingly, the mystic ‘Umar al-Suhrawardī (539/1145–632/1234) who had been advised in his youth by his teacher ‘Abd al-Qādir al-Gilānī not to read Shahrastānī’s *Nihāyat al-aqdām* nevertheless developed ideas similar to those of Shahrastānī’s non-Ash‘arī works when, in his later years, he wrote his *Rashf al-nasā’ih al-īmāniyya* (A. Hartmann in: EI² IX 779a and 781a). Even the conservative Ḥanbalī jurist Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) did not abstain from praising Shahrastānī for having refuted Avicenna (*Ighāthat al-lahfān* II 263). Tāj al-dīn al-Subkī (d. 769/1368) defended him against all rumours of unorthodox belief (*Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyya* VI 130, ll. 6–14). But being an Egyptian he lacked any deeper knowledge of Iranian intellectual history; the complexity of Shahrastānī’s personality was no longer perceived. It was only rediscovered due to the research done by Iranian scholars in the second half of the twentieth century (Nā‘inī, Dānišpažūh). Shahrastānī’s openness for “non-orthodox” ideas was probably rooted in a cautious scepticism typical for Iran and his period.

Bibliography

A: Shahrastānī’s own works:

Bayhaqī tells us that Shahrastānī’s publications comprised more than 20 *mujallad* (*Tatimma* 142, l. 5). We enumerate first the works which are still preserved, in alphabetical order:

1) *Maḡātib al-asrār wa-maṣābiḥ al-abrār*, 1–2 Facsimile Tehran 1368 sh./1989; also ed. Muḥammad ‘Alī Ādharshab, vol. 1ff. Tehran 1997 ff. – English translation of the first part (*Tafsīr sūrat al-Fātiḥa*) by Toby Mayer, *Keys to the Arcana. Shahrastānī’s esoteric commentary on the Qur’ān*. Oxford UP 2009; cf. the review

12 Ṭūsī’s father had been introduced to Ismā‘īlī thinking by a maternal uncle of his who had known Shahrastānī personally.

by A. Shihadeh in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 21/2010/194–196. – Analysis of the contents by G. Monnot in: *Annuaire EPHE* 92/1983–97/1989; id., *Le commentaire d'Al-Shahrastānī sur Coran 2, 62 (édition et traduction)*, in: *Mélanges Farid Jabre* (Beirut 1989), pp. 147–166; id., *Opposition et hiérarchie dans la pensée d'al-Shahrastānī*, in M.A. Amir-Moezzi / Ch. Jambet / P. Lory (edd.), *Henry Corbin. Philosophies et sagesses* (Turnhout 2005), pp. 93–104; T. Mayer, *Shahrastānī on the Arcana of the Qur'ān. A Preliminary Evaluation*, in: *JQS* 7, 2/2005/61–100; Mustafa Öztürk, *The Different Stances of al-Shahrastānī. A Study of the Sectarian Identity of Abū l-Faṭḥ al-Shahrastānī in Relation to His Qur'anic Commentary, Maḡāṭīḥ al-asrār*, in: *Ilahiyat Studies* (Bursa) 1/2010/195–239; T. Mayer, *Shahrastānī's Hanīf Revelation. A Shi'i Philosophico-Hermeneutical System*, in: F. Daftary / G. Miskinzoda (edd.), *The Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law* (London 2014), pp. 563–583; id., *The Cosmogonic Word in al-Shahrastānī's Exegesis of Sūrat al-Baqara*, in: *JQS* 16, 2/2014/1–41; id., *Paradoxes in al-Shahrastānī's Lexicological Methodology*, in: S.R. Burge (ed.), *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis* (Oxford 2015), pp. 255–279.

2) *Majlis-i maktūb-i Shahrastānī mun'aqid dar Khwārazm*, published several times by Sayyid Muḥ. Reżā Jalālī Nā'īnī, first as an appendix to his edition of Turka-yi Iṣfahānī's *Tanqīḥ al-adilla* (see below nr. 4), then in his *Šarḥ-i ḥāl ve āthār-i Ḥujjat al-ḥaqq ... Shahrastānī* (Tehran 1343 sh./1964), again as an appendix (38 pp.), and finally in: *Dō maktūb* (Tehran 1369 sh./1990). The latter version was reedited with French translation by Diana Steigerwald, *Majlis. Discours sur l'Ordre et la création*. Canada, Les Presses de l'Université Laval 1998. – Analysis by D. Steigerwald, *The Divine Word (kalima) in Shahrastānī's Majlis*, in: *Studies in Religion* 25/1996/335–352 and Leonard Lewisohn, *From the 'Moses of Reason' to the 'Khidr of the Resurrection'. The Oxymoronic Transcendent in Shahrastānī's Majlis-i maktūb dar Khwārazm*, in: Omar Alī-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect. Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (London 2011), pp. 403–429. Cf. also D. De Smet, *Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73/1989/397–412.

3) *Mas'ala fī ithbāt al-jawhar al-fard*, a short treatise on the existence of the atom, ed. A. Guillaume in: *Nihāyat al-aqdām* (below nr. 6), pp. 505–511. Analysis by Carmela Baffioni, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico* (Napels 1982), pp. 179–210.

4) *al-Milal wal-niḥal*, ed. William Cureton, 1–2, London 1842–1846; reprint Leipzig 1923. Also printed Būlāq 1261/1846, Cairo 1317/1899 (in the margin of Ibn Ḥazm, *Fiṣal*), Bombay 1314–1315 / 1897 etc. The best Egyptian edition to date is by Muḥ. Faṭḥallāh Badrān, 1–2, Cairo 1366/1947–1375/1955; it is, however, based only on manuscripts found in Cairo (the oldest of which has been neglected). –

A certain 'Umar b. Khaḍīr b. 'Umar al-Iṣbahānī abridged the text in his *al-Qawā'id al-badriyya fī 'aqā'id al-bariyya* (Ḥājji Khalifa, *Kashf al-zunūn* 1357), but no copy seems to have survived. The old Persian translation by Turka-yi Iṣfahānī (*Tanqīḥ al-adilla wal-'ilal*) was edited by Nā'inī, Tehran 1321 sh./1942, ²1335/1957, ³1350/1970, as was Muṣṭafā Khāliqdād's translation which had been finished 1021/1612 in Lahore (*Tawḍīḥ al-milal*, Tehran 1358 sh./1979). Nūḥ b. Muṣṭafā's translation into Ottoman Turkish appeared in Cairo 1263/1847 (later also Istanbul 1279/1862). After Theodor Haarbrücker's German translation (*Schahras-tanis Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle 1850–1851) there were translations into English (by A.K. Kazi and J.G. Flynn: *Muslim Sects and Divisions. The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa'l-Niḥal*; London 1984), into French (by J.C. Vadet: *Les dissidences de l'Islam*; Paris 1984), and into Russian (by S.M. Prozorov: *Kniga o religijach i sektach*; Moscow 1984), all of them earlier than the UNESCO translation: Daniel Gimaret, Guy Monnot, Jean Jolivet, *Livre des Religions et des Sectes*, avant-propos par M.A. Sinaceur, 1–2, Louvain 1986–1993 (Collection UNESCO d'oeuvres représentatives, Série arabe). [Additions by G. Monnot in: M.A. Amir-Moezzi (ed.), *Islam. Identité et Altérité. Hommage à Guy Monnot* (Turnhout 2013), pp. 24 s.].

Further studies: a) in general, Carra de Vaux in EI¹ IV 283 f. s. v. *Shahrastānī*; D. Gimaret in EI² VII 55a s. v. *al-Milal wa'l-niḥal*; Muḥ. b. Naṣr b. Ṣāliḥ al-Ṣuḥaybānī, *Manhaj al-Shahrastānī fī kitābiḥi al-Milal wal-niḥal* (Riyāḍ 1417/1997); Josef van Ess, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (Berlin 2011), pp. 860–900. b) in detail, following the order of the book: Giuseppe Gabrieli, *I prolegomeni dello Shahrastānī alla sua opera su le Religioni e le Sette*, in: Bessarione, ser. II 9/1905/86–92 and 150–157; Adam R. Gaiser, *Satan's Seven Specious Arguments. Al-Shahrastānī's Kitāb al-Milal wa'l-Niḥal in an Ismā'īlī Context*, in: *Journal of Islamic Studies* 19/2008/178 ff. – Dominique Sourdel, *La classification des sectes islamiques dans le K. al-Milal d'al-Šahrastānī*, in: SI 31/1970/239–247. – S.J. Badakhchani, *Shahrastānī's Account of Ḥasan-i Ṣabbāḥ's Doctrine of Ta'līm*, in: Amir-Moezzi, *Islam. Identité et Altérité* 27–55. – A. Guillaume, *Christian and Muslim Theology as Represented by Al-Shahrastānī and St. Thomas Aquinas*, in: BSOAS 13/1950/551–580; Gérard Troupeau, *Les croyances des chrétiens présentées par un hérésiographe musulman du XII^e siècle*, in: MUSJ 50/1984/671–688; William Montgomery Watt, *Ash-Shahrastānī's Account of Christian Doctrine*, in: *Islamochristiana* 9/1983/249–259; id., *Al-Shahrastānī over de triniteitsleer*, in: P.S. van Koningsveld (ed.), *Historische betrekkingen tussen moslims en christenen* (Nijmegen 1981), pp. 1 ff. – The chapter on Mazdaism and the other dualist movements was translated separately by S.M. Prozorov, with an extensive commentary, in: Yanis Eshots (ed.), *Ishraq. Islamic philosophy yearbook* (Russ.),

Moscow 2/2011/150–188 and 3/2012/573–600. For Mazdakism cf. Heinz Halm, *Die Sieben und die Zwölf*, in: Vorträge XVIII. DOT Lübeck 1972, pp. 170–177; Mansour Shaki, *The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak*, in: Papers in Honour of Professor Mary Boyce, 1–2, Leiden 1985, pp. 527–543. – On the Šābians and their fictitious disputation with the Ḥunafā': Henry Corbin, *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel*, in: Eranos-Jahrbuch 19/1950/188–200; Yves Marquet, *Sabéens et Iḥwān al-Ṣafā'*, in: SI 24/1966/52–80; Charles Genequand, *Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme*, in: SI 89/1999/109–128. – On the philosophical section cf. F. Rosenthal, *Aṣ-Ṣayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source*, in: Orientalia 21/1952/461–492, 22/1953/370–400, 24/1955/42–66; J. Jolivet in: Annuaire EPHE 97/1988–100/1992; Carmela Baffioni, *Una "storia della filosofia greca" nell' Islam del XII secolo*, in: Elenchos 2/1981–7/1987; Jules Janssens, *Le Livre des Religions et des Sectes d'al-Shahrastānī. Une conception particulière de l' historiographie de la pensée*, in: Bull. Philos. Médiévale 35/1993/104–112; Jean Michot, *L' Avicennisation de la Sunna. Du Sabéisme au leurre de la Ḥanīfiyya*, ib. 113–120; also Daniel De Smet, *L' héritage de Platon et de Pythagore. La "voie diffuse" de sa transmission en terre d' Islam*, in: R. Goulet / U. Rudolph (edd.), *Entre Orient et Occident* (Geneva 2011), pp. 87–133 (especially 119 ff.). – Bruce B. Lawrence, *Shahrastānī on Indian Idol Worship*, in: Studia Islamica 38/1973/61–73; id., *Shahrastānī on the Indian Religions*, The Hague / Paris 1976; also Hilman Latief, *Comparative Religion in Medieval Muslim Literature*, in: The American Journal of Islamic Social Science 23, nr. 4, 2006, pp. 28–62.

5) *Muṣāra'at al-falāsifa*, ed. Suhayr Muḥ. Mukhtār, Cairo 1396/1976. – *Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna's Metaphysics*. New Arabic Edition and English Translation by W. Madelung and Toby Mayer. London 2001. – ed. Ḥasan al-Mu'izzī, together with Naṣīr al-dīn Ṭūsī's *Maṣāri' al-muṣāri'*. Qum 1405/1985. The *Maṣāri'* alone also ed. W. Madelung, Tehran 2004. – Analysis by W. Madelung, *Aṣ-Ṣahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr al-Dīn aṭ-Ṭūsī*, in: Akten VII. Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen 1974), pp. 250–259; J. Jolivet, *Al-Shahrastānī critique d' Avicenne dans la lutte contre les philosophes*, in: Arabic Sciences and Philosophy 10/2002/275–292; Aygün Akyol, *Mūsāraatü'l Felāsife'ye göre Şehristânî'nin felsefî görüşleri* (Ankara, Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003); Toby Mayer, *The Absurdities of Infinite Time. Shahrastānī's Critique of Ibn Sīnā and Ṭūsī's Defence*, in: R. Hansberger / M. Afifi al-Akiti / Ch. Burnett (edd.), *Medieval Arabic Thought*. Essays in Honour of Fritz Zimmermann (London / Turin 2012), pp. 105–134.

6) *Muṣāra'at al-Muṣāra'a*, a philosophical correspondence between Shahrastānī and 'Umar b. Sahlān al-Sāwī who dedicated his *Baṣā'ir al-Nāṣiriyya fī 'ilm al-mantiq* (ed. Muḥammad 'Abduh, Cairo 1316/1898) to the same Maḥmūd

b. Abī Tawba to whom had been dedicated Shahrastānī's *Milal*. Preserved in two manuscripts: Istanbul, Topkapı Sarayı, Revan Köşkü 2042/23 (Kat. Karatay nr. 8974) and Kazan, University Library 1125, fol. 99^r–136^v (first mentioned by Theodor Menzel in: *Der Islam* 17/1928/94). Shahrastānī refers to two ontological arguments which he had raised against Ibn Sīnā already in his *K. al-Muṣāra'a*. Sāwī defends Ibn Sīnā; his answer begins in the Kazan manuscript on fol. 107^r. In general cf. R. Wisnovsky in P. Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna* (Cambridge 2013), p. 193 ff.¹³

7) *Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām*, ed. A. Guillaume (who read *iqdām* instead of *aqdām*), with an English translation (*The Summa Philosophiae of ...*); Oxford 1934. Reprint of the Arabic text, Baghdad (Muthannā) n. d.

8) Questions addressed by Taj al-dīn Sharaf al-zamān Muḥammad (b. Yūsuf al-Īlāqī) to Shahrastānī, on the knowledge inherent in the Necessary Being; Ms. Teheran, Library of the Parliament 599, pp. 242–250 (Kat. Dānīšpažūh III 357 who reads, however, *al-Sahlānī* instead of *al-Īlāqī*), facsimile edition by Nā'inī in *Dō maktūb*. Īlāqī died 536/1141 in the battle of Qaṭwān; cf., with further biographical detail, Nā'inī, *Dō maktūb* 73, n. 1. The topic is also treated in the *K. al-Muṣāra'a*; cf. Madelung/Mayer, *Struggling*, Ar. text 67–92 / Engl. trs. 60–74.

9) *Sharḥ sūrat Yūsuf*, manuscript in al-Azhar library (cf. Nā'inī, *Dō maktūb* 96). Maḥmūd Khwārazmī states that this commentary of sura 12 was written in a “subtle philosophical style” (*bi-'ibāra laṭīfa falsafīyya*; Yāqūt, *Mu'jam al-buldān* III 377b, l. -4f.). In it Shahrastānī put forward the idea that not only Joseph was a prophet but also all his brothers (Jamāluddīn Murtaḍā al-Rāzī, *Tabṣīrat ul-'awāmm* 160, -4). Cf. also Ibn Taymiyya, *Dar' ta'arūḍ al-'aql wal-naql*.

10) *al-Manāhij wal-bayyināt* (or *wal-āyāt*), against Ibn Sīnā. Nā'inī mentions a manuscript in Istanbul, Veliyeddin (*Dō maktūb* 97). Bayhaqī heard parts of the book from Shahrastānī himself. Quoted as *al-Manāhij wal-bayānāt* by Naṣīr al-dīn Ṭūsī in his *Sharḥ al-Ishārāt li-Abī 'Alī Ibn Sīnā* (ed. Sulaymān Dunyā, Cairo 1957, II 129, l. 14–16), according to Fakhr al-dīn Rāzī's (lost) *K. al-Jawhar al-fard*. The book therefore also contained a discussion of atomism.

The books which seem to be lost are known to us by way of early bibliographical information, in:

a) Maḥmūd Khwārazmī, *Ta'rikh Khwārazm* (quoted in Yāqūt, *Mu'jam al-buldān* III 377b, ll. 24-apu.):

13 The text will supposedly be treated by Lukas Muehlethaler and Reza Pourjavady in a project called “Sāwī in defense of Avicennan philosophy” (Berlin), but F. Griffel is also working on the topic.

11) *Ghāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*. Identical with *Nihāyat al-aqdām*? (whose title appears only at the end of its preface; = nr. 6)

12) *al-Irshād ilā ‘aqā’id al-‘ibād* (quoted in *Nihāyat al-aqdām* 55, l. 9).

13) *Risāla fī l-Mabda’ wal-ma’ād*.

14) *Daqā’iq al-awhām*.

15) *al-Aqtār, fī l-uṣūl*.

b) Ibn Funduq al-Bayhaqī, *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma* 141, ult.–142, 7:

16) *al-‘Uyūn wal-anhār*. The book is quoted in Shahrastānī’s *Mafātīḥ al-asrār* (nr. 1) under sura 2:36.

17) *Qīṣṣat Mūsā wal-Khiḍr*.

c) Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*:

18) *Talkhīṣ al-aqsām li-madhāhib al-anām, fī l-kalām* (472, l. 11–13). Also mentioned by Ṣafadī (*Wāfī* III 278, l. 16) as different from *Nihāyat al-aqdām* (nr. 6).

19) *Ta’rīkh al-ḥukamā’* (291, ll. 24–25 and 1097, ll. 11–12). Quoted as *Ta’rīkh in Mafātīḥ al-asrār* ad sura 2:36? Or are we simply dealing with an error committed by Ḥājjī Khalīfa? (cf. H. Beveridge in: JRAS 1900, p. 550f.).

d) Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*:

20) *Asrār al-‘ibāra* (vol. VIII, p. 27, pu.-ult.: with a short quotation). Nā’īnī reads *‘ibāda* instead of *‘ibāra* (*Dō maktūb* 51).

A few further titles are listed in Gimaret’s introduction to his French translation of the *Milal* (p. 7f.), but without bibliographical reference.

On Shahrastānī’s biography: ‘Abd al-Karīm Muḥ. Sam‘ānī (d. 562/1166), *al-Taḥbīr fī l-muḥam al-kabīr*, 1–2, ed. Munīra Nājī Sālīm (Baghdad 1395/1975) II 160–161 nr. 791, and *al-Muntakhab min Muḥam al-shuyūkh*, 1–4, ed. Muwaffaq b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Qādir (Riyāḍ 1996), pp. 1502–1503. Also id., *Dhayl Ta’rīkh Baghdād*, quoted in Subkī (see below). – Ṣahīr al-dīn al-Bayhaqī, also known as Ibn Funduq (d. 565/1169), *Ta’rīkh ḥukamā’ al-Islām* (= *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*), ed. Muḥ. Kurd ‘Alī (Damascus 1365/1946), pp. 141–144, nr. 86. – Ṣahīr al-dīn Maḥmūd al-Kh‘ārazmī (d. 568/1173), *Ta’rīkh Kh‘ārazm*, quoted in Yāqūt, *Muḥam al-buldān* (1–5, Beirut 1955–1957) III 377a, l. -8–377b, ult. and Dhahabī, *Siyar* XX 288, 3–12 (see below). – Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a’yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, ed. Iḥsān ‘Abbās (1–8; Beirut 1968–1977), IV 273–275 nr. 611. – Dhahabī, *Siyar a’lām al-nubalā’* XX 286–288 nr. 194 and *al-Ibar bi-khabar man ghabar* IV 132, ll. 9ff. (where Shahrastānī is said to have died at the age of 81). – Ṣafadī, *al-Wāfī bil-wafayāt* III 278–279 nr. 1319. – Tāj al-dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyya* VI 128–130 nr. 653. – Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt* (1–8, Qum/Beirut 1390/1970–1392/1972) VIII 26–31 nr. 675. Only the first three sources contain original reports. All other biographers from Ibn Khallikān onward reproduce or comment upon the material found there.

Further sources: Naṣīr al-dīn Ṭūsī, *Sayr wa Sulūk*, ed. and trs. S.J. Badakhchani, *Contemplation and Action* (London 1998), p. 26. – Yāqūt al-Rūmī, *Irshād* (= *Muʿjam al-udabāʾ*) ed. D. Margoliouth, 1–7, Leiden/London 1907–1927. – Ibn Funduq al-Bayhaqī, *Lubāb al-ansāb wal-alqāb wal-aʿqāb*, ed. Maḥdī al-Rajāʾī, 1–2 (Qum 1410/1990). – Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna al-nabawiyya*, 1–4 (Būlāq 1321/1903). – Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ighāthat al-lahfān* (1–2, Cairo 1961).

Modern secondary literature: GAL² 1/550–551 s 1/762–763; Muhammed Tanci in “İslam Ansiklopedisi” XI 393–396; B. Lawrence in “The Encyclopedia of Religion” XIII 199–200; G. Monnot in EI² IX 214–216; J. van Ess in “Religion in Geschichte und Gegenwart” VII 743–744 (Engl. trs. “Religion Past & Present” XI 398); Ömer Faruk Harman and Mustafa Sinanoğlu in “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi” XXXVIII 467–470. – M.T. Dānīshpāzūh, *Dāʾir al-duʿāt Tāj al-dīn-i Shahrastānī*, in: Nāma-yi Āstān-i Quds 8/1347 sh. (= 1968), pp. 72–80 and 9/1348 sh. (= 1969), pp. 61–71. – Nāʾinī, *Šarḥ-i ḥāl* (1964), see above under *Majlis-i maktūb* (nr. 2). – J. van Ess, *Das Geburtsjahr des Šahrastānī*, in: Der Islam 89/2012/111–117; G. Monnot, *L’univers religieux d’al-Shahrastānī*, in: Annuaire EPHS 101/1992–1993/198–201; id., *Les controverses théologiques dans l’oeuvre de Shahrastānī*, in: A. Le Bolluec (ed.), *La controverse religieuse et ses formes* (Paris 1995), pp. 281–296; F. Daftary, *The Ismaʿīlis. Their history and doctrines* (Cambridge 1990), pp. 368–369; D. Steigerwald, *La pensée philosophique de Shahrastānī* (Sainte Foy, Les Presses de l’Université Laval 1997); ead., *Al-Shahrastānī’s Contribution to Medieval Islamic Thought*, in: T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam*, Festschrift H. Landolt (London 2005), pp. 262–273; Muḥ. Ḥusaynī Abū Saʿda, *Al-Shahrastānī wa-manḥajuhū al-naqdī. Dirāsa muqārana maʿa ārāʾ al-falāsifa wal-mutakallimīn* (Beirut 2002). – Cf. also T. Mayer’s introduction to his translation of the *Mafātīḥ al-asrār* (above, nr. 1).

On the Ismāʿīlī influence: Angelika Hartmann, *Ismāʿīlītische Theologie bei sunnitischen ʿUlamāʾ des Mittelalters*, in: L. Hagemann / E. Pulsfort (edd.), “Ihr alle aber seid Brüder”, Fs. A.-Th. Khoury (Würzburg 1990), pp. 190–206; W. Madelung and P. Walker, *The Kitāb al-Rusūm waʾl-izdīwāj waʾl-tartīb Attributed to ʿAbdān* (d. 286/899), in: Omar Alī-de-Unzaga, *Fortresses of the Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (London 2011), pp. 103–163 (pp. 106–107); Farhad Daftary, *The Concept of Ḥujja in Ismaili Thought*, in: *Differenz und Dynamik im Islam*. Festschrift für Heinz Halm (Würzburg 2012), pp. 55–65; Seyyed Jalal Badakhchani, *Shahrastānī’s Account of Ḥasan-i Šabāḥ’s Doctrine of Taʾlīm*, in: M.A. Amir-Moezzi (ed.), *Islam. Identité et Altérité* (Turnhout 2013), pp. 27–55.

D. Krawulsky, *Iran – Das Reich der Īlḥāne. Eine topographisch-historische Studie* (Wiesbaden 1978); F. Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology* (Oxford 2009).

Das Geburtsjahr des Šahrastānī

Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm aš-Šahrastānī, der Verfasser der *Milal wa-n-niḥal*, 111
 sei im Jahr 479 H. geboren, sagt Guy MONNOT in dem von ihm verfassten
 diesbezüglichen Artikel in der zweiten Auflage der *Encyclopaedia of Islam*.¹
 Ich bin ihm darin kürzlich noch gefolgt.² Aber man sollte Lexikoneinträgen
 nicht unbesehen glauben; es gibt weniger abrufbares Wissen, als man so denkt.
 MONNOT wähnt sich auf der sicheren Seite, weil Sam‘ānī (506–562/1113–1166),
 der bekannte Autor des *K. al-Ansāb* und jüngere Zeitgenosse Šahrastānīs, die-
 sen nach seinem Geburtsjahr gefragt zu haben behauptete und dabei das
 oben genannte Datum zur Antwort erhielt. So steht es bei Ibn Ḥallikān (608–
 681/1211–1282);³ er hatte die Bemerkung in Sam‘ānīs *Dail Ta’rīḥ Baġdād* gefun-
 den. Auf dieselbe Quelle berufen sich ein Jahrhundert später Šafadī (gest.
 764/1363)⁴ und Tāġ ad-Dīn as-Subkī (gest. 771/1369–1370)⁵ oder, wieder ein
 Jahrhundert später, Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī.⁶ Der eine oder andere mag dabei
 Sam‘ānīs Fortsetzung zur Bagdader Gelehrten-geschichte des Ḥaṭīb al-Baġdādī
 (392–463/1002–1071) noch vor Augen gehabt haben; vielleicht haben sie aber
 auch alle bloß bei Ibn Ḥallikān abgeschrieben. Jedenfalls ist der *Dail* selber
 nicht erhalten; wir können die Sache also nicht am Original überprüfen. Statt-
 dessen besitzen wir allerdings, in einem nicht ganz vollständigen Damaszener
 Unicum, Sam‘ānīs *Taḥbīr fi l-Muġam al-kabīr*, ein Lexikon seiner gelehrten Zeit-
 genossen, das er kurz vor seinem Tode zusammenstellte.⁷ Dort steht jedoch,
 dass Šahrastānī 469, also zehn Jahre früher, geboren sei.⁸ Wir können diese
 Notiz seit einiger Zeit an dem zugrundeliegenden *Muġam* | *aš-šuyūḥ* kontrol- 112
 lieren, in den Sam‘ānī alle diejenigen Kollegen und Lehrer eintrug, denen er

1 Guy MONNOT, EI² IX 214. So auch in seiner Einleitung zu der französischen Übersetzung der *Milal*, Bd. I (Louvain 1986), s. 3 mit Anm. 1.

2 Josef VAN ESS, *Der Eine und das Andere* (Berlin 2011), s. 860.

3 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a’yān*, ed. Iḥsān ‘Abbās IV 274, 2 f.

4 aš-Šafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt* III 279, 2 f.

5 Tāġ ad-Dīn as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi’iya*, edd. Maḥmūd Muḥ. aṭ-Ṭanāḥī und ‘Abd al-Fattāḥ Muḥ. al-Ḥulw VI 129, 13.

6 Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān* V 263 nr. 907.

7 as-Sam‘ānī, *Taḥbīr fi l-Muġam al-kabīr*, ed. Munīra Nāġi Sālīm, 1–2; Bagdad 1395/1975. Anfang und Ende des Werkes fehlen in der Handschrift.

8 *Ibid.*, Bd. II 163.

im Laufe seines bewegten Lebens begegnet war. Das Werk ist zwar nur noch in einem Auszug erhalten;⁹ aber auch dort steht wiederum das gleiche Datum, also 469.¹⁰

MONNOT hatte den *Tahbīr* nicht zur Verfügung; Publikationen, die im Irak von einem Ministerium finanziert wurden, kamen häufig nicht in den Handel und blieben darum im Ausland unbekannt.¹¹ Aber er wusste, dass „andere alte Autoren die Daten 467 und 469 angeben“; ihm schien nur, dass das Zeugnis des Samʿānī aus dem *Dail* das größere Gewicht habe. 469 wird in der Tat vertreten von Ẓahīr ad-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad b. ʿAbbās b. Arslān al-Ḥwārazmī (gest. 568/1173) in seinem – nicht mehr erhaltenen – *Taʾrīḥ Ḥwārazm*; Yāqūt hat daraus den Eintrag über Šahrastānī exzerpiert.¹² Ḥwārazmī braucht vor Samʿānī nicht zurückzustehen; beide haben Šahrastānī persönlich gekannt. Im übrigen hat Ġamāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥīm al-Asnawī (gest. 772/1370), als er für seine *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* die bei Ibn Ḥallikān gegebene Biographie Šahrastānīs ausschrieb,¹³ sich die Freiheit genommen, 479 durch 469 zu ersetzen.¹⁴

In gewisser Hinsicht hatte Ibn Ḥallikān für diesen Eingriff den Anlass selber geliefert. Zwar redet er von „469“ nirgendwo; aber bevor er sich für 479 entscheidet, beginnt er seinen Abschnitt treuherzig mit den Worten: „(Šahrastānī) wurde im Jahr 467 in Šahrastān geboren. So habe ich es in meinen handschriftlichen Notizen (*muswaddāt*) vorgefunden; nur weiß ich nicht mehr, woher ich das hatte“.¹⁵ Den Widerspruch zum Folgenden löst er nicht auf. Man mag mit dem Gedanken spielen, dass er einfach sein eigenes Gekritzelt nicht mehr lesen konnte oder aus der Quelle falsch abgeschrieben hatte, also 469 meinte und „467“ schrieb; die Wörter für „sieben“ (*s-b-ʿ*) und „neun“ (*t-s-ʿ*) sind im Arabischen leicht zu verwechseln. Aber so leicht kommt man nicht davon. Denn

9 as-Samʿānī, *Al-Muntaḥab min Muʿjam aš-šuyūḥ*, ed. Muwaffaq b. ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Qādir, 1–4 mit durchgehender Paginierung (Riyāḍ 1996). Zum Verhältnis zwischen dem *Muntaḥab* und dem *Tahbīr* vgl. die Einleitung des Herausgebers, s. 94 ff. Der *Muʿjam aš-šuyūḥ* selber ist drei Jahre nach dem *K. al-Ansāb* in Angriff genommen und vermutlich immer wieder ergänzt worden.

10 *Ibid.*, Bd. III, 1502 f.; dort 1503, 7.

11 Die Herausgeberin, Munīra Nāḡī Sālim, war die Tochter des bekannten Historikers Nāḡī Maʿrūf.

12 Yāqūt, *Muʿjam al-buldān* (1–5, Beirut 1955–1957) III 377a, -8 ff.; dort 377b, pu. f.

13 Ġamāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥīm al-Asnawī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya*, ed. ʿAbdallāh al-Ġubūrī, 1–2 (Bagdad 1391/1971); dort Bd. II 107, 1–16.

14 *Ibid.*, 107, 8.

15 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* IV 274, 1f.

Ḍahabī (gest. 748/1348 oder 753/1352–1353) sagt in seinem *Taʾrīḥ al-Islām* s.a. 548 (dem | Todesjahr Šahrastānīs),¹⁶ dass im *Dail* des Samʿānī „467“ stehe, im *Tahbūr* dagegen „469“.¹⁷ Ibn Ḥallikān hätte danach also nicht gemerkt, dass er auf seinem Notizzettel aus der gleichen Quelle geschöpft hatte wie derjenigen, die er unmittelbar darauf – vielleicht nach einer andern Handschrift – noch einmal zitierte. Wenn er dort sagt, daß Samʿānī das Datum 479 von Šahrastānī selber gehört habe, so steht dem entgegen, daß Ḍahabī an anderer Stelle, nämlich in seinen *Sīyar aʿlām an-nubalāʾ*,¹⁸ Samʿānī sagen lässt, er habe, als er sich einmal in Marw aufhielt, Šahrastānī dort aufgesucht und dabei nicht nur von seiner Gelehrsamkeit profitiert (*katabtu ʿanhū*),¹⁹ sondern sich von ihm auch erzählen lassen, dass er 467 geboren sei. Wir können dieses Durcheinander vorläufig nicht auf eine klare Linie bringen. „479“ hat jedenfalls viel von seiner Überzeugungskraft verloren. Aber auch „467“ hat sich über Jahrhunderte hinweg nicht recht durchgesetzt. In Iran hat sich erst in jüngerer Zeit Ḥwānsārī (1811–1895) dazu bekannt, freilich ohne seine Quelle zu nennen,²⁰ und in der arabischen Welt hat ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla ihm in seinem *Muʿjam al-muʿallifin* zu späten Ehren verholfen.²¹

Schon BROCKELMANN hatte seinerzeit „469“ vorgezogen, freilich ohne sich genauer festzulegen.²² Dezidiert äußert sich dagegen in diesem Sinne Muhammad TANCİ in der türkischen *İslam Ansiklopedisi*;²³ sein Artikel gehört, wenn man den damaligen Problemhorizont berücksichtigt, ohnehin zum Besten, was über Šahrastānī geschrieben worden ist.²⁴ TANCİ nennt für seine Entscheidung auch einen guten Grund: Šahrastānī hatte in Nešāpūr bei Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. al-Aḥram al-Madinī, den man auch den „Muʿaddin“ nannte, *ḥadīt*

16 aḍ-Ḍahabī, *Taʾrīḥ al-Islām*, ed. ʿUmar ʿAbd as-Salam Tadmurī (21415/1994 ff.), Bd. Jahre 541–550, dort s. 328 ff.; Weiteres zum Todesjahr s. u.

17 Vgl. *ibid.* 328, pu. f. mit 330, 1.

18 aḍ-Ḍahabī, *Sīyar aʿlām an-nubalāʾ*, ed. Šuʿaib Arnāʿūt (2Beirut 1401/1981–1988), dort Bd. xx 287, apu. f.

19 Das steht auch in Samʿānīs *Muntaḥab* (s. 1503, 6): „in unserem Haus in Marw“.

20 Ḥwānsārī, *Rauḍāt al-ġannāt fi aḥwāl al-ʿulamāʾ wa-s-sādāt* (1–8, Qumm/Beirut 1390/1970–1392/1972) VI 26–31 nr. 675.

21 ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Muʿjam al-muʿallifin*, Bd. x 187: „467/1075“. Ḥair ad-Din Zirikli, auf dessen *Aʿlām Kaḥḥāla* häufig rekurriert, hat 479/1086 (Bd. VII 83 f.).

22 GAL² 1/551; auch schon s 1/762.

23 Muhammad Tanci, *İslam Ansiklopedisi*, Bd. XI 393; der Band ist 1970 erschienen.

24 Man vergleiche damit etwa Carra DE VAUX in EI¹ IV 283 f. – Nach TANCİ richtet sich mit weiteren Belegen jetzt auch Ömer Faruk HARMAN in dem jüngst erschienenen Eintrag in der *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. XXXVIII, s. 467. Außerhalb der Türkei wurde TANCİ nicht rezipiert.

114 studiert. Dieser aber starb im Muḥarram 494 / Nov. 1100 im Alter von 89 Jahren.²⁵ Wäre Šahra|stānī erst 479 geboren, so wäre er beim Tode seines Lehrers gerade einmal um die 14 Jahre alt gewesen. Die übrigen Professoren, bei denen er gehört hatte, waren zwar jünger: Abū l-Muẓaffar Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥwāfī (gest. 500/1106),²⁶ Salmān b. Nāṣir al-Anṣārī (gest. 512/1118)²⁷, Abū Naṣr ‘Abd ar-Raḥīm al-Quṣairī, der Sohn des Verfassers der *Risāla fī t-taṣawwuf* (gest. 514/1120).²⁸ Aber auch sie würden eher zu einem Studenten passen, der schon um die Zwanzig war, als er zu ihnen kam.

Šahrastānī ist von Nēšāpūr anscheinend wieder in seine Heimat zurückgekehrt; denn er hat, wie der Historiker al-Ḥwārazmī hervorhebt,²⁹ Ḥwārazm erst 510 endgültig verlassen. Damals wäre er schon um die Vierzig gewesen. Er hatte sich entschlossen, auf den *ḥaġġ* zu gehen; dafür wäre dies auch das rechte Alter gewesen. Er konnte zwar nicht wissen, dass er tatsächlich in der Mitte seines Lebens stand; Ḍahabī, der ihn nicht nur in seinem *Ta’rīḥ al-Islām*, sondern auch in seinen *Ibar* erwähnt, sagt dort (ohne ein Geburtsdatum zu nennen), dass er 81 Jahre alt geworden sei.³⁰ Das ist gewiss errechnet und passt gut zu 469, besser allerdings noch zu 467, auf das Ḍahabī sich ja auch festlegt hatte. Denn das Todesdatum ist in den Quellen verhältnismäßig konstant: 548. Am genauesten und darum wohl auch am verlässlichsten steht es bei Ibn Ḥallikān: „Ende Ša’bān 548“ (= November 1153).³¹ Zwar weiß Ibn Ḥallikān, dass andere sich für 549 entschieden; das gilt etwa für Ḥwārazmī bei Yāqūt.³² Aber diese Meinung blieb ein Minderheitenvotum, und selbst Ḥwārazmī drückte sich recht vorsichtig aus: „549 oder so ungefähr“ (*au qarīban minhā*). Ibn Funduq al-Baihaqī, neben Sam’ānī und Ḥwārazmī ein weiterer jüngerer Zeitgenosse, der sich an

25 So nach Ibn Taġribirdī (gest. 874/1470), *an-Nuġūm az-zāhira* v 168, 1f.; bei Tanci ist allerdings aus „494“ durch Druckfehler 490 geworden. Ibn al-‘Imād (gest. 1089/1679) hat *al-Aḥzam* statt *al-Aḥram* (*Šaḍarāt ad-ḍahab* III 401, 11); jedoch steht Letzteres auch bei Sam’ānī (*Ansāb* XII 154, 15 ff.) und bei Ḍahabī (*Sīyar* 287, 6). Bei Sam’ānī, unserer ältesten Quelle, ist allerdings beim Todesjahr der Einer noch nicht nachgetragen; wir erfahren dort also nur, dass Madīnī in den neunziger Jahren des 5. Jahrhunderts starb und nach 400 geboren war.

26 Vgl. zu ihm Ibn ‘Asākir, *Tabyīn kaḍīb al-muftarī* 288, 13.

27 *Ibid.* 207; zu ihm jetzt C. GILLIOT in EI³ 2009–2, s. 94–98.

28 Ibn ‘Asākir, *Tabyīn*, 308 ff.; ausführlich jetzt Martin Nguyen, *Sufi Master and Qur’an Scholar* (Oxford UP 2012), s. 76 und Index s. n.

29 Yāqūt, *Muġam al-buldān* III 377b, 12 f.

30 ad-Ḍahabī, *al-Ibar fī aḥbār al-baṣar*, ed. Šalāḥ ad-Dīn al-Munaġġid (Kuwait 1960–1963), Bd. IV 132, 9 ff.

31 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* IV 274, 3 f.

32 Yāqūt, *Muġam* III 377b, pu. f.

Šahrastānī noch gut erinnerte (gest. 565/1169–1170), sagt: „irgendwann im Jahr 548“.³³ Für 548 sind weiterhin Šafadī,³⁴ Dahabī in seiner *Taḍkirat al-ḥuffāz*³⁵ und Ibn Taġribirdī³⁶; Ḥaġġī | Ḥalīfa hält das Datum für so sicher, dass er es über- 115
all, wo Šahrastānī bei ihm zur Sprache kommt, hinzufügt.³⁷

Als Šahrastānī aus Mekka zurückkam, vermutlich im Jahr 511/1117–1118, konnte er in Bagdad an der Nizāmīya eine kleine Stelle übernehmen. Ein Freund aus Ḥwārazm, Asʿad al-Mihani (461/1069–527/1133), der dort als „Dozent“ (*mudarris*) wirkte, hatte sie ihm vermittelt.³⁸ An die Kernfächer, die er in Nēšāpūr studiert hatte: *ḥadīṭ*, šāfiʿitisches Recht, Theologie, ließ man ihn zwar nicht heran; aber er hatte offenbar einigen Zulauf. Denn er traktierte paränetische Themen (*waʿz*), die auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich waren; vielleicht hat er – wie später Ibn ʿArabī in seinen *Fuṣūṣ al-ḥikam* – die Viten der Propheten (*qiṣaṣ al-anbiyāʾ*) nacherzählt und ausgedeutet. Aber das soll uns an dieser Stelle nicht beschäftigen; es gehört zu den vielen Punkten seiner Biographie, die noch nicht ausdiskutiert sind.³⁹ Nur so viel: Aus welchem Fundus konnte Šahrastānī damals schöpfen? Seine großen und bis heute erhaltenen Werke, die *Milal*, das *K. Muṣāraʿat al-falāsifa*, die *Nihāyat al-aqdām* hatte er noch vor sich. Was hat er also in den ersten 40 Jahren seines Lebens in Ḥwārazm getrieben? Wir vergeben uns nichts, wenn wir gestehen, dass wir kaum etwas darüber wissen. Bevor er in Nēšāpūr studierte (und den Juristen al-Ḥwāfi in Ṭūs aufsuchte, wo dieser als Richter fungierte), hat er wahrscheinlich in Ġurġāniya, dem späteren Ürgenč im Delta des Amu Darya, eine Grundausbildung hinter sich gebracht.⁴⁰ Er ist dann anscheinend viel gereist; sowohl in den *Milal*⁴¹ als auch in der *Nihāya*⁴² weist er mit zwei Versen darauf

33 Ibn Funduq al-Baihaqī, *Taʾrīḥ ḥukamāʾ al-Islām* (= *Tatimmat Šiwān al-ḥikma*), ed. Muḥ. Kurd ʿAlī (Damaskus 1365/1946), s. 143, 10.

34 aṣ-Šafadī, *Wāfi* III 279, 3f.

35 aḍ-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, 1–4, Haidarabad 1313–1316/1955–1958, 14f.

36 Ibn Taġribirdī, *Nuġūm* v 305, 4.

37 So z. B. Ḥaġġī Ḥalīfa, *Kašf az-ẓunūn* 1821, 1.

38 Ḥwārazmī bei Yāqūt III 377b, 14ff.; zu Mihani vgl. Kaḥḥāla, *Muġam al-muʿallifin* II 250.

39 Vgl. dazu meinen demnächst in der Internet-Ausgabe der *Encyclopaedia Iranica* erscheinenden Artikel *Shahrastānī*, dem auch die vorliegende Miszelle ihre Entstehung verdankt.

40 Das vermutet jedenfalls Muḥ. Reżā Ġalālī Nāʾinī in der Einleitung zu seiner Edition des *K. Tauḍīḥ al-Milal*, der von einem gewissen Muṣṭafā b. Ḥālīqdād für den Moġulherrscher Ġahāngir gefertigten und im Jahr 1021/1612 in Lahore vollendeten persischen Übersetzung von Šahrastānīs *Milal* (Teheran 1358 š./1979, dort s. 13). Ġurġāniya/Ürgenč war von Šahrastān aus die erste erreichbare „Universitätsstadt“.

41 aṣ-Šahrastānī, *Milal*, s. 361 Badrān / übs. GIMARET 505.

42 aṣ-Šahrastānī, *Nihāya*, gleich zu Anfang, s. 3, 8f.

hin. Irgendwann, vielleicht schon recht früh, hat er Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ (gest. 518/1124) getroffen und sich in dessen Umgebung aufgehalten; auch darüber berichtet er in seinen *Milal*⁴³ Er ist derjenige, der Ḥasans *Fuṣūl al-arbaʿa*, das Manifest der *daʿwa ḡadīda*, aufgezeichnet und ins Arabische über|setzt hat.⁴⁴ Vielleicht waren es diese persönlichen Erfahrungen, um derentwillen ein Wesir des Selḡükensultans Sanḡar ihm nahelegte, das *K. al-Milal wa-n-niḡal* zu verfassen. Das war im Jahr 521/1127–1128, und er tat es als stellvertretender Direktor von dessen Kanzlei (*nāʾib dīwān ar-rasāʾil*).⁴⁵ Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ war damals schon drei Jahre tot und er selber, wenn unser neuer Ansatz stimmt, über Fünfzig.

Die übrigen von ihm verfassten Werke fallen in eine noch spätere Zeit. Nur den kürzlich näher bekannt gewordenen *Maḡlis-i maktūb-i Šahrastānī munʿaqid dar Ḥwārazm*⁴⁶ möchte ich in die Zeit vor 510 versetzen; Šahrastānī hat dort einem zwölferšīʿitischen Publikum auf Persisch ein ismāʿilitisches Kernproblem erklärt, nämlich das Verhältnis zwischen der Erschaffung der Welt (*ḡalq*) und dem göttlichen Befehl dazu (*amr*), d.h. dem Schöpfungswort „Werde“ bzw. „Sei“ (kun).⁴⁷ Toby MAYER hat vermutet, daß Šahrastānī schon durch einen seiner Naisābūrer Lehrer, nämlich den Ašʿariten (!) Salmān al-Anšārī, in die „Geheimnisse“ ismāʿilitischer Exegese eingeführt wurde; er stützt sich dazu auf einen Passus in Šahrastānīs spätem Korankommentar *Maḡlīḡ al-asrār*⁴⁸. Das ismāʿilitische *taʾwīl* hatte in Ostiran damals noch den Charme des Ungewöhnlichen; es war anscheinend nicht tabu, und man fühlte sich damit vermutlich recht elitär. In Bagdad dagegen ging immer noch die Terroristenangst um, derentwegen schon Ġazzālī im Jahr 488 die Stadt verlassen hatte. Šahrastānīs Exzentrizität scheint dazu geführt zu haben, dass man

43 Vgl. mein *Der Eine und das Andere* 869 f. mit Anm. 57.

44 *Ibid.*, Anm. 58. Ibn Ḥaldūn hebt an der einzigen Stelle seiner *Muqaddima*, wo er die *Milal* erwähnt, diesen Punkt besonders hervor (übs. CHEDDADI, Paris 2002, S. 488).

45 Dazu näher *ibid.* 861 f.; vgl. dazu auch *ibid.* 874 f.

46 aš-Šahrastānī, *Maḡlis-i maktūb-i Šahrastānī munʿaqid dar Ḥwārazm*, ed. Sayyid Muḡ. Reżā Ġalālī Nāʾinī in: *Šarḡ-i ḡāl ve ātār-i Ḥuḡḡat al-ḡaḡq Šahrastānī* (Tehran 1343 š./1964), Appendix, und erneut in: *Dō maktūb* (Tehran 1369 š./1990); die zweite Edition Nāʾinīs dann übernommen und ins Französische übersetzt bei Diana STEIGERWALD, *Majlis. Discours sur l'Ordre et la création* (Kanada, Les Presses de l'Université Laval 1998).

47 Zugrunde liegt Sure 7/54. Ich weiche mit dieser Frühdatierung von dem ab, was ich in *Der Eine und das Andere* 862 f. gesagt habe.

48 aš-Šahrastānī, *Maḡlīḡ al-asrār*, ed. Muḡ. ʿAlī Āḡaršab (Teheran 1997 ff.), Bd. I 105, pu. ff.; übs. bei T. MAYER, *Keys to the Arcana* (Oxford UP 2009), S. 65. Dazu MAYERS Einleitung, S. 6 und 46; die These ist nicht ganz unumstritten. MAYER behält das konventionelle Geburtsdatum mit einigem Zögern bei (S. 3 f.: „wahrscheinlich 479“).

an der Nizāmīya seinen „Kontrakt“ nicht erneuerte. Er verließ nach drei Jahren die Hauptstadt wieder und kehrte nach Iran zurück, diesmal aber nicht nach Ḥwārazm, sondern nach Marw, wo er an Saṅğars Hof schnell reüssierte. Ḥwārazmī, der ihn an der Nizāmīya näher beobachtet hatte, meinte: „Er setzte sich zu sehr für die Lehren der Philosophen ein. Ich habe mehrere seiner erbaulichen Kollegs besucht; aber Redewendungen wie ‚Gott sagt (im Koran)‘ oder ‚Der Gesandte Gottes sagt (im *ḥadīt*)‘ kamen da nicht vor. Auch auf juristische Fra|gen ging er nicht ein. Nur Gott weiß, was er sich in Wirklichkeit dachte“ 117 (wörtlich. „wie es um ihn stand, *wa-llāhu a‘lam bi-ḥālīhī*“).⁴⁹

Wenn nur Gott Bescheid wusste, hatten die Verdächte der Menschen natürlich leichtes Spiel. Sam‘ānī sprach direkt von ismā‘īlitischem Einfluss.⁵⁰ Ḥwārazmī machte etwas mehr Umstände: „Hätte er in seinen religiösen Überzeugungen nicht so herumgezappelt und sich nicht diesem Irrglauben (*ilḥād*) anheimgegeben, dann wäre er der große Mann (*al-imām*) gewesen. Wie häufig haben wir ihn bewundert wegen seiner hohen Begabung und seines vollkommenen Wissens! Aber wie kann er sich einer Sache anheimgeben, mit der so wenig anzufangen ist, und etwas zur Richtschnur nehmen, das sich weder rational noch aus der Tradition heraus (*lā ma‘qūlan wa-lā manqūlan*) beweisen lässt!“⁵¹ Gottseidank gab es noch keine Drohnen, mit denen sich klare Verhältnisse hätten schaffen lassen. Šahrastānī hatte noch 40 Jahre vor sich und konnte Bagdad lebendig verlassen. Ḍahabī, der in seinen *Sīyar* Sam‘ānī ebenso wie Ḥwārazmī zitiert,⁵² meint zu wissen, wie Šahrastānī damals reagierte: „Bei uns verhält es sich da wie bei den Kindern Israels: Sie erhielten Manna und Wachteln;⁵³ aber sie wollten (weiter) Knoblauch und Zwiebeln.“⁵⁴ Also: Die himmlische Speise, die er zu bieten hatte, behagte dem gemeinen Volke – und seinen Bagdader Kollegen – nicht.⁵⁵ Ob er sich diesen Spott bis an sein Lebens-

49 Yāqūt, *Mu‘jam* III 377b, 8 ff.

50 Vgl. VAN ESS, *Der Eine und das Andere* 863; näher dann *ibid.*, 866 ff.

51 Yāqūt, *Mu‘jam*, 377b, 1 ff.

52 aḍ-Ḍahabī, *Sīyar* xx 287, pu. ff.

53 *al-Mann wa-s-sawā*; Sure 2/57.

54 aḍ-Ḍahabī, *Sīyar*, Bd. xx 288, 11 f.

55 Der Koranvers nimmt die gleiche Wendung. Er lautet, mit den Ergänzungen PARETS: „Und wir sandten das Manna und die Wachteln auf euch hinunter (indem wir euch aufforderten): ‚Eßt von den guten Dingen, die wir euch beschert haben!‘ (Doch die Kinder Israels waren undankbar und widerspenstig.) Und sie frevelten (damit) nicht gegen uns, sondern gegen sich selber.“ Der Genuss von Knoblauch und Zwiebeln war übrigens vor einem Moscheebesuch verpönt, aus naheliegenden Gründen (VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft* II 112 und 145).

ende hat bewahren können?⁵⁶ Aber damit begeben wir uns auf ein Terrain, das weiterer Erkundung bedarf. Es ging uns nur darum, einem chronologischen Problem zu seinem Recht zu verhelfen, das sich im Rahmen eines Lexikonbeitrags nicht hinreichend ausleuchten ließ.

56 Ismāʿīlitisches Gedankengut finden wir vor allem in Šahrastānīs spätem Korankommentar, den *Maḡātib al-asrār*. Das ist vielleicht der Grund, warum Dāwūdī (gest. 945/1538) ihn in seinen *Tabaqāt al-mufasssīrīn* nicht unter die Koranexegeten aufgenommen hat; Dāwūdī war Ägypter und hatte unter Suyūṭī studiert.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa *Shajara al-mubāraka*¹

La littérature généalogique des familles alides constitue une source historique qui n'a pas encore été suffisamment exploitée par les chercheurs occidentaux.² Ce genre littéraire a fleuri particulièrement en Iran et en Irak, à savoir dans des régions où il y avait une forte population chiite.³ Les Sayyids y jouissaient d'un respect presque incontesté, et dans les grandes villes on pouvait rencontrer des spécialistes en généalogie (*nassāba*) qui en connaissaient les différentes branches et la dissémination géographique. Or, le respect leur fut également rendu par les sunnites, pas partout naturellement ni toujours, mais sur une échelle considérable, particulièrement avant l'éclatement des tensions interconfessionnelles par suite des guerres entre Šafavides et Ottomans au dixième/seizième siècle. Les époques mongole et timouride étaient marquées par un certain esprit œcuménique qui a retenu l'attention depuis longtemps.⁴ La théologie de cette ère se caractérise par un rationalisme commun qui animait les sunnites comme les chiites; nous le trouvons dans le *Tajrīd al-i'tiqād* de Našīr al-Dīn al-Ṭūsī aussi bien que dans l'œuvre de 'Aḍud al-Dīn al-Ījī ou de Taftāzānī. En ce temps-là, les jeunes professeurs qui n'étaient pas encore pourvus d'un poste permanent semblent en général avoir été prêts à enseigner sur la base du manuel confessionnel en usage dans la madrasa qui leur offrait une chance. La biographie de Jurjānī (mort en 816/1413), c'est-à-dire du «Sayyid al-Sharīf» qui était lui-même un descendant de 'Alī (par treize générations au moins), en est un bon exemple. Il cherchait fortune partout, en Anatolie comme en Iran, et il nous a laissé des gloses (*ḥawāshī*) sur le *Tajrīd al-i'tiqād* aussi bien que sur des textes sunnites (conjointement, bien sûr, avec

1 J'ai écrit cet article en français espérant que cette langue qui, au temps de Henry Corbin, était très bien connue en Iran y trouve encore quelques lecteurs. Je remercie Claude Gilliot pour avoir corrigé mon style.

2 L'article «Nasab» dans EI², VII, 967 sq. (F. Rosenthal) n'en parle pas. Dans EI², IX, 332 s. v. «Sharīf» (van Arenndonk / Graham) Ibn 'Inaba est le seul auteur mentionné.

3 v. la liste des savants qui travaillaient et publiaient dans ce domaine chez Ibn Funduq, *Lubāb al-ansāb wal-alqāb wal-a'qāb* (ed. Mahdī Rajā'ī, 1–2; Qum 1410/1990) I 181 sqq. et II 630 sqq.

4 v. surtout Marian Molé, *Les Kubrawīya entre Sunnisme et Shī'isme au huitième et neuvième siècle de l'Hégire*, dans: REI 29/1961/61 ff.; récemment aussi Judith Pfeiffer, *Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization. Politics and the Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate*, dans: Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz* (Leiden 2014), 129 sqq.

son grand commentaire des *Mawāqif* d'al-Ījī); pendant plus de vingt années, jusqu'à l'âge de 39, il avait été «au chômage», tel un «clerc» itinérant, que ce soit en Iran, en Anatolie, ou en Égypte.⁵ Certes, les savants avaient toujours beaucoup voyagé en Islam. Mais au début ils avaient fait cela pour recueillir le «patrimoine» oral du Prophète, le Ḥadīth; on appelait cela la «pérégrination pour la science» (*ṭalab al-'ilm*). A l'époque de Jurjānī cependant, ce «projet» avait pris fin depuis longtemps, et ce que l'on cherchait au lieu du *'ilm* était la carrière professionnelle, la gloire gagnée par le déploiement de ses dons intellectuels.

Il est peut-être opportun de fixer l'attention sur un autre cas de cette sorte, semblable à celui d'al-Jurjānī, mais antérieur à lui: Fakhr al-Dīn al-Rāzī (mort en 606/1210) qui a récemment été l'objet de plusieurs études.⁶ Rāzī semble n'avoir jamais eu de poste permanent dans une madrasa, avec des collègues qui allaient de pair avec lui.⁷ Il était une vedette et préféra vaguer d'une cour à l'autre; avant la grande réussite, il se complut, pendant des voyages prolongés en Transoxiane et ailleurs, à triompher de rivaux locaux qui avaient l'imprudence de s'engager dans une dispute (*munāẓara*) avec lui.⁸ On s'étonne pourtant de voir que, tout en étant sunnite, fils d'un prédicateur (*khaṭīb*) à Rayy et formé dans la théologie aš'arite, il se présente aussi comme auteur d'un «arbre généalogique» des descendants de 'Alī, ouvrage de plus de 200 pages qui a principalement attiré l'attention du public chiite: la *Shajara al-mubāraka fi ansāb al-Ṭālibiyya*. Il est vrai que la majorité des «Ṭālibides» mentionnés

5 J'ai préparé une étude sur lui qui va apparaître dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* [AKM 86, 2013 = A22]. En attendant on peut se référer à mon article dans *Encyclopaedia Iranica*, xv, 21 sqq. (s.n. Jorjānī).

6 v. Gerhard Endress, *Reading Avicenna in the Madrasa. Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East*, dans: James E. Montgomery (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One* (Louvain 2006), p. 400 sqq., ou Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden 2006). Pour la biographie voir Frank Griffel, *On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received*; dans: *Journal of Islamic Studies* 18/2007/313–344. De manière générale Yusuf Şevki Yavuz dans: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, xii, 89 sqq. et maintenant deux articles par Eşref Altaş, *Fahreddin er-Rāzī'nin Eserlerinin Kronolojisi et Fahreddin er-Rāzī'nin Hayatı, Hämileri, İlmi ve Siyasî İlişkileri*, dans: Ö. Türker et O. Demir (edd.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Rāzī* (Istanbul 2013), pp. 41–90 et 91–164.

7 Sauf à la fin de sa vie, à Herat sous les Ghūrides (v. *infra*, n. 30).

8 L'exemple le plus connu sont les *munāẓarāt* qu'il avait avec des ḥanafites et māturīdites en Transoxiane entre 580/1184 et 582/1186; v. Fathalla Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana* (Beirut 1966). Rāzī était shāfi'ite et aš'arite; il avait alors approximativement 37 ans.

étaient également, par Fāṭima, des descendants du Prophète. Mais ce fait ne fut jamais de grand intérêt pour les sunnites ; la littérature qui s'en occupait était fortement enracinée dans la tradition chiite. Le texte nous est connu depuis plus de vingt ans;⁹ mais l'édition est faite sur la base d'un seul manuscrit.¹⁰ Il y a donc lieu à se poser la question de l'authenticité.

Ḥasan Anṣārī a résumé les doutes concernant l'authenticité de ce texte dans un article électronique.¹¹ Il constate par exemple que les douze imams apparaissent dans le livre. Le dernier, le *ṣāhib al-zamān*, est même nanti d'une formule de bénédiction : *‘ajjala llāhu farjahū l-sharīf*. L'auteur lui souhaite donc une postérité imminente ; il attend la fin de la *ghayba*. Est-ce que Fakhr al-Dīn al-Rāzī aurait fait cela ? Apparemment, l'auteur du texte nourrit des sympathies pour les Alides de son époque ; car il ne cache pas le fait que le Khwārazmshāh Tekish b. Il Arslan (567/1172–596/1200) avait fait assassiner, en 592/1196, ‘Izz al-Dīn Yaḥyā, le *naqīb al-nuqabā’* d'Āmul et de Rayy,¹² qui était le fils de Sharaf al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad appelé « al-Sayyid al-ajall », autre personnage important qui d'ailleurs n'était pas seulement alide mais aussi, du côté de sa mère, parent du Seldjoukide Sanjar b. Malikshāh.¹³ Ḥasan Anṣārī se demande si Fakhr al-Dīn aurait mentionné ce scandale, tout en ayant vécu à la cour de Tekish auquel il avait dédié, en 574/1179, son *Jāmi‘ al-‘ulūm*, encyclopédie écrite en persan pour l'instruction des gens de la cour.¹⁴ Mais on ne doit pas oublier que la *Shajara* ne fut composée qu'en 597/1201 quand Tekish était mort depuis un an. On pourrait facilement s'imaginer qu'à ce moment le sort du chef des Alides de Rayy excita le patriotisme de Fakhr al-Dīn ; les grandes familles de la ville, sunnites ou chiites, avaient certainement beaucoup d'intérêts communs. Le manuscrit du livre, écrit par un certain Waḥīd b. Shams al-Dīn, fut terminé en 825/1422 et était directement copié sur l'autographe de Fakhr al-Dīn. L'original aurait été le fruit d'un cours que Fakhr al-Dīn donna à un Alide de haute position, mais dont nous ne savons rien de plus : Shams al-Dīn ‘Alī b. Sharafshāh b.

9 Ed. al-Sayyid Mahdī al-Rajāzī, Qum 1409/1989.

10 Istanbul, Ahmet III 2677.

11 *Dushwāra-yi K. al-Shajara al-mubāraka-yi mansūb be-Fakhr-i Rāzī. Bar-rasī-yi ihtimālāt-i gūnāgūn* ; publié sous <http://ansari.kateban.com/entry1219.html>. En même occasion Anṣārī nous informe qu'il connaît deux autres manuscrits de l'ouvrage dont l'un se trouve dans la bibliothèque de la communauté chaykhie à Kirmān (p. 2) et l'autre, acéphale, à Téhéran (p. 15, note 1).

12 *Shajara* 118, 12 sq. et 205 sqq. Cf. Ibn ‘Inaba, *‘Umdat al-tālib fī ansāb āl Abī Tālib* (Najaf 1381/1961), p. 254, 16 sqq.

13 *Shajara* 118, 6 sqq.

14 v. H. de Fouchécour, *Moralia* (Paris 1986), pp. 425 sqq., et mon *Der Eine und das Andere* (Berlin 2011), pp. 1061 sqq.

Abī l-Ma'ālī.¹⁵ Il lui avait permis de divulguer le texte, sous condition de « faire de son mieux pour s'opposer à ceux qui expriment des soupçons » (*an yubālī-gha fī nafy al-muttahimīn*), probablement concernant la capacité d'un sunnite à réussir sur le marché d'un genre littéraire dominé par les experts chiites.

Mais d'où est-ce que Fakhr al-Dīn al-Rāzī aurait pu gagner son expertise ? Il nous raconte qu'il vit, lors d'une visite à Merv, « le généalogiste (*al-nassāba*) Abū Ṭālib Ismā'il b. al-Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Aḥmad al-Azwāraqānī, un jeune homme intelligent et cultivé ... »¹⁶ qui appartenait aux descendants de Ja'far al-Šādiq, à travers le fils cadet de ce dernier, Muḥammad al-Dībāj, « celui qui aimait se parer de brocart ». Le jeune savant, né en 572/1177, nous est connu. Yāqūt l'a rencontré en 614/1217 et lui consacre une longue biographie dans son *Irshād al-arīb*¹⁷ où il ne manque pas d'énumérer tous les ancêtres de la personne traitée, à travers dix-sept générations jusqu'à 'Alī – et pas seulement avec leurs noms mais aussi avec leurs patronymes (*kunya*), le tout conjoint à quelques remarques sur la famille qui, tirant son origine du Ḥijāz, serait venu à Merv en passant par Qum.¹⁸ Azwāraqānī avait quarante ans alors, et il se souvenait de la visite de Fakhr al-Dīn qui, à l'époque, jouissait d'un prestige énorme ; « personne n'osait respirer en sa présence ». Mais « un jour il me dit : 'Je voudrais que tu me composes un joli livre sur les généalogies des Alides (*fī ansāb al-Ṭālibiyyīn*) que je puisse consulter ; car je ne veux pas rester ignorant dans ce domaine'. Je lui dis : 'Comment est-ce que tu le veux, en forme de tableau (*mushajjar^{an}*) ou formulé en prose (*manthūr^{an}*) ?' Il répondit : 'Les

15 *Shajara* 214, 17 sqq. Le cours ne doit pas nécessairement avoir coïncidé avec la composition du livre ; celui-ci pourrait avoir été écrit un peu avant. – En ce qui concerne "l'étudiant" il est peut-être identique à "l'Amīr Sharafshāh" dont Fakhr al-dīn avait déjà fait la connaissance plus de quinze ans avant à Ṭūs et qu'il appelle "un des gens intelligents" de cette région (cf. ses *Munāẓarāt*, ed. Kholeif 45, 11 sqq. / trad. 68 et. 55). Il y avait des Banū Abī l-Ma'ālī à Chiraz (*Fakhrī* 105, 11) et à Nichapour (Ibn Funduq, *Lubāb al-ansāb* 609) ; Sharafshāh est d'ailleurs un nom qu'on rencontre parmi les Alides, p. e. à Astarābād au 7ème / 13ème siècle (v. Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifīn*, x, 66). Un chiite qui s'appelait Abū l-Ma'ālī nous est connu comme l'auteur d'un petit traité sur les religions et les sectes terminé en 485/1092 (*Bayān ul-adyān*, cf. *Der Eine und das Andere* 801 sqq.) ; il est même mentionné dans la *Shajara* (p. 153, 8 s.). Mais cela ne peut pas nous servir comme point de repère. – Fakhr al-Dīn termina dans la même année aussi ses *Manāqib al-Imām al-Shāfi'ī* (le 27 Šafar 597 / 2 décembre 1200 ; cf. Griffel 323, n. 37).

16 *Shajara* 106, 11 sqq.

17 II 262–266 Margoliouth/éd. 'Abbās II 652–655 (no. 238).

18 C'est pourquoi Azwāraqānī porte chez Yāqūt la *nisba* « al-Marwazī (al-'Alawī) » ; la *nisba* « al-Azwāraqānī » n'apparaît que dans la *Shajara al-mubāraka*. Azwāraqānī semble avoir été un village aux alentours de Merv ; l'endroit n'est cependant pas attesté dans nos sources géographiques.

tableaux ne restent pas fixés dans la mémoire; je veux quelque chose que je puisse retenir'. Je dis: 'A votre service!', et m'en allai pour composer ce livre que j'appelai *al-Fakhrī*. Je le lui apportai, et après qu'il eut jeté un coup d'œil là-dedans il descendit de son coussin (de professeur, *ṭurrāḥa*) et s'assit sur la natte (des étudiants) en me disant: 'Assieds-toi sur ce coussin!' Mais je trouvais que c'était trop et je m'en défendis.¹⁹ Mais il gronda fortement sur ma conduite et me rudoya: 'Assieds-toi où je te dis!' J'étais, Dieu sait, tellement pris par ma crainte révérentielle envers lui que²⁰ je ne pus faire autrement que m'asseoir où il m'ordonna. Et alors il commença à étudier ce livre avec moi, assis devant moi en me questionnant sur tout ce qui lui était inconnu jusqu'à ce qu'il en eût fini la lecture. Après avoir terminé il dit: 'Assieds-toi maintenant où tu veux! C'est là un savoir dans lequel tu es mon professeur et où je profite de toi comme ton étudiant; il ne convient pas qu'un étudiant soit assis ailleurs que devant son professeur'. Et je me levai tandis que lui reprit sa place, et je commençai à lire (le texte) là où j'avais été assis avant. Par ma vie, quelle bonne conduite, surtout de la part d'un homme d'une telle position.»²¹

Yāqūt est fasciné par la courtoisie des deux grands savants, l'ainé étant sunnite et le cadet chiite, héritier d'une dignité remontant au Prophète; lui-même ne pouvait jamais oublier son origine comme ancien esclave byzantin. Mais

-
- 19 *Fa-a'ẓamtu dhālika wa-khadamtuhū* chez Margoliouth (II 265, pénult.) où, cependant, *khadamtuhū* n'a pas de sens. 'Abbās le remplace par *wa-hibtuhū* (II 655, 5), correspondant à la *hayba* de la phrase suivante (cf. n. 20), mais il ne dit pas d'où il a pris cela. Je me demande si l'on doit lire *wa-ḥarramtuhū*, «je trouvai ça défendu». On dit *yā ḥarām!* si l'on est mis dans l'embarras ou se gêne pour faire quelque chose. «Je m'en défendis» est la traduction proposé par Claude Gilliot.
- 20 *Tadākhālānī* – '*alima llāh!* – *min haibatihī mā ...* ; pour une parenthèse pareille cf. H. Reckendorf, *Arabische Syntax* (Heidelberg 1921), p. 322 §165.5 (*wal- 'ilmu lillāh*). Manfred Ullmann m'a fourni quelques exemples pour *ya'lamu llāh*; qu'il en soit remercié. Pour '*alima llāh* je n'ai pas encore de parallèle.
- 21 Op. cit., 265, 13 sq. / II 655, 1 sq. L'histoire a été répété dans beaucoup de textes postérieurs, toujours d'après Yāqūt; voir p. e. Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhīṣ Majma' al-ādāb fī mu'jam al-alqāb*, ed. Muṣṭafā Jawād (Damas 1962) IV, 406 sq. n° 576, abrégé chez Tāj al-Dīn b. Muḥammad b. Ḥamza b. Zahra al-Ḥalabī, *Ghāyat al-ikhtisār fī akhbār al-buyūtāt al-'Alawīyya al-mahfūẓa min al-ghubār* (Būlāq 1309 sq.) qui est un extrait fait de l'ouvrage d'Ibn al-Fuwaṭī (cf. GALS 1/590 s.); Ṣafadī, *al-Wāfi bil-wafayāt*, IX (ed. J. van Ess), 108 sqq. n° 4025; Suyūṭī, *Bughyat al-wu'āt*, I, 446 n° 912; Muḥsin al-Amin, *A'yān al-Shī'a*, XI, 203 sqq. n° 2110; Dihkhudā, *Lughatnāma*, I (4), 2510 sq. Azwāraqānī est aussi mentionné chez Ziriklī, *al-A'lām*, I, 308, et Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifin*, II, 266, mais toujours, comme chez Yāqūt, sans la nisba que nous lui donnons ici. Cf. *Dānishnāme-yi buzurg-i Islāmī*, v, 629 sq., sub «Abū Ṭālib-i Marvazī».

quelle est la situation qui est décrite dans ce récit? Azwāraqānī était un jeune homme en ce temps-là; il était né le 22 Jumādā 11 572 / 17 décembre 1176, comme nous dit Yāqūt,²² et au moment où Fakhr al-Dīn finit sa *Shajara* il n'avait pas encore atteint les 25 ans. L'épisode qu'il décrit semble avoir eu lieu avant; il était étudiant alors, et il avait profité de la présence du fameux Fakhr al-Dīn à Merv pour prendre un cours avec lui.²³ Le texte qu'il produisit à sa demande s'appelle *K. al-Fakhrī*. Ce titre est en réalité une dédicace; «Fakhrī» se réfère à Fakhr al-Dīn. Le livre nous est parvenu; il fut édité en même temps que la *Shajara*.²⁴ Mais le texte n'avait pas encore pris sa forme définitive, car Azwāraqānī nous dit qu'il y ajouta de nouvelles informations le 17 Rabī' 1 606 (= 18 septembre 1209), quelques mois seulement avant la mort de Fakhr al-Dīn.²⁵ Nous n'en sommes pas étonnés; car ces textes n'étaient jamais finis, ils s'accroissaient toujours. Non seulement il y avait toujours de nouvelles informations à ajouter, mais on doit aussi considérer que les grandes familles étaient dispersées partout, ce pour quoi les auteurs devaient entreprendre des voyages pour assembler leurs matériaux. Comme étudiant, en 592/1196, al-Azwāraqānī avait visité Bagdad, et après il avait parcouru l'Iran, séjournant à Rayy, à Nichapour, à Chiraz, à Yazd, à Rāmhurmuz, à Tustar, à Herāt, à Qā'in, à Hamadān et en Khwārazm.²⁶ A Chiraz,²⁷ à Yazd et à Rāmhurmuz²⁸ il avait rencontré des Alides renommés et probablement vécu dans leurs maisons. Il n'y avait pas d'hôtels en ce temps-là, et l'étranger était toujours bienvenu comme porteur de nouvelles, surtout quand il appartenait à la parenté, même éloignée. Fakhr al-Dīn al-Rāzī se trouvait dans la même situation. Quand finalement il utilisa ses notes pour en faire un livre sur la base d'un cours en présence de 'Alī b. Sharafshāh il habitait peut-être chez celui-ci. En général, l'élite intellectuelle et la noblesse d'extraction vivaient bien ensemble.

22 *Irshād*, 11, 262, ult. sq. / 11, 652, -4 sq.; il avait reçu cette date d'Azwāraqānī même.

23 La date exacte de l'événement nous est inconnue. L'éditeur de la *Shajara* suppose qu'al-Azwāraqānī eût approximativement 18 ans à ce moment (p. 106, n. 2); la rencontre aurait alors eu lieu vers 590/1194. En aucun cas peut-elle avoir coïncidé avec le séjour de Fakhr al-Dīn en Khorasan pour ses *Munāẓarāt* (v. supra, n. 8).

24 'Azīz al-Dīn Abū Ṭālib Ismā'īl b. al-Ḥusain al-Marwazī al-Azwāraqānī, *al-Fakhrī fī ansāb al-Ṭālibīyyīn*, ed. al-Sayyid Mahdī Rajā'ī (Qum 1409/1989).

25 *Fakhrī*, 14, 6 sq.

26 Yāqūt, 11, 263, 1 sqq.; repris et complété par Shihāb al-Dīn al-Mar'ashī, *al-Ḍaw' al-badrī fī ḥayāt ṣāhib al-Fakhrī* (imprimé comme introduction au *K. al-Fakhrī*, pp. 5–22), p. 12 sq.

27 En 598/1202; *Fakhrī*, 105, 11 sqq.

28 *Fakhrī*, 108, 10 sq.

Fakhr al-Dīn mourut assez tôt; il avait justement dépassé les soixante ans. Le dimanche 21 Muḥarram 606 / 26 juillet 1209 il dicta son testament à un de ses disciples.²⁹ Il put encore célébrer la circoncision de son fils Shams al-Dīn Abū Bakr, jeudi le 13 Rabīʿ II 606 / 15 octobre 1209; Azwāraqānī l'a vu à cette occasion pour la dernière fois.³⁰ Dans son testament il fait ses adieux à son intellectualité; il confesse n'avoir jamais trouvé tant de satisfaction dans le *kalām* que dans le Coran. Ce n'était peut-être qu'une pieuse formule, car en même temps il mit la dernière main à un grand ouvrage théologique, ses *Maṭālib al-ʿālīya*.³¹ Dans sa conversation avec Azwāraqānī il était moins conventionnel; il lui parla encore une fois de la famille du Prophète. Elle ressemble aux douze tribus d'Israël, dit-il; car douze branches en ont survécu, six parmi les Ḥasanides et six parmi les Ḥusaynides. La remarque est un peu schématisée et assez éloignée de la réalité; la *Shajara*, écrite neuf ans avant, avait dessiné une image plus nuancée. Mais son dévouement pour les descendants du Prophète n'était nullement abattu. Néanmoins la *Shajara* reste une aventure sur un terrain inconnu. Les tableaux généalogiques ne se fixaient pas dans la mémoire, comme il avait dit. Son domaine avait été, après tout, l'intellectualité, le rationalisme théologique. Contrairement à cela, le métier de généalogiste (*nassāba*) demandait de l'expérience et un rassemblement patient d'informations.

Azwāraqānī ne composa que des livres généalogiques, parfois en forme de tableaux. Il était un auteur fécond; Marʿaṣī cite dans son étude biographique 16 titres.³² Mais il était aussi le prototype du spécialiste, et sa renommée restait un phénomène local.³³ Les communautés alides et chiïtes couvaient des gens de cette sorte, et il y en avait partout. Ḥasan Anṣārī renvoie au fait que Jamāl al-Dīn al-Murtaḍā al-Ābī al-Rāzī, l'auteur de la *Tabṣīrat ul-ʿawāmm*, était aussi parmi

29 Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*, ed. A. Müller, II, 27, 2 *sqq.*; cf. Griffel 331.

30 *Fakhrī*, 231, 7 *sqq.*; Shams al-Dīn était le fils cadet de Fakhr al-Dīn. Dans son testament le père se soucie beaucoup de son éducation; il le tenait pour très doué (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 28, 12). Le fils aîné s'appelait Ḍiyāʾ al-Dīn Muḥammad et mourut déjà avant 601; il avait servi dans l'armée de ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad b. Tekish, et Fakhr al-Dīn lui avait adressé son *K. al-Arbaʿīn fī uṣūl al-dīn* (Haydarabad 1353/1934, p. 3, 4 *sqq.*; Griffel, 321). Mais entretemps Fakhr al-Dīn avait quitté l'entourage des Khwārazmshāhs; la fête de la circoncision eut lieu à Herat où le Ghūride Ghiyāth al-Dīn aurait bâti une madrasa pour lui (Griffel, 329).

31 Griffel, 326.

32 *V. supra* n. 26, p. 11 *sq.*, d'après Yāqūt, II, 263, *pénult. sqq.*

33 Il publia un livre sur les Alides de Marv, le *K. Nasab al-sāda al-Marāwiza* qui est déjà cité dans le *Fakhrī* (p. 104, 14 *sq.*). Il faut admettre qu'il écrivit aussi un *K. Nasab al-Shāfiʿī* (Yāqūt, 264, 8); Shāfiʿī n'a rien à faire avec la Shīʿa. Mais Shāfiʿī était un Muṭṭalibī, c'est-à-dire il descendait d'al-Muṭṭalib, frère de Ḥāshim qui était l'ancêtre du Prophète.

ceux qui se profilaient dans ce genre ; il écrivit un *K. Baḥr al-ansāb*. Anṣārī propose même d'identifier ce texte avec la *Shajara* ; la tradition postérieure aurait confondu les deux savants de Rayy (qui étaient presque contemporains).³⁴ Mais la *Shajara* n'a pas de relation spéciale avec la ville de Rayy. Certes, elle la mentionne assez souvent, mais seulement parce que les familles alides fourmillaient dans la région. Il est vrai aussi que Jamāl al-Dīn al-Murtaḍā était chiite tandis que Fakhr al-Dīn ne l'était pas. Mais nous savons que Fakhr al-Dīn s'intéressait au *'ilm al-nasab* autant que son compatriote Jamāl al-Dīn ; Azwāraqānī nous en sert de témoin. Azwāraqānī dit dans son *K. al-Fakhrī* même que son livre dut son existence à l'initiative de Fakhr al-Dīn,³⁵ et après un déluge d'éloges il commence à parler des mérites de son maître dans le métier en question : « Parmi les disciplines qui se préparaient à prendre congé (du monde) et étaient en train de disparaître et périr se trouva la science généalogique concernant la noblesse alide et la pure famille du Prophète. Lui (c'est-à-dire Fakhr al-Dīn) s'est beaucoup employé dans ce domaine ... Il en a revivifié les particularités et l'apogée, et il en a fait réapparaître les traces après qu'elles furent effacées. Son conseil élevé (nous) a servi de base sur laquelle on peut bâtir, et celui qui veut scruter les généalogies s'en rapporte à lui. L'affaire de leur extraction devint claire par son intervention heureuse ... aussi bien que la religion de Dieu se présentait grâce à lui dans la beauté la plus éclatante et la perfection la plus complète ... C'est pour cela que j'ai trouvé bon d'appeler ce livre « *al-Fakhrī fī l-nasab* » d'après son nom honorifique (*laqab*, à savoir « Fakhr al-Dīn ») afin que le (texte) s'élève en gloire sur ce qui est publié autrement dans cette discipline. »³⁶

Cependant Azwāraqānī se borne à l'essentiel ; il ne veut pas mentionner des dates ou des histoires (*akhbār*) avec lesquelles il pourrait perdre du temps.³⁷ C'était normal dans les textes généalogiques ; nous le regrettons, mais Fakhr al-Dīn n'aurait pas eu d'objections à y faire. Il n'attendit pas davantage ; il n'avait jamais montré beaucoup d'intérêt pour la littérature biographique. Ce qui lui importait était l'auréole qui entourait les Sayyids ; ceux-ci participaient à la sainteté du Prophète. Muḥammad n'était pas encore conçu comme le héros de l'histoire que l'on voit en lui aujourd'hui ; comme prophète il jouait plutôt le rôle de l'« homme parfait » (*al-insān al-kāmil*) que le mysticisme irait

34 *Dushwāra* (v. n. 11), pp. 5 s. et 12 ss. ; cf. mon *Der Eine und das Andere*, p. 1021.

35 *Fakhrī*, 5, 8 sqq.

36 *Op. cit.*, 6, 10 sqq. ; cf. Yāqūt, II, 264, 2 sq. Ḥājji Khalīfa attribue d'ailleurs un *K. Baḥr al-ansāb* à Fakhr al-dīn al-Rāzī (*Kashf al-zunūn* 224, 3) ; il pourrait s'agir de notre *Shajara al-mubāraka*.

37 *Op. cit.*, 7, 3 sqq.

découvrir en lui. La *Shajara* ne nous donne de dates non plus; elle n'est qu'un abrégé (*mukhtaṣar*),³⁸ et elle commence sans aucune introduction.³⁹ Mais contrairement à Fakhr al-Dīn, Azwāraqānī écrivit aussi un livre plus large sur le même sujet où tous les détails furent fournis, en 60 volumes (*mujallad*): la *Ḥaẓīrat al-Quds*.⁴⁰ Fakhr al-Dīn ne l'a probablement jamais vu.

Les anciennes bibliographies de Fakhr al-Dīn ne mentionnent jamais la *Shajara*. Cela ne nous étonne plus. Le livre était atypique pour son auteur, et ceux qui firent des listes de son œuvre rassemblaient les titres sous l'aspect de l'éducation dans les madrasas sunnites. Or, le prestige des Alides n'y comptait pas, et la science généalogique n'était pas une discipline académique. L'absence du titre dans les listes est donc loin d'être un argument pour l'inauthenticité du livre. Mais elle ne comporte de certitude non plus. Pour aller au plus sûr il nous faudrait faire une comparaison approfondie des deux textes: Quelle est leur structure, et y a-t-il des similitudes ou des dépendances? Nous n'en pouvons offrir ici qu'une première esquisse provisoire. La situation est un peu complexe. Azwāraqānī ne cite pas Fakhr al-Dīn en dehors de la dédicace; il ne s'y sentit pas obligé, et comme spécialiste du sujet il n'avait pas de raison pour en faire davantage. Fakhr al-Dīn ne cite Azwāraqānī non plus, en dehors de la remarque citée. Il avait rencontré le jeune homme et avait tiré profit de lui; mais après il utilisa les matériaux disponibles seulement pour produire un manuel au besoin, quand il n'y avait pas de littérature spécialisée sur place. En principe, Fakhr al-Dīn et Azwāraqānī se décident tous les deux pour une structuration selon les familles et pas selon les endroits. C'était la solution normale qui découlait directement des tableaux; l'arrangement inverse (suivant l'atlas pour ainsi dire) ne se trouve que rarement, *e. g.* dans les *Muntaqilat al-Ṭalibiyya* de Abū Ismā'īl Ibrāhīm Ibn Ṭabāṭabā (terminé en 471/1078 ou peu après).⁴¹ Certes, on aurait aussi pu allier les deux méthodes; Ibn Funduq (mort en 565/1169–1170), que nous connaissons principalement comme historien de la ville de Bayhaq,⁴² le fait d'une certaine manière dans son *Lubāb al-ansāb*.⁴³

38 *Shajara*, 3, 2.

39 Au moins dans la version imprimée; v. cependant *infra*, p. 1574 s.

40 Yāqūt, II, 263, *pénult. sq.*; v. *infra*, p. 1572. L'expression *ḥaẓīrat al-Quds* est une métaphore et se réfère au temple de Jérusalem.

41 Ed. Muḥammad Mahdī Ḥasan al-Kharsān; Najaf 1388/1968. Azwāraqānī cite Ibn Ṭabāṭabā sous le nom de «Abū Ismā'īl al-Ṭabāṭabā'ī» (*Fakhrī*, 110, 8; 121, 7 etc.); celui-ci avait aussi écrit un *K. al-Ziyādāt* (op. cit., 143, 15 *sq.*).

42 Cf. EI², I, 1131 *sq.* où il apparaît comme «al-Bayhaqī, Ṣahīr al-Dīn».

43 V. *supra*, n. 3. A la différence des ouvrages postérieurs ce livre contient aussi des tableaux.

Il y avait des villes où les Ṭālibīs vivaient en masse, et d'autres où ils n'étaient pas si nombreux; on aimerait savoir s'ils habitaient dans des quartiers séparés ou se mêlaient toujours à la population sunnite. A la longue leur nombre s'accroissait, et ils se dispersaient, car l'émigration vers un endroit où il n'y avait pas encore de compétition au point de vue noblesse leur garantissait un gain facile de prestige. Beaucoup de familles entretenaient des « colonies » partout; Azwāraqānī décrit la situation de manière détaillée et précise.⁴⁴ Mais la mobilité créa aussi un problème de contrôle; les experts avaient toujours aussi la fonction de scruter la *limpieza de sangre* et de démasquer les dupeurs et escrocs qui se faufilèrent, par exemple pour captation d'héritage.⁴⁵ Au cas échéant, dans un problème de succession, les différences confessionnelles intra-chiïtes étaient de moindre importance; la loi ne considérait que la parenté de sang. C'est peut-être une des raisons pourquoi nos livres ne se bornent pas aux Ḥasanides et Ḥusaynides (qui en Iran formaient en général la majorité), mais comprennent aussi les descendants de 'Aqīl b. Abī Ṭālib⁴⁶ et de Ja'far b. Abī Ṭālib « al-Ṭayyār »,⁴⁷ frères de 'Alī, ou la postérité des frères consanguins des fils de Fāṭima, Muḥammad (b. al-Ḥanafīyya), 'Abbās b. 'Alī et 'Umar b. 'Alī.⁴⁸ Le dogme de la *ghayba* provoqua certainement des tensions, mais cela n'aboutit pas à une véritable scission, et il apparaît que les mariages 'mixtes' fussent tolérés. Néanmoins, là aussi les livres sont marqués par des différences structurales. Ibn 'Inaba (mort en 828/1424) dans sa *Umdat al-ṭālib fī ansāb al-Abī Ṭālib*, qu'il compléta en 814/1411–1412,⁴⁹ commence par 'Aqīl et Ja'far, c'est-à-dire se conforme au principe de l'ancienneté, tandis que 'Alī b. Abī l-Ḥanā'im Muḥammad al-'Alawī al-'Umarī (moitié du 5^{ème}/11^{ème} s.) dans son *Majdī fī ansāb al-Ṭālibīyyīn* les met à la fin de ses développements.⁵⁰ Azwāraqānī aussi bien que

44 Cf. *Fakhrī*, 110, 5 sq. (Hijāz, Égypte, Bagdad, Nichapour, Farghāna) ou 110, 11 sq.: Wāsiṭ, Jayyān (évidemment l'endroit près d'Ispahan et pas Jaén en Andalousie; v. Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, s. v.), Ispahan, Médine, Mossoul, Bagdad, Samarqand.

45 Voir le cas dans notre *Der Eine und das Andere*, p. 614.

46 Aussi en forme de tableau; v. Ibn Funduq, *Lubāb al-ansāb*, 375 sqq.

47 Ibn Funduq, 361.

48 'Alī avait encore d'autres fils, mais ceux-ci n'avaient pas eu d'enfants. Uniquement au cas de 'Uthmān b. 'Alī on n'était pas tout à fait sûr (Ibn Funduq, 335, 10). Les filles ne comptaient pas, en dépit du fait que six parmi elles avaient mis au monde des enfants.

49 Cf. *supra* n. 12. Jusqu'à récemment ce livre était la seule source généalogique facilement accessible aux chercheurs occidentaux.

50 Voir l'édition d'Aḥmad al-Mahdawī al-Dāmghānī (Qum 1409/1988), pp. 296 sqq. L'auteur apparaît déjà, avec son livre, dans les *Muntaqila* d'Ibn Ṭabāṭabā (p. 316, 6 sqq.); il doit la *nisba* al-'Umarī au fait qu'il comptait parmi les descendants de 'Umar b. 'Alī b. Abī Ṭālib (donc pas de relation avec 'Umar b. al-Khaṭṭāb!). Le père de l'auteur, Abū

l'auteur de la *Shajara* suivent son exemple. Mais il est intéressant de voir que 'Aqil et Ja'far disparaissent complètement dans le *Sirāj al-ansāb*, ouvrage écrit en persan au 10^{ème}/16^{ème} siècle,⁵¹ à l'époque safavide, l'identité confessionnelle et la croyance à l'imam caché étaient d'une importance essentielle. Contrairement à cela, les anciens généalogistes avaient même enregistré, comme nous le raconte Ibn Funduq, les enfants de Abū Lahab et d'al-Ḥārith b. 'Abd al-Muṭṭalib, donc la descendance de gens qui avaient appartenu à la famille du Prophète sans devenir des musulmans.⁵² Les livres ne pouvaient jamais incorporer la totalité des Alides; inévitablement même les tableaux auront eu des lacunes. On ne s'intéressait finalement qu'aux familles importantes, surtout celles qui fournissaient les *nuqabā'*.⁵³

C'est pour ce motif que l'on n'a jamais négligé la branche zaydite; car dans des régions telles que Daylam ou le Yémen elle dominait le terrain et choisissait ses représentants dans ses propres rangs. Mais dans le schéma généalogique la Zaydiyya ne pouvait pas être traitée comme une entité cohérente; les *nassāba* se voyaient obligés de séparer les descendants directs de Zayd b. 'Alī (par son fils Ḥusayn qui avait engendré 18 fils et 9 filles)⁵⁴ des adhérents et défenseurs de la doctrine zaydite comme l'imam Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī, qui en réa-

l-Ghanā'im Muḥammad b. 'Alī nommé Ibn al-Muhallabiyya, était aussi un généalogiste réputé. Il naquit à Bassora où sa mère Fāṭima bt. al-Ḥusayn de la famille des Muhallabides lui avait laissé un riche héritage foncier; mais en 423/1032 il déménagea à Mossoul où il réussit à entrer par mariage dans une ancienne famille hāshimite (*Majdī*, 290, 9 sq. et 291, 9 sq.). Père et fils sont mentionnés chez 'Alī Khān al-Madanī al-Shirāzī, *al-Darajāt al-rafi'a fi ṭabaqāt al-Shi'a* (Najaf 1381/1962), p. 484 sq., et Shihāb al-Dīn al-Mar'ashī les traite dans son *K. al-Mujdī fi ḥayāt ṣāhib al-Majdī* qui sert d'introduction à l'édition du *Majdī* (pp. 5–46). Mais il faut faire attention; la *kunya* Abū l-Ghanā'im est assez fréquente à cette époque. Ibn Funduq cite un certain Abū l-Ghanā'im Ḥamza b. Hibat Allāh comme témoin oral (*Lubāb*, 608, 10), et il connaît aussi deux *nassāba* de ce nom: Abū l-Ghanā'im Aḥmad b. 'Abd al-Muṭṭalib, qui était Ḥasanide, et un Ḥusaynide qui s'appelait Abū l-Ghanā'im 'Abd Allāh b. al-Ḥasan (op. cit., 631, *pénult. sqq.*). Ce dernier, un Zaydite parce que descendu de Zayd b. 'Alī b. al-Ḥusayn, était le plus connu d'eux comme auteur; Azwāraqānī le cite fréquemment (*Fakhrī*, 45, 13; 104, 9; 110, 8; 111, -3; 125, *pénult.*; 143, 8; 158, 4 etc.). Il avait vécu à Damas (d'où sa *nisba* al-Dimaṣqī); mais nous le trouvons en Dhū l-Ḥijja 424 / novembre 1033 aussi à Chiraz (op. cit., 140, 8 sq.).

51 Composé par un certain Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān Kiyā Gilānī; ed. Maḥdī Rajā'ī, Qum 1409/1989.

52 *Lubāb al-ansāb* 354, 4 sq. Les descendants étaient naturellement des musulmans.

53 Pour le *naqīb al-ashraf* cf. «Sharīf», EI², IX, 333 sq. (n° 4).

54 Le premier fils de Zayd b. 'Alī, Yaḥyā b. Zayd, était mort sans laisser de la postérité; sur lui cf. W. Madelung dans EI², XI, 249 sq. s. n.

lité était l'arrière-petit-fils d'un Ḥasanide (Ibrāhīm al-Ghamr, « le Niais ») et le grand-père d'al-Hādī ilā l-ḥaqq, fondateur du régime zaydite au Yémen.⁵⁵ Le *K. al-Majdī* applique cette division,⁵⁶ comme plus tard Fakhr al-Dīn⁵⁷ et Azwāraqānī,⁵⁸ sauf que ce dernier met Zayd b. 'Alī en avant – ce qui est historiquement correct, mais contredit les données généalogiques (Zayd était Ḥusaynide tandis que Ibrāhīm al-Ghamr était Ḥasanide). Zayd est normalement appelé *al-shahīd*, mais sa révolte est passée sous silence, comme toutes les autres insurrections des Alides jusqu'à al-Nafs al-zakiyya. Abū l-Faraj al-Iṣfahānī avait traité celles-ci dans ses *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, mais en général ce sujet était le champ d'activité des historiens.⁵⁹ Pour la même raison, le clan de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya d'où sortaient pas mal de *nuqabā'* en Iran⁶⁰ ne se trouve jamais associé avec la Kaysāniyya,⁶¹ celle-ci avait été un phénomène de la couche inférieure, et Mukhtār n'était pas d'origine alide. Même le terme *Ithnā'ashariyya* n'apparaît presque jamais,⁶² et la doctrine correspondante est laissée de côté complètement.

Ni le *Fakhrī* ni la *Shajara* ne veulent entrer dans les détails. Azwāraqānī le dit lui-même comme nous l'avons vu ; il ne veut pas se perdre dans les « histoires ». Mais ce n'était pas un dessein qu'il ait formé pour toujours. Dans sa *Ḥaṣrat al-quds* il changea de méthode. Ce dernier livre était beaucoup plus volumineux et contenait des dates⁶³, avec d'autres informations biographiques. Il n'y a pas de doute qu'Azwāraqānī avait déjà rédigé la *Ḥaṣra* au moment où il écrivit le *Fakhrī*, mais il y ajoutait toujours des *addenda*.⁶⁴ Le *Fakhrī* est un abrégé ; c'est cela qu'il a en commun avec la *Shajara*. Mais malgré tout, il reste plus explicite que celle-ci. Le livre nous donne des indications sur sa genèse, ce que la *Shajara* ne fait pas. Azwāraqānī nous raconte qu'il a vu l'autographe d'un ouvrage de 'Izz al-Dīn al-Yamanī, autre généalogiste zaydite à côté d'Abū l-Ghanā'im

55 Même la domination zaydite en Ṭabaristān fut établi par un Ḥasanide qui n'avait rien à faire avec la famille de Zayd b. 'Alī : al-Ḥasan b. Zayd, appelé *al-dā'ī al-kabīr* (mort en 270/884 ; v. EI², III, 245 s. n.).

56 v. pp. 156–163 (Zayd b. 'Alī et ses descendants) et 68 sqq. (la famille d'Ibrāhīm al-Ghamr).

57 *Shajara*, 127, 3 sqq. et 23 sqq.

58 *Fakhrī*, 38 sqq. et 102 sqq.

59 Cependant Ibn Funduq ne recule pas encore devant un chapitre séparé sur les Alides qui s'étaient révoltés (*Lubāb al-albāb*, 327 sqq.).

60 Voir les exemples dans le *K. al-Majdī*, p. 229.

61 *Majdī*, 223–230 ; *Shajara*, 180–183 ; *Fakhrī*, 165–169. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya avait eu 24 enfants, dont dix filles.

62 Pour une exception cf. *Majdī*, 157, 10 (conjointement avec un jugement sur les Zaydites).

63 Cf. *Fakhrī*, 106, 7.

64 Op. cit., 104, 11 sq.

‘Abd Allāh et membre de la famille de Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī comme d’al-Hādī ilā l-ḥaqq.⁶⁵ Il copie des renseignements qu’il trouva dans un arbre généalogique,⁶⁶ et il se montre désappointé du fait qu’il n’ait pas rencontré de collègue à Bagdad.⁶⁷ Il fait des remarques en marge de son exemplaire,⁶⁸ et il y ajoute un appendice (*khātima*) où il énumère les noms des anciennes familles (les Banū l-Zaytūn, les Banū Zurqān, les Banū l-Dunyā etc.)⁶⁹ et discute, dans quinze digressions (*laṭā’if*), les erreurs et confusions qui peuvent en résulter.⁷⁰ Il se pose la question de savoir qui parmi les Ḥusaynides anciens avait le plus d’enfants.⁷¹ Pour les Alides de Samarqand il essaie de s’orienter dans le *Qand fī dhikr ‘ulamā’ Samarqand* de Najm al-Dīn al-Nasafī, et il constate que les généalogies offertes par cet auteur, longues et compliquées comme toujours, sont fréquemment inexactes. Pourtant il ne cache pas le fait que parfois lui-même ne sait pas comment débrouiller la confusion.⁷² Son attitude reste plus « ouverte » que celle de Fakhr al-Dīn. Celui-ci est un peu boutonné. Il ne cite pas ses sources ; il a rassemblé du matériau, certes, mais il n’y est pas pénétré, et il ne s’intéresse pas à le compléter. Il mentionne l’auteur du *K. al-Majdī* en ajoutant que celui-ci était aussi poète ;⁷³ mais cela ne veut pas dire nécessairement qu’il a utilisé le livre. La même précaution vaut pour le *Lubāb* d’Ibn Funduq. Il est vrai que l’éditeur y a trouvé pas mal de correspondances avec la *Shajara* ;⁷⁴ mais il ne s’agit pas de citations verbales, et Ibn Funduq n’y est pas nommé comme auteur.

Tous ces détails ne suffisent pas pour répondre à notre question. Ils sont valables, certes, mais le problème de l’authenticité de la *Shajara* n’est pas définitivement résolu. Le texte a beaucoup de rapport avec le livre d’Azwāraqānī, mais pour le moment il nous a été impossible de découvrir une dépendance directe. Les *nassāba* étaient des spécialistes à domicile fixe, servant une communauté locale.⁷⁵ Fakhr al-Dīn, au contraire, voyageait toujours, et son livre semble avoir tiré son origine d’un séjour fortuit. D’autre part, il était fier de

65 Op. cit., 108, 11 sqq.

66 Op. cit., 108, -3.

67 Op. cit., 109, 4.

68 Op. cit., 106 n. 1.

69 *Fakhrī*, 195 sqq.

70 Op. cit., 217 sqq.

71 Muḥammad al-Bāqir ; cf. p. 218, deuxième *laṭīfa*.

72 Op. cit., 103, -5 et 104, 4.

73 *Shajara*, 190, -3 sqq.

74 *Lubāb*, 561 n. 2 ; 562 n. 1 ; 564 n. 2 et 3 ; 565 n. 3 etc.

75 Ibn Funduq les énumère pour son époque selon les villes (*Lubāb*, 630 sqq.).

son universalité; il n'avait certainement pas peur de donner un cours dans un domaine qui n'était pas tout à fait le sien. Nous avons mentionné son *Jāmi' al-ʿulūm*, cette encyclopédie qu'il composa pour la cour de Tekish; il y traite de soixante disciplines variées⁷⁶, et il n'avait que trente ans à ce moment.⁷⁷ Il n'évitait pas les sciences occultes ou mal vues; dans sa jeunesse il écrivit le *K. al-Sirr al-maktūm fī asrār al-nujūm* où il ne parle pas seulement de l'astrologie mais aussi de pratiques magiques.⁷⁸ Avec l'âge, il ne se souciait plus des différences « confessionnelles ». Dans le *Jāmi' al-ʿulūm* il passe en silence le fait qu'il était ash'arite,⁷⁹ et pendant toute sa vie il semble avoir nourri des sympathies pour certains mu'tazilites, surtout Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.⁸⁰

En somme il semble donc que les arguments qui nous empêchent d'accepter l'attribution de la *Shajara al-mubāraka* à Fakhr al-Dīn al-Rāzī soient moins nombreux et moins convaincants que ceux qui l'appuient. Le colophon du manuscrit de la *Shajara* parle un langage clair: « Cet exemplaire (*nuskha*) fut copié⁸¹ d'un manuscrit (*nuskha*) corrigé par Fakhr al-Dīn al-Rāzī qui a composé ce livre (*nuskha*). Il écrivit de sa propre main au verso la remarque suivante: J'ai lu ce livre intitulé *al-Shajara al-mubāraka* avec⁸² l'illustre Sayyid et savant respecté, le plus pur Shams al-Dīn Majd al-Islām Sharaf al-ʿitra ʿAlī b. Sharafshāh b. Abī l-Maʿālī, que Dieu fasse durer sa gloire! Il a entendu ce livre complètement de ma propre bouche, et je lui ai permis de le transmettre en mon nom sous les conditions reconnues dans le métier (*ʿinda ahl al-ṣanʿa*), en stipulant (spécialement) qu'il fasse de son mieux pour s'opposer à ceux qui expriment des soupçons ». ⁸³ Il se peut naturellement que ce texte soit forgé ou manipulé, et peut-être faudrait-il jeter encore une fois un coup d'œil sur le manuscrit en question. On devrait aussi comparer les deux autres manuscrits signalés par Ḥasan Anṣārī; l'un d'eux contient une introduction qui n'apparaît

76 Le livre était appelé aussi *Kitāb-i Sittīnī* pour cette raison; v. *supra*, n. 14.

77 Il est vrai que la généalogie n'y est pas mentionnée comme science; mais on y note, comme nr. 12, le *ʿilm al-asāmī* ou *ʿilm al-rijāl*, la littérature biographique (présentée cependant dans une lumière sunnite).

78 Shihadeh, *Teleological Ethics* 8; cf. id., *From al-Ghazālī to al-Rāzī*, dans: *Ar. Sc. and Phil.*, 15/2005/163. Rāzī avoue dans son testament qu'il s'intéressait à tout dans sa jeunesse sans faire aucune différence entre vrai et faux (Ibn Abī Uṣaybī'a, *ʿUyūn al-anbāʾ*, II, 27, 12 sqq.). Parmi les sciences qu'il pratiquait était aussi l'onirocritique; cf. son *K. al-Taḥbīr fī ʿilm al-taʿbīr* (Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-ẓunūn*, 354, 15 sq.).

79 Voir mon *Der Eine und das Andere* 1062 sq.

80 Op. cit., 1070 sq.

81 *kutiba*; on s'attendrait plutôt à *kutibat*.

82 *qaraʾtuhū ʿalā*.

83 *Shajara*, 214, 15 sqq.; v. *supra*, p. 1564.

pas dans la version imprimée. Et il y a lieu de discuter encore une fois la question du titre ; « al-Shajara al-mubāraka » n'apparaît que dans le colophon du manuscrit utilisé. Mais en attendant le résultat de cet examen il vaut mieux brider son scepticisme.⁸⁴

84 [Parmi ceux qui acceptent, soit tentativement, l'authenticité du texte sont maintenant Eşref Altaş (cf. *Fahreddin er-Râzî'nin hayatı, hâmileleri, ilmî ve siyasî ilişkileri*, p. 73 sq. et *Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinden kronolojisi*, pp. 130 et 153) et Hayri Kaplan, *Fahruddîn er-Râzî düşüncesinde Ruh ve Ahlak* (thèse Ankara 2001), p. 352.]

Das Todesdatum des Baiḍāwī

- 261 Grenzen zwischen verfeindeten Mächten waren im Mittelalter bekanntlich nicht so undurchlässig wie heute. Privatleute, Händler ebenso wie Gelehrte, konnten sie meist ungehindert passieren. Mamlūkische Quellen bringen darum manches Material über Persönlichkeiten des Īlhānidenreiches¹. Aber schon die Distanz sorgte dafür, daß man nicht immer richtig informiert war. ‘Aḍudaddīn al-Īǧī etwa² wird in Maqrīzīs *K. as-Sulūk* zweimal als tot gemeldet, einmal s. a. 753 und dann nochmals s. a. 755³; beide Daten sind falsch. Auch
- 262 sein Name und seine Titel werden dabei nicht immer | gleich überliefert. Viel schlimmer ist es Baiḍāwī ergangen, dem bekannten Korankommentator, zu dessen Schülerkreis Īǧī indirekt noch gehört. Bei seinem Todesdatum herrscht bis heute Verwirrung; es schwankt über immerhin mehr als 30 Jahre, zwischen 685/1286 und 716/1316.

Nun wird Baiḍāwī ohnehin nicht so häufig von den Biographen genannt wie Īǧī. Ṣafadī (gest. 764/1363) hat ihm eine Notiz gewidmet; er hat, wie wir bei Suyūṭī erfahren, das Jahr 685 als Todesdatum angegeben⁴. Das ist, wie ein Vergleich der Handschriften von Ṣafadīs *Wāfi* zeigt⁵, richtig überliefert. Jedoch stellt sich zugleich heraus, daß die Nachricht nur in recht eingeschränktem Sinne abgesichert ist. Sie geht zurück auf eine mündliche Mitteilung des Ḥanbaliten Naǧmaddīn Sa‘īd b. ‘Abdallāh ad-Dihlī, der auf seinen Reisen aus dem Osten nach Damaskus und Kairo kam, um dort Ḥadiṭ zu hören; er starb am 25. Dū l-Qa‘da 749/14. Febr. 1349. Zwar war er Spezialist für biographische Daten; aber er war bei seinem Tode eben erst 37 Jahre alt und damit in keinem Falle mehr ein persönlicher Bekannter des Baiḍāwī⁶. Es ist bezeichnend, daß Dahabī (gest. 748/1348), obgleich an biographischen Dingen sehr interessiert, in seinen

1 ⁴²Vgl. etwa für Ṣafadī meine Miszelle in: *Der Islam* 54/1977/105.

2 ⁴³Zu ihm s. u. s. 1586 ff.

3 ⁴⁴Vgl. die Edition von Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda u. a. (Kairo 1956 ff.) II 885, 10 f. und III 16, 7 ff.

4 ⁴⁵Vgl. *Buǧyat al-wu‘āt*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (Kairo 1384/1964) II 50 nr. 1406.

5 ⁴⁶Vgl. die Hs. Bibl. Nat., Ar. 2066, fol. 74^a. Die Biographie ist im übrigen sehr kurz.

6 ⁴⁷Vgl. zu ihm Ibn Ḥaǧar, *ad-Durar al-kāmina*, ed. Muḥammad Saiyid Ġadalḥaqq (Kairo 1385/1966) II 229 nr. 1814.

Ibar Baiḏāwī (noch) nicht erwähnt; schon Ibn al-ʿImād hat darauf aufmerksam gemacht⁷.

Subkī (gest. 771/1370), jüngerer Zeitgenosse Ṣafadī und mit diesem persönlich bekannt, hat sich in der Tat für ein anderes Datum, das Jahr 691, entschieden. Auch dies wußte man lange Zeit nur aus einer Bemerkung bei Suyūṭī an der schon für Ṣafadī herangezogenen Stelle; in den *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya*, zumindest in der bisher allein edierten großen Fassung dieses Werkes, fand sich die Notiz nicht. Mittlerweile aber läßt sie sich verifizieren; sie steht in Subkīs *Ṭabaqāt al-wuṣṭā*⁸. Das gleiche Datum findet sich in den *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* seines Zeitgenossen Asnawī⁹. Es ist später von Dāwūdī in seine *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* übernommen worden¹⁰.

Yāfiʿi ordnet Baiḏāwī in seinem *Mirʾāt al-ḡanān* unter dem Jahr 692 ein¹¹. Ibn Ḥaǧar hat ihn in seine *Durar al-kāmina* nicht aufgenommen; | auch er also hat vermutlich seinen Tod noch ins 7. Jh. gesetzt. Wahrscheinlich hat er sich dabei, wie auch sonst zumeist, Ṣafadī angeschlossen¹². Leider ist der Schluß von Ibn al-Fuwaṭīs *Muǧam al-alqāb*¹³, in dem sich Baiḏāwīs *laqab* Nāsiraddīn hätte finden können, nicht erhalten. Ibn al-Fuwaṭī ist Zeitgenosse und hat sich, da in Baǧdād lebend, auch um die iranische Szenerie seiner Zeit ausführlich gekümmert¹⁴.

263

Aufklärung sollte man von persischen Quellen erhoffen. Aber auch sie verwirren das Bild eher, als daß sie uns weiterhelfen. Man darf nicht vergessen, daß mit der Machtübernahme der Ṣafawiden in den religiösen Wissenschaften die intellektuelle Tradition bis zu einem gewissen Grade abbricht; Baiḏāwī war ja Sunnit. So kommt es, daß Ḥwānsārī (gest. 1313/1895), der in seinen *Rauzāt ul-ḡannāt* noch einmal die Summe persischer biographischer Forschung zieht, Baiḏāwī zwar nennt, aber in der Frage des Todesdatums auf die mamlūkischen Quellen zurückgreifen muß: er zitiert Ṣafadī mit dem Datum 685 und kennt

7 ⁴⁸Vgl. Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt ad-ḍahab* v 392, -5 ff.; der einschlägige Band des *K. al-Ibar* liegt mir leider nicht vor. Größeres Vertrauen hatte Ibn Kaṭīr (gest. 774/1373); er übernimmt das Datum in seiner *Biḏāya* (xiii 309, 10 ff.). So auch später Maqrīzī (gest. 845/1442) in seinem *Sulūk* (I 733, 9 f.).

8 ⁴⁹Vgl. die neue Ausgabe seiner *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* von Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī und ʿAbdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw (Kairo 1383/1964 ff.) viii 157, Anm. 2.

9 ⁵⁰Ed. ʿAbdallāh al-Ġubūrī (Baǧdād 1391/1971) I 283 nr. 260.

10 ⁵¹Ed. ʿAlī Muḥammad ʿUmar (Kairo 1393/1972) I 242 f. nr. 230.

11 ⁵²Vgl. die Edition Haidarabad 1337 ff., IV 220.

12 ⁵³Vgl. Der Islam 54/1977/101.

13 ⁵⁴Ed. Muṣṭafā Ġawād, Damaskus 1962 ff.

14 ⁵⁵S. u. s. 1586 f. zu Iǧī.

daneben das konkurrierende Datum 691¹⁵. Ähnliches gilt bezeichnenderweise schon für Ḥwāndamīr (gest. 942/1535?): er beruft sich in seinem *Ḥabīb us-siyar* für 685 auf Ġazarī¹⁶ und für 692 auf Yāfi¹⁷.

Selbstständig, jedoch alles andere als eindeutig sind zwei illhānidische Texte, die Baiḍāwīs Zeit noch verhältnismäßig nahe stehen. Da ist zuerst das *Šīrāz-nāma* des (Ibn-i) Zarkūb-i Šīrāzī (gest. 789/1387), das bis zum Jahre 744/1344 die Ereignisse in der Stadt beschreibt und auch zahlreiche Biographien einheimischer Gelehrter enthält¹⁸. Dort wird in der neuen Edition von Ismāʿīl Wāʾiḏ-i Ġawādī das Todesdatum mit 680 angegeben; der ältere Druck von 1310 š. dagegen hatte, aufgrund anderer Handschriften, das Jahr 708¹⁹. Und da ist weiterhin der *Tārīḫ-i Guḏīda* des Ḥamdullāh-i Mustaufī aus Qazwīn, den dieser i. J. 730/1330 vollendet hat²⁰. Hier | wiederholt sich das gleiche Spiel. In der persischen Handschrift aus dem Jahr 857/1453, die E.G. Browne im Facsimile abgedruckt hat, wird, wenngleich in verschriebener Form, das Datum Šafadīs bestätigt²¹; dagegen bringt die neue Teheraner Edition von ʿAbdullḥusain Nawāʾī an der gleichen Stelle ohne jeden Kommentar das Datum 716²². Šafadīs Angabe hat also offenbar auch in Persien alte Tradition; aber sie ist anscheinend ebenso früh von einem andern Ansatz in Frage gestellt worden, der dem Alternativdatum im *Šīrāznāma* ziemlich nahe kommt, ohne doch auch mit diesem ganz übereinzustimmen.

15 ⁵⁶Vgl. die Lithographie Teheran 1263, s. 435 f.

16 ⁵⁷Gemeint ist vermutlich Šamsaddīn Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ġazarī (gest. 739/1338), also ein bemerkenswert früher, allerdings wiederum mamlūkischer Zeuge, mit seinen *Ḥawādiṭ az-zamān*. Allerdings findet sich die Notiz in dem Text des Jahres 685, den U. Haarmann in seinen *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit* (Freiburg 1969) ediert hat, nicht (dort arab. Text, s. 72 ff.); es handelt sich um ein Brouillon von der Hand des Autors oder seines Sekretärs, das hier nachträglich ergänzt worden sein könnte. Denken könnte man auch an Ibn al-Ġazarī, den Verfasser der *Ġāyat an-nihāyā fī ṭabaqāt al-qurrāʾ*. Jedoch hat er Baiḍāwī gleichfalls nicht in sein Werk (wo dieser ohnehin wohl wenig zu suchen hätte) aufgenommen.

17 ⁵⁸Vgl. die Edition Teheran 1333 š., III 134, 8 ff.

18 ⁵⁹Vgl. Storey, *Persian Literature* II 351.

19 ⁶⁰Vgl. Ed. Ġawādī (Teheran 1350 š./1971), s. 182, pu. f. und Anm. 4; Ed. Bahman Karīmī (Teheran 1310 š./1931), s. 136, pu.

20 ⁶¹Vgl. EI² III 122 und Storey, *Persian Literature* II 82.

21 ⁶²Gibb Memorial Series, Bd. XIV₁ (London 1911), s. 811, -4; „605“ statt „685“, in ausgeschriebener Form. Die Zehnerbezeichnung ist also ausgefallen, gewiß aber in der angegebenen Art zu ergänzen.

22 ⁶³Teheran 1339/1960; dort s. 706, 7 f.

Das Jahr 716 ist auch sonst bezeugt. Schon Rieu hat eine Bemerkung auf dem Vorsatzblatt einer Handschrift von Baidāwīs *Tafsīr* im Britischen Museum bekanntgemacht, wo es ganz präzise heißt, daß der Verfasser am Ende seines Lebens allem weltlichen Streben entsagt habe und i. J. 716/1316 gestorben sei²³. Damit war in verkürzter Form der Wortlaut einer Notiz aufgenommen, die sich auch in einer anderen Londoner Handschrift findet²⁴. Weniger präzise, aber in die gleiche Richtungweisend, ist eine Angabe, die sich, wenn wir Rieu folgen dürfen²⁵, in einer Londoner Handschrift des *Tārīḥ-i Guzīda* an der Stelle findet, wo Mustaufī in der Einleitung unter seinen Quellen auch den *Nizām ut-tavārīḥ* des Baidāwī²⁶ nennt; dort heißt es, daß der Autor nach 710 gestorben sei. Die beiden Drucke des Werkes haben diesen Zusatz nicht²⁷.

Die Ratlosigkeit hat auf moderne europäische wie orientalische Autoren übergegriffen. Brockelmann entschied sich in der ersten Auflage seiner GAL (I 416) für 685/1286, allerdings mit Fragezeichen. Im Supplement heißt es dann (I 738), unter Berufung auf Rieu, „wahrscheinlich erst 716/1316“, ebenso in dem von ihm stammenden Artikel *Baidāwī* für die erste Auflage der *Enzyklopädie des Islam*²⁸. In der zweiten Auflage des Grundwerkes (I 530) steht dann „wahrscheinlich 685/1286“, letzten Endes wohl aufgrund einer in den *Durar al-kāmina* bewahrten Äußerung eines jüngeren Zeitgenossen, welche eine relative Chronologie zu ermöglichen schien; sie war | auch schon in der ersten Auflage herangezogen worden. J. Robson hat das in GAL² I 530 zusammengetragene Material in seinem Artikel in EI² I 1129 in etwas verkürzter Form reproduziert, ohne selber etwas Neues beizusteuern. Storey bringt *Persian Literature* I, 70 alle irgendwo genannten Todesdaten einfach hintereinander. Ziriklī IV 248f. und Kaḥḥāla VI 97f. legen sich auf 685 fest. So auch Gardet und Anawati in ihrer *Introduction à la théologie musulmane* s. 76, Anm. 3, und ich selber in meiner *Erkenntnislehre des Īcī*²⁹. M. Mazzaoui, der in seinem Buch *The Origins of the Ṣafawids* (Wiesbaden 1972) Baidāwī einen besonderen Abschnitt wid-

265

23 ⁶⁴Vgl. Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, s. 68 nr. 116.

24 ⁶⁵Ib. nach dem *K. al-Aqālīm*, einer Umarbeitung von Qazwīnīs *Ātār al-bilād*, Ms. Or. 3328, fol. 200.

25 ⁶⁶*Catalogue of the Persian Manuscripts*, s. 823f. Ich habe diese Londoner Handschrift bisher nicht einsehen können.

26 ⁶⁷Vgl. zum Werk Storey 70f.; es ist zwischen 680 und 683 geschrieben, hat jedoch eine Fortsetzung bis zum Jahre 694, die u. U. nicht von Baidāwī selber stammt.

27 ⁶⁸Vgl. s. 8, 6 Browne/7, 1f. Nawā'ī.

28 ⁶⁹Übernommen auch in *IA* II 593.

29 ⁷⁰In der Tabelle hinter s. 33.

met (s. 36f.), stellt ohne den geringsten Ansatz zu kritischer Reflektion die Nachrichten nebeneinander, daß Baiḍāwī, „the Šāfiʿī judge of Tabrīz“, a) seine „letzten Tage“ in Tabrīz verbrachte und dort i. J. 685 gestorben sei, b) seinen Korankommentar dem Īlḥān Argūn widmete, welcher erst i. J. 683 zur Regierung kam, und c) von diesem zum Lohn dafür als *qāḍī* seines Heimatortes Baiḍāʾ in Fārs eingesetzt wurde. H. Halm äußert sich in seiner *Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule* (Wiesbaden 1974), s. 151f., merkwürdig vage. Man gewinnt aus seinen Ausführungen den Eindruck, daß es sich um irgendeinen x-beliebigen Baiḍāwī handle; ein Todesdatum wird gar nicht genannt. Dabei hatte sich zumindest für den an der angegebenen Stelle behandelten Konkurrenzstreit zwischen Baiḍāwī und Mağḍaddīn al-Fālī in Šīrāz aus dem dazu herangezogenen Passus bei Subkī (¹vī 83) ein annäherndes Datum errechnen lassen: Baiḍāwī muß um 680/1281 einmal für ein halbes Jahr Qāḍī von Šīrāz gewesen sein³⁰. Das wäre nach dem frühesten Todesdatum gegen Ende seines Lebens gewesen; nach dem andern hätte er damals in der Fülle seiner Jahre gestanden³¹.

266 Nun besitzen wir aber einen Beleg, mit dem man der Lösung zumindest einen Schritt näherkommen kann. Rašīduddīn Faḏlullāh, Wesir der Īlḥāne | Gāzān (694/1295–703/1304) und Ölgāitü (703/1304–716/1316), hat seinem Sohn Amīr ʿAlī, als dieser Gouverneur von Bağdād war, in einem Brief 51 renommierte Gelehrte genannt, denen er gewisse, jeweils ausdrücklich spezifizierte Geschenke zukommen lassen sollte. Unter den Gelehrten ist auch Baiḍāwī, der mit dem Titel Qāḍī aufgeführt wird; er soll 2000 Dīnār, ein Zobelfell und ein

30 ⁷¹Mağḍaddīn stirbt i. J. 756 im Alter von 94 Jahren, war also, wenn wir einmal hypothetisch von Mondjahren ausgehen, i. J. 662 geboren. Im Alter von 15 Jahren, also etwa i. J. 677, wurde er Qāḍī von Šīrāz. Er blieb dies einige Zeit, vielleicht bis ca. 680, und wurde dann durch Baiḍāwī abgelöst. Als er ihn nach 6 Monaten wieder verdrängen konnte, blieb er, wie es heißt, ganze 75 Jahre im Amt. Das führt uns dann ziemlich genau auf sein Todesdatum 756. Vgl. zu ihm auch die Biographie bei Zarkūb-i Šīrāzī, *Šīrāznāme* 172 ff. Ibn al-Fuwaṭī hat ihn gleichfalls in seinen *Muḡam al-alqāb* aufgenommen; jedoch ist mir die Edition des einschlägigen Teiles in: Oriental College Magazine, Lahore, Suppl. 1939 und Bd. 16–18/1940–1947 nicht zugänglich.

31 ⁷²Nach Abschluß dieser Miszelle kommt mir R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte I* (Wiesbaden 1976, erschienen 1977 = *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* XVII A 1) zu Gesicht, wo s. 289 ff. zum erstenmal seit Brockelmann das Problem in selbständiger Weise gesehen und behandelt wird. Sellheim bringt einige weitere Belege zu den oben genannten Daten, muß jedoch letzten Endes die Entscheidung suspendieren, da ihm die von mir im Folgenden herangezogene Quelle unbekannt geblieben ist. Auch sonst treten die persischen Texte bei der Behandlung etwas zurück.

Reittier mit Sattel erhalten³². Damit werden zumindest die früheren Daten bis einschließlich 692 unwahrscheinlich; damals war Rašīduddīn noch gar nicht Wesir und somit auch nicht in der Position, ein solches Schreiben zu verfassen.

Allerdings sollte man nicht verhehlen, daß die Echtheit des Briefcorpus gelegentlich angezweifelt worden ist; R. Levy hat schon 1946, als die Edition noch nicht vorlag, seine Bedenken mit einigen Beispielen belegt und dabei gerade auch den von uns verwendeten Brief herangezogen³³. Er verweist generell auf Anachronismen, die ihm für eine indische Herkunft aus dem 15. Jh. zu sprechen scheinen. Jedoch sind seine Argumente ebenso wie seine These nicht unbedingt überzeugend; es ist schwer einzusehen, wieso man in Indien zwei Jahrhunderte nach dem Tode des großen Wesirs eine Sammlung von insgesamt 53 Briefen hätte fälschen und ihm zuschreiben sollen. Bei unserem Brief stößt sich Levy vor allem daran, daß Šīʿiten unter den Beschenkten sich befinden³⁴; ansonsten arbeitet er hier mit falschen Identifikationen³⁵ und unsicheren Daten. I.P. Petruševskij hat die Stichhaltigkeit von Levys Bedenken angefochten³⁶; in seinem umfangreichen Werk über die agrarischen Verhältnisse Persiens im 13. und 14. Jahrhundert³⁷ hat er die Briefe eingehend herangezogen und damit ihre Echtheit vorausgesetzt. Zweifel sind kürzlich noch einmal im Vergleich mit den Angaben im *Waqfnāma* des Rašīduddīn³⁸ geäußert worden; hier zeigen sich gewisse Divergenzen³⁹. Jedoch fehlen im *Waqfnāma* leider die meisten derjenigen Seiten, welche Ādarbaiḡān betreffen; damit ist gerade für Tabrīz, dessen Gelehrte in unserem Brief besonders stark berücksichtigt sind, der Vergleich nicht leicht zu führen. Man wird weitere Untersuchungen abwarten müssen. Vorläufig scheinen die Unstimmigkeiten sich am leichtesten durch spätere redaktionelle Eingriffe zu erklären⁴⁰. Unsere Beweisführung, Baidāwī betreffend, ist davon kaum berührt.

267

32 ⁷³Vgl. *Mukātabāt-i Rašīdī*, ed. Muḥammad Šafīʿ (Lahore 1367/1947), s. 57 nr. 2; dazu die russische Übersetzung von A.I. Falina, *Rašīd ad-dīn, Perepiska* (Moskau 1971), s. 125.

33 ⁷⁴Vgl. seinen Aufsatz in: JRAS 1946, s. 74 ff.

34 ⁷⁵So etwa der bekannte Ġamāladdīn (Ibn) al-Muṭahhar al-Ḥillī, gest. 726/1325 (= nr. 15 der Liste; vgl. GAL² 2/211 f. s. 2/206 ff.).

35 ⁷⁶Etwa zu Quṭbaddīn aš-Šīrāzī (s. 76; zu ihm hier s. 1582).

36 ⁷⁷Vgl. seinen Aufsatz *K Voprosu o podlīnnosti perepiski Rašīd ad-dīna*, in: Vestnik Leningradskogo Universiteta 1948, nr. 9, s. 124 ff.

37 ⁷⁸*Zemledelie i agrarnie otnošenija v Irane XII–XIV vekov*. Moskau/Leningrad 1960.

38 ⁷⁹Vgl. die Faksimile-Edition von Muḡtabā Minovi und Īraḡ-i Afšār, Teheran 1350 š.

39 ⁸⁰Vgl. D.T. Rice and B. Gray, *The Illustrations to the „World History“ of Rashīd al-Dīn* (Edinburgh 1976), s. 32, Anm. 3.

40 ^{80a}Die Echtheit der Briefe wird, wie ich nachträglich feststelle, auch von M. Bina-Motlagh in seiner Arbeit *Scheich Safi von Ardabil*, Diss. Göttingen 1969, s. 140 ff. vertreten.

Damit erhebt sich Frage nach der Datierung des Briefes. Man setzt dabei am besten bei der Einleitung an, in der Rašīduddīn zu erkennen gibt, daß er sich damals schon seit längerer Zeit auf einem Feldzug zur Unterwerfung Syriens und Ägyptens, also des Mamlūkenreiches, befand. Das würde recht gut zu Ġāzāns glückloser Kampagne in den Jahren 702–703 passen⁴¹; Rašīduddīn war an den Friedensverhandlungen i. J. 703/1303 maßgeblich beteiligt⁴². Jedoch spricht dagegen, daß unter den Beschenkten auch ‘Aḏudaddīn al-Īǧī an prominenter Stelle genannt wird; er ist kaum vor 680/1281 geboren, wäre damals also erst Anfang Zwanzig gewesen. Zudem behauptet Ibn al-Fuwaṭī in einer wertvollen biographischen Notiz, daß Īǧī i. J. 706, also erst während der Regierung Ölgäitü, nach Sulṭānīya gekommen sei und erst dort die Gunst des Wesirs gewonnen habe⁴³. Das heißt natürlich nicht, daß er nicht auch vorher schon hätte Geschenke erhalten können. Aber ganz so wahrscheinlich ist es doch nicht; die Familie wurde damals noch durch seinen Vater in Īǧ repräsentiert⁴⁴, und dieser wird in der Liste nicht aufgeführt.

Man sollte berücksichtigen, daß, wie bereits Levy betont hat, in dem Brief auch zumindest ein Šī‘it, nämlich Ġamāladdīn al-Ḥillī, genannt wird. Das aber paßt besser zur Regierungszeit des Ölgäitü; Ḥillī hat den Īlḥān i. J. 710 für die Šī‘a gewonnen⁴⁵. Schon Petruševskij hat darum den Brief in diese Zeit verlegt⁴⁶. Ölgäitü nun ist nur einmal gegen die Mamlūken angetreten, im Jahre 712; die Kampagne hat sich einige Monate, ohne besondere Erfolge zu zeitigen, hingezogen⁴⁷. Der Brief könnte also Ende 712 geschrieben sein; Rašīduddīn gibt als Grund für seine Großzügigkeit an, daß er schon recht lange von den Gelehrten getrennt gewesen sei. Allerdings bleibt auch dieser Ansatz nicht ganz unproblematisch. Die Reihe der Gelehrten wird nämlich von Quṭbaddīn Maḥmūd b. Maṣ‘ūd aš-Šīrāzī angeführt, der nach GAL² 2/274 f. s. 2/296 f. bereits i. J. 710/1311 gestorben ist. Rašīduddīn betrachtet ihn vielleicht als ihren Doyen; er steht unmittel|bar vor Baiḏāwī, der gewiß nicht viel jünger war⁴⁸. Wir müßten also

268

41 ⁸¹Vgl. B. Spuler, *Die Mongolen in Iran* (2Berlin 1955), s. 101 ff.; jetzt auch *Cambridge History of Iran* v 387 ff.

42 ⁸²Vgl. den biographischen Abriß, den J.A. Boyle seiner Übersetzung von Teilen des *Ġāmi‘ at-tavārīḫ* vorangestellt hat (*The Successors of Genghis Khan*, New York/London 1971, s. 3 ff., dort s. 4); auch schon E.G. Browne, *Literary History of Persia* III 69.

43 ⁸³S. u. s. 1586.

44 ⁸⁴Zu ihm s. u. s. 1586 und 1590 f., Anm. 22.

45 ⁸⁵Vgl. Spuler, *Mongolen* 190; auch unten s. 1588.

46 ⁸⁶Vgl. das Zitat bei Falina, *Perepiska* 385, Anm. 2, das diese Datierung implizit enthält.

47 ⁸⁷Vgl. Spuler, *Mongolen* 113 und *CHI* v 403.

48 ⁸⁸Vgl. *Mukātabāt* 57 nr. 1/russ. Übs. 125; zu seiner Vita auch Übs. 384. Genaueres über

annehmen, daß der Wesir, als er seinen Brief im Feldlager verfaßte, vom Tode dieses Gelehrten noch nichts wußte – wenn nicht ein anderes Todesdatum, das in einer Schreibernotiz in einem Kodex des Britischen Museums festgehalten ist, eben das Jahr 716/1316, in dem auch BaiḌāwī gestorben sein soll, sich als richtig erweist⁴⁹. Vielleicht kämen wir einer Entscheidung näher, wenn wir wüßten, wann Amīr ‘Alī, der Adressat des Briefes, Gouverneur von Baḡdād gewesen ist. Jedoch ist auch er schon unter Ġāzān, also vor 703/1304, in dieser Stellung bezeugt⁵⁰; man wird annehmen können, daß sein Vater ihn während seines gesamten Wesirats im Amt behalten hat.

Ob BaiḌāwī also schon 708 oder erst 716 gestorben ist, muß weiterhin offen bleiben. Mir scheint das letztere Datum überzeugender; die Schwankungen erklären sich vermutlich durch die zurückgezogene Lebensweise seiner letzten Jahre. In jedem Fall bleibt uns auf diese Weise die Konsequenz erspart, daß BaiḌāwīs Schüler Faḥraddīn Čahārbartī erst 60 Jahre nach ihm gestorben wäre (nämlich 746/1346); ich hatte bereits in meiner *Erkenntnislehre des Īcī* damit fertigzuwerden versucht⁵¹. Es mag weiterhin erklären, warum Ibn al-Furāt in dem (nach der Edition⁵²) achten Band seines *Ta’rīḥ ad-duwal wal-mulūk*, der die Jahre 683–696 umfaßt, BaiḌāwīs Tod nicht verzeichnet. Allerdings läßt sich dieses *argumentum e silentio* nicht überprüfen, da die Jahre 697–788 aus seiner Chronik verloren sind; er war zudem Ägypter⁵³. Ähnliches gilt für Yūnīnī, dessen Text jetzt bis 690/1291 vorliegt⁵⁴.

ihn vgl. *Dictionary of Scientific Biography* XI 247 ff. Rašīduddīn hat bereits während der Regierungszeit des Arḡūn einen Brief an ihn gerichtet (vgl. *ib.* 159 ff./209 ff.).

49 ⁴⁹Vgl. Cureton-Rieu, *Catalogus* II 253 nr. DL; dazu Sellheim, *Materialien* 304. Sellheim entscheidet sich allerdings aufgrund der erdrückenden übrigen Zeugnisse für das herkömmliche Datum 710/1310. Wichtig scheint mir hier vor allem die Notiz bei dem Zeitgenossen Ibn al-Fuwaṭī (*Muḡjam* IV₄ 716 f. nr. 2927); auch er hat 710. Allerdings gibt er schon das Geburtsdatum nicht richtig an: 630 statt 634 (*ib.* 717, 7 f.). Die von Sellheim angenommene Dittographie (*sanat sanat* > *sanat sitt*) wäre eindeutiger, wenn wir in der Vorlage entgegen der Regel ein *sanat sittata* ‘ašar annehmen könnten; *sitt* und *sana* sind einander im Schriftbild ja gar nicht so ähnlich. Im übrigen würde auch nur dies es uns ersparen, bei ‘ašr noch einmal eine Verlesung (aus ‘ašara) anzunehmen. Und endlich könnte die Entwicklung ebensogut umgekehrt verlaufen sein, durch Haplographie statt Dittographie: *sanat sitt* ‘ašra (bzw. *sittat* ‘ašar) > *sanat* [sanat] ‘ašr. Die Frage bliebe weiter zu untersuchen.

50 ⁵⁰Vgl. Brief nr. 14 in den *Mukātabāt*, S. 34 ff./russ. Übs. 102 ff.

51 ⁵¹Vgl. die Tabelle hinter S. 33, Anm. 1. Zu Čahārbartī S. u. S. 1590.

52 ⁵²Von Quṣṭanṭīn Zuraīq, Beirut 1936 ff.

53 ⁵³Vgl. zu ihm EI² III 768 S.n.

54 ⁵⁴Der Haidarabader Druck, der vorläufig bis 686 reicht, ist mittlerweile durch die Dissertation von A. Melkonian (Freiburg 1975) um weitere vier Jahre ergänzt worden.

269 Die zwei bis drei Jahrzehnte, die wir nunmehr Baiḍāwī's Leben hinzufügen müssen, geben Anlaß, noch einmal die wichtigsten Fakten seiner Biographie zu rekapitulieren. Er stammte aus einer Juristenfamilie mit langer Tradition. Sein Großvater Faḥraddīn Abū Ġānim Muḥammad b. Ṣadraddīn 'Alī b. Muḥammad al-Baiḍāwī wird als „*faqīh*“ bei Ibn al-Fuwaṭī verzeichnet⁵⁵. Der Vater Imāmaddīn 'Umar b. Muḥammad (gest. 673/1274–1275) erhält bei Zarkūb-i Šīrāzī eine längere überschwengliche Biographie; er ist danach *qāḍī l-quḍāt* in Šīrāz gewesen⁵⁶. Unter dem Salğuriden Abū Bakr b. Sa'd (623/1226–658/1260), Atabak von Fārs, hat er zu irgendeiner Zeit, vermutlich gegen Ende von dessen Regierung, das Amt eines *qāḍī l-mamālik* bekleidet⁵⁷. Der Sohn ist, wie wir im *Tārīḥ-i Waṣṣāf* erfahren, bereits von dem *ilḥān* Abaḡā i. J. 678/1279 oder kurz danach mit der gleichen Würde, und wiederum für die Provinz Fārs, betraut worden. Er mußte sie mit einem gewissen Ruknaddīn Abū Yaḥyā teilen, hinter dem sich vielleicht Ruknaddīn Yaḥyā, der Vater seines späteren Konkurrenten Maḡdaddīn al-Fālī, verbirgt⁵⁸. In Auseinandersetzung mit dem Letzteren hat er sich dann, wie wir sahen, um 680 das *qāḍī*-Amt in Šīrāz zu sichern versucht⁵⁹; anscheinend hat er seine hohe Funktion als *qāḍī l-mamālik* mit dem Tode des Abaḡā i. J. 680/1281 verloren.

55 Vgl. *Mu'jam al-alqāb* IV₃ 352 nr. 2393. Allerdings finden sich dort keine weiteren Einzelheiten zur Vita.

56 *Šīrāznāma* I 36, 13/2182, 13 f. Vgl. jetzt auch Sellheim, *Materialien* 288, wo als Todesdatum nach Ġunaid al-'Umarī, *Šadd al-izār* das Jahr 675/1276 angegeben ist. Im *Šīrāznāma* wird übrigens auch der Großvater als *qāḍī l-quḍāt* eingeführt (2182, 2).

57 Vgl. Rieu, *Persian Manuscripts* 823; danach GAL² 1/530. Zum Amt selber vgl. auch unten s. 1592, Anm. 31.

58 Vgl. 'Abdalmuḥammad Āyatī, *Tahrīr-i Tārīḥ-i Waṣṣāf* (Teheran 1346š/ 1967), s. 120, 2 ff.; Genauerer zur Person dieses Ruknaddīn s. u. Baiḍāwī hatte, wie wir erfahren, sein juristisches Handwerk bei seinem Vater gelernt (vgl. Ḥwāndamīr, *Ḥabīb us-siyar*, Teheran 1333 š, III 134, 3 ff.), vor allem aber bei Šarafaddīn 'Umar b. Zakī al-Būškānī (gest. 680/1281), dessen Werke er allesamt ins Reine geschrieben hatte (vgl. Ġunaid al-'Umarī, *Šadd al-izār*, ed. Muḥammad Qazwīnī und Muḥammad Iqbāl, Teheran 1328 š., s. 297 ff.).

59 S. o. Anm. 30. Man ist versucht, damit jene *disputatio* in Tabrīz zusammenzubringen, von der Subkī, *Ṭabaqāt* IV 59, 1 ff./²VIII 158, 1 ff. berichtet; der Wesir, unter dessen Aufsicht sie stattfand, soll Baiḍāwī im Anschluß daran in Šīrāz eingesetzt haben. Halm scheint so kombiniert zu haben (vgl. *Ausbreitung* 151 mit nicht ganz zutreffender Formulierung). Leider erfahren wir den Namen des Wesirs nicht. Die Hypothese wird auch dadurch etwas in Frage gestellt, daß Baiḍāwī hier als (in Tabrīz) unbekannter Mann geschildert wird; das vermag man sich bei jemandem, der kurz zuvor noch *qāḍī l-mamālik* in Fārs gewesen war, nur schwer vorzustellen.

Auch in Šīrāz aber kam er nicht weiter. Die Fālīs waren dort seit Generationen ansässig und im Besitz einflußreicher Ämter. Schon Sirāḡaddīn Mukarram b. Abī l-ʿAlāʾ al-Fālī, 621/1224, also mehr als vier Generationen vor Maḡdaddīn gestorben, war *qāḍī l-quḍāt* in der Stadt gewesen⁶⁰. Diese | Juristen aber 270 waren nicht nur Gelehrte, sondern gleichzeitig höchst einflußreiche Notabeln und „Patrizier“⁶¹. Maḡdaddīns Vater Ruknaddīn Yaḥyā, i. J. 707/1308 gestorben, hatte wiederum wie sein Vorfahr das Amt des Oberrichters inne⁶², ist uns aber ebenso als Mäzen des Saʿdī bekannt⁶³. Und welch überragende Stellung Maḡdaddīn selber in späteren Jahren genoß, wird aus den Berichten des Ibn Baṭṭūṭa deutlich, der ihn selber besucht hat⁶⁴. Ḥāfiẓ nennt ihn in einem Vers als einen der bedeutendsten Männer in der Stadt z. Z. des Inḡū Abū Ishāq (743/1343–753/1354)⁶⁵. Rašīduddīn hat mehrere Briefe an ihn gerichtet⁶⁶; auch unter den von ihm Beschenkten wird er, in unmittelbarer Nachbarschaft Baiḍāwīs, genannt⁶⁷.

Baiḍāwī hat offenbar erst unter Arḡūn wieder ein Amt gewinnen können; damals ist er, angeblich aufgrund seines *Tafsīr*, der ihm ein hohes wissenschaftliches Prestige eingebracht hatte, mit dem Richteramt in seiner Heimatstadt Baiḍāʾ bestallt worden⁶⁸. Ob dies seinem Ehrgeiz genügte, mag man bezweifeln; Baiḍāʾ war ein verhältnismäßig unbedeutender Ort. Später ist er dann, vermutlich irgendwann in der Zeit nach dem ersten, nunmehr als falsch erkannten Todesdatum, nach Tabrīz gekommen. Viel wissen wir über diese letzte Phase nicht⁶⁹. Jedoch erhält er noch in der Liste bei Rašīduddīn im Gegensatz zu den meisten anderen dort genannten Gelehrten den Titel *qāḍī*. In Tabrīz ist er dann auch, zum Schluß offenbar ganz zurückgezogen lebend und darum für die Biographen weiter nicht mehr aktenkundig, gestorben.

60 ¹⁰⁰Vgl. seine Biographie in *Šīrāznāma* 172.

61 ¹⁰¹Vgl. *ib.* 173, 9 ff.

62 ¹⁰²Vgl. *ib.* 173, -4 f.

63 ¹⁰³Vgl. Qāsim Ġanī, *Baḥṭ dar ātār u afkār u aḥwāl-i Ḥāfiẓ*, Teheran 1321 š./1942, I 76.

64 ¹⁰⁴Vgl. die englische Übersetzung von H.A.R. Gibb, Cambridge 1958 ff., S. 300 ff. und 677.

65 ¹⁰⁵Vgl. Ġanī, 75 ff. und unten S. 1596. Zu Maḡdaddīns Großvater, der ebenso wie er Maḡdaddīn Ismāʿīl hieß, vgl. *Šīrāznāma* 173, -6 f.: er starb i. J. 666/1268.

66 ¹⁰⁶Vgl. die Nummern 2–3 und 23 der Sammlung (*Mukātabāt* 7 f. und 124 ff./ russ. Übs. 71 ff. und 179 ff.).

67 ¹⁰⁷Als nr. 4 (vgl. *Mukātabāt* 58/russ. Übs. 125).

68 ¹⁰⁸Vgl. Ḥwāndamīr, *Ḥabīb us-sīyar* (Teheran 1333 š.) III 134, 1 ff.; Ḥwānsārī, *Rauḏāt ul-ḡannāt* 345, -10 ff. Es fällt schwer, daran zu glauben, daß Arḡūn, der ja Buddhist war, sich für Baiḍāwīs *Tafsīr* so sehr erwärmt haben sollte.

69 ¹⁰⁹Halm nennt in seinem Abschnitt über Tabrīz (*Ausbreitung* 139) Baiḍāwī überhaupt nicht.

Neue Materialien zur Biographie des ‘Aḏudaddīn al-Īǧī

270 Zur Biographie des ‘Aḏudaddīn al-Īǧī (gest. 756/1356) habe ich mich kurz in
der Einleitung zu meiner *Erkenntnislehre des ‘Aḏudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden
1966, S. 1ff.) und in dem einschlägigen Artikel in EI² III 1022 geäußert. Schon
271 damals fiel mir auf, daß man sich hierzu nicht auf die | rein biographische
Literatur beschränken darf. Īǧī war nicht nur ein Gelehrter, sondern auch ein
Mann des öffentlichen Lebens; es lohnt sich darum, auch bei den Historikern
nach ihm zu suchen. Die Biographien finden sich zudem überwiegend in Wer-
ken, die innerhalb der Grenzen des Mamlūkenreiches verfaßt worden sind; da
floß, ähnlich wie bei Baiḏāwī, Information nicht besonders reichlich und war
außerdem nicht immer zuverlässig. Das bedeutet zugleich, daß man sich beim
Zusammenstellen des Materials viel mehr Zeit nehmen muß; ich habe damals
manches übersehen. Die neuen Funde seien hier, ohne den Versuch einer Syn-
these, nachgetragen.

‘Aḏudaddīn Abū l-Faḏl ‘Abdarraḥmān b. Ruknaddīn Aḥmad b. ‘Abdalǧaffār
b. Aḥmad al-Īǧī stammte aus einer Richterfamilie, die mindestens seit einer
Generation, vermutlich aber schon wesentlich länger, in Īǧ (oder Īk), dem
Hauptort des Distriktes Šabānkāra in Fārs, ansässig war. Sein Vater Ruknaddīn
starb als Qāḏī dort im Jahre 717/1317¹. Ibn al-Fuwaṭī, der in seinem *Muǧmal al-
alqāb* den Vater kurz erwähnt², läßt zugleich anklingen, daß man es mit einem
„Hause“ zu tun habe, welches „auf Wissen(schaft) und Rang und juristischer
Kompetenz (*futyā*) gegründet“ war³. Dem Sohne jedoch ist er nicht sonderlich
gewogen: „Wenn du mit Vorfahren prunkst, welche in Ansehen ihr Leben ver-
brachten * so sagt man: Schon recht! Aber wie schlecht ist das, was sie zeugten!“
Und weiter:

Er (d.h. ‘Aḏudaddīn) begab sich im Jahre 706 an den Hof (*qadima l-ḥaḏra*) in
Sultāniya. Dort gewann er das besondere Vertrauen des Wesirs Rašīdaddīn
Faḏlallāh b. Abī l-Ḥair ‘Ālī al-Hamaḏānī; er schloß sich ihm an in Dingen der

1 ¹¹⁰Vgl. Faṣīḥ Aḥmad b. Ġalāluddīn Ḥwāfī, *Muǧmal-i Faṣīḥī* (Mašhad 1339/1960) II 27, 1f.

2 ¹¹¹IV₁ 445, 4.

3 ¹¹²Ib. 444, -4.

religiösen Wissenschaft(en), der Philosophie (*al-ḥikma*) und der Literatur, auch in manchen Zügen seines moralischen Verhaltens, in seinen hochsinigen Plänen und seinem schlechten Glaubensbekenntnis. Er hielt sich in seinem Zeltlager auf, machte dort Halt, wo auch er Halt machte, und reiste dorthin, wo auch er hinreiste. Er redete wie er und richtete sich ganz nach seinen Weisungen (*yantamī ilā āyihī*?⁴). Er gab sich dem Weingenuß hin, trieb Philosophie und bekannte sich nicht mehr zum Gesetze Muḥammads (*aš-šarīʿa al-muḥammadīya*). Deshalb trennte er sich von seinem Vater, dem Qāḍī von Īg. Seine Lasterhaftigkeit (*fisq*) sprach sich herum, und er trennte sich von dem Glaubensbekenntnis der Majorität (*al-ǧumhūr*). Rašīdaddīn kam deswegen selber ins Gerede und wurde mit seinem (Īǧīs) Glaubensbekenntnis zusammengebracht. Er verbannte ihn deshalb nach Kirmān, um vor dem Gerede der Leute Ruhe zu haben. Aber daran war nicht zu denken.⁵

Das ist ein wichtiges Zeugnis. Ibn al-Fuwaṭī war ein Zeitgenosse; er starb im Jahre 723/1323. Zudem kannte er die Verhältnisse aus eigener Anschauung; er hatte sich von 704–707, also genau zu der Zeit, in der Īǧī nach | Sulṭānīya kam, unter der Patronage des Wesirs Rašīdaddīn im Heerlager des Ölgaitū in Āḍarbaigān aufgehalten. 710 kam er aus Baǧdād, wo er zu Hause war, wieder nach Sulṭānīya, erneut im Jahre 716 und schließlich noch einmal im Jahre 717⁶. Wie zahlreiche andere Gelehrte hatte auch er versucht, nun, nachdem seit Ġāzān Ḥān der Islam wieder Staatsreligion war und auch unter Ölgaitū, der im Jahre 703/1304 zur Regierung gekommen war, keine entscheidende Wende sich andeutete, am Hofe Fuß zu fassen. Daraus erklärt sich gewiß zu einem großen Teil sein negatives Urteil über Īǧī. Īǧī nämlich, der aus dem gleichen Entschluß heraus seine Heimat verlassen hatte, wo er vermutlich das Qāḍī-Amt von seinem Vater hätte erben können, war vom Erfolg begünstigt gewesen, Ibn al-Fuwaṭī dagegen letzten Endes gescheitert⁷. Allerdings scheint noch mehr mitgespielt zu haben; man wird sich fragen müssen, was Ibn al-Fuwaṭī denn genau mit Īǧīs „schlechtem Glaubensbekenntnis“ meinte.

Dazu ist es wichtig zu wissen, daß er, als alter Baǧdāder, Ḥanbalit war. Daraus erklärt sich seine Abneigung gegenüber Īǧīs und Rašīdaddīns Offenheit zur Philosophie. Rašīdaddīn ist in der Tat ja nicht nur als Staatsmann und Histori-

4 ¹¹³Die Lesung des Satzes ist anscheinend auch im Original nicht über alle Zweifel erhaben.

5 ¹¹⁴Ib. 444, pu. ff.

6 ¹¹⁵Vgl. Muṣṭafā Ġawād in seiner Einleitung zum *Muǧam al-alqāb*, s. 33 ff. und, ausführlicher, in MMʿI 1 9/1961/65 ff. Ibn al-Fuwaṭī hat, wie wir erfahren (ib. 36/68), Rašīdaddīns *Ġāmiʿ ut-tawārīḥ* gekannt und das Buch i. J. 714 in Baǧdād (in seiner persischen Fassung?) kollationiert.

7 ¹¹⁶Vgl. ib. 30/65 ff.

ker hervorzutreten; er hat auch eine *Risāla fī taqīm al-mauḡūdāt* verfaßt, in der er die Ansichten der *mutakallimūn* und der *ḥukamā'*, also der Philosophen, miteinander verglich⁸. Daß Īḡī in seinen späteren scholastischen Werken, nach dem Vorbild von Faḥraddīn ar-Rāzī, Āmidī usw., Gedanken der *falāsifa* mitverwertete, ist bekannt.

Das ist aber nicht alles. Es scheint, als ob die Daten, die wir oben für Ibn al-Fuwaṭīs Reisen zwischen Baḡdād und Sulṭānīya angaben, nicht rein zufällig seien. Sie stehen in merkwürdiger Beziehung zur Religionspolitik des Īlhān Ölgāitū. Dieser war, vielleicht unter dem Einfluß Rašīdaddīns, im Jahre 707/1307 von der ḥanafitischen zur šāfi'itischen Rechtsschule übergegangen⁹. Ibn al-Fuwaṭī hat in eben diesem Jahr Sulṭānīya verlassen; er scheint persönlich unter dieser Machtverschiebung gelitten zu haben¹⁰. In der Tat erfahren wir, daß Ölgāitū zugunsten der Šāfi'iten den Ḥanbaliten die Richterposten verwehrt hat¹¹. Merkwürdig ist, daß Ibn al-Fuwaṭī behauptet, Īḡī habe sich von dem „Glaubensbekenntnis der Majorität“ getrennt. Sollte Īḡī vorher Ḥanbalit gewesen sein? Dann hätte natürlich auch die Aussage, daß er sich von seinem Vater lossagte, ihren besonderen Sinn; auch dieser hätte dann ja Ḥanbalit sein müssen. Wir können die Hypothese vorläufig nicht kontrollieren; Īḡīs Vater wird weder in ḥanbalitischen noch in šāfi'itischen biographischen Werken genannt.

Im Jahre 710 nun, als Ibn al-Fuwaṭī erneut in Sulṭānīya weilte, trat Ölgāitū zur Šī'a über. Er war verärgert darüber, daß sein Wechsel vom ḥanafitischen zum šāfi'itischen *madḥab*, den er vielleicht nur aus Glaubenseifer vorgenommen hatte¹², unter den Sunniten so viel Streit ausgelöst hatte. Diese sind damals verfolgt worden; vor allem in Baḡdād haben sie heftigen Widerstand geleistet¹³. Die Entwicklung wird Ibn al-Fuwaṭī nicht gleichgültig gewesen sein; es fällt auf,

8 ¹¹⁷Vgl. dazu S.Ḥ. Naṣr, *Maqām-i Rašīduddīn Faḡlullāh dar tāriḡ-i falsafa va 'ulūm-i islāmī*, in: *Īrānšīnāsī* 2/1970/14 = *Proceedings of the Colloquium on Rashīd-al-dīn Faḡlallāh* (Collected Works of Rashīd-al-dīn Faḡlallāh I, Teheran 1971), S. 324.

9 ¹¹⁸Vgl. zu alledem Spuler, *Die Mongolen in Iran*² 190. Rašīdaddīn war Šāfi'it und soll gerade deswegen Īḡī gefördert haben (vgl. Nūrullāh-i Šuštārī, *Maḡālīs ul-mu'minīn*, Teheran 1375/1955, II 215, -4 f.).

10 ¹¹⁹Vgl. *Muḡam al-alqāb*, Einleitung 35.

11 ¹²⁰Vgl. Spuler, *Mongolen* 190, Anm. 7.

12 ¹²¹Der šāfi'itische *madḥab* trat mongolisch-heidnischen Bräuchen wie dem Genuß von Wein oder vergorener Pferdemicke weniger tolerant gegenüber (vgl. Spuler *ib.*, Anm. 7). Für einen Ḥanbaliten sah dies natürlich anders aus; Ibn al-Fuwaṭī ereifert sich gerade über Īḡīs Weinkonsum.

13 ¹²²Vgl. Spuler, *Mongolen* 243 f.

daß er bis 716, dem Todesjahr Ölgäitüs, nicht mehr in Sulṭāniya gewesen ist. Dies besagt zugleich, daß er über Īġī's Verhalten nun nicht mehr so genau informiert sein konnte; vielleicht hat er angenommen, daß Īġī die neue Politik des Īlhān mitgemacht habe. Davon kann wohl kaum die Rede sein. Īġī stammte aus einer Familie, die sich auf Abū Bakr zurückführte – seine Nisbe al-Bakrī rührt daher. Später ist er den Šī'iten in Streitgesprächen immer wieder entgegengetreten (s. u.). Auch sein Gönner Rašīdaddīn ist Zeit seines Lebens – d. h. seit seiner Konversion vom Judentum – Sunnit geblieben; er hat für Ġazzālī große Verehrung gezeigt¹⁴. Aber Rücksicht wird man bei Hofe schon haben nehmen müssen; auch dies mag Ibn al-Fuwaṭīs Urteil mitbestimmt haben. Ganz lassen sich seine etwas vagen Anwürfe nicht entschlüsseln.

Er ist gottlob nicht immer so unklar. Wir erfahren, daß Īġī im Jahre 706 nach Sulṭāniya kam. Das ist wichtig für sein Geburtsdatum. Die Jahre 700 und 708, die hierfür manchmal angegeben werden¹⁵, muß man danach endgültig fallen lassen; einzig 680, das als Alternative angeboten wird¹⁶, dürfte richtig sein. Daß er sich mit dem „Zeltlager“, d. h. dem *ordu* des Īlhāns, fortbewegte, wird bestätigt durch eine interessante Parallele in | Qāšānīs *Tārīḥ-i Ūlgāitū*: Īġī gehörte während Ölgäitüs Regierung zum Lehrkörper einer Hochschule ohne festen Standort (*madrasa-i saiyāra*), welche das Heer begleitete; sie war von dem Hān auf Anregung Rašīdaddīns eingerichtet worden¹⁷. Das gehörte wohl mit zum Islamisierungsprogramm des Konvertiten Ölgäitü; etwa 60 Studenten sollen immer den Vorlesungen gefolgt sein, die, wie uns Ḥwāndamīr verrät, in einem aus vier Leintüchern gebildeten zeltartigen *īwān* stattfanden.

274

14 ¹²³Vgl. seine *Risāla dar pāsuh-i mu‘arizān-i Ḥuġġat ul-Islām*, die ebenso wie die oben erwähnte *Risāla fi Taqīm al-mauġūdāt* in der unter dem Titel *at-Tauḍīḥāt ar-Rašīdiyya* bekannten Sammlung seiner kleineren philosophischen und theologischen Schriften erhalten ist (Hss. in GAL² 2/256 s 2/273, zu denen Kılıç Ali Paşa 854 hinzuzufügen ist; vgl. im einzelnen Mahdī Muḥaqqiq [Mohaghegh] in: *Proceedings* [oben Anm. 8], s. 224 ff.).

15 ¹²⁴„Nach 700“ in Ibn Ḥaġar, *Durar* II 429, -4; Suyūṭī, *Buġya* II 76, 1 usw.; „708“ in Ibn al-‘Imād, *Šadārāt ad-ḏahab* VI 174, ult. f.

16 ¹²⁵„680“ bei Maqrīzī, *Sulūk* III 16, 9; „nach 680“ bei Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘iya* I VI 108, 14.

17 ¹²⁶Vgl. Abū l-Qāsim al-Qāšānī, *Tārīḥ-i Ūlgāitū*, ed. Mahīn Hambly (Teheran 1348 š./1969), s. 107, ult. ff., wo Īġī mit fünf weiteren Lehrern genannt wird (*sayāra* ist dort als *s-tāra* verlesen). Auch Ḥāfiẓ-i Abrū, *Dail-i Ġāmi‘ ut-tavārīḥ-i Rašīdī*, ed. Ḥānabāb Bayānī, ¹Teheran 1317 š., s. 48, Anm. 1 (auf s. 53) / ²Teheran 1350/1971, s. 101, Anm. 1 (auf s. 104) und Ḥwāndamīr, *Ḥabīb us-siyar* (Teheran 1333 š.) III 197, 1 ff. Bei Ḥāfiẓ-i Abrū ist aufgrund der Parallelen der Name Īġī aus der im Druck gegebenen Form *Āwaġī* zu restituieren. Der Šī‘it *Āwaġī*, unter dessen Einfluß Ölgäitü sich um 1310 der Šī‘a zuwandte, dürfte kaum gemeint sein. Dieser hieß nämlich Tāġaddīn (vgl. Spuler, *Mongolen* 190); auch bei Ḥāfiẓ-i Abrū aber wird ausdrücklich die *kunya* ‘Aḏudaddīn genannt. – Qāšānī bringt die Nachricht s. a. 709.

Wann die von Ibn al-Fuwaṭī erwähnte Verbannung nach Kirmān anzusetzen ist, läßt sich nicht feststellen¹⁸. Große Konsequenzen scheint sie nicht gehabt zu haben – zumindest dann nicht, wenn wir annehmen, daß der oben im Zusammenhang mit dem Todesdatum des Baiḍāwī herangezogene Brief des Rašīdaddīn in das Jahr 712/1313 gehört. Dort nämlich wird ja auch Īǧī wiederum genannt, übrigens zusammen mit einem Bruder namens ‘Imādaddīn, über den wir sonst nichts wissen. Beide sind sie reich beschenkt worden, jeweils mit einem Hermelinpelz und einem Reittier mit Sattel, zudem mit Bargeld, Īǧī mit 2000 Dīnār, sein Bruder mit der Hälfte¹⁹. Ein früherer Ansatz, in das Jahr 703/1303, würde wesentlich weniger gut zu dem passen, was wir über Īǧīs Biographie wissen²⁰. Unmittelbar vor ihm wird in demselben Dokument sein Lehrer Faḥraddīn Abū l-Makārim Aḥmad b. al-Ḥasan Čahārbarī (arabisiert al-Ġarabardī) genannt, ein Šāfi‘ī, der zu seiner Zeit für die beste Autorität in der Grammatik und in den religiösen Wissenschaften galt; er lebte damals vermutlich in Tabrīz und ist i. J. 746/1346 gestorben²¹. Ebenso wie Īǧī war er mit Rašīdaddīn gut bekannt; | dieser hat sich von ihm mehrfach mit einem *taqrīz* die Richtigkeit und Rechtgläubigkeit seiner Ansichten bestätigen lassen²². Die

18 ^{126a}Jedenfalls vor 712; damals hat Ibn al-Fuwaṭī den vierten Band seines *Muǧam* geschrieben (vgl. E1² III 769b).

19 ¹²⁷Vgl. *Mukātabāt-i Rašīdī* 59 nr. 8 und 10; dazu die russ. Übs. 126. Der Bruder ist bei Ibn al-Fuwaṭī nicht verzeichnet; er war vermutlich jünger als ‘Aḍudaddīn.

20 ¹²⁸S. o. s. 1589. – *Korr.-Zusatz*: In der Zeit zwischen 710 und 712 begegnet Īǧī übrigens mit seinem Bruder ‘Imādaddīn noch einmal, und zwar in den *As‘ila va aǧviba* des Rašīdaddīn (vgl. die Hs. Aya Sofya 2180). Beide werden dort unter der Nisbe al-Muṭarrizī eingeführt und stellen, zusammen mit vielen anderen Kollegen, an den Wesir Fragen theologischen und philosophischen Inhalts, welche dieser ausführlich beantwortet.

21 ¹²⁹Vgl. zu ihm GAL² 2/246 s 2/257 und die dort angegebenen biographischen Quellen. Die Biographie bei Ḥwāndamīr findet sich in der neuen Ausgabe des *Ḥabīb us-siyar* (Teheran 1333 š.) III 232, 10 ff. Vgl. auch Asnawī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘iya* I 394 nr. 358; Ziriklī, *A‘lām* I 107 und Kaḥḥāla, *Muǧam al-mu‘allifīn* I 198 f. mit weiteren Quellen. Zu Form und Ursprung der Nisbe vgl. Sellheim, *Materialien* 291 f. Unsere Quelle hat *Čahār-* statt des sonst gelegentlich überlieferten (durch Kontraktion zu erklärenden) *Čār-*, dazu *b* statt *p* und *t* statt *d*. Zur Frage, ob *-bartī* oder *-birtī* zu lesen sei, trägt auch sie nichts bei.

22 ¹³⁰So z. B. für seine *Tauḍīḥāt* (vgl. oben Anm. 14 und Ibn al-Fuwaṭī IV₃ 74 nr. 1932 mit Anm. 2), aber auch für seine *Laṭā‘if al-ḥaqā‘iq* (vgl. die Hs. Aya Sofya 3833). Čahārbarī stand mit seinem Gutachten durchaus nicht allein; für die *Laṭā‘if al-ḥaqā‘iq* hat der Wesir weitere 52 seiner Kollegen bemüht. Bemerkenswert scheint, daß hier, im Gegensatz zu den oben Anm. 20 erwähnten Fragen und Antworten, die Namen Īǧīs und seines Bruders nicht auftauchen. Die *taqrīz* sind früher als die *As‘ila va aǧviba*; damals spielte Īǧī noch keine große Rolle, war vielleicht bei Hof noch gar nicht bekannt. Stattdessen wird bei den *Laṭā‘if al-ḥaqā‘iq* das *taqrīz* eines Ruknaddīn al-Muṭarrizī angeführt, das sehr wohl von

Beziehung zu Īġī scheint nicht allzu eng gewesen zu sein²³; ein anderer Schüler des Baiḍāwī, Zainaddīn al-H.n.kī, scheint viel stärker auf Īġī eingewirkt zu haben²⁴. Jedoch ist es mir bisher nicht gelungen, etwas Genaueres über diesen auszumachen. Studiert hat Īġī, wie wir aus einer Schreibernotiz in einer Handschrift des British Museum erfahren, auch noch bei dem betagten Qutb-addīn aš-Širāzī, einem Schüler des Nāširaddīn aṭ-Ṭūsī, dem wir gleichfalls oben bereits im Zusammenhang mit Baiḍāwī begegneten²⁵.

Īġī wird noch ein zweites Mal in der Briefsammlung genannt: in dem sogenannten „Testament“ Rašīdaddīns, das dieser während seiner letzten Krankheit, also wohl kurz vor 719/1318, verfaßte²⁶. Der Wesir hat damals den beiden Madrasen von Šabānkāra, die aus den Einkünften der Region Šabānkāra und des Ortes Nairīz aufgrund einer religiösen Stiftung unterhalten wurden, weitere 100 Faddān Land zugeschlagen. Die Treuhänderschaft – und damit auch die Nutznießung – lag in den Händen Īġīs und seiner Nachkommen (*farzandān*)²⁷. Das heißt nicht, daß er sich damals in seiner Heimat aufgehalten habe: Šabānkāra war bereits im Jahre 713/1314 unter den Einfluß Mubārīzaddīns, des Begründers der Muẓaffaridendynastie, geraten²⁸ und damit stärker noch als bisher der unmittelbaren Verfügung der Zentralregierung entzogen. Aber es zeigt, welchen wirtschaftlichen Rückhalt er besaß; er war nicht unbedingt auf den Hof angewiesen. Er war damals anscheinend das Haupt seiner Familie; sein Vater war, wie wir sahen, im Jahre 717 gestorben. 276

Wir wissen nicht, wie Īġī sich nach dem Tode Ölgäitūs und der Hinrichtung Rašīdaddīns unter Ölgäitūs Nachfolger Abū Saʿīd verhalten hat. Die Umstände waren ihm an sich nicht ungünstig; Abū Saʿīd war, im Gegensatz zu seinem Vater, wieder Sunnit. Dennoch scheint Īġī seine Konkurrenten erst ganz haben ausschalten zu können, als im Jahre 727/1327 Rašīdaddīns Sohn Ġiyāṭaddīn Muḥammad zum Wesir ernannt wurde²⁹. Dieser sammelte jeden Freitagabend die Gelehrten um sich und zog sie einzeln ins Gespräch. Sie saßen

seinem Vater stammen könnte. Ich hoffe, auf diese Dinge in größerem Zusammenhang noch einmal im Rahmen dieser Serie zurückkommen zu können.

23 ¹³¹S. auch unten S. 1594.

24 ¹³²Vgl. z. B. Ibn Ḥaǧar, *Durar* II 429, apu.; Suyūṭī, *Buǧya* II 76, 1f. Subkī hat statt Zainaddīn den *laqab* Tāǧaddīn (I VI 108, 14).

25 ¹³³S. 1582; dazu Sellheim, *Materialien* 304.

26 ¹³⁴Rašīduddīn wurde am 1. Ġumādā I 719/17. Juli 1318 hingerichtet. Wie sich diese Hinrichtung mit seiner „letzten Krankheit“ verträgt, bliebe zu klären.

27 ¹³⁵Vgl. *Mukātabāt-i Rašīdī* 232, 1ff./russ. Übs. 271.

28 ¹³⁶Vgl. Spuler, *Mongolen* 147.

29 ¹³⁷Ib. 288.

dabei in verschiedenen Reihen, dem Rang nach gestaffelt, und Īǧī erzählte später gern, wie er aufgrund seiner klugen Antworten in ein und derselben Sitzung von einer hinteren Bank nach und nach auf den Ehrenplatz ganz nach vorne vorrückte³⁰. Damals ist er wohl auch zum Oberrichter des Īlḥānidenreiches (*qāḍī l-mamālik*) ernannt worden; der genaue Zeitpunkt läßt sich nicht feststellen³¹. Sein wissenschaftlicher Ruf stand damals im Zenit; Ḥamdallāh al-Mustaʿfi al-Qazwīnī nennt ihn in seinem *Tārīḥ-i Guzīda*, den er im Jahre 730/1330 vollendete, den „Fürst der Gelehrten und Chosrau der Wissenschaftler“³² und feiert ihn als den herausragenden Theologen des beginnenden 8. Jahrhunderts, so wie Ġazzālī (gest. 505/1111) am Anfang des 6. Jh.s und Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) am Anfang des 7. Jh.s standen³³. Muḥammad b. Tuǧluq, der Sultan von Delhi (725/1325–752/1351), sandte ihm Geschenke, ohne ihn jemals persönlich kennengelernt zu haben³⁴.

30 ¹³⁸Vgl. Ḥwāndamīr, *Ḥabīb us-siyar* III 224, apu. ff.

31 ¹³⁹Wir wissen, daß i. J. 716 Nizāmaddīn Abū l-Makārīm ‘Abdalmalik b. Muḥammad b. Aḥmad al-Qazwīnī *qāḍī l-mamālik* in Sulṭāniya war (vgl. Ibn al-Fuwaṭī IV₃ 219, Anm. 2; auch ib. 320, -4 ff. für das Jahr 712). Er ist im gleichen Jahr auch gestorben (vgl. Qāṣānī, *Tārīḥ-i Ūlǧāitū* 22, 3 f.), kann also nicht unmittelbarer Vorgänger Īǧīs gewesen sein. Vor ihm hatte, wie wir sahen, u. a. Baiḍāwī zeitweilig dieses Amt inne (s. o. S. 1584). Es würde sich vermutlich lohnen, der Geschichte des Titels einmal nachzugehen. Das Material ist nicht ganz so spärlich, wie es anfangs scheinen mag. Übrigens gab es später, im Šafavidenreich, auch den Titel *muḥtasib al-mamālik* (vgl. Lambton in EI² III 491a).

32 ¹⁴⁰*pādšāh-i ‘ulamā’ va ḥusrau-i dānišmandān*; 654, 6.

33 ¹⁴¹Ib. 808, 8 ff.

34 ¹⁴²So nach dem Bericht des Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla*, ed. Defrémery und Sanguinetti (Paris 1855), III 254; engl. Übs. von H.A.R. Gibb, Cambridge 1958 ff., S. 677; Īǧī erhält dort die Nisba *Šawankārī* (von Šabānkāra). Die ausdrückliche Bemerkung Ibn Baṭṭūṭas, der Sultan habe Īǧī nicht gekannt, hindert uns daran, ihn mit jenem Saiyid ‘Aḍudaddīn gleichzusetzen, der i. J. 728 von Abū Saʿīd als Gesandter nach Indien an den Hof eben jenes Muḥammad b. Tuǧluq geschickt wurde (vgl. Ḥwāfi, *Muǧmal-i Faṣiḥī* II 39, pu. ff., wo Muḥammad b. Tuǧluq als *Muḥammad šāh-i Ġauna ba-Hind* eingeführt wird; *Ġauna Šāh* war sein Titel vor seiner Thronbesteigung und bezieht sich auf Ġaunpūr in Uttar Pradesh, das damals zum Einflußbereich des Sultanats von Delhi gehörte, vgl. EI² II 498). Īǧī heißt zudem in unseren Quellen nicht Saiyid ‘Aḍudaddīn, sondern Maulānā ‘Aḍudaddīn. Es handelt sich hier um ‘Aḍudaddīn-i Yazdī, den Sohn des dortigen *qāḍīs*, der zeitweise Präfekt (*šihna*, „Vogt“) von Fārs war und auch sonst gelegentlich genannt wird (vgl. Ibn Ḥaǧar, *Durar* III 69 nr. 2626 mit derselben Geschichte wie im *Muǧmal-i Faṣiḥī*). Er hat vermutlich die Geschenke für Īǧī – und für andere Gelehrte des Īlḥānidenreiches, die Ibn Baṭṭūṭa gleichfalls nennt – mitgebracht. Muḥammad b. Tuǧluqs Munifenz war berühmt; die Reaktion der Beschenkten war unterschiedlich (vgl. etwa, als Kontrast zu dem in der oben erwähnten Geschichte geschilderten Verhalten des ‘Aḍudaddīn-i Yazdī, die Anekdote bei Ibn Baṭṭūṭa, übs. Gibb 311).

Im *Tārīḥ-i Guzīda* ist auch Īġīs Hauptwerk, das *K. al-Mawāqif*, bereits 277 genannt³⁵; es war Ġiyāṭaddīn gewidmet³⁶. Letzteres gilt ebenso für Īġīs zweites, kürzeres theologisches Werk, die *Ġawāhir al(-‘ulūm fī l-)kalām*³⁷, und für seine Einführung in die Rhetorik *al-Fawā’id al-Ġiyāṭīya*, in der er das Rhetorikkapitel aus Sakkākīs wissenschaftlicher Enzyklopädie *Miftāḥ al-‘ulūm* in handlicher Form umordnete³⁸. Sicher in die Zeit vor Ġiyāṭaddīns Hinrichtung datieren läßt sich schließlich Īġīs Kommentar zu Ibn al-Ḥāḡibs (gest. 646/1249) *Muḥtaṣar* seines eigenen *Muntahā s-sūl* (= *su’ul*) *wal-amal fī ‘ilmai al-uṣūl wal-ġadal*; das Werk wurde am 26. Ša‘bān 734/2. Mai 1334 vollendet³⁹. Bemerkenswert scheint, daß Īġī auch als *qāḍī l-mamālik* nichts über *furū’* geschrieben hat; wahrscheinlich war es selbst damals, nach der Hinwendung der Īlḡhāne zum Islam, nicht ratsam, allzu deutlich auf die Unterschiede zwischen muslimischem Gesetz und mongolischem *yasa*, das ja weiter praktiziert wurde, hinzuweisen.

Diese Produktivität in verhältnismäßig kurzer Zeit – Īġī hat ja noch einige Werke mehr geschrieben, über deren nähere Datierung wir nichts Genaues wissen – ist erstaunlich. Wie sie zustande kam, wird uns an etwas versteckter Stelle verraten. Nūrullāh-i Šuštārī (gest. 1019/1610), der als Šī‘it al-Īġī nicht besonders gewogen ist⁴⁰, spießt in seinen *Maġālis al-mu‘minīn*⁴¹ eine Bemerkung des Sunniten ‘Iṣāmaddīn Ibrāhīm b. Muḥammad b. ‘Arabšāh al-Isfarā’īnī (gest. um 950/1543) auf, welche dieser in seinem Kommentar zu Īġīs *Ādāb al-baḥt*⁴² gemacht hat: Īġīs Werke seien durch „teamwork“ entstanden; manche seiner Schüler hätten daran mitarbeiten müssen, unter ihnen sein, Isfarā’īnīs, eigener Großvater ‘Arabšāh⁴³ | und Saifaddīn Aḥmad al-Abharī, von dem uns ein Kommentar zu den *Mawāqif* und eine Glosse zum *Šarḥ Muḥtaṣar Muntahā s-sūl* erhalten ist⁴⁴. 278

35 ¹⁴³Vgl. *Tārīḥ-i Guzīda* 808, 15.

36 ¹⁴⁴Vgl. Ḥāġġī Ḥalīfa (Istanbul 1971), s. 1891.

37 ¹⁴⁵Vgl. GAL 2/291 nr. VI.

38 ¹⁴⁶Vgl. GAL² 2/271. Sellheim weist *Materialien* 316 darauf hin, daß es sich nicht um eine der üblichen Kurzfassungen handelt.

39 ¹⁴⁷Vgl. Ḥāġġī Ḥalīfa 1853, -7.

40 ¹⁴⁸Er meint, Īġī sei „zu seiner Zeit unter die Schar der Hurensöhne gerechnet worden“ (vgl. *Maġālis* II 214, 16).

41 ¹⁴⁹Teheran 1375/1955, II 215, 14 ff.

42 ¹⁵⁰Vgl. GAL² 2/268 s 2/288. Zum Todesdatum des Isfarā’īnī vgl. Sellheim, *Materialien* 242.

43 ¹⁵¹Ist er identisch mit dem Mollā ‘Arabšāh Isfarā’īnī, der nach GAL s 1/538 einen Kommentar zu Īġīs *Šarḥ Muntahā s-sūl* verfaßte?

44 ¹⁵²Vgl. GAL² 2/270 und 1/373 s 1/538 (mit etwas zu später Datierung); auch Sellheim, *Materialien* 308.

Natürlich fehlt es auch sonst nicht an Kritik. Wieder ist es Šuštārī, der sie bewahrt, in der Biographie eines gewissen Muḥammad al-Āmulī, den wir aufgrund anderer Quellen als ʿIzzaddīn (oder Šamsaddīn) Muḥammad b. Maḥmūd al-Āmulī (gest. 753/1352) identifizieren können⁴⁵. Er war unter Ölğaitü *mudarris* in Sulṭāniya gewesen und hatte als Šīʿit mit Īğī häufig diskutiert⁴⁶. Sein besonderes Interesse galt offenbar der Medizin; er hat einen Kommentar zu den *Kullīyāt* aus dem *Qānūn* des Ibn Sīnā geschrieben⁴⁷ und auch zu einem medizinischen Werk des Šarafaddīn Muḥammad b. Yūsuf al-Īlāqī (gest. um 460/1068?), eines Schülers des Ibn Sīnā, Erläuterungen verfaßt⁴⁸. Außerdem stammt von ihm eine Enzyklopädie mit dem Titel *Nafāʾis al-funūn wa-ʿarāʾis al-ʿuyūn*⁴⁹ und schließlich ein Kommentar zum *Muḥtaṣar Muntahā s-sūl* des Ibn al-Ḥağīb, mit dem er offenbar Īğī Konkurrenz machen wollte. Er hat ihn darin nämlich angegriffen und ihm Inkonsistenz in der Behandlung der Frage nachgewiesen, ob die Partikel *wa-* „und“ absolute Ranggleichheit der von ihr verbundenen Nomina impliziere⁵⁰. Er muß sein Buch, als Replik zu Īğīs Kommentar, nach 734/1334 verfaßt haben. In diese Zeit fällt vermutlich auch Īğīs Zerwürfnis mit seinem ehemaligen Lehrer Čahārbartī, auf das ich bereits in meiner *Erkenntnislehre* (s. 5) eingegangen bin; die Streitfrage ist bei Subkī ausführlich referiert⁵¹.

Nicht in die Biographie des Īğī gehören die Berichte über jenen ʿAḍudaddīn, der im Jahre 736/1335 im Auftrage des Abū Saʿīd nach Yazd zog, um dort die Oberherrschaft des Īlhān gegenüber Mubārizaddīn sicherzustellen, und sich, als Abū Saʿīd kurz darauf starb, vor einer Machtdemonstration des Muẓaffariden, welcher die Region praktisch schon seit zwei Jahrzehnten kontrollierte, unverrichteter Dinge zurückziehen mußte. Diese Nachrichten finden sich in dem *Tārīḥ-i ġadīd-i Yazd* des Aḥmad b. Ḥusain al-Kātib | (gest. nach 862/1458)⁵²

45 ¹⁵³Vgl. Kaḥḥāla, *Muğam* XI 314 und IX 67 f. Die beiden Biographien meinen wohl die gleiche Person; jedoch ist der *laqab* verschieden. Auch Mudarris, *Raiḥānat al-adab* (Teheran 1967 ff.) I 64 f., merkwürdigerweise ohne Todesdatum. [Zu ihm u.S. 1606 ff.]

46 ¹⁵⁴Šuštārī II 214, 1 f.

47 ¹⁵⁵Vgl. GAL² 1/597 s 1/824 nr. 82d (an letzterer Stelle mit verdrucktem Datum).

48 ¹⁵⁶Vgl. Šuštārī II 214, 3 f.; dazu GAL² 1/638 s 1/887, 1/597 s 1/826. Die Diskrepanz zwischen den Todesdaten des Īlāqī an den angegebenen Stellen bliebe zu untersuchen (vgl. jetzt Sellheim, *Materialien* I 147). Zu prüfen bleibt ferner das Verhältnis dieses Kommentars zu dem des Tāğaddīn Maḥmūd ar-Rāzī, eines Zeitgenossen, der gleichfalls zeitweise in Sulṭāniya lebte (vgl. Sellheim, *ib.* 144 ff.).

49 ¹⁵⁷Vgl. Ḥağğī Ḥalīfa 1966.

50 ¹⁵⁸Vgl. Šuštārī II 214, 17 ff.

51 ¹⁵⁹Vgl. *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya* I VI 108, -8 ff.; kurz auch Šuštārī II 215, -8 ff.

52 ¹⁶⁰Ed. Īrağ-i Afšār (Teheran 1345 š./1966), s. 83, 8 ff.

und in dem *Tārīḥ-i Yazd* des Ġa‘far b. Muḥammad al-Ġa‘farī (gleichfalls 9. Jahrhundert H.)⁵³, beziehen sich aber beide auf den Saiyid ‘Aḍudaddīn (Saiyid-i ‘Azud), den wir schon oben, Anm. 34, als einen hohen Würdenträger aus Yazd und zeitweiligen Präfekten von Fārs identifizierten. Er trug den Namen Abū ‘Alī al-Murtaḍā al-A‘ẓam und ist sorgfältig von Īǧī zu trennen. Ḥwāḡū-yi Kirmānī hat ihm eine Qaṣīde gewidmet⁵⁴; Īǧī ist dagegen nicht von ihm besungen worden.

Īǧī hat sich selber im Versemachen versucht, allerdings auf Arabisch. Drei Zeilen einer Elegie auf Abū Sa‘īd sind uns erhalten⁵⁵. Der Tod des Fürsten und die Hinrichtung seines Gönners Ġiyāṭaddīn im gleichen Jahr (736/1336) beraubten ihn anscheinend seiner Stellung als *qāḍī l-mamālik*. Später treffen wir ihn am Hofe des Inǧū Abū Ishāq in Šīrāz, wo er als *qāḍī l-quḍāt* der Stadt fungierte. Allerdings liegen zwischen beiden Etappen für uns mehrere dunkle Jahre; denn Abū Ishāq hat erst 734/1343 die Herrschaft über Šīrāz angetreten, als seine Brüder sich in dem Machtkampf nach dem Tod des kinderlosen Abū Sa‘īd gegenseitig ausgeschaltet hatten⁵⁶. Vielleicht hat Īǧī sich auf einige Zeit nach Šabānkāra zurückgezogen. Allerdings muß er dem Massaker, das Ḥāǧǧī Kāwun, ein Neffe des Abū Sa‘īd, um 740/1340 unter den „Patriziern“ der Stadt Īǧ veranstaltet hat⁵⁷, entgangen sein. Das neue Amt in Šīrāz brachte finanziell eine deutliche Rückstufung mit sich; Īǧī erhielt jetzt nur etwa ein Drittel des Gehaltes von damals in Sulṭānīya, und allein der Zehnte dessen, was er unter Abū Sa‘īd an Vermögen angehäuft hatte, betrug jetzt 3000 Dīnār pro Jahr⁵⁸. Šīrāz war eben, verglichen mit dem Sulṭānīya der letzten İlḥāne, Provinz.

Aber es hatte den Glanz, den kleine Fürstenhöfe manchmal ausstrahlen; hier kam Īǧī in Berührung mit den Dichtern. Ḥāfīz (gest. 792/1390) nennt ihn in einem späteren Gedicht als einen der fünf bedeutenden Männer am Hofe des Inǧū, zusammen mit dem Fürsten selber, dem Wesir Ḥāǧǧī Qiwāmaddīn Ḥasan Ṭamǧāǧī⁵⁹, dem Šūfī-*šaiḥ* Amīnuddīn-i Kāzarūnī⁶⁰ und dem uns bereits

53 ¹⁶¹Ed. Īraǧ-i Afšār (Teheran 1338 š./1959), s. 32, 20 ff.

54 ¹⁶²Vgl. *Dīwān*, ed. Aḥmad Suhailī Ḥwānsārī (Teheran 1336 š./1957), s. 6 ff.

55 ¹⁶³Vgl. Mu‘īnuddīn-i Yazdī, *Mavāhib-i ilāhī* (unten Anm. 70) I 93, 3 ff.

56 ¹⁶⁴Vgl. EI² III 1208 s. v. İndjū. Eine Darstellung der damaligen historischen Ereignisse gibt auch Ibn Baṭṭūṭa (vgl. Übs. Gibb 306 ff.).

57 ¹⁶⁵Vgl. Ibn Baṭṭūṭa, Übs. Gibb 678.

58 ¹⁶⁶Vgl. die Geschichte bei Ḥwāndamīr, *Ḥabīb us-siyar* III 224, 22 ff.

59 ¹⁶⁷Er starb während der Eroberung von Šīrāz durch Mubārizzaddīn i. J. 754/1354 (vgl. R. Lescot in: BEO 10/1943–1944/62).

60 ¹⁶⁸= Amīnaddīn Muḥammad b. Zainaddīn (oder Ḍiyā‘addīn) Mas‘ūd, gest. 745/1345 (vgl. Qāsim Ġanī, *Baḥṭ* [oben s. 1585, Anm. 63] I 11, Anm. 1).

280 bekannten *qāḍī* Mağdaddīn al-Fālī⁶¹. Er apostrophiert ihn als *šāhinšāh-i dāniš* und nennt ausdrücklich sein *K. al-Mawāqif*, das | offenbar früh schon als sein Hauptwerk galt⁶². ‘Ubad-i Zākānī (gest. 772/ 1371) bezeugt mit zahlreichen Anekdoten in seinen *Hikāyāt-i Fārsī*, wie sehr man Witz und Schlagfertigkeit des „maulānā ‘Aḍudaddīn“ zu schätzen wußte⁶³. Īḡī war anscheinend ein jovialer Mann; seine Korpulenz scheint sich mit einem behäbigen Humor gepaart zu haben⁶⁴. Er hatte etwas von einem Kirchenfürsten; Askese war ihm fremd. Man wußte, daß er ein gewisses Faible für Knaben hatte; auch das behandelte er mit spöttischer Distanz⁶⁵. Seinem Ruf war es offenbar nicht abträglich; unter seinen engen Bekannten begegnet in derselben Quelle⁶⁶ der *šaiḥ* Šarafuddīn-i Dargazīnī, d. i. Maḥmūd b. Muḥammad al-Qurašī ad-Dargazīnī (gest. 743/ 1342 mit 93 Jahren), ein Šāfi‘it wie er, aber zugleich auch Šūfi, Verfasser eines Kommentars zu ‘Abdallāh al-Anšārī al-Harawī *Manāzil as-sā‘irīn*⁶⁷. Sein *K. al-Mawāqif*, das in Sulṭāniya entstanden war (s. o.), hat er an Abū Ishāq „umgewidmet“⁶⁸. Wahrscheinlich bezieht sich auch der Titel seiner *Risāla aš-Šāhīya fi ‘ilm al-aḥlāq*, einer Ethik in der Tradition der *Aḥlāq-i Nāṣirī* des Nāṣiraddīn aṭ-Ṭūsī, auf seinen neuen Herrn; Abū Ishāq trug den Titel *šāh*.

Die Rolle, die Īḡī in der Endphase von Abū Ishāqs Herrschaft gespielt hat, in den Jahren 753 und 754, als Mubārizzaddīn den Inḡū aus Šīrāz vertrieb, habe ich ausführlich in meiner *Erkenntnislehre* geschildert (s. 2 ff.); ich will die Einzelheiten hier nicht wiederholen. Unsere älteste Quelle bleiben die *Mavāhib-i ilāhī dar tāriḥ-i āl-i Muẓaffar* des Mu‘īnuddīn ‘Alī b. Ġalāluddīn Muḥammad Mu‘allim-i Yazdī; von diesem Werk hängen alle späteren Darstellungen ab⁶⁹.

61 ¹⁶⁹S. o. s. 1580, Anm. 30 und s. 1585 im Zusammenhang mit Baidāwī.

62 ¹⁷⁰Vgl. die Edition des Dīwāns von Muḥammad Qazwīnī und Qāsim Ġanī, s. 363, 7.

63 ¹⁷¹Vgl. die Edition der *Kullīyāt* von Parvīz Atābakī (Teheran 1321 š.), s. 316, 18 ff.; 318, 8 ff.; 319, apu. f.; 323, 9 ff.; 342, -7 ff.; 350, 11 f. Zumindest eine der Geschichten reicht in die Zeit des Abū Sa‘īd zurück: Abū Sa‘īd läßt Īḡī zur Melodie eines Musikers tanzen (343, 12 ff.).

64 ¹⁷²Vgl. die Anekdote bei Šuštārī, *Mağālīs al-mu‘minīn* II 216, 2 ff. nach dem *K. Laṭā‘if aṭ-ṭawā‘if* des Fahraddīn ‘Alī b. Ḥusain al-Kāšifī (lebte um 910/1504; vgl. Kaḥḥāla, *Mu‘jam* VII 76).

65 ¹⁷³Vgl. die Geschichten bei ‘Ubad-i Zākānī 332, 10 ff.; 337, 1 ff. (?).

66 ¹⁷⁴S. 323, 9 und 342, -7.

67 ¹⁷⁵Vgl. zu ihm Asnawī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘īya* I 555 nr. 512; Ibn Ḥaḡar, *Durar* v 106 nr. 4781; Kaḥḥāla, *Mu‘jam* XII 199.

68 ¹⁷⁶Nur diese Widmung ist in der Fassung letzter Hand erhalten (vgl. den Druck Kairo 1325, Bd. I 31, 10).

69 ¹⁷⁷Vor allem das Kapitel über die Muẓaffariden, das Maḥmūd-i Kutubī i. J. 823/1420 in den *Tāriḥ-i Guzīda* eingeschoben hat (vgl. dazu Storey, *Persian Literature* I, 277 f.), später auch Mirḥwānd in seiner *Rauzat uš-ṣafā* (Teheran 1339/1960, vgl. dort IV 484, 12 ff.; 485, 12; 487,

Der Autor, im Jahre 789/1387 gestorben, hat im Jahre 757/1356 einen Teil seines Geschichtswerkes Mubārizaddīn und seinem Sohn Šāh Šuġā‘ in Iṣfahān vorgelegt; später hat er seine Dar|stellung bis 766 fortgeführt⁷⁰. Er hat bei Īġī sel- 281
ber studiert; bei ihm hat er den *Miftāḥ al-‘ulūm* des Sakkākī und Ibn al-Ḥāġib's Kommentar zum *Mufaṣṣal* des Zamaḥṣarī gehört⁷¹. Diese Vorlesungen gehörten offenbar zu Īġī's Dauerrepertoire; das Werk des Sakkākī hat er bekanntlich neugefaßt (s. o.), und über den *Mufaṣṣal*-Kommentar hat sich auch Šāh Šuġā‘ mit ihm unterhalten, als Īġī als Unterhändler des Abū Ishāq sich mit Mubārizaddīn in der Nähe von Sīrġān traf. Die Friedensgespräche, zu denen Īġī seinem Herrn Abū Ishāq selber geraten hatte⁷², sind dann gescheitert. Īġī hat, bevor er endgültig nach Šīrāz zurückkehrte, Mubārizaddīn einige Tage in Šabānkāra zu Gast gehabt; er konnte sich solch kostspielige Courtoisie – Mubārizaddīn kam ja vermutlich nicht allein – anscheinend leisten. Und er hatte sie damals auch nötig; denn Šabānkāra gehörte schon lange zum Herrschaftsgebiet der Muẓaffariden, und ihm als Unterhändler mußte mehr noch als jedem anderen klar sein, wer demnächst auch über Šīrāz befehlen würde. Als es dann zur Belagerung von Abū Ishāq's Hauptstadt kam, hat er sich nach einiger Zeit in das Lager des Gegners abgesetzt⁷³; Mubārizaddīn hat ihn in Ehren aufgenommen. Ein Jahr später, 755/1354, treffen wir ihn wieder in Šabānkāra; Šāh Šuġā‘ hat ihn damals bei einem Aufenthalt dort vor sich führen lassen⁷⁴.

Die Nachricht, daß er im folgenden Jahr, 756/1355, im Kerker der Festung Diraimiyān bei Īg gestorben sei, kommt danach etwas überraschend. Man fragt sich, wer denn für diese Wendung verantwortlich ist. Die biographischen Quellen helfen nicht recht weiter. Subkī spricht von einem „*šāḥib Kirmān*“, der gegen Īġī vorgegangen sei⁷⁵; das ist später immer wieder unreflektiert übernommen worden. Ich habe seinerzeit vermutet, daß damit der Statthalter Mubārizad-

pu. ff.; 494, 15 ff.) und Ḥwāndamīr in seinem *Ḥabib us-siyar* (vgl. dort III 286, -8 ff.; 288, 3 ff.; 315, 4 ff.).

70 ¹⁷⁸Vgl. die Edition von Sa‘īd Nafīsī (Teheran 1326 š.), Einleitung s. 9; auch Storey I 277.

71 ¹⁷⁹Vgl. *Mavāhib* I 243, 7 ff.

72 ¹⁸⁰Es ist zu berücksichtigen, daß wir über diese Ereignisse nur aus einer Muẓaffaridenfreundlichen Quelle, eben den *Mavāhib-i ilāhī*, unterrichtet sind (vgl. dort I 241, -5 ff. und 243, -5 ff.). Sie wird nur das festhalten, was Īġī selber gegenüber Mubārizaddīn behauptet hat; er aber wird damals schon sich eine Tür haben offenhalten wollen.

73 ¹⁸¹Der Befehlshaber des Kāzarūn-Tores, ein gewisser Kulū Faḥraddīn, der ihn hat entfliehen lassen, ist später auf Befehl Šāh Šuġā‘'s in Kirmān hingerichtet worden (vgl. *Mavāhib* I 257, 5 ff. und *Tārīḥ-i Guzīda* 659, 12 f.).

74 ¹⁸²Vgl. *Tārīḥ-i Guzīda* 663, 2 f.

75 ¹⁸³*Ṭabaqāt aš-Šāfi‘īya* VI 108, 18.

dins gemeint sei⁷⁶. Aber ich bin dabei viel zu sehr von der Annahme ausgegangen, daß sich mit dem Fall von Šīrāz die Herrschaft der Muẓaffariden endgültig konsolidiert habe; die Ausführungen des Maḥmūd-i Kutubī machen deutlich, daß daran keineswegs zu denken ist⁷⁷. Zudem gehörte Šabānkāra verwaltungsmäßig gar | nicht zu Kirmān. Ahmet Ateş hat in seinem instruktiven Artikel *Īcī* in *ĪA* v 921 ff. vorausgesetzt, daß hier an Malik Ardašīr gedacht sei, der sich um diese Zeit gegen die Muẓaffariden in Šabānkāra erhob. In der Tat hören wir über diesen Aufstand kurz bei Maḥmūd-i Kutubī⁷⁸. Jedoch setzen andere Quellen diesen Malik Ardašīr um 40 Jahre früher an⁷⁹, und im Šabānkāra-Kapitel aus dem *Muntaḥab ut-tavāriḥ* des Muʿīnuddīn-i Naṭanzī⁸⁰, das an sich viel gute Information enthält, kommt er überhaupt nicht vor. Zudem ist nicht einzusehen, warum man ihn hätte als *ṣāhib Kirmān* bezeichnen sollen.

Man sollte vielleicht eher eine andere Spur verfolgen. Nach der Flucht des Abū Ishāq aus Šīrāz haben manche seiner Anhänger in Fārs weiter Widerstand geleistet. Unter ihnen ist auch ein ʿImāduddīn Maḥmūd-i Kirmānī, der früher schon einmal, ähnlich wie Īǧī, im Auftrag des Inǧū mit Mubārizaddīn verhandelt hatte⁸¹. Abū Ishāq hat ihn anscheinend in der Endphase der Belagerung von Šīrāz, als Ḥasan Ṭamǧāǧī gestorben war, zum Wesir ernannt⁸². Nach dem Zusammenbruch tat er sich mit Amīr Salǧar Šāh, dem Neffen des Abū Ishāq, zusammen und stellte sich den Muẓaffariden in den Weg⁸³. Dieser Krieg zog sich auch nach Šabānkāra hinein; der *Muǧmal-i Faṣīḥī* verzeichnet Kampfhandlungen in Dārābǧird für das Jahr 756, also eben das Todesjahr des Īǧī⁸⁴. In Dārābǧird hatte ʿImāduddīn-i Kirmānī auch seine Truppen ausgehoben⁸⁵. Andererseits erfahren wir nun, daß Šāh Šuǧāʿ, als er zuvor Īǧī in Šabānkāra aufsuchte, gerade einen Aufstand eben dieses Kirmānī niedergeschlagen

76 ¹⁸⁴Erkenntnislehre, s. 4.

77 ¹⁸⁵Vgl. *Tārīḥ-i Guẓīda* 663 ff.

78 ¹⁸⁶Ib. 666, 1 ff. Leider ist mir der zweite Band der *Mavāhib-i ilāhī*, auf die sich Kutubī vermutlich auch hier stützt, nicht zugänglich. Vgl. auch V.F. Büchner in EI¹ s. v. *Shabānkāra*.

79 ¹⁸⁷Vgl. Spuler, *Mongolen* 147.

80 ¹⁸⁸Ed. Jean Aubin, Teheran 1336 š./1957 unter dem Titel *Tārīḥ-i mulūk-i Šabānkāra*. Der Text ist i. J. 816/1413 oder 818/1415 verfaßt.

81 ¹⁸⁹Vgl. *Tārīḥ-i Guẓīda* 646, -4 ff. und Aḥmad ʿAlī Ḥān Wazīrī, *Tārīḥ-i Kirmān*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Bāstānī Pārīzī (Teheran 1352/1973), s. 393, 15 f. und 398, 3 ff.

82 ¹⁹⁰Vgl. Abū Bakr al-Ahrī, *Tārīḥ-i šaiḥ Uwais*, ed. J.B. van Loon (den Haag 1954), s. 176/Übs. 76).

83 ¹⁹¹Vgl. *Tārīḥ-i Guẓīda* 662, 9 ff.

84 ¹⁹²Vgl. II 85, 12 ff.

85 ¹⁹³Vgl. *Tārīḥ-i Guẓīda* 662, 12.

hatte⁸⁶. Es sieht so aus, als ob dieser Erfolg doch nicht endgültig gewesen sei. Dann aber hätte Īġī sein enges Verhältnis zu den Muẓaffariden zum Verhängnis werden können; auch sein Verrat gegenüber Abū Ishāq wird ‘Imāduddīn-i Kirmānī nicht unbekannt geblieben sein. Andererseits wäre kaum verwunderlich, wenn ein Ägypter wie Subkī, dem die verwickelten Verhältnisse des nach-
 ilhānidischen Persien gewiß nicht sehr klar waren, aus einem *Kirmānī* einen *ṣāhib Kirmān* gemacht hätte. ‘Imāduddīn ist übrigens im | Jahre 758/1357, als 283
 der Ḥān der Goldenen Horde in Persien eingriff, von dessen Stellvertreter in Āḍarbaiġān zum Wesir ernannt worden⁸⁷. Er hat sich also auch weiterhin nicht mit den Muẓaffariden ausgesöhnt. Wahrscheinlich wird man den Tod Īġīs auf sein Konto setzen müssen.

Allerdings empfiehlt es sich, vorsichtig zu formulieren. Von einer Hinrichtung ist nirgendwo etwas gesagt, noch nicht einmal davon, daß Īġīs Tod durch die Haft herbeigeführt worden wäre. Er war immerhin um die 75 Jahre alt. Nur 12 Tage vor seinem Tod hat er jenen kurzen Leitfaden der scholastischen Theologie verfaßt, der unter dem Titel *al-‘Aqā’id al-‘Aḍudīya*, sich bis in die Gegenwart großer Beliebtheit erfreut und zahlreiche Kommentare herausgefordert hat⁸⁸. Daß er damit im Alter zur knappen Form findet, eint ihn mit Faḥrad-dīn ar-Rāzī, dessen letztes theologisches Werk, die *Ma‘ālim uṣūl ad-dīn*, gleichfalls die Prägnanz eines Katechismus besitzt. Rāzī hat in seinem Testament bekannt, im *kalām* nie jene Befriedigung gefunden zu haben wie im Koran⁸⁹. Das will, wenn man seine unverkennbare Lust am Streitgespräch bedenkt, einiges heißen. Ob auch Īġī die Problematik des Karrieretheologen bewußt geworden ist, werden wir wohl nie erfahren.

86 ¹⁹⁴Vgl. Mirḥwānd, *Rauzat uṣ-ṣafā* IV 494, 15 ff.

87 ¹⁹⁵Vgl. Spuler, Mongolen 137.

88 ¹⁹⁶Vgl. Ḥaġġī Ḥalifa II 44, 3 f. nach einer Bemerkung, die sich in einigen Kommentaren findet. Noch Muḥammad ‘Abduh hat bekanntlich einen ausführlichen Kommentar zu diesem Text verfaßt (vgl. *aṣ-Ṣāiḥ Muḥammad ‘Abduh baina l-falāsifa wal-kalāmīyīn*, ed. Sulaimān Dunyā, Kairo 1377/1958).

89 ¹⁹⁷Vgl. Ibn Abī Uṣaibi’a, *‘Uyūn al-anbā’* II 27, 2 ff. MÜLLER.

Anekdoten um ‘Aḍudaddīn al-Īǧī

- 126 ‘Aḍudaddīn al-Īǧī ist seinen Zeitgenossen stärker im Gedächtnis geblieben als die meisten anderen Theologen seiner Zeit. Das hat dazu geführt, daß wir über ihn mehr biographisches Material besitzen, als wir sonst erwarten würden. Man muß allerdings den Kreis der Quellen sehr weit spannen. Die Biographien selber geben für ihn auch nicht mehr her als für andere, vergleichbare Persönlichkeiten; statt ihrer aber haben die Historiker und, in gewissem Maße, auch die Dichter Erinnerung an ihn bewahrt. Ich habe kürzlich meine Funde in einer Nachlese zu einem früheren, etwas überhasteten Versuch¹ zusammengestellt.² Dabei habe ich bereits darauf hingewiesen, daß der Satiriker ‘UBAID-Ī ZĀKĀNĪ (gest. 772/1371) den „Mollā ‘Azududdīn“, wie er al-Īǧī immer nennt, in seinen *Ḥikāyāt-i Fārsī*³ mehrfach zum Gegenstand witziger Anekdoten gemacht hat. Wir kommen damit in die Zeit, als Īǧī nach dem Tode des letzten Īlhāniden Abū Sa‘īd (736/1336) und nach der Hinrichtung von dessen Wesir Ġiyāṭaddīn, dem er großzügige Förderung verdankt hatte, an den Hof des Inǧū Abū Ishāq nach Šīrāz ging und dort das Amt eines Oberrichters (*qāḍī al-quḍāt*) übernahm. Er war damals, im Alter von über 60 Jahren, auf der Höhe seines Ruhms. Dies wird, ebenso wie die provinzielle Enge von Šīrāz, dazu beigetragen haben, ihn zu einer stadtbekannten Persönlichkeit zu machen. Man wußte, daß sein Wirkungskreis am Hof der Īlhāne wesentlich breiter gewesen war; er erhielt jetzt etwa nur ein Drittel des Gehaltes, das Ġiyāṭaddīn ihm seinerzeit angewiesen
- 127 hatte, | und allein von dem, was er damals an Vermögen angesammelt – und offenbar über den Sturz seines Gönners hinweggerettet – hatte, mußte er nun im Jahr 3000 Dīnār Steuern (den „Zehnten“) zahlen.⁴ Man meinte aber auch zu wissen, daß seine Stellung unter Abū Sa‘īd prekärer gewesen war; schon damals hatte er mit Humor seine Abhängigkeit von der Willkür des Herrschers zu überspielen versucht:

Jemand machte vor Sultan Abū Sa‘īd Musik. Da nahm der Sultan den Mollā ‘Aḍudaddīn bei der Hand und sagte: Tanze dazu! Der Mollā tanzte.

1 Vgl. meine *Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īǧī*. Wiesbaden 1966, 1 ff.

2 Vgl. meine Miscelle: *Neue Materialien zur Biographie des ‘Aḍudaddīn al-Īǧī*. In: WO 9 (1978), 270 ff.

3 Vgl. ‘UBAID-Ī ZĀKĀNĪ: *Kullīyāt*. Ed. Parvīz Atābakī. Teheran 1321 Š.

4 S. o. S. 1595.

Da sagte jemand zu ihm: Du tanzt nicht nach den Prinzipien (*uṣūl*). Der Mollā antwortete: Ich tanze nach dem Yarlik, nicht nach den ‚Prinzipien‘.

Hikāyāt-i Fārsī 343, 12 ff.

Īǧī gibt vor, die Regeln (*uṣūl*) des Tanzes, deren Kenntnis einer der Zuschauer bei ihm vermißt, als die Prinzipien (*uṣūl*) einer der Wissenschaften zu verstehen, für die er eher zuständig ist, die *uṣūl al-fiqh*. Diese waren bekanntlich in der Mongolenzeit alles andere als die einzige Grundlage juristischer Entscheide. Auch nachdem die Īlhāne endgültig den Islam angenommen hatten, war die Yasa nicht außer Kraft gesetzt; die Herrscher regierten durch Erlaß (*yarliḡ*), der sich nicht an die Vorschriften des religiösen Gesetzes zu halten brauchte (vgl. B. SPULER: *Die Mongolen in Iran*. Berlin² 1955, 373 ff.; zu *yarliḡ* vgl. G. DOERFER: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden 1963 ff., IV, 153 ff.).

In diesen Humor konnte sich Verzweiflung mischen. Die Regierung kümmerte sich nicht um die Sorgen der Bevölkerung. Der Steuerdruck war unerträglich; auch nach den Reformen Ġāzāns (694/1295–713/1304) waren die Beamten des Staates nicht daran zu hindern, überhöhte Forderungen zu stellen und in die eigene Tasche zu wirtschaften. Die Bauern wurden ausgebeutet; auf dem Lande herrschte Hungersnot.⁵

Jemand fragte Mollā ‘Aḏudaddīn, wie es komme, daß in der Zeit der Kalifen die Menschen viel zu Gott und dem Propheten gebetet hätten, heute dagegen nicht (mehr). Er antwortete: Über die Menschen dieser (unserer) Zeit ist so viel Ungerechtigkeit und Hungersnot gekommen, daß sie weder an Gott noch an den Propheten denken (können).

Hikāyāt 318, 8 ff.

Ein Theologe wußte da auch keinen Rat; er hatte zudem viel zu wenig Kontakt zu den einfachen Leuten, um ihnen als Fürsprecher ins Bewußtsein zu dringen. Man hielt sich an die Wundermänner und die Repräsentanten der mystischen Orden; von ihnen ließ sich eher Trost und Segen erhoffen. Die religiöse Erkenntnis, welche sie vermittelten, war, wie man dankbar vermerkte,

128

5 Vgl. B. SPULER *Die Mongolen in Iran* 320f., jetzt auch E. ASHTOR: *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Univ. of California Press 1976, 249 ff., und PETRUSŠEVSKIJ in: *Cambridge History of Iran* V, 527 f.

nicht an akademische Ausbildung gebunden. Eben deswegen aber kann Īǧī sich ihnen gegenüber eines gewissen Gefühls der Überlegenheit nicht enthalten.

Šaiḥ Šarafaddīn Dargazīnī fragte Mollā ‘Aḍudaddīn, wo Gott denn die Ordensleute (*šaiḥān-rā*) im Koran erwähne. Der antwortete: Neben den Gelehrten, dort wo er sagt: Sprich: Sind etwa diejenigen, welche wissen, denjenigen gleich, welche nicht wissen? (Sure 39/9).

Hikāyāt 329, 9 ff.

Šarafaddīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Qurašī ad-Dargazīnī, um eine Generation älter als Īǧī – er starb im Jahre 743/1342 mit 93 Jahren –, ist uns bekannt als Verfasser eines Kommentars zu ‘ABDALLĀH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪS *Manāzil as-sā’irīn*. Zwar war er auch Jurist, Šāfi‘it wie Īǧī selber, und hatte eine Sammlung von Ḥadīthen publiziert;⁶ aber seiner Umwelt hat er sich offenbar vor allem als Sufi eingepreßt. Īǧī mußte sich damit abfinden, daß ihm Dargazīnī in manchen Kreisen, vor allem in den einfachen Schichten der Bevölkerung, den Rang abließ:

Šaiḥ Šarafaddīn Dargazīnī und Mollā ‘Aḍudaddīn waren (zusammen) in einem großen Haus (eingeladen). Als man den Tisch hereintrug, eilten die Leute (*‘awāmm*) herbei, um den Segen von Šaiḥ (Šarafaddīn) zu erlangen. Einer kannte Mollā ‘Aḍudaddīn nicht und sagte: Meister, reich mir das, was Ehrwürden nur halb genossen hat! Der Mollā antwortete: Bitte einen anderen um das, was Ehrwürden halb genossen hat! Ich habe das, was Ehrwürden (bereits) ganz ‚genossen‘ hat.

Hikāyāt 342, -7 ff.

Ein Wortspiel zwischen der wörtlichen Bedeutung von *ḥorda* in *nīm-ḥorda* und der übertragenen Bedeutung in *tamām ḥorda-i šaiḥ dāram*: Der Bittsteller möchte die angebissenen Happen von Šaiḥ Dargazīnī haben, um seiner *baraka* teilhaftig zu | werden; Īǧī machte ihn darauf aufmerksam, daß er für Angebissenes nicht zuständig sei, da er selber von dem Šaiḥ schon ganz „genossen“ – oder, wie wir mutatis mutandis sagen würden, „vernascht“ – worden sei.

6 Vgl. zu ihm ASNAWĪ: *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘īya*. Ed. ‘Abdallāh al-Ġubūrī. Bagdād 1391/1971, I, 555 Nr. 512; IBN ḤAĠAR AL-‘ASQALĀNĪ: *ad-Durar al-kāmina*. Ed. Muḥammad Saiyid Ġādallaḥq. Kairo 1385/1966, V, 106 Nr. 4781; KAḤḤĀLA: *Muḡam al-mu‘allifin* XII, 199 mit weiteren Quellen.

Damit ist ein Thema angeschlagen, das damals Gegenstand zahlreicher Anspielungen war: die Homosexualität. ‘UBAID-Ī ZĀKĀNĪ hat es für seine Anekdoten reichlich ausgenutzt. Auch Īǧī selber bleibt dabei nicht ungeschoren:

Mollā ‘AḌudaddīn schickte (jemanden) aus, damit er (in seinem Namen) um eine vornehme Frau (*ḥātūnī*) werbe. Die Dame sagte: Ich habe gehört, daß er ein Libertin ist und den Knaben nachsteigt; den heirate ich nicht! Das erzählte man dem Mollā. Er erwiderte: Sagt der Frau: Vom Libertinismus kann man sich bekehren, und (was) die Päderastie (angeht, so) kommt es ganz auf das Entgegenkommen und das hingebungsvolle Bemühen der Frau an.

Ḥikāyāt 332, 10 ff.

Man verstand also Homosexualität nicht als Andersartigkeit, sondern als Alternative *faute de mieux*. Das förderte bei den vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen nur umso mehr ihre Verbreitung und stillschweigende Duldung. Auch unter den Mongolen fand sich die Knabenliebe ja ausgesprochen häufig.⁷

Die Frau von Mollā ‘AḌudaddīn brachte einen Jungen zur Welt, der hatte keinen After. Die Ärzte und Chirurgen waren ratlos. Nach drei Tagen starb (das Kind). Da sagte der Mollā: Erhabener Gott! Fünzig Jahre lang haben wir gesucht und abgesehen von diesem Jungen niemanden mit einem ‚anständigen‘ Hintern (*kūn-durust*) gefunden, und nun lebt er nicht länger als drei Tage!

Ḥikāyāt 340, 12 ff.

Īǧī's Witz hat hier eine moralische Pointe: *kūn-durust* ist jemand, der sich (noch) nicht zur passiven Päderastie hingegeben hat. Das war offenbar, da sich mit der Sache Geld verdienen ließ, in den schlechten Zeiten ein seltenes Phänomen; man konnte es nur jemandem zutrauen, bei dem die Natur die Tugend erzwang. Offenbar kalkulierten die Eltern ein solches Geschäft manchmal gleich mit ein:

Molla ‘AḌudaddīn nahm um eine bestimmte Summe einen Türken-
jungen in Miete. Dessen Vater war (mit dem Lohn) nicht einverstanden.
Schließlich aber sagte er: Nun gut! Aber der Mollā muß ihm ab und zu

130

⁷ Vgl. SPULER: *Mongolen* 393 f.

auch etwas zu praktizieren geben, damit (der Junge) sich noch etwas hinzuverdient. Der Mollā antwortete: In meinem Hause gibt es (nur) Theorie, keine Praxis.

Hikāyāt 337, 1f.

Wörtlich: „... gibt es (nur) Wissen, kein Tun.“ Natürlich verlangt die islamische Ethik, daß man sein religiöses Wissen auch in die Tat umsetze, dies ganz besonders von einem Theologen. Aber der Mollā versteht bei dem Türkenjungen, der nach gängigem Klischee sofort die Assoziation von besonderer Schönheit weckt, das „Praktizieren“ so, daß er lieber gleich von vornherein klarstellt, daß er sich mit seinen theoretischen Kenntnissen begnügen will.

Danach wäre er also durchaus nicht der Libertin gewesen, als der er von manchen angesehen wurde; er liebte es nur nicht, seine Prinzipien vor sich herzutragen. Auch anderen Schwächen begegnete er lieber mit einer ironischen Bemerkung als mit Entrüstung:

Mollā ‘Aḍudaddīn hatte einen Stellvertreter (*nā’ib*), der reiste manchmal mit dem Mollā zusammen. Unterwegs blieb er zurück und trank einen Schoppen Wein (*pāre-yi šarāb*). Der Mollā rief ihn ein paar Mal; nach einiger Zeit kam er betrunken zu dem Mollā gelaufen. Der Mollā erkannte, daß er betrunken war, und sagte: ‘Alā’addīn, wir waren in dem Glauben, du seist bei uns; aber so wie wir dich jetzt sehen, bist du noch nicht einmal bei dir.

Hikāyāt 316, -7 ff.

Sein schlechter Ruf rührte vielleicht daher, daß er einen anzüglichen Wortwitz lieber auf sich selber bezog, als daß er jemanden anderes damit verletzte:

Jemand sagte zu Mollā ‘Aḍudaddīn: Meine Frau (*ahl-i hāne-yi man*) bezieht dich unbekannterweise in ihr Gebet mit ein. Da antwortete er: Was heißt hier unbekannterweise? Vielleicht hat sie mich doch schon einmal erkannt.

Hikāyāt 319, -3 ff.

Der Anklang zwischen „unbekannterweise“ und „erkannt“ versucht die Anspielung wiederzugeben, die im Persischen in *nā-dīda* und *dīda* liegt: Der Mollā darf als Mann die Frau seines Bekannten natürlich nie zu Gesicht bekommen. *Nā-dīda* ist formelhaft wie bei uns „unbekannterweise“.

Nur auf Dummheit reagierte er scharf:

Jemand fragte den Mollā ‘Aḏudaddīn, welches Eis kälter sei, das | in 131
Sulṭānīya oder das in Abhar. Er antwortete: Deine Frage ist kälter (düm-
mer) als beide.

Hikāyāt 350, 11 ff.

Damit ist das, was ‘UBAID-I ZĀKĀNĪ uns bewahrt hat, erschöpft. Es ist nicht viel; zudem besteht immer die Gefahr, daß wir es, wie so häufig bei Witzen, nur mit Wandergut zu tun haben, das über Īǧī selber kaum etwas aussagt. Dennoch können wir davon ausgehen, daß sich diese Anekdoten nicht mit ihm verbunden hätten, wenn er nicht durch seine Persönlichkeit dazu Anlaß geboten hätte. Bußpredigt lag ihm fern; Ermahnung kleidete er lieber in gutmütigen Spott. Zwar war er sich seiner Überlegenheit bewußt, und auch sie mochte er seine Kontrahenten mit seinem Spott manchmal spüren lassen. „Welche Töne kommen denn da hinter dem Tintenfaß hervor?“, sagte er, als er, selber von imposanter Statur, mit einem Šī‘iten aneinandergeriet, dessen Wuchs dem seinen nicht ganz gleichkam und der hinter einem großen Tintenfaß saß. Aber er war offenbar nicht direkt hochmütig, und als jener im tiefsten Ernst und höchst beleidigt ihn zurechtwies, ist uns keine Antwort mehr überliefert.⁸ Wenn Ḥāfiẓ ihn einen der fünf bedeutendsten Männer am Hofe des Inǧū nannte,⁹ so dachte er wahrscheinlich an seine Stellung als Obrichter und sein hohes Ansehen als Gelehrter. Aber ein wenig haben doch auch sein Witz und seine joviale Art das Bild geprägt, das man der Nachwelt von ihm bewahrte.

8 Allerdings sollten wir dies auch nicht erwarten. Die Geschichte steht nämlich in einer šī‘itischen Quelle, bei ḤWĀNSĀRĪ in seinen *Rauẓāt ul-ǧannāt*, Lith. Teheran 1263/1885, 414, -7 ff. Īǧīs Äußerung gewann einiges an Eleganz dadurch, daß sie mit Binnenreim formuliert war: *mā hāḏihī l-aṣwāt allatī tartafī‘u min warā‘ī d-dawāt*.

9 Vgl. WO 9 (1978), 279 f. [oben s. 1595]

‘Izzaddīn al-Āmulī*

- 122 Auf ‘Izzaddīn al-Āmulī bin ich in der dritten dieser Notizen im Zusammenhang mit ‘Aḡudaddīn al-Īǧī kurz eingegangen¹. Jedoch muß ich mich verbessern: ich habe dort zwei Personen durcheinandergeworfen. Das wurde mir klar in dem Augenblick, als ich das *K. Haft Iqlīm* des Amīn Aḡmad-i Rāzī² verglich, welches in dem Katalog des India Office in so dankenswerter Weise aufgeschlüsselt ist³. Dort sind nämlich zwei Āmulīs biographisch erfaßt: ein Muḡammad b. Maḡmūd al-Āmulī, der Autor der *Nafā’is al-funūn* (unter nr. 1188), und ein ‘Izzaddīn al-Āmulī, der eine *Risāla-yi Ḥasanīya* verfaßte und diese, wie der Name andeutet, einem gewissen Ḥasan (Matt) Nāmī, einem „König“ von Mā-zandarān, widmete (nr. 1189). Die *Nafā’is al-funūn* des Ersteren sind – woran ich mich damals schon hätte erinnern sollen – noch erhalten. Das Werk ist als Lithographie Teheran 1309 š./1939 gedruckt; das Kapitel über die *futūwa*, das sich darin findet⁴, ist neuerdings von Murtaḡā Šarrāf in den *Traités des Compagnons-Chevaliers* herausgegeben worden, welche H. Corbin als Band 20 in die Bibliothèque Iranienne aufgenommen hat⁵. Der Verfasser trug den *laqab* Šamsaddīn. Šarrāf begeht in seiner Einleitung denselben Fehler wie ich, Šamsaddīn und ‘Izzaddīn für einunddieselbe Person zu erklären⁶.

* Ursprünglich waren für die Serie weitere Miszellen vorgesehen. Jedoch habe ich sie, da die „Welt des Orients“ eine Zeitlang für sie keinen Platz hatte, anderswo untergebracht; zwei von ihnen hatten im übrigen jedes für eine Miszelle vernünftige Maß überschritten. Es handelt sich um die Arbeiten: *Ungenützte Texte zur Karrāmīya* (erschieden in: Sitz. Ber. Ak. Wiss. Heidelberg 1980, Abh. 6), *Some Fragments of the mu‘āraḡat al-Qur‘ān attributed to Ibn al-Muqaffa’* (erschieden in: *Studies in honor of Ihsan Abbas*, Beirut 1980) und *Der Wesir und seine Gelehrten. Zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften des Rašīduddīn Faḡhullāh* (erschieden in: AKM 1981, Heft 45,4).

1 Vgl. wo 9/1978/278. [Oben s. 1594]

2 Vollendet i.J. 1002/1594. Vgl. dazu Storey 12 1169.

3 Hermann Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, I (Oxford 1903), s. 379 ff. nr. 724.

4 Dort s. 193 ff.

5 Teheran/Paris 1973, dort s. 59 ff.

6 Persische Einleitung, s. (19). – Gar nicht zur Person des Autors äußert sich D.M. Donaldson, der in MW 29/1939/151 ff. einen kurzen Abschnitt aus dem gleichen Werk über die Eigenschaften der Planeten übersetzt hat (= Bd. II 176 ff. der Lithographie).

Die *Risāla-yi Ḥasanīya* des ‘Izzaddīn ist gleichfalls erhalten, nur bisher noch nicht veröffentlicht. Ich habe das Werk in den Handschriften Berlin, Pertsch 193, | und Leiden, Cod. 1299 Schulte, eingesehen⁷. Der vollständige Titel lautet: *Risāla-yi Ḥasanīya dar bayān-i i’tiqādāt-i ‘aqlīya va-dīkr-i ‘ibādāt-i šar‘īya naqlīya*. Es geht also um Glaubenswahrheiten (*i’tiqādāt-i ‘aqlīya*) und juristische Vorschriften (*‘ibādāt-i šar‘īya*); der Traktat faßt in gedrängter Sprache zusammen, was ein Muslim – und zwar ein šī‘itischer Muslim – wissen und tun muß. Daß der Autor Šī‘it ist, unterliegt keinem Zweifel: Nach einer von Ibn Sīnā inspirierten Einleitung über die ontologischen Grundlagen der Theologie (Begriffe wie Sein und Nichtsein, notwendig und potentiell) und nach den üblichen Abschnitten über die göttlichen Attribute (von denen jedes, soweit es durch einen „Namen“ bezeugt ist, gesondert behandelt wird) und das Prinzip des *‘adl* geht er auf die Propheten und die Imāme ein und nutzt dabei die Gelegenheit, sie alle einzeln aufzuzählen. An diese theoretische Abhandlung schließt er dann ein Gebet an, das nach Art eines Glaubensbekenntnisses alle Grundwahrheiten noch einmal zusammenfaßt und auch dabei die zwölf Imāme anruft. Darauf folgt der zweite Hauptteil, in dem die juristischen Pflichten in der Reihenfolge der *arkān* ins Gedächtnis gerufen werden. Auch hier sind wiederum Gebetstexte eingeschoben.

123

Neben den *Nafā’is al-funūn* habe ich in meiner früheren Arbeit weitere Buchtitel zusammengetragen. Jedoch geben sie für ‘Izzaddīn nichts her; es besteht kaum ein Zweifel, daß sie allesamt dem Šamsaddīn Muḥammad b. Maḥmūd zugehören. Das geht deutlich aus Šuštārī’s *Mağālis al-mu’minīn* hervor⁸. Šamsaddīn ist, wie dieselbe Quelle versichert, auch derjenige, der mit Īǧī diskutiert hat; er dürfte also in der Tat 753/1352 gestorben sein. Über ‘Izzaddīn dagegen erfahren wir Genaueres erst aus einer sonst meist recht unergiebigem Quelle, dem *K. al-Kunā wal-alqāb* des ‘Abbās al-Qummī⁹. Hier werden s. v. *Āmulī* beide Personen getrennt behandelt¹⁰. Für Šamsaddīn beruft sich der

7 Eine weitere Handschrift beschreibt Rieu in seinem Katalog der persischen Handschriften des British Museum, I 34 (= Add. 16131). Die Berliner Handschrift ist bereits im frühen 19. Jh. von Friedrich August Tholuck für seinen *Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica* (Berlin 1821) benutzt worden (vgl. dort s. 16 f. nr. 11).

8 Vgl. meine Angaben in WO 9/1978/278. Für den Kommentar zu dem medizinischen Handbuch des Īlāqī habe ich dies mittlerweile an den Handschriften Aya Sofya 3657 und Selim Ağa 871 überprüfen können. Der Autor wird dort expressis verbis im Incipit genannt.

9 Gedruckt Nağaf 1376/1956, dort Bd. II, s. 6.

10 Auch Kaḥḥāla hat zwei verschiedene Einträge (*Muğam al-mu’allifīn* IX 67 f. und XI 314) und differenziert dabei nach dem *laqab*. Aber er verwechselt dann doch beide Personen wieder miteinander und meint letzten Endes immer nur Šamsaddīn Muḥammad.

Autor auf Šuštārī; bei ‘Izzaddīn dagegen sagt er, es handle sich um einen Kollegen (*šarīk fī d-dars*) des Muḥaqqiq al-Karakī, der neben der *Risāla al-Ḥasanīya*¹¹ noch einen *Šarḥ Nahǧ al-balāǧa* verfaßt habe. Dies wird durch Brockelmann bestätigt: ein gewisser ‘Izzaddīn b. Ġa‘far b. Šamsaddīn al-Āmulī hat das Werk eines Faḥraddīn ‘Abdallāh b. al-Hādī b. Amīr al-mu‘minīn al-Mu‘aiyad billāh Yaḥyā b. Ḥamza, welches wohl mehr ein Exzerpt aus dem Kommentar des Ibn Abī l-Ḥadīd war denn ein selbständiges Elaborat, ins Persische übersetzt¹².

- 124 Dieser Faḥraddīn | taucht auch sonst bei Brockelmann noch auf; gemeint ist, wie die Namensfolge schon zeigt, ein Zaiditenimām aus dem Jemen, der um 804/1401 lebte¹³. Brockelmanns Angabe, daß der Übersetzer, eben ‘Izzaddīn al-Āmulī, ins 10. Jh. gehöre, hat danach Einiges für sich. Sie wird gestützt durch die Information bei ‘Abbās al-Qummī, daß ‘Izzaddīn Kollege eines Muḥaqqiq al-Karakī gewesen sei. Dieser nämlich ist der Muḥaqqiq at-tānī Nūraddīn ‘Alī b. ‘Abdal‘ālī al-Karakī, der i.J. 940/1533 starb¹⁴. Von der genannten persischen Übersetzung heißt es in der Mašhader Handschrift, in der sie uns erhalten ist, daß sie im Ġumādā I 972/Dez. 1564 vollendet wurde¹⁵. Beide Āmulis sind also um mehr als zwei Jahrhunderte getrennt; der Verfasser der *Risāla-yi Ḥasanīya* gehört in die Zeit des Šāh Ismā‘īl und des Šāh Ṭahmāsp und hieß ‘Izzaddīn b. Ġa‘far b. Šamsaddīn¹⁶.

11 Druck: al-Ḥusainīya.

12 Vgl. GAL S 1/705 f.

13 Vgl. GAL S 1/509 nr. 6, S 2/150, S 2/242 nr. 2a und 983 nr. 2.

14 Vgl. GAL S 2/574 mit falschem Todesdatum; dazu ‘Abbās al-Qummī III 140 f., auch Ḥwān-sārī, *Rauḍāt al-ǧannāt* (Teheran 1306/1888), 390; Yūsuf al-Baḥrānī, *Lu‘lu‘at al-Baḥrain*, ed. Muḥammad Šādiq Āl Baḥr al-‘ulūm (Naǧaf o.J.), 151 nr. 62.

15 Vgl. Uktā‘ī, *Fihrist-i kutub-i kutubḥāne-yi Āsitān-i Riżawī* (Mašhad 1345 š.) I, Faṣl 4: *Aḥbār*, S. 25 nr. 79. Allerdings halte ich es nicht für unmöglich, daß in Wirklichkeit das Datum der Abschrift gemeint ist.

16 Zu den beiden großen Werken ‘Izzaddīn’s ist noch hinzuzufügen ein kurzer Kommentar zu einem Rubā‘ī des Abū Sa‘īd b. Abī l-Ḥair, der sich in der Sammelhandschrift Istanbul, Murad Buhari 204 auf fol. 136^b–137^a findet.

Kleine Schriften by Josef van Ess

Volume 3

Islamic History and Civilization

STUDIES AND TEXTS

Editorial Board

Hinrich Biesterfeldt
Sebastian Günther

Honorary Editor

Wadad Kadi

VOLUME 137/3

The titles published in this series are listed at *brill.com/ihc*

Kleine Schriften by Josef van Ess

Volume 3

Edited by

Hinrich Biesterfeldt



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: ‘Aṭā’ b. Abī Muslim al-Khurāsānī (died 135/757), al-Tafsīr, ms. Damascus Ṣāhiriyya majmū‘ 95 (5th c. H.), fol. 133a (cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1 [Leiden 1967], p. 33, no. 12).

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Ess, Josef van, author. | Biesterfeldt, Hinrich, 1943- editor.

Title: Kleine Schriften = Collected short writings of Josef van Ess / by Josef van Ess ; edited by Hinrich Biesterfeldt.

Description: Leiden ; Boston : Brill, [2018] | Series: Islamic history and civilization ; v. 137 | Includes index.

Identifiers: LCCN 2017019550 (print) | LCCN 2017020864 (ebook) |

ISBN 9789004336483 (E-book) | ISBN 9789004312241 (hardback : alk. paper) |

ISBN 9789004336490 (hardback : alk. paper) | ISBN 9789004336520 (hardback :

alk. paper) | ISBN 9789004336537 (hardback : alk. paper)

Subjects: LCSH: Islam--Doctrines--History. | Islamic philosophy--History.

Classification: LCC BP166.1 (ebook) | LCC BP166.1 .E83 2017 (print) | DDC 297--dc23

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2017019550>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0929-2403

ISBN 978-90-04-31224-1 (hardback, set)

ISBN 978-90-04-33649-0 (hardback, vol. 1)

ISBN 978-90-04-33652-0 (hardback, vol. 2)

ISBN 978-90-04-33653-7 (hardback, vol. 3)

ISBN 978-90-04-33648-3 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.



Josef van Ess in his library, 2010. Courtesy Christian Meier, Zenith.

Contents

VOLUME I

Foreword XIX

Hinrich Biesterfeldt

Bibliography of the Writings of Josef van Ess XXI

Zum Geleit LXVII

Note to the Reader LXXI

PART I

Tübingen und der Rest der Welt

- 1 From Wellhausen to Becker. The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies [B 47] 5
- 2 Christian Friedrich Seybold: Professor der Orientalistik, 1859–1921 [B 49] 33
- 3 Christian Rempis zum Gedächtnis, 18. 8. 1901–4. 6. 1972 [B 18] 50
- 4 Rudi Paret (1901–1983) [B 65] 53
- 4a Neu berufen – Lehrstuhl für Islamkunde: Prof. Dr. phil. Josef van Ess [in *Attempo* 29–30 (1968), 132–133] 60
- 5 Orientalistisches Hexaameron [B 11] 63
- 6 Wissenschaftliche Beziehungen zwischen Iran und der Universität Tübingen [B 31] 66
- 7 Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923–2006) [B 108] 75
- 8 Franz Rosenthal (1914–2003): Alte und neue Welt im Leben eines Orientalisten [B 99] 90

- 9 Fritz Meier (10. 6. 1912–10. 6. 1998) [B 88] 107
- 10 Massignon vu à travers le regard d'un Allemand [B 66] 113
- 11 Georges Chehata Anawati, o. p. (1905–1994) [B 81] 124
- 12 Félix María Pareja, S.J. (1890–1983) [B 67] 130
- 13 Tribute to William Montgomery Watt [B 42] 132
- 14 Text and Context in Islamic Societies: A Few Casual Remarks on the Topic [B 97] 137

PART II

Auf der Suche nach einem Thema

- 1 Ḥārīt al-Muḥāsibī [D 1, German Version] 153
- 2 Ketzer und Zweifler im Islam [B 1] 160
- 3 Skepticism in Islamic Religious Thought [B 10] 174
- 4 Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam [B 2] 190
- 5 Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung [B 3] 209
- 6 Ġāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma'ārif [B 4] 229
- 7 The Logical Structure of Islamic Theology [B 13] 238
- 8 Review of Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (1964) [C 17] 272

PART III

Begegnung mit dem Orient

- 1 Libanesische Miszellen 1: Eine Ehrenrettung des Satans und ihre Folgen [B 9] 289
- 2 Secularism and Interreligious Dialogue in the Middle East. A Few Personal Recollections [B 102] 299
- 3 Libanesische Miszellen 2: Metaphysische Leserbriefe [B 12.1] 314
- 4 Libanesische Miszellen 3: Zerstrittene Drusenscheiche [B 12.2] 317
- 5 Libanesische Miszellen 4: Neuere arabischsprachige Literatur über die Drusen [B 12.3] 328
- 6 Libanesische Miszellen 5: Drusen und Black Muslims [B 19] 340
- 7 Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī [B 38.1] 356
- 8 Libanesische Miszellen 6: Die Yašruṭīya [B 25] 363
- 9 Liberté et responsabilité [B 87] 465
- 10 Tolerance and Pluralism in Islam [B 96a] 472
- 11 Constructing Islam in the “Classical” Period: *Maqalat* Literature and the Seventy-Two Sects [B 114] 480
- 12 Review of Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002) [C 228] 491
- 13 Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform [B 100] 497

PART IV

Dialog

- 1 Religion und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des (sunnitischen) Islams [B 46] 522
- 2a Muhammad und der Koran: Prophetie und Offenbarung 541
- 2b Sunniten und Schiiten: Staat, Recht und Kultus 556
- 2c Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft 570
- 2d Der Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran 584

VOLUME 2

PART V

Der Islam und seine ersten Optionen

- 1 The Youthful God. Anthropomorphism in Early Islam [A 16] 606
- 2 La peste d'Emmaüs: Théologie et « histoire du salut » aux prémices de l'Islam [B 90] 631
- 3 Les Qadarites et la Ġailāniya de Yazīd III [B 14] 644
- 4 'Umar II and His Epistle against the Qadariya [B 17] 659
- 5 Zwei antiqadaritische Sendschreiben des 'Abdal'azīz b. 'Abdallāh b. Abī Salama al-Māğāšūn (gest. 164/780) [B 68.2] 666
- 6 Review of M. Murányi: *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz. Aus dem Kitāb al-Ḥağğ des 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. Abī Salama al-Māğīšūn (st. 164/780–781). Stuttgart 1985* [C 166] 671
- 7 Ma'bad al-Ġuhanī [B 22] 674
- 8 Qadariyya [D 3 s.v.] 708

- 9 Das *Kitāb al-Irğā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya [B 21] 718
- 10 Kritisches zum *Fiqh akbar* [B 71] 749
- 11 Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften [B 30 and 35] 763
- 12 Un manuscrit ibāḍite de Jerba: Les *aqwāl Qatāda* [B 58] 809
- 13 Yazīd b. Unaisa und Abū 'Īsā al-Iṣfahānī: Zur Konvergenz zweier sektiererischer Bewegungen [B 63] 818
- 14 Neue Verse des Ma'dān aš-Šumaiṭī [B 15] 831
- 15 Die Kāmiliya: Zur Genese einer häresiographischen Tradition [B 74] 840
- 16 Review of *The Psalms of Islam. Al-Saḥīfat al-Kāmilat al-Sajjādiyya* (by) Imam Zayn al-Ābidīn 'Alī b. al-Ḥusayn. Translated with an Introduction and Annotation by W.C. Chittick, Oxford 1988 [C 177] 851
- 17 The Beginnings of Islamic Theology [B 27] 855
- 18 Early Development of Kalām [B 57] 882
- 19 Kalām [D 6] 903
- 20 Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze [B 32] 911
- 21 Review of al-Ṭūfī, *Ālam al-ğadal fī 'ilm al-ğadal*. „Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput“, ed. by Wolfhart Heinrichs, Stuttgart 1987 [C 187] 948
- 22 Some Fragments of the *Mu'araḍat al-Qur'ān* Attributed to Ibn al-Muqaffa' [B 54] 951
- 23 Die Hinrichtung des Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs [B 53] 969

- 24 Muwais b. 'Imrān [B 37] 984
- 25 La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII^e siècle [B 70] 1005

PART VI

Die Mu'tazila

- 1 Die Herkunft des 'Amr b. 'Ubaid [B 60] 1025
- 2 Wāṣil b. 'Aṭā' [D 3 s. v.] 1035
- 3 Das begrenzte Paradies [B 23] 1038
- 4 Theorie und Anekdote: Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur [B 69] 1057
- 5 Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote [B 62] 1092
- 6 Review of R.M. Frank: *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-'Allāf*, Istanbul 1966 [C 33] 1117
- 7 Sixty Years After: Shlomo Pines's *Beiträge* and Half a Century of Research on Atomism and Islamic Theology [B 94] 1121
- 8 Review of Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden/New York (1994) [C 194] 1145
- 9 Theology and Science: The Case of Abū Ishāq an-Nazzām [A 10] 1147
- 10 Kumūn [D 3 s. v.] 1170
- 11 Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Ishāq an-Nazzām [B 64] 1174
- 12 Neue Fragmente aus dem *K. an-Nakt* des Nazzām [B 117] 1189
- 13 Ein unbekanntes Fragment des Nazzām [B 7] 1261

- 14 L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite
[B 56] 1290
- 15 Eine Predigt des Mu'taziliten Murdār [B 41] 1306
- 16 Al-Jāḥiẓ and Early Mu'tazilī Theology [B 109] 1320
- 17 Khaiyāt [D 1 s. v., German Version] 1334
- 18 Ibn ar-Rēwandī, or the Making of an Image [B 40] 1342
- 19 Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī [B 50] 1369
- 20 Abu 'l-Qāsim al-Ka'bī [D 2 s. v.] 1381
- 21 Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī [D 3 s. v.] 1388
- 22 Die Mu'tazilitenbiographien im *Fihrist* und die mu'tazilitische
biographische Tradition [B 82] 1394
- 23 Schauen und Sehen als ontologisches Problem in der frühen
islamischen Theologie [B 95] 1400
- 24 Political Ideas in Early Islamic Religious Thought [B 91] 1413
- 25 Early Islamic Theologians on the Existence of God [B 48] 1431
- 26 Ġahmiyya [D 1 s. v., German Version] 1446
- 27 Ibn Kullāb et la *miḥna* [B 5a] 1454
- 28 Review of Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la
doctrine d'al-Aš'arī* (1965) [C 38] 1511
- 29 Review of Daniel Gimaret, *La doctrine d'Al-Ash'arī* (1990)
[C 185] 1518

PART VII

Theologie im Zeitalter nach Avicenna

- 1 Quelques remarques sur le *Munqid min ad-ḍalāl* [B 72] 1526
- 2 Shahrastānī [to be published in D 3] 1538
- 3 Das Geburtsjahr des Šahrastānī [B 113] 1553
- 4 Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa *Shajara al-mubāraka* [B 121] 1561
- 5 Das Todesdatum des Baiḍāwī [B 38.2] 1576
- 6 Neue Materialien zur Biographie des ‘Aḍudaddīn al-Īǧī [B 38.3] 1586
- 7 Anekdoten um ‘Aḍudaddīn al-Īǧī [B 43] 1600
- 8 ‘Izzaddīn al-Āmulī [B 51.1] 1606

VOLUME 3

PART VIII

Islamische Mystik

- 1 Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations [B 89] 1613
- 2 Der Kreis des Ḍū n-Nūn [B 52] 1635
- 3 Zwei unbekannte Werke aus der maǧribinischen Mystik [B 51.2] 1645
- 4 Die *Tuhfat ul-iḥwān* des ‘Abdurrazzāq-i Kāšānī, ein *Futūvatnāma* der Īlhānidenzeit [B 83] 1648
- 5 Review of Ernst Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen des ‘Abd al Karīm al Ġīlī*, Wien 1956 [C 2] 1663
- 6 Review of O. Yahya, *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damascus 1964 [C 16] 1666

- 7 Review of al-Tirmidī, *Kitāb Ḥatm al-auliyyā*, ed. by ‘O.I. Yaḥyā, Beirut 1965 [C 28] 1671
- 8 Review of Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London 1962 [C 30] 1678
- 9 Review of Louis Massignon, *The Passion of al-Hallāj. Mystic and Martyr of Islam*, tr. by Herbert Mason, Princeton 1982 [C 158] 1682
- 10 Schönheit und Macht: Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes [107a] 1691

PART IX

Momentaufnahmen. Religion und Theologie in ihrer Umwelt

- 1 Review of John Burton, *The Collection of the Qur’an*, Cambridge 1977; Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977 [C 118] 1716
- 2 Review of John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977 [C 114] 1725
- 3 The Quran and Its Audience: An External Observer’s Report [B 120] 1736
- 4 Review of Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden 1995 [C 197] 1757
- 5 Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology [B 85] 1759
- 6 Le *Mi’rāğ* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam [B 84] 1775
- 7 ‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock: An Analysis of Some Texts [B 77] 1805
- 8 Das Siegel der Propheten: Die Endzeit und das Prophetische im Islam [B 101] 1821

- 9 Das Paradies [B 125] 1851
- 10 Muhammads Ankündigung der Endzeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Weltzeit [B 93] 1862
- 11 Lachen von oben und Lachen von unten: Das Lachen Gottes und der Witz des Menschen im Islam [B 103] 1884
- 12 Der Name Gottes im Islam [B 28] 1902
- 13 Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache [B 29] 1920
- 14 [On Ibn Baṭṭa:] [B 44, pp. 57 f.]; [B 51, pp. 130–134]; [B 68.1, pp. 128–131] 1953
- 15 From “Drei ḥanbalitische Texte theologischen Inhalts” [B 51, pp. 127–130] 1964
- 16 Religion und Philosophie in der islamischen Welt [B 86] 1968
- 17 Fatum Mahumetanum. Schicksal und Freiheit im Islam [B 36] 1988
- 18 Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam [B 55] 2011
- 19 Politik und Religion im vormodernen Islam: Einige vorläufige Gedanken zu einem ungefügten Thema [*Published here for the first time*] 2022
- 20 Ibādī Identity and Imperial Politics in Early Islam [B 118] 2056

PART X

Ablenkungen

- 1 Islam and the Axial Age [B 106] 2075
- 2 Encyclopædic Activities in the Islamic World: A Few Questions, and No Answers [B 105] 2094
- 3 Enseignement et « Universités » dans l’Islam médiéval [B 75] 2109

- 4 Review of *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, ed. by W. Kutsch and S. Marrow, Beirut 1960 [C 14] 2120
- 5 Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie – Eine Skizze [B 104] 2126
- 6 Review of Ben Edwin Perry, *Secundus the Silent Philosopher*, Ithaca N.Y. 1964 [C 26] 2144
- 7 Bagdad: Vergangenheit ohne Zukunft, oder: Hat eine Hauptstadt „Kultur“? [*Published here for the first time*] 2148
- 8 Foreword to *The Histories of Nishapur*. 'Abdalġāfir al-Fārisī, *Sīyāq Ta'rīḥ Naisābūr*. Register der Personen- und Ortsnamen zusammengestellt von Habib Jaouiche (1984) [B 61, pp. v–viii] 2171
- 9 Ṣafadī-Splitter [B 34] 2175
- 10 Enttäuschte Hoffnungen [B 44, pp. 54–56 and 59–60] 2251
- 11 Review of D.M. Varisco, G. Rex Smith (eds.), *The Manuscript of al-Malik al-Afḍal* [...], *A Medieval Arabic Anthology from the Yemen*, Warminster 1998 [C 216] 2256
- 12 Ein Jubiläum zum Jahre 2011: Colmar Freiherr von der Goltz [B 112] 2262

PART XI

Rückblicke

- 1 Review of A.J. Wensinck et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (1992) [C 191] 2291
- 2 Bei der Betrachtung meines Studienbuches [*Published here for the first time*] 2295
- 3 Die Doktorarbeit: Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik [B 111] 2356

- 4 Antrittsrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 8. Mai 1976 [F 1] 2402
- 5 Antrittsrede beim „Orden Pour le mérite“ (Zürich 2009) [*Published here for the first time*] 2406
- 6 Address Given at the Conferment of the *docteur honoris causa* by the École Pratique des Hautes Études, Paris, December 1996 [B 2] 2415
- 7 Acceptance Speech at the World Congress of Middle East Studies (Barcelona 2012) [*Published here for the first time*] 2420
- 8 Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des Islam [B 110] 2427

PART XII

Nachträge in die Zukunft

- 1 Reconstructing Early Islamic Thought. The Ibāḍiyya in Context [B 120] 2449
- 2 Das *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr: Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung [*Written in 2014. Published here for the first time*] 2461
- 3 Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Ḍirār b. ‘Amr’s *K. at-Taḥrīṣ* [*Published here for the first time*] 2501
- 4 Das Bild der Ḥārīḡiten im *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr [*Published here for the first time*] 2534

Index of Classical Authors and Scholarly Authorities 2603

Index of Classical Works 2619

PART VIII

Islamische Mystik



Die Mystik ist in meiner Forschung ebenso ein Randgebiet geblieben wie das islamische Recht. Zwar bin ich ihr schon in meiner Dissertation über Muḥāsibī (A 1) nahegekommen; aber was mich an diesem faszinierte (s. o. nr. 1), war gar nicht Mystik im üblichen Sinne, sondern eher die Psychologie, die er in den Islam einführte, also die Innenschau oder Gewissenserforschung, wie wir sie aus dem deutschen Pietismus kennen. Das ist denn auch das, was von Muḥāsibī bis heute geblieben ist und schon seit dem 6./12. Jh. im Maḡrib und im islamischen Spanien eine Renaissance erlebte.¹ Was er dagegen zur Gottesliebe zu sagen hatte, ist nur selten aufgenommen worden.² Bei dem letzteren Thema ist unser Horizont erst durch die Texte, die B. Radtke in seinen *Materialien zur alten islamischen Frömmigkeit* (Leiden 2009) zugänglich gemacht hat, erweitert worden.³

B. Radtke war auch derjenige, der mich dazu überredete, bei dem 1995 in Utrecht veranstalteten Kolloquium „Sufism and its Opponents“ die *keynote lecture* zu halten (B 89 = VIII 1); der Band kam 1999 unter dem Titel *Islamic Mysticism Contested* in Leiden heraus. Der Markt war damals noch nicht so sehr von Sammelbänden überschwemmt; man kannte diese eher in Form der Festschrift, wo ein thematischer Zusammenhalt im allgemeinen nicht angestrebt wurde.⁴ Selber habe ich in erster Linie durch Rezensionen den Überblick zu behalten versucht: zu Ḡunaid (C 30 = VIII 8), auf den ich auch in TG IV 278 ff. kurz eingegangen bin; zu Ḥakīm at-Tirmidī, dessen autobiographische Skizze (*Bad' ša'n Abī 'Abdallāh*) mich von Anfang an fasziniert hat (C 28 = VIII 7);⁵ zu Ibn 'Arabī, zu dem ich nie ein besonderes Verhältnis gefunden und den ich auch in meinen Kollegs nicht behandelt habe (C 16 = VIII 6);⁶ schließlich zu

1 Vgl. TG IV 198.

2 Vor allem bei Abū Nu'aim (vgl. A 1, s. 218 ff.; dazu unten s. 239f), kurz auch bei Dailamī (*Aṭf al-alif al-ma'lūf*, ed. Šāfi'ī/Bell 66, 1 f.; 84, 6 f.; 166, 1–3; 209, 4–9).

3 Vor allem mit dem *K. al-Maḡabba* des Abū Ishāq al-Ḥuttālī (gest. ca. 270/883), das 'Abdalkarīm Zuhūr 'Adī in RAAD 58/1983 und 59/1984 herausgegeben hat.

4 Ebenso wenig war im übrigen der Begriff „keynote speech“ schon üblich. Man mußte ihn erst einmal aus den USA importieren.

5 An der angegebenen Stelle im Zusammenhang mit der noch nicht ganz gelungenen Edition durch O. Yahya; vgl. damit Übersetzung und Kommentar von B. Radtke, deutsch in: Oriens 34/1994/242 ff. (im Ansatz auch schon in: *Al-Ḥakīm at-Tirmidī*, Freiburg 1980, s. 1 ff.), englisch in: B. Radtke / J. O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Richmond 1996, s. 15–36. Die Diskussion um den autobiographischen Charakter von Ḡazzālīs *Munqid* (s. o. Bd. II 1526 ff.) würde vielleicht gewinnen, wenn man auch diesen Text einbezüge.

6 Die Rezension bezieht sich auf die Bibliographie von Ibn 'Arabī's Oeuvre, die Osman Yahya als *thèse complémentaire* in Paris unter Massignon und Brunschwig vorgelegt hatte (gedruckt Damaskus 1964, etwa gleichzeitig mit Tirmidīs *Ḥatm al-auliyā'*, Beirut 1965, das B. Radtke

‘Abdalkarīm al-Ġilī (C 2 = VIII 5), dessen „Buch der vierzig Stufen“ ich schon als Bonner Student von der OLZ zur Besprechung übernahm.⁷ Die Rezension VIII 9 (= C 158) zeigt, was aus einem „Klassiker“ (Massignons *Passion d'al-Ḥallāj*) werden kann, wenn er ins Englische übersetzt wird.

Die kurzen Artikel nr. 2–4 behandeln Zufallsfunde. An Dū n-Nūn al-Miṣrī (VIII 2 = B 52) hat sich die Forschung bisher kaum herangewagt.⁸ Der Beitrag zu der Gedenkschrift für Felix Tauer, Prag 1996 (B 83 = VIII 4), geht auf einen Vortrag zurück, den ich 1979 kurz vor der „Islamischen Revolution“ in Mašhad anlässlich des Ġašnwāra-yi Tūs gehalten habe; die Futūwa wurde dort als folkloristisches Ereignis inszeniert, mit dem jene Verbundenheit mit der Regierung bekräftigt werden sollte, die nur wenige Monate später in die Brüche ging.⁹ Nr. 10 ist ein anderes Genre, ein sehr allgemeiner Vortrag, den ich ursprünglich bei einer Eranos-Tagung in Ascona 2005 gehalten habe, bei der das Thema „Göttliche Schönheit“ zur Diskussion stand (B 105). Jedoch wähle ich hier eine etwas spätere Version, die nur als Tübinger Privatdruck erschienen ist und an einigen

dann unter dem Titel *Sīrat al-aulīyā*‘ erneut herausgegeben und übersetzt hat, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid̄* = BI 35 a–b, 1992–1996). Ibn ‘Arabī hat den Begriff *ḥatm al-wilāya* von Tirmid̄ übernommen.

- 7 Die Rezension erschien kurz nach meiner Doktorprüfung, als ich bereits seit mehreren Monaten Assistent am Orientalischen Seminar in Frankfurt war.
- 8 Vgl. zum Thema Roger Deladrière, *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l’Egyptien* (Paris 1988); aber das ist nur eine Übersetzung von Ibn ‘Arabī’s (?) *al-Kaukab ad-durrī fī manāqib Dī n-Nūn al-Miṣrī*. Weiterführend jetzt Michael Ebstein, *Dū l-Nūn and Early Islamic Mysticism*; in: *Arabica* 61/2014/559–612. Vgl. auch Dānišnāma-yi Ġahān-i Islāmī XIX 4–8 s. n. (Ma‘šūma Dabihī). – Dū n-Nūn hieß mit seinem eigentlichen Namen Ṭaubān. Wenn Suyūṭī, der ebenfalls aus Oberägypten stammte, im Isnād eines apokryphen Ḥadīthes einen Ṭaubān als Bruder Dū n-Nūn’s einführt (*al-La’ālī al-maṣnū‘a*, Kairo o.J., I 357, -5 und 358, 2), so ist dies vermutlich ein Irrtum.
- 9 Vgl. Bd. I 286, Anm. 16. Die Erinnerung an die vorrevolutionäre Stimmung ist mir darum auch wichtiger als der etwas konventionelle Vortrag, dessen Publikation gar nicht vorgesehen war. Der Autor des behandelten Textes, Kamāluddīn ‘Abdurrazzāq b. Ġamāluddīn al-Kāšānī (gest. 736/1335?), war ein Zeitgenosse des letzten İlḥāniden Abū Sa‘īd und gehört von daher eigentlich eher in Kapitel VII; aber Futūwa hat mit Theologie wenig zu tun. Ich habe seine *Tuḥfat ul-iḥwān* nach den *Traité des Compagnons-Chevaliers* benutzt, die Morteza Sarraf 1973 in der Bibliothèque Iranienne herausgegeben und Henry Corbin mit einer ausführlichen Einleitung versehen hatte. Šarrāf, ein Schüler Muḡtabā Mīnovī’s, hat nach der Islamischen Revolution Iran verlassen und in Indien gelehrt. Der Text, eigentlich nur ein Kapitel (allerdings das wichtigste) aus einer Enzyklopädie, wurde in seinem Gesamtzusammenhang 1370 š./ 1992 in Teheran von Saiyid Muḡammad Dāmādī erneut herausgegeben. Futūwa-Traktate sind natürlich nicht selten; es gibt sogar ein *Futūvatnāme-yi Saqqāyān*, also ein F. der Wasserträger (vgl. I. Afšār in: *Nāmwāra-yi Dr. Maḡmūd Afšār*, ed. I. Afšār, Bd. 7).

Stellen abweicht; wer an den Anmerkungen interessiert ist, möge die Eranos-Ausgabe (Basel, Schwabe 2007) heranziehen. Das Thema gehört in das Kapitel „Gottesliebe“, aber unter einem Aspekt, der nur im Islam zum Tragen gekommen ist.¹⁰

¹⁰ Vgl. jetzt, unter anderer Perspektive, Lloyd Ridgeon, *The Controversy of Shaykh Awḥad al-Dīn Kirmānī and Handsome, Moon-Faced Youths. A Case Study of Shahīd Bāzī in Medieval Sufism*; in: *Journal of Sufi Studies* 1/2014/3–30.

Sufism and Its Opponents

Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations

When the three Qalandar dervishes knock at the door, Shahrazād, it would seem, is about to pause in her narrative. What is going to happen? An orgy has been taking place in the house; some people have been having a rollicking time, three young ladies and a porter whom they invited to stay. And now these skin-heads, mystics as they pretended to be, devoid of beards, not even a moustache, rings in their ears, possibly even through their genitals, wearing coarse garments and presumably a conical hat,¹ young and full of unspent power though exhausted after a long journey. 'And when Shahrazād perceived the arrival of dawn, she brought to a close what it was permitted her to say' – this is what we would expect to occur now, in order to give Shahriyār, the king, happy dreams full of sex and crime, and in order to whet the listener's appetite for the next instalment of the soap opera. But, unlike television, the story goes on and takes a completely different turn. First surprise: the three men are allowed to come inside. It is true, they are foreigners, and so they have a right to be treated as guests. But they could have gone to a *khānqāh* or even to a mosque; travellers would always have found a place there to stretch out and even to wash their feet. The only snag was: no one would have liked to see them there; these were not the kind of people pious Muslims cared to associate with. Then why do the ladies invite them in? Perhaps because they are a little bit curious and therefore not as cautious as they should have been. But all this is quickly followed by the second surprise: the three suspicious persons are polite. They 'pronounce the salutation of the Muslims and demonstrate their respect' as the text tells us.² Qalandars were generally known for their rather uncivilized behaviour. But in this case they are different, and what now follows is anything but an intensified version of the previous orgy. Rather, in the end each one of them talks – about himself, of course – and it turns out that all three of them had been princes; thus the friendly reception had ultimately been rooted in a correct presentiment. Nevertheless, the unknown guests still act in accordance with their

1 Cf. EI iv, 472b, s.v. *Qalandar*. The phenomenon of the wandering dervishes in general has recently been analyzed by A.T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City 1994).

2 *Alf layla wa-layla*, German translation by E. Littmann, *Die Erzählungen aus den Tausend-undein Nächten*, i–vi, 2nd. ed. (Wiesbaden 1953) i, 109 f.; English translation by R.F. Burton, *The Book of the Thousand Nights and a Night*, i–xii (London 1894) i, 86 f.

disguise. When they see that the porter is drunk, they conclude he is one of their kind, a Baghdadi Qalandar so to speak, shabby but joyful, and they set to drinking wine themselves. When they are provided with musical instruments, a tambourine, a lute, and a Persian harp, they display their artistic abilities, and they sing together with the ladies – merry-making of a kind which could only be performed in a private home; music was frowned upon by many jurists.

When, shortly afterwards, the caliph Hārūn al-Rashīd joins the group, likewise in disguise and therefore thought to be a rich merchant, we are given to understand that all this took place in the second/eighth century. In reality the society depicted in the story, or better: the stereotypes reflected, are those of Mamluk Egypt.³ Qalandar dervishes became a ubiquitous phenomenon only in the seventh/thirteenth century, by then having spread beyond the borders of Iran. They were still regarded as strange; the Mamluk sultan al-Malik al-Nāṣir forced them to adopt normal dress.⁴ They were known to infringe the code of social behaviour; therefore our story can depict them as drinking wine and making music. The porter enjoys this; he even gets drunk in the unusual female company – something we are not told about the dervishes (who are princes, after all). But eventually he finds himself becoming incensed; he cannot understand why the ladies let these people in, and when he hears that the Qalandars take him for one of their own kind he loses his temper. It is true that, when the opportunity arose, he did not hesitate to set aside the moral principles he customarily subscribes to, but we are given to understand that ultimately he does not have the slightest doubt about the validity of those principles. He is a bachelor, as we are told; this helps restrict the shocking aspect of the debauchery. In his view people who turn the moral code upside-down, namely the Qalandars, cannot be trusted; if ‘they enter a populous city’, he says, ‘they convert it into a howling wilderness’.⁵ He represents the sound, reliable attitude of the ordinary folk.

But what about the ladies? They are also, in their own way, quite conservative. They enjoyed the orgy, but only to the degree that is recommendable in a bourgeois puritanical society: they are virgins as the story-teller gives us to understand, and they remain so.⁶ They are out to have some fun; but they also want to be able to make a good match when it comes to getting married. When they are confronted with the new guests they become curious, but since the porter is in the house they know that they won’t have to pay a price. They

3 Cf. the article by Th.E. Homerin, p. 225 ff. in the same volume.

4 Cf. EI iv, 473 b, s.v. *Qalandariyya*.

5 Burton 95.

6 Littmann 110.

assume that when the dervishes in their provocative get-up play the game of 'épater le bourgeois', it is really nothing more than a game; therefore they can afford to aestheticize the dangerous by reducing it to a bourgeois titillation. We feel reminded of the way our generation likes to deal with certain forms of pop-music; Gangsta-Rap would be the best example. 'Invite the ghetto into your home!'

Now all this is literature, not reality.⁷ Where would we expect fiction to manifest itself more obviously than in the *Arabian Nights*? Moreover, *our Arabian Nights* are not necessarily those narrated by the Arab story-tellers in Mamluk Egypt. Muhsin Mahdi has reminded us of the complicated history of the text, the enormous changes it underwent and the continuous additions made to it because of the strong 'Orientalist' leanings prevalent among the enlightened reading public of eighteenth-century France and nineteenth-century England (or British India).⁸ In the Arabic original the three Qalandars do not pronounce 'the salutation of the Muslims'⁹ but simply 'give thanks' (*shakarū*),¹⁰ and when the porter thinks that they convert 'a populous city into a howling wilderness',¹¹ he seems to do so not because of their being Qalandars but because each of them has lost one eye, and thus their presence evokes the evil omen of the Dajjāl.¹² All this is, however, not essential for our purpose. The additions and changes only underline, in our case, the emphasis intended by the original text, and acknowledging that we are dealing with mere fiction in no way prevents us from affirming that literature, by the manner in which it depicts things, at least conveys a reality of perception. What we learn from the story is how the person telling it viewed certain behavioral reactions and social stereotypes.

7 The story has recently been treated by Sandra Naddaff in her book *Arabesques. Narrative Structure and the Aesthetics of Repetition in the 1001 Nights* (Evanston 1991) and by André Miquel, *Les Dames de Bagdad* (Paris 1991). However, both authors put the stress differently in their analysis. David Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights* (Leiden 1992) does not deal with the story at all.

8 M. Mahdi, *The Thousand and One Nights, From the Earliest Known Sources*, vol. iii (Leiden 1994). Volume i–ii of the same work contain an edition of the Syrian manuscript used by Galland for the first seven volumes of his French translation which he published between 1704 and 1706.

9 Cf. note 2 above.

10 Mahdi, i, 137, l. 15; cf. the translation of Mahdi's text by H. Haddawy, *The Arabian Nights* (London 1990) 76 f.

11 Cf. note 5 above.

12 Mahdi, i, 146, l. 5 s. from below/trs. Haddawy, 85. But cf. the sixteenth-century report by Giovan Antonio Menavino as quoted by Karamustafa, *God's Unruly Friends* 7.

Seen from this perspective, the Qalandars certainly appear to be strange fellows, but they are no heretics, and they are not a real danger either. If the author had felt obliged to demonize the Sufis in front of his audience, he would have used another setting. As a matter of fact, mysticism does not come into the picture at all; the spiritual dimension is kept entirely in the dark. We have, of course, to keep in mind that the Qalandars he wants to describe are, in reality, no Qalandars: they are kings. But this element of the story has not yet come to the surface. We may be pretty sure that he wants to say no more than what most of his listeners expected to hear, namely an allusion to an unconventional life-style. These fellows, his story implies, did not marry as normal people were supposed to do. They did not accumulate wealth but subsisted on charity. This had its roots in what angry theologians used to call *taḥrīm al-makāsib*, the anathematization of all mercantile activity.¹³ They did not reside anywhere, they were always foreigners. They were lax in following the obligatory prescriptions of Islam; in this respect they belonged to the *ahl al-ibāḥa* whom al-Ghazzālī had vituperated – in a treatise written in Persian so that even the common people could understand it.¹⁴ They did not try to conceal their faults, since they feared hypocrisy (*riyāʾ*) more than sin. In this respect they stood in the tradition of the Malāmatiyya – although the latter had still scrupulously performed the commandments of the Law.¹⁵

Above all, there was the unusual get-up. It is true that the beard was not yet, as it seems, the symbol of outstanding piety as it has become in recent years; sometimes a long beard was understood instead as a sign of stupidity.¹⁶ But a moustache was rather normal, and several well-known *ahādīth* described how to clip it in order to demonstrate asceticism.¹⁷ The hair could be short as the Khārijites had worn it, but to shave one's head completely was definitely too much. The shock was deliberate, and it was deep. There seems to have been more behind it than just provocation: the Qalandar dervishes intended to reveal fully the beauty of their face.¹⁸ For God had created Adam *ʿalā šūratiḥī*,

13 Cf. my *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, i–vi (Berlin 1991–1997) iii, 132 s. and ii, 547.

14 Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīya*, Sitz.-Ber. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Abt., Jg. 1933, Heft 7.

15 EI iv, 473a; cf. also Fritz Meier, *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḥayr* (Leiden 1976) 494 ff., and Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* i, 74 ff. with regard to the Khāksār.

16 Cf. H. Ritter, *Das meer der seele. Mensch, welt und Gott in den geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār* (Leiden 1955) 343.

17 *Theologie und Gesellschaft* ii, 385 f.

18 EI iv, 474a.

‘according to His face’ as this could be understood, and He loved beauty since He was beautiful Himself.¹⁹ But we may safely assume that many people were not aware of this reason, and even if they knew it they did not have to take it seriously: granted that God did not have a beard,²⁰ He had never been described as being bald.

A whole gamut of offences then, social as well as theological ones. But was this enough to provoke opposition? There was curiosity, there was astonishment and silent disapproval, but for outright opposition we usually need more: a power struggle. For a long time, however, Sufis did not have very much power, and they usually remained within the limits of accepted piety. This may be the reason why their earliest opponents are found among their immediate neighbours, i.e. those who interpreted asceticism in a different way. When, in the second half of the third/ninth century, mystics were for the first time threatened with legal prosecution, I mean Abū’l-Ḥasan al-Nūrī and his circle in Baghdad, the opponent, a certain Ghulām Khalīl, was not a jurist nor a Ḥanbalite as has been surmised, but an ascetic who had himself written a *Kitāb al-inqitā’ ilā ‘llāh*. He came from Basra where at that time, shortly after Ibn Ḥanbal’s death, the Ḥanbalī school (to the extent that it already existed at all) did not yet dispose of any influence. But he managed to get access to the court where he was protected by the mother of al-Muwaffaq, and he may have impressed high society as a popular preacher. He would not have been the first to play this role; a similar influence had been exerted by Maṣṣūr b. ‘Ammār, a man from Khurasan who had won the favour of Zubayda, the wife of Hārūn al-Rashīd, and had even been received by the caliph himself.²¹ The preaching of both persons had been noted down and was circulated in written form; Ghulām Khalīl’s sermons were collected in a *Kitāb al-mawā’iẓ*. When he died, the Bazaris in Baghdad closed their shops.

But what was it that made him so angry? At the court he had no cause to fear any competition from the Sufis yet. Perhaps there was more reason to do so among the common folk. Most of those whom he persecuted were not rich. This is quite clear in the case of al-Nūrī, but also seems to be true of al-Kharrāz who was a cobbler if we may judge from his name. Seventy-five people in total had been put on the black list by the *muḥtasib* and were wanted by his bailiffs, a considerable number for a movement which was so young. Al-Junayd, on the contrary, was not molested; he belonged to another social class, and he could

19 Cf. Meier, *Abū Saʿīd* 503 f. and the material in: *Theologie und Gesellschaft* iv, 377 ff.

20 *Theologie und Gesellschaft* iv, 381 f.

21 *Theologie und Gesellschaft* iii, 102 ff.

pose as a jurist. Ghulām Khalīl certainly realized how, at Basra, al-Ḥasan al-Baṣrī's asceticism (which he certainly appreciated) had turned into something more emotional, more ambiguous under 'Abd al-Wāḥid b. Zayd; 'Abd al-Wāḥid b. Zayd attributed the *ḥadīth al-ʿishq*, which he disseminated, to al-Ḥasan al-Baṣrī. Some time later al-Muḥāsibī, who also originated from Basra, went to Baghdad; though standing in al-Ḥasan's tradition, he did not shun the new trend. Was this a power struggle then for the hearts of the Baghdadi populace?

We do not know. We do not even know what the actual point was that Ghulām Khalīl took up in the trial. The Sufi sources, all of them legendary and quite late, tell us that the offence had to do with the concept of *ʿishq*, intense love. But was it this term which disturbed him, unlike the term *maḥabba*, or was it the social behaviour he associated with it? The meetings of the Sufis were attended by women as well as men; it was a woman, we hear, who, out of jealousy, urged Ghulām Khalīl to act. In the only text we still have from him, the *Kitāb sharḥ al-sunna* (a significant title!), he says: 'Beware of the company of those who invite to yearning and love and who enjoy a *tête-à-tête* with women'.²² And taking one of the Prophet's Companions as a witness, he exclaims in a report that he transmitted: 'May God curse a person who gives a boy a kiss. But if the same person embraces him, he will (even) be beaten with fiery whips; and if he has sex with him, he will go to Hell'.²³ Ghulām Khalīl was a moralist, and although he cannot be counted among Ibn Ḥanbal's pupils, he mentions the latter with respect in his book, along with Mālik b. Anas and others; he shares their pietism and their suspicion of unbridled emotions. We may call him a fundamentalist; he followed the *ṣaḥāba* in whatever he knew about their way of life. The Companions, he said, had done justice to Islam in every respect. No one should ever go beyond the Koran, and we should only talk about God the way God has done so Himself in Scripture. To think about why and how is detrimental.²⁴

Al-Muḥāsibī was slandered by the Ḥanbalites for similar reasons. During a wedding, so they reported, he had tried to watch the women through a balustrade and his head got stuck between the bars; when he was reprimanded because of his behaviour he remarked that he wanted to imagine the hours

22 Cf. the text in Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris 1929) 213 f.

23 al-Dhahabī, *Mizān al-ʿitidāl*, ed. 'Alī Muḥammad Bijāwī, i–iv (Cairo 1382/1963) i, 142, l. 6 f.

24 *Theologie und Gesellschaft* iv, 282 ff.; cf. the article by Gerhard Bowering in this volume, p. 54 f., and Christopher Melchert, 'The Transition from Ascetism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.', *Studia Islamica* lxxxiii (1996) 64 ff.

in Paradise.²⁵ This reminds us again of ‘Abd al-Wāḥid b. Zayd; his disciples had gone out at night into the desert in order to meet the houris there.²⁶ The suspicions one harboured towards al-Muḥāsibī were expressed in the words of Ibn Ḥanbal himself: ‘Don’t be deceived because he lowers his head! He is a bad person. You cannot know him unless you have tested him. Don’t talk to him, and don’t pay respect to him! Should you really attend the classes of anyone who transmits *ḥadīth* from the Prophet, even if he is an innovator? Nay, show him no respect and no favour!’²⁷ Here we have it for the first time, the characteristic catchword: *bid‘a*, innovation. It seems that many people, even among those who were close to Ibn Ḥanbal, felt respect for al-Muḥāsibī and his approach, but, so the hardliners thought to have understood their master, there is a criterion by which to measure his ideas, namely the prophetic *sunna*, and according to this yardstick he did not come off well.

The Ḥanbalites are reputed to have remained the arch-enemies of Sufism. In reality, however, this is not more than a stereotype derived from the fact that, in our times, Ḥanbalism tends to present itself under the form of Wahhābism; as a matter of fact there is not much love lost for mysticism in Saudi Arabia. Yet, in the Middle Ages the attitude was much more differentiated. Iran is a case in point. In Isfahan, Muḥammad b. Yūsuf al-Bannā’ (d. in 286/899) seems to have simultaneously smoothed the way for Ḥanbalī influence and propagated a moderate kind of mysticism. He was the great-grandfather of Abū Nu‘aym, the author of the well-known *Ḥilyat al-awliyā’*. It is true that Abū Nu‘aym himself was under attack from the Ḥanbalites; for a long time he could not teach in the Great Mosque because Ibn Manda, the spokesman for the *aṣḥāb al-ḥadīth*, considered him to be an innovator. But among his contemporaries we find Abū Maṣṣūr Ma‘mar b. Aḥmad al-Iṣfahānī, a Ḥanbalī who had studied with such famous *ḥadīth* authorities as Abū’l-Shaykh and al-Ṭabarānī and nevertheless called al-Junayd and al-Kharrāz his models. Fritz Meier and Nasrollah Pourjavady have rescued him from oblivion; before them Serge Laugier de Beaurecueil had edited his *Kitāb nahj al-khāṣṣ* in which Abū Maṣṣūr elaborates on the different stages of the mystic path.²⁸ By taking al-Junayd and al-Kharrāz as his guides he indicated that he had oriented himself towards Baghdad and not towards Khurasan where mysticism had been flourishing since the days

25 Cf. *Theologie und Gesellschaft* iv, 199.

26 Ibid. ii, 98.

27 Ibn Abī Ya‘lā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, i–ii (Cairo 1371/1952) i, 234, ll. 2 ff.; cf. also my *Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī* (Bonn 1961) 9 f. and 29.

28 For bibliographical details cf. *Theologie und Gesellschaft* ii, 629 f.

of Ibrāhīm b. Adham and Shaqīq al-Balkhī; mystical and Ḥanbalī trends in his view had the same origin. It is perhaps from this moment onward that the sources underline the good relationship between Ibn Ḥanbal and Bishr al-Ḥāfi,²⁹ and one century later we find, at Herat, the Ḥanbalī mystic ‘Abd Allāh-i Anṣārī; as is clear from his *Manāzil al-sā’irīn*, he had learned a great deal from Abū Manṣūr’s *Nahj al-khāṣṣ*.

The situation in Baghdad is, for the moment, not so easy to judge. Ibn ‘Aṭā’, the author of the well-known Sufi commentary on the Koran, was a Ḥanbalī.³⁰ But the trial against al-Ḥallāj and his execution in 309/922 polarized opinions and hampered a normal development. The tradition was cut off; what we know about the earlier generation, about al-Junayd and his contemporaries, is for the most part transmitted through Iranian sources. When, half a century after Abū Manṣūr al-Iṣfahānī’s death, the Ḥanbalī scholar Ibn ‘Aqīl in Baghdad was forced to recant what his school-fellows took to be heretical views, he had to do the same with respect to his sympathy for al-Ḥallāj. He had written a treatise in defense of al-Ḥallāj’s miracles (*Kitāb naṣr karāmāt al-Ḥallāj*) which he was told to destroy. However, this never happened; the book later came to light in the private library of none other than Ibn al-Jawzī himself, the man who had written a strident critique of exaggerated Sufism entitled *Talbīs Iblīs*. When Ibn Qudāma, the Ḥanbalī jurist from Damascus whom we mainly know as the author of the juridical encyclopaedia *al-Mughnī*, renewed the attacks against Ibn ‘Aqīl in his *Kitāb taḥrīm al-naẓar fī kutub ahl al-kalām*, he left Ibn ‘Aqīl’s sympathies for al-Ḥallāj almost unmentioned.

For, in the meantime, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī had taken up al-Ḥallāj’s cause; he had read some texts about him with his masters, especially with Yūsuf al-Hamadhānī (died 535/1141) who may have been a disciple of ‘Abd Allāh-i Anṣārī and of Ibn ‘Aqīl.³¹ And once again ‘Abd al-Qādir was a Ḥanbalī; this is why

29 Cf., for instance, Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, trs. Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, i–iv (Stuttgart 1992–1995) iii, 659f., following Ibn Ḥanbal’s *Kitāb al-wara’*. See also the article by Florian Sobieroj in this volume, pp. 71–73.

30 Cf. now the translation and study by Richard Gramlich, *Abu l-‘Abbās b. ‘Aṭā’, Sufi und Koranausleger* (Stuttgart 1995).

31 At least according to Louis Massignon, ‘Études sur les *isnād* ou chaines de témoignages fondamentales dans la tradition musulmane Ḥallāgienne’, in *Opera Minora* (Beirut 1963) ii, 68. Yūsuf’s main teacher was not a Ḥanbalite but the Shāfi’ite Abū Iṣḥāq al-Shirāzī (died 476/1083); later Iranian tradition tried to associate him with the Ḥanafī school instead [cf. W. Madelung, ‘Yūsuf al-Hamadānī and the Naqṣbandiyya’, in *Quaderni di Studi Arabi*, Venice, v–vi (1987–1988) 499 ff.]. His relationship to ‘Abd Allāh-i Anṣārī (d. 481/1089) which is poorly attested should be re-examined, but he is at least credited with a commentary on Anṣārī’s *Manāzil al-sā’irīn* (cf. H. Algar, ‘Abū Ya’qūb Hamadānī’, in *Iran* i, 395f.).

the Qādiriyya order for a long time retained close connections with the Ḥanbalī school. Ibn Qudāma studied with him, and a short passage discovered by George Makdisi in the Zāhiriyya library in Damascus informs us that he was even invested by him with the Sufi garment, the *khirqa*. We do not know exactly what this meant in his case, but the text shows at least that during his generation and the following ones there were always people interested in keeping this connection alive. Ibn Qudāma's immediate successor in the *silsila*, again a Ḥanbalī jurist from Damascus who later on went to Baghdad and then to Cairo, became, in his last domicile, the director of a Sufi *khān-qāh*.³² Ibn Rajab, who collected the biographies of the Ḥanbalī masters from the middle of the fifth to the beginning of the eighth century, mentions a considerable number of scholars, mostly jurists, who, in one way or the other, followed the same line. Even Ibn Taymiyya, the figure-head of modern Saudi traditionalism, well-read and extremely learned, informed himself about the teachings of people like Sahl al-Tustarī, al-Junayd, Abū Ṭālib al-Makkī, 'Abd al-Qādir al-Jilānī, and Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī, the author of the *'Awārif al-ma'ārif*.³³ He concurred with Abū Maṣṣūr al-Iṣfahānī who, in a testamentary advice (*waṣīyya*), had pleaded for an alliance between *ahl al-ḥadīth* and *ahl al-taṣawwuf*.³⁴ Again it was the Qādiriyya which he appreciated most – though only as the 'greatest among the well-known *ṭarīqas*' as he says, for he also maintained an affiliation with other orders as well. He was invested with the Qādirī *khirqa* by one of Ibn Qudāma's nephews,³⁵ and he handed it on to Ibn Qayyim al-Jawziyya.³⁶ He objected to the *khirqat al-futuwwa*, the initiation ritual practiced by the *futuwwa* brotherhoods, but only because they performed it in a new and untraditional way, by using water and salt; this he considered to be an innovation.³⁷ For similar reasons he attacked the Rifā'iyya³⁸ and above all those whom he identified as monists (*ittiḥādīyyūn*),

32 For further details cf. George Makdisi, 'L'isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Dīn Ibn Qudāma', in *Louis Massignon* (Paris 1970) 88 ff.; as a general overview see also his article 'The Hanbali School and Sufism', in *Humaniora Islamica* ii (1974) 61 ff.

33 EI iii, 953 b.

34 Ibn Taymiyya, *Kitāb al-istiḳāma*, ed. Muḥammad Rashīd Sālim (Riyadh 1404/1983) i, 168, ll. 1 ff.

35 Cf. George Makdisi in: *American Journal of Arabic Studies* i (1973) 123 f.

36 Id., in *Humaniora Islamica* ii (1974) 68 f.

37 Cf. Ibn Taymiyya, *Majmū'at al-rasā'il wa'l-masā'il*, i–v, (Beirut 1403/1983) i, 156 ff. For the ritual itself cf. Henri Corbin in *Traité des Compagnons-Chevaliers*, ed. M. Sarraf (Teheran-Paris 1973) introd. 72 ff., after the *Futuwwatnāma* by Najm al-Dīn Zarkūb-i Tabrizī.

38 Ibn Taymiyya, *Majmū'a* i, 131 ff.; for their practices cf. EI viii, 525 f.

Ibn 'Arabī and his school.³⁹ Once again, however, we are dealing here with an opposition from inside rather than from outside.

This does not mean that opposition from outside did not exist. The trial against al-Ḥallāj is a case in point, as are the other two spectacular executions, those of 'Ayn al-Qudāt-i Hamadhānī and Yaḥyā al-Suhrawardī. These are complex cases, which are difficult to analyze. As far as al-Ḥallāj is concerned, the title of Ibn 'Aqīl's book indicates where part of the problem lay: in al-Ḥallāj's miracles. Again the opponents were jurists, but the issue was rather a theological one. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, a man who claimed the seal of sainthood for himself, had complained about the *'ulamā' al-zāhir*, scholars who only accepted the evidentiary miracles (*āyāt*) which God had performed for the prophets and therefore did not get to the inner core of things.⁴⁰ The people he had in mind belonged to his own Eastern Iranian milieu; they were Ḥanafites, perhaps also Mu'tazilites. Both groups intermixed, but our documentation comes mainly from the *kalām* sources. Rationalists like the Mu'tazilites did not have much patience with charismatics and miracle-workers; they felt the challenge to their own claim of intellectual and educational superiority, and in many cases a social difference was also involved. Al-Jubbā'ī, the Mu'tazilī teacher of al-Ash'arī, is said to have attended one of al-Ḥallāj's performances in Ahwāz and to have ridiculed the miracle al-Ḥallāj worked on this occasion. Qāḍī 'Abd al-Jabbār's chapter on prophecy in his *Mughnī* is full of such stories;⁴¹ al-Ḥallāj appears as a trickster who cannot be taken seriously. With al-Tanūkhī's *Nishwār al-muḥāḍara*⁴² this image was transported into *adab* literature; we find it later on, for instance, in the *Kitāb al-ḥiyal* translated by René Khawam,⁴³ a text which chronologically and, in a certain sense, in terms of its narrative posture

39 Ibn Taymiyya, *Majmū'a* ii, 3 ff. For a detailed analysis of Ibn Taymiyya's attitude towards Sufism cf. Fritz Meier, 'Das sauberste über die vorbestimmung', *Saeculum* xxxii (1981) 74 ff.; also published in Fritz Meier, *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, i–iii (Istanbul-Stuttgart 1992) ii, 696 ff. Meier is perhaps unduly sceptical with regard to the *khirqā* tradition (ibid. 701, n. 9).

40 *Kitāb sirat al-awliyā'*, § 105, in Bernd Radtke (ed.), *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid* (Beirut 1992) 82 f./trs. Bernd Radtke and John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* (Richmond 1996) 155 f.

41 For the story mentioned cf. vol. xv, ed. Maḥmūd al-Khuḍayrī and Maḥmūd Muḥammad Qāsim (Cairo 1385/1965) 272, ll. 11 ff.

42 On the contents of this text, see the contribution by Florian Sobieroj in the present volume, p. 80.

43 *Le livre des ruses. La stratégie politique des Arabes* (Paris 1976).

comes close to the *Arabian Nights*. The background to the controversy is clear: Mu'tazili theology had spent a lot of time in defining the difference between sorcery and prophecy; al-Jāhīz had perhaps been the first to write on *al-Farq bayn al-nabī wa'l-mutanabbī*, and he seems to have done so in order to prove that the challenge brought forth by the Prophet as evidence of God's *ijāz* came from a trustworthy person. A miracle then could only be understood as the confirmation of a claim to prophethood. Consequently, al-Ḥallāj looked like a competitor with Muḥammad; as a matter of fact, mystics of the preceding generations had not pretended to work miracles, i.e. to suspend the laws of nature by 'breaking custom' as the Mu'tazilites used to say.

However, the Ḥanafites – or those among them who sided with the Mu'tazila – were confronted, on their ancestral Iranian territory, by the disciples of al-Shāfi'ī, and the Mu'tazila was superseded, in certain areas at least, by the Ash'arites. Due to the somewhat one-sided distribution of our sources, we are best informed about the situation in the town of Nēshāpūr. It is there that al-Qushayrī, the author of the *Risāla*, who as a Shāfi'ī jurist suffered persecution from the Ḥanafites under the Saljuq vizier al-Kundurī, wrote his famous *Shikāyat ahl al-sunna bi-mā nālahum min al-miḥna* in which he defends al-Ash'arī against the slanderous accusations of his adversaries. But he was not an isolated figure as has been believed for a long time. It is true that Tilman Nagel was perhaps a bit rash in speaking about a 'new piety' in this respect,⁴⁴ but he has managed to trace the movement back to origins outside Khurasan, to Ibn Khafif in Shiraz who as a Sufi was an Ash'arite in matters of *kalām*, and to al-Bāqillānī in Iraq who as a Mālikī jurist adopted Ash'arite theology and mixed it with 'new piety'. In his *Kitāb al-bayān 'an al-farq bayn al-mu'jizāt wa'l-karāmāt*, al-Bāqillānī was, as far as I can see, the first theologian to employ rational arguments to defend the possibility of miracles performed by human beings who were not prophets (although he still regarded al-Ḥallāj as an impostor), and in his *Kitāb al-inṣāf* – if we may assume the book is authentic⁴⁵ – he quotes al-Junayd as well as al-Shiblī, two authorities who also appear in Ibn

44 *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert* (Munich 1988) 95 ff.

45 It is not mentioned in the list of al-Bāqillānī's works given by Qāḍī 'Iyāḍ in his *Tartīb al-madārik*, ed. Aḥmad Bakīr Maḥmūd (Beirut 1387/1967) ii, 601f. Moreover, the enigmatic Sharīf al-Ajall al-Imām Jamāl al-Islām, who is quoted in the book (67, l. 6), does not seem to fit into al-Bāqillānī's period. The book would then either be spurious or contain later interpolations. In the latter case the references to al-Junayd, al-Shiblī and others may have been added as well.

Qudāma's Qādirī *silsila*. Gradually Sufism succeeded in permeating the scholarly establishment almost at every point. Even the Ḥanafīs at Nēshāpūr had their own ascetic intruders: the Karrāmiyya who since the middle of the third century preached to the lower classes and started missionizing the rural areas of Ghūr and Gharchistān. It is true that they did not perform miracles, nor did they surprise their audience with unusual mystical ideas; they are on record rather because of their anthropomorphism. But they also bear witness to the appeal of ostentatious asceticism. Ibn Karrām wore a garment of unsewn sheep skin when he travelled around; in Nēshāpūr he used to sit on a fleece in a compartment built of brick, with a white *qalansuwa* on his head, and would offer everyone religious advice.⁴⁶

If there was any opposition to Sufism in these centuries, it always depended on how individual Sufis or certain practices were perceived. There has never been any clear and uniform pattern of enmity between the jurists and the mystics, as Julian Baldick has recently stressed again.⁴⁷ 'Umar al-Suhrawardī even taught jurisprudence to students whom he had housed in his 'lodge'. This is, of course, not necessarily a representative case. There have always been mystics who scandalized their pious environment by their idiosyncrasies: by listening to music and love poetry (*samā'*), by conversing with young boys and watching them as a *shāhid*, a witness to God's beauty who has been created according to His image,⁴⁸ or by outright antinomianism (*ibāḥa*). But this does not seem to have affected the overall attitude towards them, and normally did not destroy an ultimate basis of tolerance. This statement applies, by the way, to both sides. Even Ibn 'Arabī, though not very juridically-minded and a scandal to Ibn Taymiyya as we heard, felt obliged to assure his reader: 'God forbid, my brother, that you should think that I blame the jurists for being jurists or for their practice of jurisprudence, for such an attitude is not permissible for a Muslim, and the nobility of the Law is beyond question.' After all, he had collected *ijāzas* from jurists as well as from other scholars. The problem he saw was on a different level. 'However', he continues, 'I do censure those jurists who, harbouring merely worldly aims, cynically study the Law with the sole object of acquiring fame.' This was a point which had already been stressed by al-Ḥakīm al-Tirmidhī and many others like him; al-Ghazzālī did the same in his *Iḥyā'*, and he would also have agreed when, in the end, Ibn 'Arabī sets the balance

46 *Theologie und Gesellschaft* ii, 609 f.

47 *Mystical Islam* (London 1989) 174, taking up a statement by Gilles Veinstein.

48 Ritter, *Das meer der seele* 470 ff.

straight: 'In the same way I have censured certain Sufis, not the sincere ones, but only those who affect before men a holiness which is contradicted by their true condition'.

However, Ibn 'Arabī also illustrates to what extent the pretensions of mysticism had grown, intellectually as well as socially. There is no shyness about him; he displays his speculative system with vigor and self-confidence. And there was a market for his ideas; they remained influential for centuries. He could afford to look down on the jurists he censured: 'Since they continually offend against the Friends of God, they shall surely perish by their own testimony', he says, and the context in which he says all this is equally significant, namely his *Risālat rūḥ al-quds* which Asín-Palacios translated into Spanish long ago and which through Austin's recent English version has become accessible to a larger Orientalist reading public.⁴⁹ For the book mainly contains stories about *santones andaluces*, as Asín-Palacios puts it,⁵⁰ simple saints who sometimes did not even know how to read or write. The Sufis had filtered down to the grass-roots of society, and Ibn 'Arabī, in spite of being the intellectual *par excellence*, was quite aware of this fact; he had great respect for the charisma of the illiterate, and he was pleased to report on the power they exerted over the common-folk – and over their enemies. The Sufis had ceased to be unsure of their role; they were no longer concerned with defining the phenomenon of mysticism as such. This latter issue had been the quest of people like al-Muḥāsibī or al-Junayd; with enormous psychological insight and bold, though sometimes still incomprehensible and awkward language, they had opened up a new horizon. Now, however, it was the sheer power of personality which mattered; the miracle-worker as well as the speculative genius had become common figures, or to put it more precisely: large strata of the population were on the look-out to be overwhelmed either by the radiance of a gifted individual's charisma or by the depth of his unusual insight. The number of those who still shook their head and complained about this insight being irrational or close to gnosticism had decreased.⁵¹ Orientalist scholarship has only recently come to grips with the phenomenon; Western scholars were strongly embedded in rationalism themselves. Even Massignon did not have much to say about Ibn 'Arabī.

49 R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia. The Rūḥ al-quds and al-Durrat al-fākhira of Ibn 'Arabī* (Univ. of California Press 1971) 105.

50 *Vidas de santones andaluces* (Madrid 1933).

51 For later criticism of Ibn 'Arabī cf. the article by Michel Chodkiewicz in this volume, p. 93 ff. and now also Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels* (Damascus 1995) 452 ff.

The success had not come overnight; it was a slow process. In a seminal article, Fritz Meier, taking up a differentiation used by Ibn ‘Abbād al-Rundī, has shown how the *shaykh al-ta‘līm*, the theoretizing mystical professor, turned into the *shaykh al-tarbiya*, the master who shaped the life and the person of his disciple.⁵² Gradually, unconditional obedience became more important than mere learning; thus, the student was not only expected to attend classes, but he depended on the teacher as his psychagogue and had to ask his permission in whatever he did. He had to give up his own will, and was forced to submit to a soldierlike discipline. This was a sign of intimacy as well as of awe-inspiring distance; from such obedience the emerging Sufi brotherhoods drew their strength and their cohesion. The Mongol period which, with its breakdown of secular Islamic authority and its impulse for survival in a shattered and fragmented society, is normally held responsible for this development, merely added the final touch to it; in reality, the development had started much earlier. Meier pins the process down with respect to the town of Nēshāpūr; authors like al-Sulamī and al-Qushayrī already bear witness to the ongoing change. And in a broad overview he enumerates the most important consequences, mainly with regard to Iran: in the third/ninth century Sufism was still an individual endeavour and rested on a personal basis, in the eighth/fourteenth century (i.e. a hundred years after Ibn ‘Arabī) it was organized in *ṭarīqas* and family enterprises, and only the Uwaysīs still represented the old type.⁵³ In the third century philosophy and metaphysics still lay beyond the horizon of mysticism, whereas in the eighth century they can be found almost everywhere. In the third century the visionary element, though it did exist, was usually left unmentioned when it came to public statements; in the eighth century it is an important element of mystical self-understanding. In the third century Sufism did not yet belong to the canon of religious disciplines; in the eighth century it sometimes overshadows theology and jurisprudence. In the third century the authorities and the government were normally suspicious of it; in the eighth century they rather seek its support. In the third century Sufism, like theology and jurisprudence, spoke Arabic; in the eighth century, in contrast to theology and jurisprudence, it expresses itself in Persian (and already in other languages).

52 *Hurāsān und das ende der klassischen sufik*, in *La Persia nel Medioevo* (Rome 1971) 545 ff.; also published in Meier, *Bausteine* i, 133 ff.

53 Cf. now Julian Baldick, *Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia* (London 1993); but see also Devin DeWeese, ‘The *Tadhkira-i Bughrā-khān* and the “Uwaysī” Sufis of Central Asia: Notes in Review of *Imaginary Muslims*’, *Central Asiatic Journal* xl (1996) 87–127. For their presence in Egypt cf. the remarks by E. Geoffroy (note 51 above) 215 f.

Vernacular language, visionary experience, rigid obedience, connections with the government, this is where popular influence and immediate power came in. Several of the contributions to the present volume concern dimensions of power politics. An example, again from Iran: Khwāja ‘Ubayd Allāh Aḥrār, on whom we are somewhat better informed thanks to Russian and, recently, North-American research. Aḥrār was a Naqshbandī Sufi, but also a mighty landowner and politician; his holdings, documented by the *waqf*-endowments related to him and his immediate descendants, were located in the *wilāyats* of Tashkent, Samarqand, and Bukhara, and even beyond these areas, and they seem to have been vast if we may judge by occasional tax reports. After the death – or judicial murder – of Ulugh Beg, the son of Shāh-rukh, he supported the Timurid ruler Abū Sa‘īd who was able to gain control of Samarqand in 855/1451. In the official source of the Naqshbandī order, the *Rashaḥāt ‘ayn al-ḥayāt* by Kamāl al-Dīn al-Kāshifī, he is depicted as the one who was primarily responsible for Abū Sa‘īd’s success, but he is said to have lent his help only after the prince had promised to uphold the sharia. However this may be, he came to enjoy considerable favour at the court, and he used to give advice concerning political decisions, even military campaigns. This was not without risk; when Abū Sa‘īd wanted to exploit the power vacuum in western Persia after the Qara Qoyunlu leader Jihānshāh had been killed in his fight against Uzun Ḥasan’s Aq Qoyunlu, Aḥrār encouraged him to set out on campaign, but this only led to Abū Sa‘īd’s death and the annihilation of his army. In spite of this, Aḥrār survived the authority crisis which ensued. He was obviously a very forceful personality. However, it was perhaps not so much his power as such which made him so forceful, but the belief people had in his power, the aura which surrounded him. Sufism could be an instrument for controlling the masses; this may have been one of the reasons why the government was so interested in him. On the other hand, he may have posed as an upholder of orthodoxy as he had to take account of the opposition, opposition from fellow Sufis at Samarqand and from theologians in the same town. Under these circumstances power struggle was an inevitable element in the overall picture.⁵⁴

Sufi involvement in contemporary politics continued to be a familiar pattern for centuries. We need only think of a person like Abū’l-Ḥudā al-Ṣayyādī who,

54 On these points cf. the article *Aḥrār* by J.M. Rogers in *Eliran* 1, 667 ff., but now also, in a broader context, Jürgen Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya im 15. Jahrhundert* (Berlin 1991) and Florian Schwarz, “*Unser Weg schließt tausend Wege ein*”. *Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert* (Berlin 2000). For the relationship between prince and saint in Mamluk and early Ottoman Egypt cf. Geoffroy (note 51 above) 119 ff.

as the head of the Rifā'iyya order, acted as an advisor to the Ottoman sultan 'Abdulḥamīd.⁵⁵ Not long before, during Turkey's unsuccessful wars with Russia, Shaykh Ḍiyā' al-Dīn Gümüşkhanewī (d. 1313/1894), a Naqshbandī, went with his followers to fight the enemy at the front,⁵⁶ and Shaykh Fehmī at Erzinjān, head of the Khālīdī branch, was approached for advice by the generals, like an oracle; we learn about his influence through the bulky autobiography of one of his disciples, the Aşçı Dede İbrāhīm.⁵⁷ When he made his pilgrimage in 1276/1860 and again in 1282/1866, the population of his town saw him off and, on his return, gave him a musical welcome with the band of the local garrison. Sometimes it was not only the men who gathered in the *zāwiya* for the *dhikr* on Thursday evening, but the entire families; on entering the courtyard of the convent built by the Shādhilī/Yashruṭī shaykh Abū'l-Shāmāt in Damascus one can imagine even nowadays, in spite of the decay, how well they must have felt there in the fragrance of the orange-trees.⁵⁸ The 'holy man', as Peter Brown would call him, had been completely integrated into society. Nevertheless, he could still be seen as the outsider who, without being an expert, was able to answer unanswerable questions and to solve conflicts which could not be solved from within.⁵⁹

But where was the opposition when the integration of mysticism had advanced to such an extent? There was, of course, no end to the opposition from within. Thus, for instance, in Iran, the Naqshbandiyya was wiped out by the Ṣafavids; the order only survived in Sunni areas, among the Kurds and the Uzbeks. The Ṣafavids had a Sufi origin themselves; in the beginning they were, as far as their concept of the charismatic leader is concerned, much more extremist than the Naqshbandīs had ever been. But in addition to such clashes among relatives,

55 For him cf. Werner Ende, 'Sayyid Abū l-Hudā, ein Vertrauter Abdülhamid's II.', in *Vorträge XIX. Deutscher Orientalistentag = ZDMG Suppl.* iii 2 (Wiesbaden 1977) 1143 ff. and Butrus Abu-Manneh, 'Sultan Abdulḥamīd II and Shaykh Abulhudā Al-Ṣayyādī', *Middle Eastern Studies* xv (1979) 131 ff.

56 EI vii, 937a s.v. *Naqshbandiyya*; for Gümüşkhanewī cf. now Butrus Abu-Manneh, 'Shaykh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevi and the Ziyā'i-Khālīdī Suborder', in F. De Jong (ed.), *Shī'a Islam, Sects and Sufism* (Utrecht 1992) 105 ff.

57 Cf. EI ii, 878 f.

58 Cf. my article in *Die Welt des Islams* xvi (1975) 76 (= above vol. I 437 f.). For the later development of the Yashruṭiyya cf. the remarks by P.-J. Luizard in A. Popovic and G. Veinstein (edd.), *Les Voies d'Allah* (Paris 1996) 364 f.

59 Peter Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', in id. (ed.), *Society and the Holy in Late Antiquity* (London 1982), especially 130 ff.; an example of effecting a conciliation between two generals, *ibid.* 133.

what do we have? As far as I can see, opposition consisted of three forces which, in different areas but during approximately the same period, worked to break up the established integration and were responsible for a complete reversal of the status quo: the Salafiyya for whom mysticism went against their puritanism and scripturalism, the political reformers for whom it went against their secularism and nationalism, and the Europeans for whom it went against their imperialism and colonialism.

European opposition to Sufi orders is only touched upon in a few of the papers to be discussed during this symposium. This may be since the majority of the participants in this gathering are Europeans themselves, and thus would have to reflect upon the principles of their own research. Not that they are unable or always unwilling to do so, but in the prevailing circumstances the topic would fall under a different heading: the concept of the other or the theory of discourse, a subject of all too many scholarly gatherings during recent years. But let us not forget that quite a number of publications considered to be authoritative reports about mystical movements in the beginning of our century were closely linked to colonialism and mirrored its anxieties and prejudices: Depont and Coppolani's *Les confréries religieuses musulmanes* published in Algiers 1897, the works by Duveyrier, Rinn, Le Châtelier and others. As late as 1951, i.e. after the Second World War but still before the independence of the Maghribi states, Georges Drague wrote, in the same spirit, his *Esquisse de l'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouias*.⁶⁰ In the rural areas, the *zāwīyas* functioned as local centers of education; that is why, in addition to the political reasons, the *mission civilisatrice* kept a vigilant eye on them. But French imperialism is by no means the only, if perhaps the most obvious example. Similar observations could be made concerning Italian research about the Sanūsiyya in Tripolitania, British publications about Mahdism in the Sudan, etc. (although in the latter case the *ṭarīqas* might occasionally turn up on the good side). We are dealing, as has recently been pointed out again,⁶¹ with a *littérature de surveillance* or, when the writings are produced by British and American missionaries, an 'Islamic Peril' literature.

Have we completely passed beyond this stage? It is true that, for the moment, all the phobia and all the polemics are directed against fundamentalism rather than mysticism, and that it is rather the media which tend to produce a *littérature de surveillance* for public consumption. But as far as our own work is

60 The author was a colonial officer, as were his predecessors; for a general outline cf. E. Burke III, 'The Sociology of Islam. The French Tradition', in M.H. Kerr (ed.), *Islamic Studies. A Tradition and its Problems* (Malibu 1980) 73 ff.

61 Cf. R. Seán O'Fahey and Bernd Radtke, *Der Islam* lxx (1993) 61 ff.

concerned, we should perhaps not forget that part of the documentation we use for Central Asian brotherhoods in our century comes from reports which were compiled by Soviet political commissars.⁶² In itself, of course, this does no harm: Why should one not use Russian sources as well as Arabic or Persian ones? It is only 'the view from outside' which we have to be concerned about, the dangers inherent in the perspective, the evil eye as it were. During this symposium all of us will be applying the view from outside since we are talking about opposition and not about Sufism as such, and since we are talking in sociological or historical terms and not in religious ones. Again, this is nothing detrimental; on the contrary, it may be an expression of 'detached' scholarship. But we must keep in mind that the Sufis themselves looked at things in a different way. Where we see power structures, they talked about *rābiṭa*, the close connexion between the disciple and his shaykh, the urge to become identical with him, the famous – and infamous – *fanā' fī'l-shaykh* criticized by the religious opposition.⁶³ Similarly, where we see only political influence and the will to dominate, they talked about *taṣarruf*, the ability of the shaykh to dispose over other people, and what they meant by this was frequently the magical side of his personality, his power to bewitch his enemies.⁶⁴ This was the point which was taken seriously by men of worldly power, perhaps more so than the social influence – although both things cannot be completely separated since the simple people were as superstitious as were the upper classes. The relationship between the shaykh and his followers was compared to that between the Prophet and his Companions;⁶⁵ he was greeted with a prostration, and his feet were kissed.⁶⁶ Timur is said to have tried to keep Ni'matullāh-i Walī-i Kirmānī out of his territory, remarking that two kings cannot live together in one and the same clime.⁶⁷

This was a pertinent observation. The Sufis were to experience its truth again when, a few centuries later, this same 'clime' succumbed to the influence of 'enlightened' European nationalism. The mystical orders did not fit into this new pattern. They had spread all over the Islamic world and could

62 Cf. the remark by Fritz Meier in *Zwei Abhandlungen über die Naqṣbandiyya* (Istanbul 1994) 186. The kind of research I am alluding to is dealt with by Jo-Ann Gross in her article in this volume p. 520 ff.

63 Cf. the first essay in Fritz Meier's book, *Die Herzensbindung an den Meister* 17 ff., and *ibid.* index s.v. *Entwerden im Meister*.

64 Cf. the second essay, *Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, *ibid.* 245 ff.

65 *Ibid.* 106 f.

66 *Ibid.* 148 f.

67 *Ibid.* 245, n. 1.

therefore not be confined to the borders of the newly founded states; what had looked cosmopolitan in earlier days looked unpatriotic now. They lost their elite; the Jilānīs in Baghdad, heirs to the Qādiriyya establishment, joined the Arab nationalist movement in Iraq when they were deprived of power by the Young Turks, and made a new career as politicians and prime ministers.⁶⁸ With respect to late Ottoman Turkey, the tensions which ensued from this and the spiritual uncertainty which befell the *ṭarīqas* themselves have been depicted by Franz Werfel in a chapter of his novel *The Forty Days of the Musa Dagh*, in connection with the persecution of the Armenians. Moreover, the quest for modernity which accompanied nationalism paved the way for European secularism; after that, the mystical orders looked old-fashioned, 'medieval', and dangerous because of their appeal to superstition and irrationality. When Vámbéry travelled in Central Asia, he could still observe that the Sufi shaykhs – 'they' (*īshān*) as they were called there, *īshān* being a formula of reverence – enjoyed an extremely high prestige, higher than that of the mullahs, since it was the Sufi shaykhs who dispensed blessings and curses, by selling talismans or by their 'breath'; indeed it was their supernatural power which kept the cattle in good health and the evil spirits at bay.⁶⁹ The new administrative elite, whether foreign (as in Russia or Algeria) or indigenous (as in Turkey or in Iran), had no understanding for this. In their view, humanitarian and civilizational improvement was to be realized by European medicine and European bureaucracy, and in pursuing this goal they frequently asserted their power in an arrogant and therefore brutal manner. Atatürk is, of course, the best example, but by no means the only one. It is a peculiar irony of history that the national self-understanding of certain areas in Central Asia which have emerged as independent states after the dissolution of the Soviet empire, Kazakhstan for instance, appear to be clinging once again to the role the mystical orders played in the past since there is not much else on which to build an identity.⁷⁰

In contrast to nationalism, the Salafiyya, the last one of the three forces of opposition, has tried to do without secularism. But it has not done without arrogance, the arrogance of the reformer who turns back to authenticity, to the roots. Muḥammad 'Abduh had been associated with the Shādhiliyya, his disciple Muḥammad Rashīd Riḍā (1865–1935) with the Naqshbandiyya, but they both contemptuously broke with their past. Riḍā reports that when he

68 Cf. P.-J. Luizard in *Les Voies d'Allah* (note 58 above) 349 f.

69 Ibid. 276.

70 Cf. also the role of the Qādiriyya in the Chechen war. On the role of Sufi orders in the Caucasus at present see the contribution by Ch. Lemerrier-Quelquejay in *Les Voies d'Allah* 301 ff., which deals with this topic briefly.

attended Sufi meetings in his youth, the participants were supposed to see spirits, i.e. to communicate with the souls of the deceased shaykhs and the ancestors of their order. They were even told that they could smell them, obviously in agreement with the famous *ḥadīth* which says that, in the afterlife, the *arwāḥ* recognize each other by their smell like horses.⁷¹ The *ḥadīth*, though, is something which Riḍā does not mention, for the *ḥadīth* would have run counter to the direction of his argument, namely to show that such practices did not agree with pure and original Islam. His polemics were in line with the attitude upheld by Ibn Taymiyya more than half a millennium ago, the attitude of reform and return to the ideal past which had been radicalized in the meantime by the Wahhābiyya.

However, until about 1920 the Wahhābiyya was still a marginal affair, much too peripheral to have any significant impact in Egypt.⁷² What made the call for reform in Egypt so strong was not puritanism but the belief in reason, more specifically: the belief in a kind of reason which had incorporated technology and slowly repressed the sapiential and spiritual dimension. This explains why the results of the development were so different there from those in the Arabian desert. Ḥanbalī thought had reduced mysticism to pietism, and when Wahhābism finally acquired political importance, in the modern state of Saudi Arabia, Sufi movements – which had spread on the Arabian peninsula before, mainly due to the influence of Aḥmad b. Idrīs – ceased to exist. Aḥmad b. Idrīs's tomb was destroyed after the annexation of 'Asīr. In Egypt, on the contrary, where Napoleon had still tried to acquire influence by winning over the *shaykh al-sajjāda* of the Bakriyya,⁷³ the *ṭarīqas* came to the surface again when technical reasoning was felt to be inadequate for spiritual satisfaction. As early as 1895, a Supreme Council of the Sufi Brotherhoods was created; in 1976 its organization and functions were regulated by law. There is no parallel to this institution in any other country of the Islamic world; only in Egypt are the *ṭarīqas* legally recognized.

The question is whether, at a certain moment, through the teaching of Aḥmad b. Idrīs and others, the Sufi orders themselves aspired to a goal similar to that of the Wahhābiyya and the Salafiyya, namely the purification of religion from unorthodox doctrines and practices. This is the controversy as to whether

71 Ibid. 208f.; for the *ḥadīth* cf. Wensinck, *Concordance* i, 385a; a more complete version in Qaṣṭallānī, *Irshād al-sārī* (Cairo 1304) v, 325, ll. 15 ff.

72 Cf. the article by F. de Jong in this volume, p. 310 ff.; also id., 'Ṭuruq and ṭuruq-opposition in 20th century Egypt', in Frithjof Rundgren (ed.), *Proceedings vith Congress of Arabic and Islamic Studies* (Visby/Stockholm 1972) (Leiden 1975) 84 ff.

73 Cf. now J.W. Livingstone in: *Studia Islamica* lxxx (1994) 125 ff.

there was something which may justifiably be called 'Neo-Sufism'. The debate has just been started.⁷⁴ One of the points Sufism and Neo-Sufism have in common is their highly accentuated veneration for the Prophet Muḥammad. Of course in certain respects such a tendency ought not be at all surprising, but it seems to have increased over the centuries.⁷⁵ The way it is expressed differs in both cases. In mysticism we would have to concentrate on the famous but still somewhat vaguely perceived *ṭarīqa muḥammadiyya*,⁷⁶ whereas in the Salafiyya it is the discovery of Muḥammad's role for Islamic identity, as the founder of the community in the political as well as the legal sense, which comes to the fore. What is connected with it is, among other things, the relationship between mysticism and what is called fundamentalism in our time. That the Salafiyya wanted to go back to the fundamentals of Islam is beyond doubt, but it is equally obvious that, in certain parts of the Islamic world, in Syria for instance, mystical trends and brotherhoods are nowadays employed to impede fundamentalist influence. Before entering in this discussion, however, a primary clarification of terms is indispensable. It is not only that we must make clear what we mean when we use the word 'fundamentalism' (or any other word we may try to replace it with); we must also define mysticism and Sufism (which are by no means interchangeable expressions), and we will have to explain what a Sufi brotherhood nowadays stands for in contrast to a charitable organization run by so-called fundamentalists.⁷⁷ And once we start defining our terms we have to take into account our own world, its different kind of spirituality and its non-religious, at times even anti-religious mode of discourse.

These are problems which may remain problems for us even after this symposium has ended; they are too general to be approached by means of a sequence

74 Cf. R. Séan O'Fahey and Bernd Radtke, 'Neo-Sufism Reconsidered', *Der Islam* lxx (1993) 52 ff.

75 A good way of testing this hypothesis would be a closer study of how heresy was defined at different periods, whether there was a shift in concern from scandalous statements about God (dualism or monism for instance) to statements vilifying the Prophet. But this work still remains to be done.

76 Cf. now the remarks by Bernd Radtke in *Die Welt des Islams* xxxvi (1996) 353 ff. An early example (ninth/fifteenth century) of unusually intense contact between a mystic and the Prophet, through dreams, which seems to replace the *fanā'* in God has recently been analyzed by J.G. Katz, *Dreams, Sufism and Sainthood. The Visionary Career of Muhammad al-Zawāwī* (Leiden 1996). For Egypt cf. also Geoffroy (note 51 above) 101 ff.

77 Statistics do not exist concerning the membership of contemporary Sufi *ṭarīqas* in different countries and regions; but cf. G. Veinstein in *Les Voies d'Allah* 20 f.

of isolated papers. But they underlie much of what we will be talking about, and in a certain way they may well determine the language we use. For we shall be mostly talking in sociological and political terms. Poetry will not have a place in our discourse, nor will the language of spirituality lead us astray. But who knows? Maybe at a certain moment in the proceedings the three Qalandars will suddenly march in. Beyond all forms of academic orgy, they know the real story, and they are always good for a surprise.

Der Kreis des Ḍū n-Nūn

Ḍū n-Nūn genießt in der islamischen Mystik hohes Ansehen. Aber er war Ägypter, und er stammte noch nicht einmal aus einem der Verwaltungszentren des Deltas, sondern aus der Provinz, aus Aḥmīm. Das machte ihn dort, wo man über Mystik schrieb, im Irak und in Ḥorāsān, zu einem unbekannten Wesen. Zum Glück war er einmal, gegen Ende seines Lebens, in den Osten gereist und so für die schreibfreudigen Sammler von Nachrichten und Weisheitssprüchen in Baǧdād aktenkundig geworden. Allerdings war dies anscheinend nicht ganz aus freiem Willen geschehen; man meinte zu wissen, daß er, als zur Zeit des Kalifen al-Wāṭiq auch in Ägypten die Lehre vom *ḥalq al-Qurʿān* verbindlich gemacht wurde, von den dortigen Behörden festgenommen und in die Hauptstadt geschickt worden sei. Jedoch hat Mutawakkil ihn dann in Sāmarrāʾ zu einer Audienz empfangen. In Baǧdād hat Ḍū n-Nūn offenbar einige Verehrer um sich sammeln können¹.

Fast alles, was wir über ihn wissen, stammt darum aus östlichen Quellen, die sich auf östliche Gewährsleute berufen. Das gilt nicht nur für die ausführlichen Biographien im *Taʾrīḥ Baǧdād*² oder bei Sulamī³ und Abū Nuʿaim⁴ und in der *Ṣifāt aṣ-ṣafwa* des Ibn al-Ǧauzī⁵, sondern auch für den *Taʾrīḥ Dimašq* des Ibn ʿAsākir⁶; soweit sich nach dem *Tahdīb* des Ibn Badrān urteilen läßt (der bekanntlich die Isnade unterschlägt), hat Ibn ʿAsākir die geographische Nachbarschaft zu Ägypten überhaupt nicht genutzt und sich ganz vom Osten her informiert. Selbst rein ägyptische Werke sind nicht sehr ergiebig. Kamāl-addīn al-Adfuwī (gest. 748/1348), der in seinem *Ṭālīʿ as-saʿīd* die Gelehrtenge-

1 Vgl. dazu M. Smith in EI² II 242 s. n.; auch Massignon, *Essai* 2206 ff. und 238. – Ḍū n-Nūn hat, wie wir bei Ḍahabī erfahren, in Syrien bei dem Damaszener Traditionarier Hišām b. ʿAmmār gehört (gest. 245/859; vgl. GAS I/111 f. und Ḍahabī, *K. al-ʿUlūw lil-ʿAlī al-Ġaffār* 134, 14 f.). Wenn er dies auf seinem Weg nach Baǧdād tat, so wäre die Überwachung, welche die Behörden ihm zukommen ließen, nicht allzu streng gewesen. Aber es ist sehr wohl denkbar, daß er auch vorher schon einmal in Syrien war.

2 Vgl. dort VIII 393 ff. nr. 4497.

3 Vgl. seine *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiya*, ed. Šuraiba, s. 15 ff.

4 Vgl. seine *Ḥilyat al-auliyaʾ* IX 331 ff.

5 Vgl. dort IV 287 ff.

6 Vgl. Ibn Badrān, *Tahdīb Taʾrīḥ Dimašq* v 271 ff.; zu weiteren biographischen Quellen vgl. GAS I/643.

schichte des Šaʿīd, also Oberägyptens, im Detail behandelt⁷, bringt zwar zwei Persönlichkeiten mit Namen Dū n-Nūn und bezeugt damit, daß der auffällige Name in dieser Gegend weiterlebte⁸; aber er nennt unter ihnen nicht unseren Mystiker. Auch in den *Quḍāt Mišr* des Abū ʿUmar al-Kindī (gest. 360/971) taucht dieser nur im Vorübergehen auf, als einer derjenigen, die i.J. 228/843 vor staatlicher Verfolgung Schutz suchen mußten, als der von dem Muʿtaziliten Ibn Abī Duwād eingesetzte *qāḍī* Muḥammad b. Abī l-Laiṭ den offiziellen Standpunkt der Zentralregierung zum *ḥalq al-Qurʿān* in seinem Jurisdiktionsbereich in Ägypten durchsetzen wollte⁹. Dū n-Nūn war selber ja kein Gelehrter im üblichen Sinne. Mit Ḥadīṭ oder Jurisprudenz hatte er offenbar wenig im Sinn; eher mag er den okkulten Wissenschaften nahestanden haben¹⁰. Zudem gehörte er anscheinend der niederen Schicht der Bevölkerung an; sein Vater war Nubier¹¹. Kindī hat ihm bezeichnenderweise in seinem nicht mehr erhaltenen *K. Aʿyān al-mawālī* einen Eintrag gewidmet¹².

In späteren Jahrhunderten spielten diese Unterscheidungskriterien allerdings kaum noch eine Rolle; damals war er für die meisten einfach ein berühmter Mann, über den sich nur schwer hinwegsehen ließ. Al-Quḍāʿī (gest. 454/1062) hat ihn in sein Geschichtswerk aufgenommen¹³, ebenso Ibn Taḡribirdī (gest. 874/1470) in seine *Nuġūm az-zāhira*¹⁴. Vor allem Ibn az-Zaiyāt (gest. 814/1411) kommt in seinen *Kawākib as-saiyāra fī tartīb az-ziyāra* häufig auf ihn zu sprechen und bezeugt damit seine von Legenden umrankte Popularität¹⁵. Aber sie alle bleiben auffällig unkonkret; ausführliches biographisches Material stand ihnen anscheinend nicht zur Verfügung. Dort wo Ibn az-Zaiyāt einmal Einzelheiten bringt¹⁶, sind diese aus Grabsteinen in Qarāfa herausgelesen

7 *aṭ-Ṭālīʿ as-saʿīd al-ġāmīʿ asmāʿ nuġabāʾ aṣ-Šaʿīd*, ed. Saʿīd Muḥammad Ḥasan und Ṭahā al-Ḥāġirī; Kairo 1966.

8 Vgl. dort s. 243 f. nr. 167–168.

9 Vgl. den Text, ed. R. Guest, Leiden/London 1912 (Gibb Mem. Ser., Bd. XIX), s. 449, 7 ff.

10 Die Echtheit der ihm zugeschriebenen Schriften ist allerdings alles andere als gesichert (vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 196 f.).

11 Vgl. Sulamī, *Ṭabaqāt* 16, 2.

12 Ib. 15, ult. f. und Ḍahabī, *Mizān al-iʿtidāl* (ed. ʿAlī Muḥammad al-Biḡawī, Kairo 1382/1963) II 33, -7 ff. unter nr. 2701. Dazu GAS I/358.

13 Vgl. das Zitat bei Ibn az-Zaiyāt (unten Anm. 15), s. 233, 14.

14 Vgl. dort II 320, 7 ff.

15 Vgl. den Druck Kairo 1907, dort etwa s. 11, 6; 34, 5 und 34, ult. f.; 73, 7 f.; 108, pu. ff. (über eine Kapelle, *maʿbad*, zu seinen Ehren); 125, -7 ff.; 209, 4 f. und vor allem den ausführlichen Bericht über sein Grab in Qarāfa, s. 233, 11 ff. (dazu auch M. van Berchem, *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, Égypte II 62 ff.).

16 Etwa über einen gewissen ʿAbdallāh b. ʿAlī, einen Anhänger des Dū n-Nūn (vgl. 64, 16 f.),

und damit, wenn überhaupt zuverlässig, nur Beleg für die Spätphase unmittelbar vor Dū n-Nūn's Tode i.J. 245/859.

Auch Monographien über ihn machen in dieser Hinsicht keine Ausnahme. A.J. Arberry hat eine von ihnen näher untersucht: *Suyūṭī's as-Sirr al-maknūn fī manāqib Dī n-Nūn*¹⁷; aber obgleich Suyūṭī, wie er mit seiner Nisbe verrät, in Asyūṭ Verwandte hatte und der Anstoß zur Abfassung dieser Schrift vermutlich aus der lokalen Tradition kam, hat er doch keine einheimischen Quellen benutzt. Auch er wiederholt nur, was er in östlichem Schrifttum vorfand, und nur, wo dieses selber verloren oder vorläufig nicht zugänglich ist, gewinnt seine Arbeit für uns Interesse. Arberry publizierte darum die Auszüge, die Suyūṭī aus den *Aḥbār al-ʿarīfīn* des Ibn Bākōya (gest. 428/1037 in Šīrāz) gemacht hat¹⁸. Sie haben, wie auch die übrigen Überlieferungen in Suyūṭī's Traktat, im wesentlichen hagiographischen Charakter.

Nur eine Quelle steht abseits und gewinnt damit für uns ungewöhnlichen dokumentarischen Wert: der *Taʾrīḫ ʿulamāʾ ahl Miṣr* des Ibn aṭ-Ṭaḥḥān (gest. 416/1025). Das Werk ist nur in einer einzigen Handschrift erhalten¹⁹, und auch da nicht vollständig; die Reihe der alphabetisch geordneten Biographien bricht bei den Muḥammadūn ab. Im übrigen enthält es nur kurze und sehr lakonische Eintragungen; man erfährt lediglich den Namen des Gelehrten und bei welchen Lehrern er hörte, gelegentlich auch ein Todesdatum. Daten finden sich im übrigen nur für das vierte Jahrhundert H.; für die frühere Zeit gab es in Ägypten anscheinend keine chronologische Überlieferung. Damit sind auch die Namen, die Ibn aṭ-Ṭaḥḥān im Zusammenhang mit Dū n-Nūn erwähnt, zeitlich nicht genau einzuordnen. Aber sie sind neu und verhältnismäßig zahlreich; erst Ibn aṭ-Ṭaḥḥān's Angaben lassen uns ahnen, welchen Einfluß Dū n-Nūn auf seine Umwelt ausgeübt und wie sein Schülerkreis ausgesehen hat. Zugleich allerdings bleiben diese Namen vorläufig völlig isoliert; wir können sie notieren, aber wir können nicht viel mit ihnen anfangen. Sie seien darum auch hier nur aufgezählt; vielleicht gelingt es später einmal, sie anderswo zu belegen.

oder über Maimūna, bekannt als as-Saudāʾ, die Schwarze, die vielleicht mit ihm verheiratet war (vgl. 40, -9 ff. in etwas legendärem Kontext).

- 17 Vgl. dazu GAL s 2/195 nr. 274 d = 1/353. Arberry hat eine Handschrift der Chester Beatty Library herangezogen.
- 18 Vgl. *A Biography of Dhū l-Nūn al-Miṣrī* in: *ʿArshi Presentation Volume*, ed. M. Ram und M.D. Ahmad (New Delhi 1965), s. 11 ff.
- 19 *Ẓāhiriya*, maǧmūʿ 116, fol. 220–249; vgl. Muḥammad al-Albānī, *Faḥras maḥṭūṭāt dār al-kutub aṣ-Ẓāhiriya*, al-Ḥadīṯ, s. 68 nr. 242. Dazu GAL s 1/571; nicht ganz richtig eingeordnet in GAS 1/358.

An einer Stelle, zu Ende des erhaltenen Fragmentes (fol. 249b, 1ff.), nennt Ibn aṭ-Ṭaḥḥān eine Quelle, die er benutzt hat, ein Buch, welches *aḥbār* über ʾDū n-Nūn enthielt und mit dem *samāʿ*-Vermerk dessen, von dem er es übernommen hatte, beglaubigt war: nämlich eines gewissen Abū l-Ḥasan Ismāʿīl b. ʿUmar²⁰ al-Bazzāz Ibn aṣ-Ṣāʿig, den er an früherer Stelle²¹ bereits als seinen direkten Gewährsmann genannt und dort mit der ausführlicheren Namensfolge Ismāʿīl b. ʿUmar b. al-Ḥasan b. Yaḥyā b. Kāmil al-Bazzāz verzeichnet hatte. Ibn aṭ-Ṭaḥḥān hatte ihn gefragt, von wem er das Testat habe, und war auf einen Eselvermieter (*wakīl ḥimār*) namens Abū Bakr verwiesen worden, mit dem sie beide früher einmal zusammen studiert hatten. Dieser war kein professioneller Traditionarier²²; sein Name wird in dem Isnad der Nachricht mit Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAmr an-Naḥṣālī²³ angegeben. Ibn aṭ-Ṭaḥḥān hat daraufhin anscheinend diesen Abū Bakr noch einmal selber aufgesucht; jedenfalls gibt er an, das Buch sowohl bei Ibn aṣ-Ṣāʿig als auch bei Abū Bakr gehört zu haben, und nennt beide nebeneinander in seiner *riwāya* des Werkes, die er im Anschluß daran vermerkt. Das Buch enthielt Materialien, die ein gewisser Abū Muḥammad Nuʿmān b. Mūsā al-Ġizī²⁴ gesammelt hatte und in seinem Hause in Gizah weitergab; er hatte ʾDū n-Nūn noch erlebt, offenbar kurz vor dessen Tod, als dieser sich, aus dem Irak zurückgekehrt, in der Gegend des späteren Kairo aufhielt. Die *riwāya* führt von den beiden Gewährsleuten des Ibn aṭ-Ṭaḥḥān direkt auf ihn zurück. Das ist, wenn man die Zeitspanne zwischen 245/860, dem Todesjahr des ʾDū n-Nūn, und 416/1025, dem des Ibn aṭ-Ṭaḥḥān, bedenkt, außerordentlich knapp; man möchte fast annehmen, daß die beiden das Buch auf dem Wege der *wiġāda* erhalten hatten. Jedoch gibt Ibn aṭ-Ṭaḥḥān in unmittelbarer Nähe dieser Stelle²⁵ an, auch über einen andern Mittelsmann namens Maimūn b. Ġabbāra direkt von Nuʿmān b. Mūsā al-Ġizī übernommen zu haben. Zudem vermerkt Ibn aṣ-Ṣāʿig, daß er das Buch im Verein mit dessen Besitzer, also dem Eselvermieter Abū Bakr, vor dem „*ṣaiḥ*“ gelesen habe, und man gewinnt den Eindruck, daß auch damit wiederum Nuʿmān b. Mūsā gemeint ist²⁶.

20 So 249b, 4 und in der Parallele 227a, 1f.; kurz zuvor im Isnad einmal ʿAmr statt ʿUmar.

21 Fol. 227^a, 1f.

22 Vgl. fol. 249, ult.

23 Unmittelbar vorher (fol. 249^a, ult.) begegnet stattdessen *al-Maḥāmīlī*. Es läßt sich vorläufig nicht entscheiden, ob Abū Bakr beide Nisben trug oder ob es sich um eine Verschreibung handelt.

24 Er ist vielleicht identisch mit dem Abū Mūsā al-Ġizī, der bei Ibn az-Zaiyāt, s. 248, -8 als Anhänger des ʾDū n-Nūn genannt ist.

25 Fol. 249^b, 12.

26 *bil-ġazīra*, wie es heißt, also auf der Nilinsel? Oder ist ein ganz anderer Lehrer gemeint,

Direkter Gewährsmann des Ibn aṭ-Ṭaḥḥān ist daneben Ḥasan b. Rašīq al-‘Askarī (283/896–370/980)²⁷, der als einziger immer wieder einmal auch in östlichen Quellen auftaucht²⁸; das Todesdatum des Dū n-Nūn wird auf ihn zurückgeführt²⁹. Er war offenbar einer derjenigen Ägypter, die sich im Irak niederließen³⁰ und dort ausgefragt werden konnten. In seiner Heimat hatte er Beziehung zu Abū l-Faiḍ Dū n-Nūn b. Aḥmad b. Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs gehabt, der schon durch seinen Namen und seine *kunya* die Verehrung seiner Familie gegenüber dem berühmten Heiligen bezeugte³¹. Dieser überlieferte nicht nur von seinem Vater Aḥmad und seinem Großvater Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs al-Aḥmīmī, der noch bei Dū n-Nūn selber gehört hatte, sondern auch von Dū n-Nūn’s (jüngerem?) Bruder ‘Abd Dī l-‘arš.

Ibn aṭ-Ṭaḥḥān nennt insgesamt drei Brüder Dū n-Nūn’s, neben ‘Abd Dī l-‘arš noch einen ‘Abdalbārī und einen Dū l-Kifl. In letzterem Fall haben wir es mit einem Beinamen zu tun; Suyūṭī bietet als eigentlichen Namen Sālim oder Maimūn zur Auswahl³². Man mag vermuten, daß auch ‘Abd Dī l-‘arš noch anders hieß; im *Ta’rīḥ Baġdād*³³ und, vielleicht davon abhängig, bei Ibn al-Ġauzī³⁴ begegnet nämlich stattdessen der Name Hamaisa‘. Der Sachverhalt wird allerdings dadurch verunklärt, daß Ibn ‘Asākir in einer entsprechenden Überlieferung ‘Abdalḥāliq statt Hamaisa‘ bringt³⁵. Man mag dies auf sich beruhen lassen. Wichtiger ist die Bemerkung bei dem Ḥaṭīb al-Baġdādī, daß keiner von ihnen der gleichen „Methode“ (*ṭarīqa*) gefolgt sei wie Dū n-Nūn³⁶. Wenn dies nicht nur heißt, daß sie keine Mystiker waren, sondern auch, daß sie von

den die beiden in der Ġazīra, also im oberen Mesopotamien, aufgesucht hätten? Dū n-Nūn selber kann aus chronologischen Gründen nicht gemeint sein.

27 Zu ihm vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 1847; GAS 1/201 f.

28 Vgl. Sulamī, *Ṭabaqāt* 16, 4 und 18, 5 ŠURAIBA; Abū Nu‘aim, *Ḥilya* IX 394, 15.

29 Vgl. *Ta’rīḥ Baġdād* VIII 397, 10 ff. Nach einer Notiz des Sulamī (vgl. *Ṭabaqāt* 16, 3 ff.) berief er sich dabei auf ‘Abdallāh b. Sa‘īd b. Kaṭīr b. ‘Ufair, den Sohn des bekannten Historikers (gest. 226/840; vgl. GAS 1/361).

30 In ‘Askar Mukram in Ḥūzistān? Oder etwa in Sāmarrā’ (= al-‘Askar)? Ḥasan b. Rašīq trug im Irak auch die Nisbe al-Miṣrī.

31 Ein weiterer Asket aus Aḥmīm mit dem Namen Dū n-Nūn ist genannt bei Ibn az-Zaiyāt, *Kawākib* 116, -6 ff. Daß der Mystiker die *kunya* Abū l-Faiḍ trug, ist bezeugt bei Abū Nu‘aim, *Ḥilya* IX 332, 3.

32 Vgl. Arberry, *Biography* 14.

33 Dort VIII 397, 17 f.

34 Vgl. *Šifāt aš-šafwa* IV 287, 8.

35 Vgl. den *Tahdīb* des Ibn Badrān v 271, -5 f. Alle betonen dabei, daß mit den jeweils gegebenen Namen die Zahl der Brüder erschöpft sei.

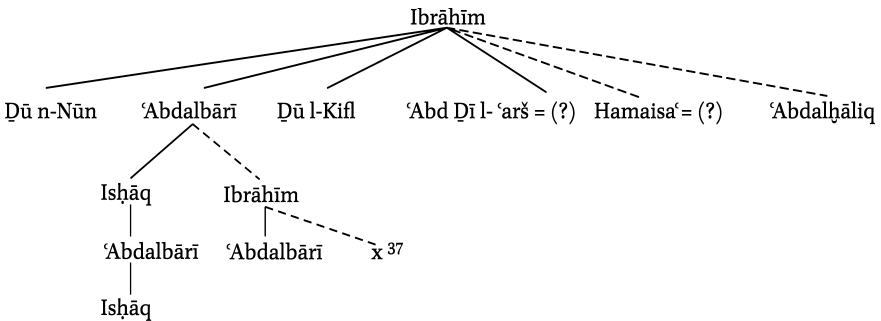
36 Vgl. *Ta’rīḥ Baġdād* VIII 397, 17 f.

seiner Art nicht viel hielten, so hätte es sich auf die Dauer etwas geändert. Ibn aṭ-Ṭaḥḥān verzeichnet nämlich drei ihrer Nachkommen, welche die Tradition Ḍū n-Nūn's bewahrten:

- 1) 'Abdalbārī b. Ishāq b. 'Abdalbārī, der ein Enkel von Ḍū n-Nūn's Bruder 'Abdalbārī b. Ibrāhīm war;
- 2) dessen Sohn Ishāq b. 'Abdalbārī b. Ishāq b. 'Abdalbārī, und
- 3) einen gewissen 'Abdalbārī b. Ibrāhīm b. aḥī Ḍī n-Nūn, der vielleicht auch, wie 1, ein Enkel des 'Abdalbārī war, nur über einen andern Sohn.

Ich gehe bei dieser Vermutung davon aus, daß Enkel häufig den gleichen Namen tragen wie ihr Großvater. Auch der Name Ibrāhīm wiederholt sich hier ja in dieser Weise; so hieß schon Ḍū n-Nūn's und 'Abdalbārī's Vater. Dieser war, wie wir an anderer Stelle vernehmen, Klient eines gewissen Ishāq b. Muḥammad al-Anṣārī (vgl. *Ta'riḥ Baǧdād* VIII 397, 16 f. > *Ṣifat aṣ-ṣafwa* IV 287, 6 f.). Leider ist zu ihm jedoch nichts Genaueres auszumachen. Ibn Ḥaǧar nennt kurz einen Traditionarier dieses Namens (vgl. *Tahḍīb at-Tahḍīb* I 249 nr. 468); aber wir haben kaum Veranlassung, beide Personen miteinander zu identifizieren.

Wir erhalten danach folgenden Stammbaum:



Interessant ist, daß uns keine Nachkommen von Ḍū n-Nūn selber überliefert sind. Sollte er im Zölibat gelebt haben? Man wird den Gedanken nicht von vornherein von der Hand zu weisen brauchen; Ehelosigkeit findet sich bei islamischen Asketen nicht ganz so selten, wie die sunnitische Generallinie und das Postulat des *lā rahbānīya^{ta} fī l-Islām* vermuten lassen sollten.

37 'Abdalbārī überlieferte, wie es heißt, auch von seinem Bruder, nicht nur von Ḍū n-Nūn.

Aber wir sahen ja, daß eine Frau im Zusammenhang mit ihm genannt wird, von der man zumindest später annahm, sie sei mit ihm verheiratet gewesen³⁸. Zudem hören wir auch mit Bezug auf die beiden Brüder, die er neben ‘Abdal-bārī noch besaß, nichts davon, daß sie Kinder gehabt hätten³⁹. Bei ihnen aber liegt die Annahme näher, daß, so wie sie nicht der gleichen „Methode“ folgten wie er, auch ihre Nachkommenschaft kein Interesse am Erbe ʿU n-Nūn’s zeigte und daß deswegen Ibn aṭ-Ṭaḥḥān bzw. seine Gewährsleute ihre Namen nicht bewahrt haben. Vielleicht ist darum auch von ʿU n-Nūn’s Kindern nur deswegen nicht die Rede, weil sie keine Beziehung zur „Wissenschaft“ hatten, d.h. keine Traditionen vom Propheten oder von ihrem Vater überlieferten.

Die Frage wäre gelöst, wenn wir davon ausgehen könnten, daß der *qāḍī* ar-Rašīd ʿU n-Nūn b. Muḥammad b. ʿU n-Nūn al-Miṣrī al-Aḥmīmī, der in Abū Maḥrama’s *Ta’rīḥ Ṭagr ‘Adan* eine kurze Biographie erhält⁴⁰, zur Nachkommenschaft unseres ʿU n-Nūn gezählt werden kann. Das aber ist alles andere als sicher. Der *qāḍī* war mit dem Aiyūbiden al-Malik al-Mas‘ūd Yūsuf b. Muḥammad (gest. 626/1229), einem Enkel des Saladin, in den Jemen gekommen und hatte dort verschiedene Verwaltungsposten bekleidet; er war mehrfach Gouverneur von Aden gewesen und unter dem ersten Rasūliden, al-Malik al-Manṣūr ‘Umar (626/1229–647/1250), Wesir geworden. In Ta‘izz hatte er eine Madrasa gegründet, die unter seinem Namen bekannt war⁴¹; dort war er auch i.J. 663/1265 gestorben. Damit trennen ihn mehr als vier Jahrhunderte von dem Mystiker. Man müßte also annehmen, daß die Namenfolge, so wie sie bei Abū Maḥrama vorliegt, verkürzt ist. Zudem aber heißt es dort, daß er ein ‘Alide gewesen sei⁴²; das trifft auf den Mystiker auch nicht zu. Man wird also in dem Ahn des *qāḍī* ar-Rašīd eher einen späteren Namensvetter des Mystikers sehen müssen, vielleicht ʿU n-Nūn b. Sahl al-Asnā‘ī, der bei Adfuwī begegnet und nach dessen Angaben i.J. 490/1097 starb⁴³. (Vgl. auch den ʿU n-Nūn ‘Adl b. Naḡā al-Iḥmīmī bei Ibn az-Zaiyāt, *Kawākib* 116, 22 ff.).

38 Vgl. oben Anm. 16.

39 Zumindest wenn unsere Hypothese zu nr. 3 stimmt.

40 Vgl. *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter*, hrsg. O. Löfgren, II 77, 15 ff.

41 Vgl. Ismā‘īl b. ‘Alī al-Akwa‘, *al-Madāris al-Islāmiya fī l-Yaman*, Damaskus 1400/1980 (Manṣūrāt Ġāmi‘at Ṣan‘ā’ 1), s. 33, 10 ff. nr. 16.

42 Vgl. *Arabische Texte* II 77, 16.

43 Vgl. *aṭ-Ṭālī‘ as-sa‘īd* 244 nr. 168.

In der Tat stehen die übrigen Personen, die Ibn at-Ṭaḥḥān mit Dū n-Nūn in Verbindung bringt, anscheinend nicht in unmittelbarer Beziehung zu seiner Familie. Drei von ihnen werden dabei ausdrücklich als seine Anhänger (*ṣāḥib*) bezeichnet:

4) Aḥmad b. Muḥammad

Er hat wahrscheinlich nichts zu tun mit dem bei Abū Nu‘aim, *Hilya* 1x 368, -4f. genannten Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Umar.

5) Abū Ġa‘far Aiyūb b. Ibrāhīm

6) Ḥubbūr b. Manqūš

So nach fol. 234a, 8; nach 265b, 3 hieß er Ḥaṣnūn.

Von mehreren andern heißt es nur, daß sie von Dū n-Nūn überlieferten:

7) Aḥmad b. Yaḥyā, ein Enkel von Dū n-Nūn's Diener (*ḥādim*)

8) Abū Ya‘qūb Ishāq b. Ibrāhīm al-Ḥauwāš

Er wird auch bei Abū Nu‘aim, *Hilya* 1x 352, 1 und 376, pu. als Gewährsmann genannt. Ob er ein Sohn des bekannten Mystikers Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ḥauwāš war, muß fraglich bleiben. Dieser starb nämlich erst i.J. 291/904 und hätte danach selber Dū n-Nūn kaum noch erlebt. Zudem war er nicht in Ägypten oder in Baḡdād, sondern in Iran zu Hause (vgl. zu ihm Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya* 284 ff. ŠURAIBA; *Ta’rīḥ Baḡdād* VI 7 ff.).

9) Asbāṭ, *mu‘addīn* in Aḥmīm

10) Ġa‘far b. Ḥamdūn al-Aḥmīmī

11) Abū Sahl Ḥaiyān b. al-Qāsim b. Munīr al-Kindī

12) Abū l-Qāsim Ša‘ban b. ‘Ubaid b. Mu‘min (?) b. Šuraḥbīl

13) ‘Ubaid b. Muḥammad al-Ḥimyarī

14) Abū l-Qāsim ‘Ubaid b. Muḥammad at-Tuḡḡībī

15) Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad, *imām* in dem Ort al-Bulyanā (im Ša‘īd)

Ihn nennt als einzigen aus dieser Liste auch Adfuwī, *aṭ-Ṭālī‘ as-sa‘īd* 414, -4f., unter Berufung auf Ibn at-Ṭaḥḥān.

16) ‘Umair b. Yaḥyā al-Aḥmīmī

17) ‘Abdalmalik b. Dukain al-Aḥmīmī al-Imām.

Schließlich heißt es von einem, daß er Dū n-Nūn „gesehen“, also noch erlebt habe:

18) Baḥr b. Ishāq al-Aḥmīmī.

Aus anderen Quellen sind diese Namen, wie bereits gesagt, kaum zu ergänzen. Abū Nu‘aim erwähnt *Hilya* IX 365,10 noch einen

19) Mūsā b. ‘Alī al-Aḥmīmī,

der vielleicht auch von Ibn aṭ-Ṭaḥḥān, in dem nicht erhaltenen Teil seines *Ta’rīḥ*, registriert wurde. Ibn al-Ğauzī notiert, daß ein gewisser

20) ‘Abdalquddūs b. ‘Abdarraḥmān

von Dū n-Nūn überlieferte⁴⁴. Hier mag es sich um den Vater des oben erwähnten Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs handeln, der seinerseits noch von Dū n-Nūn berichtete. Der Name ‘Abdalquddūs war ja vermutlich nicht allzu häufig⁴⁵.



Von Ḥasan b. Rašīq, dem oben s. 1639 genannten Gewährsmann des Ibn aṭ-Ṭaḥḥān, ist in der Zāhirīya auch eine kleine Ḥadīṭ-Sammlung erhalten⁴⁶. In ihr ist überraschenderweise gleichfalls ein Ausspruch des Dū n-Nūn versteckt⁴⁷. Ibn Rašīq hatte ihn auf einem uns bereits bekannten Wege erhalten: über Dū n-Nūn b. Aḥmad b. Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs von ‘Abdalbārī b. Ishāq, dem Großneffen des Mystikers (= oben nr. 1). Er hat dieses Dictum also anscheinend mit den Aussprüchen des Propheten, die er sonst verzeichnet, auf eine Stufe gestellt. Die *riwāya* des Werkes führt über Ägypten: ein gewisser Abū l-Ḥasan Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muḥammad an-Naisabūrī, der im Šauwāl 365/Juni

44 Vgl. *Šifat aṣ-ṣafwa* IV 289, 3.

45 Allerdings ist der Namenbestand dieses Kreises alles in allem ohnehin etwas ungewöhnlich. Mit dem bekannten Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs, der in Baṣra Mitte des 2. Jh.’s lebte und angeblich als *zindīq* hingerichtet wurde (vgl. zu ihm zuletzt meinen Aufsatz in: *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift Spuler*, ed. H.R. Roemer und A. Noth. Leiden 1981, s. 53 ff.), haben diese Ägypter natürlich nichts zu tun.

46 Vgl. maǧmū‘ 115, fol. 39^a–52^b.

47 Vgl. fol. 45^b, pu. ff.

976 bei Ḥasan b. Rašīq das Werk gehört hatte⁴⁸, gibt es an Abū Šādiq Muṣṣid b. Yaḥyā b. al-Qāsim al-Madīnī (gest. 517/1123) weiter, der als *musnad Miṣr* bekannt war⁴⁹, und daneben an Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm ar-Rāzī (gest. 525/1131 im Alter von 91 Jahren), der in Alexandrien unterrichtete⁵⁰. Jedoch wendet sich die Überlieferung mit dem nächsten Glied in der Kette, Abū Ṭāhir Barakāt b. Ibrāhīm b. Ṭāhir al-Qurašī, nach Damaskus; dieser ist dort im Šafar 598/November 1201 gestorben⁵¹.

48 Er ist nicht identisch mit as-Sulamī, dem Verfasser der bekannten *Ṭabaqāt aṣ-Šūfiyya*, der zwar den gesamten Namen und die Nisbe mit ihm gemeinsam hat, jedoch die *kunya* Abū ‘Abdarrāḥmān trug und im übrigen bereits 412/1021 starb, zu früh, um den großen Abstand zu den beiden folgenden Gliedern der Kette überbrücken zu können (vgl. GAS 1/671). Gemeint ist wahrscheinlich der von ‘Abdalḡāfir al-Fārisī in seinem *Ḍail Ta’rīḡ Naisābūr* registrierte Abū l-Ḥasan Muḥ. b. al-Ḥusain b. Muḥ. al-Marzubān al-Ardistānī ar-Rāzī an-Naisābūrī, dessen Todesdatum zwar in dem erhaltenen Text ausgefallen ist, von dem wir jedoch erfahren, daß er i.J. 354 geboren war und somit, als er bei Ibn Rašīq hörte, gerade 10 Jahre alt gewesen wäre (vgl. Frye, *The Histories of Nishapur*, 111 fol. 8^a, 6 ff.).

49 Vgl. zu ihm Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* 1265, -5 ff. und Mundīrī, *at-Takmila li-wafayāt an-naqala* II 337, 2 f.

50 Vgl. Šafadī, *Wāfi* II 93 nr. 411; Mundīrī II 337, 10 f.

51 Vgl. Mundīrī II 336 ff. nr. 655; Šafadī X 117 nr. 4573; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a’yān* I 269 ‘ABBĀS.

Zwei unbekannte Werke aus der maġribinischen Mystik

Die Universitätsbibliothek Ann Arbor besitzt eine Anzahl arabischer Handschriften, über die bisher keine Nachricht nach außen gedrungen ist. Ein provisorischer Zettelkatalog erschließt ihren Inhalt; jedoch ist er unvollständig und auch nicht immer zuverlässig in seinen Angaben. Die Sammelhandschrift Ann Arbor 505 hat dabei meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen; sie enthält drei Werke zum westlichen *taṣawwuf*, von denen zumindest zweie Neues zu bringen scheinen. Die Handschrift ist bisher unpaginiert; ich kann darum nur ganz summarische Angaben machen.

1: Ein Werk *fī ṭ-ṭarīqa* des Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī (gest. 656/1258), der im Kolophon unter voller Namensnennung als Autor figuriert. Es enthält auf 48 ungezählten Folia 60 kurze Kapitel, in denen Kernbegriffe der Mystik definiert und zum Gegenstand persönlicher Ermahnung gemacht werden. Sie tragen folgende Überschriften:

1) <i>fī adab al-ʿuzla</i>	2) <i>fī ṭimār al-ʿuzla</i>
3) <i>fī āfāt al-ʿuzla</i>	4) <i>fī ġihād al-ʿadūw</i>
5) <i>fī l-ḥawāṭir</i>	6) <i>fī t-tauba</i>
7) <i>fī l-istiġfār</i>	8) <i>fī ḍ-dīkr</i>
9) <i>fī l-munāġāt</i>	10) <i>fī l-murāqaba</i>
11) <i>fī ādāb al-qabḍ wal-baṣṭ</i>	12) <i>fī ādāb al-faqr wal-waġḍ</i>
13) <i>fī l-iqtidāʿ</i>	14) <i>fī l-muġālasa</i>
15) <i>fī l-adab (?)</i>	16) <i>fī adab as-suʿāl</i>
17) <i>fī l-istiḥāra</i>	18) <i>fī n-nīya</i>
19) <i>fī l-aʿmāl</i>	20) <i>fī l-aurād</i>
21) <i>fī l-ubbād waz-zuhhād</i>	22) <i>fī ṭ-ṭāʿa</i>
23) <i>fī l-ʿizza</i>	24) <i>fī t-tawāḍuʿ</i>
25) <i>fī t-taqwā</i>	26) <i>fī l-waraʿ</i>
27) <i>fī l-iḥlās</i>	28) <i>fī l-yaqīn</i>
29) <i>fī l-karāma</i>	30) <i>fī l-ʿilm</i>
31) <i>fī l-irāda</i>	32) <i>fī l-īmān</i>
33) <i>fī l-islām</i>	34) <i>fī t-tauḥīd</i>
35) <i>fī l-ʿubūdīya</i>	36) <i>fī l-wilāya</i>
37) <i>fī l-maḥabba</i>	38) <i>fī l-maʿrifa</i>

39) <i>fī s-sakīna</i>	40) <i>fī l-baṣīra</i>
41) <i>fī l-aṣrār</i>	42) <i>fī t-taṣawwuf</i>
43) <i>fī l-ḥaqā'iq</i>	44) <i>fī s-samā'</i>
45) fehlt ¹	46) <i>fī l-'āqil</i>
47) <i>fī t-tadbīr</i>	48) <i>fī ḡihād an-naḥs</i>
49) <i>fī d-danb</i>	50) <i>fī d-dunyā</i>
51) <i>fī d-dīn</i>	52) <i>fī l-maṣā'ib</i>
53) <i>fī ṣ-ṣarr</i>	54) <i>fī l-ma'ṣiya</i>
55) <i>fī z-zulm</i>	56) <i>fī l-'uqūbāt</i>
57) <i>fī ṣ-ṣafā'a</i>	58) <i>fī l-waṣīya</i>
59) <i>fī r-rasā'il</i> ²	60) <i>fī l-ḥuṣūṣ wal-'umūm</i>

Die Schrift findet sich nicht unter den GAL² 1/583 f. S 1/804 ff. genannten Werken des Šādīlī, auch nicht bei Kaḥḥāla, *Muḡam al-mu'allifin* VII 137. Ihre Echtheit wäre somit zu prüfen. Der Autor beruft sich mehrfach auf seinen *ustād* (nicht *ṣaiḥ!*); jedoch nennt er dessen Namen nicht. Bei Šādīlī wäre dies vermutlich Ibn Mašīš³. In Kap. 43 und 44 sagt der Verfasser Einiges über sich selber; u. a. berichtet er von Träumen, die ihm auf seinem Lebensweg geholfen haben. In einem von ihnen sieht er sich mit „dem Buch des faqīh Ibn 'Abdassalām“ und einigen Blättern mit Rağazgedichten; da erscheint sein Lehrer und wirft beides zu Boden. Diese Absage an Jurisprudenz und Poesie könnte uns zur Datierung verhelfen. Jedoch gibt es leider zu viele Ibn 'Abdassalām. Der älteste mağribinische Jurist dieses Namens, der bei Kaḥḥāla genannt wird, ist der Mālikit Abū 'Abdal-lāh b. 'Abdassalām, welcher *qāḍī* in Tunis war und i. J. 749/1348 starb⁴. Sollte er hier gemeint sein, so wäre es mit der Autorschaft des Šādīlī natürlich nichts. Sie ist auch sonst etwas zweifelhaft; man sollte, bei der großen Verehrung für den Meister, zumindest einen Kommentar in der späteren Schultradition erwarten.

Schreiber der Handschrift ist Burhānaddīn b. Aḥmad b. Burhānaddīn b. Aḥmad b. Zainal'ābidīn al-Ḥusainī al-Ma'arri al-Ḥalabī aš-Šāfi'ī al-Aḥmadī (*ṭarīqa^{tan}*) aš-Šādīlī. Sie ist vollendet am 22. und 23. Rağab 968/8. und 9. April 1561.

II: das *K. al-Qawānīn* des Ibn al-Mar'a, ein Kommentar zu den *Maḥāsīn al-mağālīs* des Ibn al-'Arif (vgl. GAL S 1/776).

1 Hat etwa schon der Autor sich verzählt?

2 Ich weiß nicht recht, was das Wort (als Terminus?) hier bedeutet. Der Abschnitt beginnt folgendermaßen: *ar-rasā'il fī arba'a, fī l-abdān wal-amwāl wal-'uqūl wal-qulūb*. Jedoch wird zum Sinn des Wortes nichts weiter gesagt.

3 Vgl. EI s. n. *Abd al-Salām b. Mašīsh*.

4 Vgl. Kaḥḥāla VII 77.

III: ein Werk, über dessen Titel und Herkunft sich der Schreiber nicht ganz im klaren ist. Nach seinen Vorlagen handelt es sich entweder um das *K. Šifā' aṣ-ṣudūr wa-marātib al-ḥuḍūr* des Aḥmad al-Būnī oder (nach Aussage einer andern Handschrift) um das *K. Bayān ḥaqīqat al-wuqūf 'alā kašf asrār al-ḥurūf* des Tilimsānī. Beide Titel sind in den üblichen Nachschlagewerken nicht nachzuweisen. Über die Autoren dagegen besteht kaum ein Zweifel: Muḥyiddīn Aḥmad b. 'Alī al-Būnī (gest. 622/1225) ist der Verfasser des bekannten Kompendiums der okkulten Wissenschaften *Šams al-ma'ārif*⁵; mit dem Tilimsānī ist entweder 'Afīfaddīn Sulaimān b. 'Alī (gest. 690/1291) oder sein Sohn Šamsaddīn Muḥammad b. Sulaimān (gest. 688/1289) gemeint⁶.

Der Autor entspricht dem Wunsch eines Freundes, ihm den mystischen Aufstieg (*tarīb at-taṣawwuf*) darzulegen. Er bietet zuerst verschiedene Definitionen von Mystik an, je nach dem Niveau des Adressaten (*wağh al-'ābidīn*, *wağh al-ḥāmidīn*, *wağh as-sā'iḥīn*, *wağh al-āmīrīn*, *wağh an-nāḥīn* usw.). Später kommt er dann auf die mystische Bedeutung des Alphabets zu sprechen. Es schließen sich an verschiedene *munāğğāt*, in denen der Autor sich von Gott in der Sprache der einzelnen Propheten angesprochen fühlt (eingeleitet mit der Formel *ḥāṭabānī bi-luğat Mūsā* etc.). Die Spitze mystischer Selbstverwirklichung ist für ihn anscheinend nicht der *quṭb* oder der *ğawt*, sondern der *muqarrab* (*al-muqarrab allaḍi ntahat ilaihi l-bidāya wa-rağa'at ilaihi n-nihāya*), ein Terminus, der in der andalusischen Mystik, etwa bei Ibn Sab'īn, eine Rolle spielt.

Diese Eigentümlichkeit ebenso wie der Abschnitt über die Buchstabenspekulation scheinen eher für Tilimsānī zu sprechen, den Vater vielleicht, der ja aus dem Mağrib stammt und in seinem Buchtitel von den *asrār al-ḥurūf* spricht⁷. Aber auch Būnī hat sich mit diesem Thema beschäftigt, in seinem *Šams al-ma'ārif* ebenso wie in einem kleineren separaten Traktat⁸. Man wird weitere Handschriften vergleichen müssen. Nur um dies zu ermöglichen, ist diese Notiz geschrieben⁹.

5 Vgl. GAL² 1/655 f. s 1/910 f.

6 Ib. 1/300 s 1/458.

7 Er zitiert im übrigen Ibn Sab'īn in seinen Werken; vgl. jetzt P. Nwyia in: BEO 30/1978/127 ff.

8 Vgl. GAL² 1/656 nr. 39: *aṣ-Šarf fi 'ilm al-ḥarf*.

9 Ich bedaure, bei der flüchtigen Durchsicht versäumt zu haben, Incipit und Explicit abzuschreiben. Aber vielleicht helfen auch die Inhaltsangaben schon zur Identifikation.

Die *Tuhfat ul-iḥwān* des ‘Abdurrazzāq-i Kāšānī, ein *Futūvatnāma* der Īlḥānidenzeit

Die Hosen, mit denen man bei der Aufnahme in einen *Futūwa*-Bund bekleidet wird, sind ein Symbol der Sittenzucht (*ʿiffat*), so sagt ‘Abdurrazzāq-i Kāšānī in seiner *Tuhfat ul-iḥwān fī ḥaṣāʾiṣ ul-fityān*, die er zu Lebzeiten des letzten Īlḥānidenfürsten Abū Saʿīd (716/1316–736/1335) schrieb.¹ In gleicher Weise wird durch die Zeremonie, in der dem Initianden der Gürtel des Lehrlingsstandes umgelegt wird, Tapferkeit (*šujāʿat*) ausgesagt; das Wasser, das er zur Bestätigung seines Bundes trinkt, bedeutet Weisheit und das Salz, welches man in das Wasser streut, Gerechtigkeit.² Die Gründe, mit denen Kāšānī diese Symbolik erklärt, wirken recht umständlich. Das läßt uns vermuten, daß Ritual und Deutung nicht von vornherein zusammengehörten. Das Ritual ist uns gut bekannt; ein älterer Zeitgenosse des Autors, Nağmuddīn-i Zarkūb aus Tabrīz, gest. 712/1313, d. h. unter Abū Saʿīd’s Vater und Vorgänger Ölgāitū, beschreibt es recht detailliert. Ein irdener Wasserkrug³ oder ein Becher war zwischen den Teilnehmern an der Zeremonie auf einem Schemel (*kursī*) aufgestellt; um ihn herum lagen drei Gürtel, einer aus Baumwolle, einer aus Wolle und einer aus Leder. Der Kandidat, der in den Bund aufgenommen werden sollte, mußte zuerst ein allgemeines Reuebekenntnis ablegen und dabei die Waschung voll-

1 Zum Autor, der mit vollem Namen Kamāladdīn ‘Abdarrazzāq b. Ġamāladdīn Abū ʿl-Ġanāʾim al-Kāšānī hieß, vgl. die Angaben bei Landolt (In: *Der Islam* 50/1973/33 ff.) und bei Lory (*Les commentaires ésotériques du Coran d’après ‘Abd ar-Razzāq al-Qāshānī*. Paris 1980, s. 20 ff.). Der *EI*-Artikel s. n., aus der ersten Auflage übernommen (D.B. Macdonald), ist veraltet. In der *Encyclopaedia Iranica* wird leider vom Buchstaben A auf K (Kāšānī) verwiesen. – Der von mir behandelte Text ist zum erstenmal von A. Gölpınarlı im Facsimile nach der Hs. Murad Molla 1447 zugänglich gemacht worden (*İslâm ve Türk İllerinde Fütuvvet Teşkilatı ve kaynakları*. In: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11 (1949–1950) 3 ff., dort s. 152 ff.; mit türkischer Übersetzung, ibid. s. 261 ff.). Jedoch lege ich hier die Edition von Morteżā Šarrāf in: *Rasāʾil-i Ġavānmardān = Traité des compagnons-chevaliers*, Bibl. Iranienne, Bd. 20 (Teheran / Paris 1973), s. 1–57, zugrunde. Die Arbeit von Gölpınarlı wird dort nicht erwähnt. Zum Text selber vgl. kurz Gölpınarlı, ibid. s. 107 ff.; Šarrāf in seiner persischen Einleitung, s. 13 ff., und Corbin in dem zugehörigen französischen Vorwort, s. 13 ff.

2 Ed. Šarrāf, ibid. s. 12 ff. §§ 16–18.

3 *Kūze*. Gemeint ist ein Krug mit langem, engem Hals, aus dem man direkt trinkt. Darum wird wohl auch betont, daß der Krug neu sein sollte.

ziehen. Nach einem Gebet, das er barhäuptig sprechen sollte, hatte er, teils auf arabisch, teils auf persisch, eine lange Formel zu sprechen, in der u. a. ‘Alī als dem idealen Prototyp ritterlichen Verhaltens Verehrung erwiesen wurde. Jedoch war diese Formel nicht spezifisch šī‘itisch. Die zwölf Imāme wurden nicht erwähnt; an ihre Stelle traten die *ḥulafā’ ar-rāšidūn*. Wenn der Kandidat das Wasser trank, das mit etwas Salz vermischt worden war,⁴ erklärte er sich zum Lehrling (*tarbiya*) eines Meisters, den er namentlich und mit dem Titel *aḥī* nannte. Dann trat er auf den Meister zu, den er gewählt hatte, küßte ihm die Hand und wurde mit einem der drei Gürtel umgürtet, je nach Status und Funktion, die er in der Organisation erhalten sollte. Die Wahl dieses Status unterlag ebenso wie die Wahl des Meisters seiner eigenen Entscheidung; um klarzumachen, wie sie ausfallen würde, hatte er bereits vorher den Gürtel einmal angelegt, und nur während er das Treuebekenntnis aussprach, legte er ihn auf den Schemel zurück, damit der Meister ihn nehmen könne. Nachher bildeten alle Brüder der Gemeinschaft einen Kreis um ihn und seinen Meister, und er erhielt von seinem zukünftigen Lehrherrn die Hosen. Zum Schluß war für alle Anwesenden ein Mahl bereitet; auch hier unterlag die Art, in der etwa das Wasser weitergereicht wurde oder der Tisch bereitet war, bestimmten Vorschriften.⁵

Wir können nicht ganz sicher sein, ob ‘Abdurrāzzāq-i Kāšānī an genau dieses Ritual dachte; von den drei Gürteln, die den drei verschiedenen Arten der Zugehörigkeit entsprachen,⁶ redet er nicht; wir lassen diese Einzelheit darum besser beiseite. Aber davon einmal abgesehen, besteht doch genug Übereinstimmung in den wesentlichen Punkten und darum auch genug Grund zur Annahme, daß für ihn ebenso wie für Nağmuddīn-i Zarkūb die *Futūwa*-Bewegung lebendige Wirklichkeit war. Das ist nicht immer so gesehen worden. Franz Taeschner,

4 Auch Milch konnte benutzt werden, wenn sie vorhanden war; am besten sei, so meint der Autor, ein Gemisch aus Kuh- und Schafsmilch.

5 Vgl. Nağmuddīn Zarkūb-i Šīrāzī, *Futūvatnāma*, ed. Šarrāf, *ibid.*, s. 191 ff. § 58–66 und s. 205 ff. § 86 ff.; dazu die Zusammenfassung von H. Corbin in seiner französischen Einleitung zu demselben Band, s. 72 ff. Der Abschnitt ist auszugsweise übersetzt bei F. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam*. Zürich 1979, s. 257 ff. Aus einem späteren Text, dem *Futūvatnāma-yi sultānī* des Wā‘iz-i Kāšifī (gest. 910/1504–1505; vgl. *EI*² IV 704 f. s. n. Kāshifī), erfahren wir, daß nicht nur das Material, aus dem der Gürtel gefertigt war, sondern auch die Art, wie er gebunden wurde, verschieden sein konnte (ed. Muḥammad Ġa‘far Maḥgūb, Teheran 1350/1971, s. 106 f.); es handelte sich, wie daraus hervorgeht, eher um eine Schärpe. – Grundsätzlich zum Verhältnis zwischen *Futūwa*-Bünden und handwerklichen Organisationsstrukturen („Zünften“) vgl. W. Floor in: ZMDG 134 (1984), s. 106 ff.

6 *qaulī*, *saifī* und *šurbī*; vgl. Zarkūb, *op. cit.*, s. 187 ff. § 49 ff.; französische Einleitung s. 67 ff.

der große *Futūwa*-Spezialist der vergangenen Generation, betrachtet in seinem Artikel, den er für die zweite Auflage der *Enzyklopädie des Islam* schrieb, Kāšānī's Werk als ein bloßes Kapitel in einer Enzyklopädie, das gewissermaßen nur um der Vollständigkeit willen hinzugefügt wurde, und hält es für „zweifelhaft, ob diesem literarischen Überleben irgendein aktuelles Überleben der organisierten *Futūwa* in ihrer höfischen Form entsprach“.⁷ Aber es gab ja nicht nur eine höfische Variante der *Futūwa*. Zwar war mit dem Ende des Abbasidenkalifats das ehrgeizige Unternehmen des Kalifen an-Nāṣir zusammengebrochen, die *Futūwa* als ein Ferment politischer Einheit seines Reiches zu benutzen;⁸ aber das hieß nicht unbedingt, daß die Bewegung auch im Volk keine Rolle mehr spielte. Dafür war die iranische Tradition dieses Instrumentes sozialer Solidarität zu alt und auch zu tief verwurzelt. Es ist gewiß kein Zufall, daß Kāšānī seinen Traktat 'Alī b. Yaḥyā widmete, dem Enkel des berühmten šaiḥ Šihābaddīn as-Suhrawardī (gest. 632/1234),⁹ der an-Nāṣir bei seinen *Futūwa*-Plänen beraten und selber zwei Traktate zum Thema verfaßt hatte.¹⁰ Man sollte auch nicht die Tatsache übersehen, daß die *Tuḥfat ul-iḥwān* ursprünglich auf arabisch geschrieben war und dann ins Persische übersetzt wurde;¹¹ das wird nur dann verständlich, wenn wir voraussetzen, daß das Werk nicht nur für Gelehrte bestimmt war (und deswegen in einer Enzyklopädie hätte Platz finden können), sondern auch für weniger gebildete Leute, die aus einer Version in der Volkssprache Rat schöpfen konnten. Im übrigen war der Traktat gar nicht Bestandteil einer Enzyklopädie, wie Taeschner behauptet; es handelt sich vielmehr, wie der Herausgeber des Textes gezeigt hat, um ein selbständiges Werk.¹²

Über den Autor wissen wir nicht viel. Kāšānī scheint i.J. 736/1335 gestorben zu sein, also im gleichen Jahr wie Abū Sa'īd, im gleichen Jahr auch wie 'Alā'uddaula-yi Simnānī, mit dem er einen nicht immer lebenswürdigen Briefwechsel über die angemessene Interpretation der Gedanken des Ibn 'Arabī führte.¹³ Trotz ihrer gespannten Beziehungen genossen beide, Simnānī ebenso

7 EI² II 966a.

8 Vgl. dazu A. Hartmann, *an-Nāṣir li-dīn Allāh (1180–1225)*. Berlin/New York 1975, S. 92 ff.

9 Die Widmung findet sich in der (ursprünglichen) arabischen Version des Traktates; vgl. Šarrāf, *Einleitung*, S. 15.

10 Ed. Šarrāf, *ibid.* S. 90 ff. und 104 ff.; dazu Hartmann, *a. a. O.*, S. 234 ff.

11 Šarrāf, *Einleitung*, S. 15.

12 *Ibid.*; von einer Enzyklopädie, die Kāšānī verfaßt haben könnte, ist im übrigen nicht einmal der Titel überliefert. Taeschner nimmt denn auch die Hypothese in *Zünfte und Bruderschaften*, wo er den Traktat kurz erwähnt (S. 237 f.), nicht mehr auf.

13 Dazu näher Landolt in: *Der Islam* 50 (1973), S. 29 ff.

wie Kāšānī, die Gunst Rašiduddins, der unter Ġāzān Ḥān und seinem Nachfolger Ölgāitü Wesir gewesen und kurz nach Ölgāitüs Tod i.J. 718/1317 hingerichtet worden war.¹⁴

Sie waren beide Šūfis, wenngleich nicht in derselben Tradition und auch nicht vom gleichen Typus. Über Ibn ‘Arabī waren sie verschiedener Meinung; aber sie gehören beide dennoch in gewisser Hinsicht in das umfangreiche Kapitel der Ibn ‘Arabī-Rezeption in Iran. Bei Kāšānī ist das augenfälliger als bei Simnānī; er schrieb den am weitesten verbreiteten Kommentar zu Ibn ‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-ḥikam*, und der Korankommentar, den er zwischen 727 und 729, also in höherem Alter, verfaßte, lief später sogar unter Ibn ‘Arabī’s Namen. Er hatte diese Ausrichtung von seinen Lehrern übernommen, von Nūriddin ‘Abdaššamad-i Naṭanzī (gest. 691/1292?) und von Šamsuddīn-i Kīšī (gest. 694/1295), die beide von der literarischen Schönheit der *Fuṣūṣ al-ḥikam* tief beeindruckt worden waren.¹⁵

Es liegt also nahe, daß man zuerst auf Ibn ‘Arabī kommt, wenn man Kāšānī einordnen will. Das ist in der Tat auch bei der *Tuḥfat ul-iḥwān* so geschehen.¹⁶ In Wirklichkeit jedoch läßt sich an dem Text überhaupt kein direkter Einfluß des *Šaiḥ al-akbar* erkennen. Im Gegenteil: der Hintergrund, den Kāšānī in seinen anfangs zitierten Erörterungen dem Initiationsritual zu geben versucht, setzt eine Vertrautheit mit völlig anderen Gedanken voraus, nämlich mit griechischer Ethik. Mäßigung („Sittenzucht“), Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit sind die vier Kardinaltugenden, die von Plato in den Vordergrund gestellt worden waren. Er hatte sie bekanntlich in seiner Psychologie verankert: Mäßigung (σωφροσύνη) war die Unterordnung der Begierde unter die Herrschaft der Vernunft, d. h. die Tugend, die auf den begehrliehen Teil der Seele einwirkte; Tapferkeit (ἀνδρεία) bedeutete rechtes Verhalten gegenüber allem, was Schrecken erregte, d. h. die Tugend des muthaften Seelenteiles, solange dieser auf die Vernunft hört; Weisheit (σοφία) war die Tugend der Vernunft selber. Nur die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) war nicht direkt einem Seelenteil zugeordnet (da es deren nur drei gab). Sie ergab sich vielmehr aus der Harmonie zwischen ihnen allen, aus dem rechten Verhältnis zwischen Herrschen und Beherrscht-Werden. Darum faßte sie die drei anderen in sich und konnte Tugend im absoluten Sinne des Wortes genannt werden, jener Geisteszustand, in welchem die Seele

14 Vgl. Šarrāf, persische Einleitung s. 19. Allerdings hat weder der eine noch der andere zu den *taqrizāt* über Rašiduddins theologisches Oeuvre (bzw. sein *K. at-Tauḍīḥāt*) beigetragen, die ich in AKM 45 nr. 4 behandelt habe (*Der Wesir und seine Gelehrten*, Wiesbaden 1981, dort s. 10f. und 22 ff.).

15 Vgl. Landolt, *ibid.*, s. 33 ff.

16 Vgl. H. Corbin in seiner französischen Einleitung, s. 13.

ganz und gar der Vernunft folgt. Dieses Modell war der islamischen Welt durch zahlreiche Übersetzungen griechischer Texte bekannt geworden und hatte seit langem wegen seiner systematischen Klarheit breite Aufnahme gefunden. Miskawaih hatte es in seinem *Tahdīb al-aḥlāq* im Detail dargestellt¹⁷, und einflußreiche Theologen wie Ġazzālī hatten es mit ihren eigenen genuin islamischen Begriffen verbunden.¹⁸ Miskawaih hatte bei Nāṣiruddīn-i Ṭūsī (gest. 672/1274) enge Gefolgschaft gefunden; Ṭūsī gibt dies in der Einleitung zu seinen *Aḥlāq-i Nāṣirī* offen zu.¹⁹ Mit diesem letzteren Werk drang das Modell endgültig in die iranische Welt ein; es erhielt weiteres Gewicht durch den Einfluß des Ibn Sīnā, der ihm natürlich ebenfalls angehangen hatte. Dies geschah nahezu genau ein Jahrhundert, bevor unser Traktat abgefaßt wurde: die *Aḥlāq-i Nāṣirī* wurden i. J. 633/1236 vollendet; Kāšānī dagegen schrieb seine *Tuḥfat*, wie er in der arabischen Fassung sagt, als sein Augenlicht bereits schwach geworden war, d. h. kurz von seinem Tod i. J. 736/1335.

Der Platonismus gehörte nicht zur *Futūwa*-Tradition; der Rahmen, den Kāšānī hier schafft, verband sich also nicht von vornherein mit dem geschilderten Aufnahmehierarch, sondern war eine sekundäre Interpretation, die er sich selber ausgedacht hatte. Allerdings lagen gedankliche Querverbindungen dieser Art damals in der Luft; jemand, der im Šūfītum aufgewachsen war, hatte gelernt, Bedeutungen gegeneinander auszutauschen. Warum Kāšānī so verfuhr, liegt auf der Hand: sein Traktat hat die „Standesethik“ der *fityān* zum Thema, und es liegt ihm daran, diese auch aus dem Initiationsritual selber zu rechtfertigen. Zwar mag erstaunlich scheinen, daß ein Mystiker wie er, der bei Ibn ‘Arabī ganz andere Dinge gelernt hatte, nun die „heidnische“ philosophische Tradition übernahm; immerhin hatten *Futūwa*-Texte bis dahin im allgemeinen ihre eigenen Kategorien benutzt. Aber wir sollten uns daran erinnern, daß auch Ġazzālī so vorgegangen war; er hatte festgestellt, daß das philosophische Modell, das von Miskawaih ausgearbeitet worden war, „dem heiligen Buch und der *sunna* nicht widersprach“ und daß es „in sich selber vernünftig“ sei.²⁰ Im übrigen war *futūwa* nicht dasselbe wie *taṣawwuf*; Kāšānī läßt keinen Zweifel daran, daß die *Futūwa* nicht die letzte Stufe in seiner Hierarchie der Ideale war. Wie auch immer man sie einordnet, ist sie doch der *walāya* untergeordnet, der engen Verbundenheit mit Gott, die nur von einem Šūfī erreicht wird.

17 *Tahdīb al-aḥlāq*, ed. C.K. Zurayk. Beirut 1966, S. 15, 10 ff. = übs. Zurayk, *Miskawayh, The Refinement of Character*. Beirut 1968, S. 14 ff. = übs. M. Arkoun, *Traité d'éthique*. Damaskus 1969, S. 23 ff.

18 Vgl. M.A. Sherif, *Ġazālī's Theory of Virtue*. Albany 1975, S. 38 ff.

19 Vgl. *Aḥlāq-i Nāṣirī*. Bombay 1898, S. 8 ff.; dazu Wickens in *Enc. Iran.* 1 725 S. v.

20 Vgl. *ET* 1 328b S. v. *Aḥlāq*.

Futūwa ist im Gegensatz dazu ein innerweltliches Ideal, die beste Form zwischenmenschlicher Solidarität; das Verhältnis zwischen Mensch und Gott wird von ihr nicht geregelt. Zwar ist sie edler und höher einzustufen als die *murūwa*, die einfache weltliche Mannhaftigkeit, die auf körperlicher Stärke und Gesundheit beruht; durch die *futūwa* erhält das rein physische Durchhaltevermögen einen sublimeren Sinn, es ist sozusagen nicht mehr rein funktional.²¹ Aber wenn man sie von einer andern Seite her betrachtet, stellt sich heraus, daß dies nur ein Anfang ist; denn auf die *futūwa* folgt die *walāya* und schließlich noch die *nubūwa*, das Prophetentum.²² Den Unterschied zwischen den beiden ersten Stufen erkannte man bereits am äußeren Habitus: Šūfis schoren sich den Kopf kahl und trugen einen Hut, den *kulāh*; *fityān* taten das nicht.²³ Letztere sollten zwar jeglichen Luxus in ihrer Kleidung vermeiden, gaben sich im übrigen aber wie normale Menschen;²⁴ die Stufe der Weltentsagung hatten sie noch nicht erreicht. Sie waren und blieben eine auf religiösen Idealen gegründete Bruderschaft, nicht mehr. Ethik war darum ein angemessenes Werkzeug, um ihr Wertsystem zu beschreiben; unter Intellektuellen aber wurde Ethik üblicherweise mit griechischen Begriffen ausgedrückt.

Als Kāšānī sich entschloß, seinen Traktat so aufzubauen, war dies ein origineller Gedanke, allerdings vielleicht auch der einzige, den er hier hatte. Er mußte dafür bezahlen; denn er hatte die Schwierigkeiten, die sich damit verbanden, etwas unterschätzt. Was er vorhatte, war die Verbindung zweier verschiedener gedanklicher Traditionen; das aber ließ sich ohne Druck und Manipulation nicht erreichen. Er hatte insofern Glück, als es ein Wort ‘Alī gab, das seiner Absicht entgegenkam. ‘Alī war nach der traditionellen Auffassung der erste Vertreter der *futūwa* im Islam gewesen; so sah es die Heilsgeschichte, die in *Futūwa*-Kreisen entwickelt worden war. Der Prophet hatte von ihm gesagt, daß es „keinen jungen Mann wie ‘Alī“²⁵ gebe, und das Wort für „junger Mann“, *fatā*, war später für die Mitglieder der *Futūwa*-Bruderschaften benutzt worden. Kāšānī erinnerte nun den Leser daran, daß ‘Alī die folgende Definition geprägt hatte: „Ritterlichkeit (*futūwa*) ist in erster Linie Treue (*wafā*) und Aufrichtigkeit, innere Sicherheit (*amn*) und Großzügigkeit, Bescheidenheit und guter Rat, Rechtleitung und Buße. Niemand verdient Ritterlichkeit (gemeint ist: niemand verdient, ritterlich genannt zu werden), der diese Eigenschaften nicht verwirk-

21 Vgl. *Tuhfa*, s. 4f. § 3–4.

22 Ibid., s. 34, 6ff. § 47.

23 Ibid., s. 15, 8ff. § 19.

24 Ibid., s. 20, 3: *izhār-i fāqat na-kardan*.

25 Vgl. 10, 19f.; die *Tuhfa* bringt auch eine Geschichte, in der der Prophet gesagt haben soll: *yā ‘Alī, anta fatā hādihī l-umma* (s. 12, 3ff. § 16).

licht“.²⁶ Dieses Dictum hatte einen großen Vorteil: es waren acht Eigenschaften, die dort aufgezählt wurden, und acht war genau zweimal vier. Kāšānī konnte sie also über die vier platonischen Kardinaltugenden, die selber dort nicht erwähnt waren, verteilen. Die Manipulation bestand darin, daß er nur einen bestimmten Ausspruch ‘Alī zur *futūwa* herausgriff; er hätte genauso gut einen anderen wählen können, in dem von zehn Merkmalen die Rede war.²⁷ Und natürlich mußte er sich nun über die Zuordnung Gedanken machen. Dabei blieb ihm nichts anderes übrig, als von dem platonischen Schema auszugehen; denn die Hierarchie der vier Kardinaltugenden lag fest, da sie an eine bestimmte Art Psychologie gebunden war. Wenn er aber die Werte, die in dem Wort ‘Alī aufgezählt waren, dieser philosophischen Klimax anpaßte, verloren sie all dasjenige, was von ihrer eigenen Bedeutung her eine Anordnung suggerierte. Glücklicherweise war diese immanente Gliederung nicht besonders streng. Es lohnt sich deswegen, genauer hinzusehen, wie das Experiment ausging.

Kāšānī mußte mit der Mäßigung (*‘iffat*) anfangen; denn die Herrschaft über den begehrlichen Seelenteil stellte unter den vier platonischen Schlüsselbegriffen den untersten Wert dar. Von den Eigenschaften, die ‘Alī erwähnt hatte, subsumierte er darunter die Buße (*tauba*) und die Großzügigkeit (*saḥā’*). Nur in recht abgeschwächtem Sinne konnte er dabei behaupten, sich mit der philosophischen Tradition im Einklang zu befinden. Zwar wurde die Großzügigkeit in der Tat von Miskawaih als ein Ausdruck der Mäßigung betrachtet, ebenso von Avicenna und von Ġazzālī.²⁸ Buße dagegen war ein rein religiöser Wert, der in einem ethischen System säkularen Ursprungs keinen Platz finden konnte; Ġazzālī hatte sie in der Tat separat behandelt.²⁹ Nun war die Buße, wie wir sahen, ein wesentlicher Bestandteil des Rituals: der Lehrling mußte ein allgemeines Reuebekenntnis ablegen, bevor er in die Bruderschaft aufgenommen wurde. Er sollte, wie Kāšānī dies verstand, den „alten Menschen“ ablegen; denn die Welt außerhalb des *Futūwa*-Bundes war von Sünden und Begierden beherrscht.³⁰ Ein normaler Mensch wird von seiner Triebseele (*nafs*) beherrscht; der Mensch ist unvollkommen einfach dadurch, daß er ins Dasein getreten ist. Dennoch

26 Ibid., s. 17, 2 ff.

27 Zitiert in dem *Futūwa*-Traktat des Ibn al-Mī‘mār (gest. 642/1244); vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften*, s. 94.

28 *Tahdīb al-aḥlāq* 16, 12 f.; vgl. dazu Sherif, *Ġazālī’s Theory of Virtue*, s. 178 ff. (wo *saḥā’* mit „liberality“ wiedergegeben wird). Wer großzügig gibt, ist mit Bezug auf sich selber mäßig (ibid., s. 67 ff.). Armut ist allerdings besser – die Tugend der Sūfis.

29 Sherif ibid., s. 124 ff.

30 Vgl. das Kapitel über *tauba*; *Tuhfa*, s. 18 ff.

ist dies nicht seine Natur; seine Natur wurde dadurch festgelegt, daß Gott ihn bereits in der Präexistenz fragte: „Bin ich nicht dein Herr?“ (*a-lastu bi-rabbikum*; Sure 7/172). Auf diese Frage hatte er damals nicht anders als zustimmend antworten können; damit hatte er seine Geschöpflichkeit anerkannt. Irdische Existenz bedeutet also Seinsvergessenheit; was Gott vom Menschen erwartet, ist, daß er den Weg zurück zu seiner präexistenten Natur findet. Eben dies kann durch *futūwa* erreicht werden, und eben deswegen muß *futūwa* in erster Linie als ein innerer Reinigungsprozeß verstanden werden. Die Buße sorgt dafür, daß das Licht der *fiṭra*, also des wahren Islam und der von Natur aus angeborenen Religiosität, von neuem aufscheint.³¹ Sie ist eine Art „retour à la nature“, aber natürlich in einer ganz anderen Art, als Rousseau dies verstand. Im übrigen auch ganz anders, als die nachgriechische Philosophie sich dies dachte: sobald Kāšānī auf die wirkliche Bedeutung seiner Ideale zu sprechen kommt, vergißt er die platonische Psychologie und arbeitet auf der Basis eines Gegensatzes zwischen *nafs* und *qalb*, also des Ich und des Über-Ich oder „Herzens“, der für die islamische Mystik kennzeichnend war. Aber gerade dieser Kampf gegen das Ich, die Triebseele, erlaubte es ihm, *tauba*, die „Umkehr“ zu der natürlichen Herrschaft des „Herzens“ (*qalb*), und Mäßigung zusammenbringen.

Großzügigkeit besteht nach Auffassung Kāšānīs darin, jemandem das zu geben, was ihm zusteht, ohne dafür eine Belohnung zu erwarten.³² Das entspricht mehr oder weniger der Sicht der Philosophen; Miskawaih hatte sie definiert als „Geldausgeben für das, was recht ist, in der rechten Höhe und in der rechten Weise“.³³ Im weiteren Verlauf des Traktates benutzt Kāšānī die Großzügigkeit als Beispiel für die aristotelische *μεσότης*; sie ist das rechte Mittel zwischen Geiz und Verschwendung.³⁴ Mehr als bei den übrigen Begriffen, die er behandelt, kann er hier von einem Gemeinplatz der griechischen Tradition profitieren. Jedoch zwingt ihn das Modell dazu, diesen Wert zu früh zu bringen. Denn in der *Futūwa* war die Großzügigkeit nicht eine Tugend für einen Anfänger; sie stand vielmehr mitten im Zentrum der *Futūwa*-Ethik. Sie war dort nur ein anderes Wort für *īṭār*,³⁵ den Altruismus, der in den Hand-

31 Ibid., s. 4, 5 ff. § 3 ff.

32 Ibid., s. 22, 3 ff.

33 *Tahdīb* 20, 8 f.

34 Vgl. *Tuḥfa* § 59, besonders s. 43, 21 f. Allerdings neigt er ähnlich wie bereits Ġazzālī (vgl. Sherif ibid., s. 68) dazu, im Gegensatz zu Aristoteles den Pol des Gebens stärker hervorzuheben als den des Nehmens; daß jemand auch großzügig für sich nehmen dürfte, solange er nur kein Verschwender sei, entsprach antikem Denken eher als dem islamischen.

35 Ibid., 23, 3 ff. und 12 f.

büchern des *taṣawwuf* als Haupteigenschaft der *fityān* gepriesen wird.³⁶ Als solcher ist sie der „letzte Schritt, den der *ḡavānṡard* tut“;³⁷ eine Bruderschaft konnte ohne Altruismus nicht auskommen. Großzügigkeit war der Punkt, an dem man sich am besten mit den idealen Vorbildern der Vergangenheit identifizieren konnte: Abraham war großzügig gewesen in seiner Gastfreundschaft gegenüber den Engeln, die ihn besucht hatten;³⁸ er war sogar bereit gewesen, seinen Sohn zu opfern,³⁹ und es schien mehr als ein Zufall zu sein, daß gerade er im Koran *fatā* genannt worden war, im Unterschied zu allen anderen Propheten.⁴⁰ Ebenso wie Abraham in der Heilsgeschichte vor dem Aufkommen des Islams, so hatte ‘Alī sich als der *fatā* der muslimischen Gemeinde selber in der Großmut ausgezeichnet; er war ja bereit gewesen, in der Nacht vor der Hidschra für den Propheten sein Leben zu opfern, als die Mekkaner gegen ihn ihren Mordanschlag planten.⁴¹ Ein *fatā* scheut dementsprechend keine Mühen für seine Gäste;⁴² schon ‘Umar as-Suhrawardī hatte verlangt, daß der Meister, der *aḥī*, immer ein offenes Haus und einen gastfreien Tisch für seine Lehrlinge bewahre.⁴³ Er sollte auf privater Basis das tun, was die Šūfis aufgrund von religiösen Stiftungen und Almosen in ihren *ḡānqāḡs* taten.⁴⁴

Tapferkeit, die zweite Kardinaltugend, zieht in Kāšānīs Anordnung die Begriffe Bescheidenheit und innere Sicherheit an sich. Dafür findet sich in der philosophischen Literatur überhaupt keine Parallele; es widerspricht ihr geradezu. Miskawaih ebenso wie Ġazzālī hatten die Bescheidenheit als einen Ausdruck der Mäßigung angesehen;⁴⁵ Aristoteles hatte von ihr überhaupt nicht als einer Tugend gesprochen.⁴⁶ Kāšānī versucht seinen Standpunkt zu bewei-

36 Vgl. R. Hartmann, *Al-Ḳuṣḡairīs Darstellung des Šūfītums*, Berlin 1914, Türkische Bibliothek Bd. 18, s. 44 ff. und 114; H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, s. 191 f.

37 *Tuḡfa* 22, 5 f.

38 Vgl. Sure 11/68.

39 Vgl. Sure 37/102 ff.

40 Sure 21/61, natürlich nur in der Bedeutung von „junger Mann“, ohne den Beiton der Ritterlichkeit.

41 Vgl. *Tuḡfa* 9, 5 ff. § 11–14.

42 Ibid., s. 55, 13 ff. § 80.

43 Vgl. dazu sein zweites *Futūvatnāma*, ed. Šarrāf, ibid., s. 125, 16 ff. § 44.

44 Ibid., s. 125, ult. f.; vgl. auch später Wā‘iz-i Kāšifi, *Futūvatnāma-yi sulṡānī*, s. 247 ff. und Thorning ibid., s. 190 f.

45 Sherif, *Ġhazālī’s Theory of Virtue*, s. 178 ff.

46 Ibid., s. 65 ff.: für Aristoteles ist die Bescheidenheit „eher ein Gefühl (πάθος) als eine (Charakter)haltung“ (ξξίς; *Eth. Nic.* IV 15. 1128b 10 f.). Allerdings versteht er darunter auch etwas anderes, nämlich „Scham-Empfindung“ (αἰδώς), wie Dirlmeier übersetzt, also „Angst vor

sen, indem er sich an die Definition der Tapferkeit hält, wie sie die Philosophen selber gegeben hatten. Ausgehend von ihrem psychologischen Modell, hatten sie darin mehr gesehen als Mut oder Kühnheit, nämlich die Kraft, die zornmütige Seele der Vernunft zu unterwerfen, d. h. sich selbst zu beherrschen.⁴⁷ Wenn man diese Verinnerlichung ernst nahm, ließ sich der Schritt zur Bescheidenheit leicht vollziehen; Bescheidenheit heißt dann nichts anderes als, seine Grenzen zu erkennen und sich nicht zu überschätzen.⁴⁸ Die ursprüngliche Bedeutung der Tapferkeit tritt jedoch sofort wieder in den Vordergrund, wenn Kāšānī sich dem zweiten Unterbegriff zuwendet: *amn*, d. h. Gefaßtheit, das Gefühl von Sicherheit und Gewißheit. Er kann nicht verschweigen, daß damit ursprünglich die Gelassenheit des starken und selbstbewußten Mannes gemeint war, der den Tod nicht fürchtet, nicht einmal in der Gegenwart eines überlegenen Feindes. So gesehen ist dies nichts anders als Mut im üblichen Sinne, begleitet von der Überzeugung, unter dem Schutze Gottes zu stehen.⁴⁹ Dieses Element konnte er nicht völlig unter den Tisch fallen lassen; der Gürtel des Lehrlingsstandes, den Kāšānī als Symbol der Tapferkeit ansah, war ein altes iranisches Attribut des Kriegers und als Zeichen des Vasallentums (*bandagī*) getragen worden. Rustam erscheint nie ohne ihn, und die Ringer hatten ihn bereits in achämenidischer Zeit getragen.⁵⁰ Die Tapferkeit war jene Tugend, welche die *Futūwa* am besten mit ihrer vorislamischen einheimischen Vergangenheit verband.

Die Weisheit sieht Kāšānī zusammen mit der Aufrichtigkeit (*ṣīdq*) und der Rechtleitung (*hidāya*). Beide Begriffe gehörten zu der religiösen und mystischen Tradition; in der Philosophie hatten sie überhaupt keine Rolle gespielt.

einer Minderung des guten Rufs. Dieses Gefühl paßt ... nur für die Jugend ... Einen Mann im reiferen Alter wird niemand loben, weil er zu diesem Gefühl der Scham neigt“ (*Eth. Nic.*, *ibid.*, s. 1128b 11 ff.).

47 *Tuḥfa*, 25, 3 f.; vgl. dazu Miskawaih's Definition *Tahdīb*, 109, 15 f. / übs. Zurayk, *ibid.*, s. 98: „der Mutige ist derjenige, der um des Guten willen Mühen verachtet“.

48 *Ibid.*, s. 25, 15 f.

49 *Ibid.*, s. 28 f. § 36–37.

50 G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*. Köln/Opladen 1969, s. 21 ff. und 155 f. Die Frage, wieweit die Ringer-Vereine bis in jüngste Zeit Verbindung mit der *Futūwa* bewahrt haben, verdient eine besondere Behandlung; *Wā'iz-i Kāšifī* geht ausführlich auf die verschiedenen Sportarten ein, die von den *fityān* betrieben wurden (*Futūvatnāma-yi sultānī*, s. 306 ff.). Aus der Zeit unseres Autors sind uns sogar die Namen berühmter Ringer bekannt. Vgl. Kāzīm Kāzīmainī, *Tārīḫ-i muḥtaṣar-i zūrḥāna va varziš-i bāstānī va mūjīdīn-i ān*. In: Hunar va mardum 55 (1346š / 1968), 30a. Allgemein dazu Ġulāmriżā Inṣāfpūr, *Tārīḫ va farhang-i zūrḥāna*. Teheran (1353š / 1974), Markaz-i Mardumšīnāsī-yi Īrān, Publ. nr. 9. Das Werk von Ḥusain Partau-i Baiḏā'ī-i Kāšānī, *Tārīḫ-i varziš-i bāstānī-i Īrān (zūrḥāna)*, Teheran (1337š / 1958), war mir nicht zugänglich.

Das mag mit Bezug auf die Aufrichtigkeit erstaunlich klingen. In der Tat hatte Aristoteles diese Tugend als das Mittel zwischen Ruhmredigkeit und liebedienerischem Verhalten definiert.⁵¹ Aber dies war von Miskawaih nicht aufgenommen worden; es eignete sich offenbar nicht dazu, unter eine der Kardinaltugenden subsumiert zu werden. Andererseits war *ṣidq* ein Schlüsselwort der islamischen Mystik; Ġazzālī behandelt es im diesen Zusammenhang ausführlich.⁵² Hier hatte das Wort eine andere Bedeutung; Aufrichtigkeit war nicht etwa nur Ehrlichkeit im Reden über sich selber, wie Aristoteles gemeint hatte, auch nicht Wahrhaftigkeit der Rede allgemein im Gegensatz zur Lüge, sondern außerdem Aufrichtigkeit der Intention im Gegensatz zur Heuchelei, besonders im Verhältnis zu Gott. Ein guter Muslim mußte in seinen religiösen Übungen aufrichtig sein und sich dessen bewußt bleiben, daß er all dies um Gottes willen tat. So hat denn auch Kāšānī, als Ṣūfī, den Begriff verstanden. Aufrichtigkeit ist damit nicht so sehr ein Postulat zwischenmenschlicher Beziehungen als vielmehr die Anerkennung der Rechte Gottes.⁵³ In diesem Sinne konnte man das Wort ganz logisch unter dem Oberbegriff Weisheit einordnen; denn wer auch immer die Rechte Gottes nicht anerkannte, mißverstand die wahren Dimensionen menschlicher Existenz und verspielte sein jenseitiges Heil, er handelte nicht weise.

Jedoch scheint noch etwas anders im Spiele gewesen zu sein. Die persische Entsprechung zu *ṣidq* war *rāstī*, der Gegensatz dazu dann *durūḡ*, „Lüge“ – zwei Termini, die immer in der iranischen Ethik und sogar in der Ontologie von entscheidender Bedeutung gewesen waren. Zarathustra hatte sie in das Zentrum seines Denkens gestellt; Herodot hatte festgestellt, daß im Iran der Achämenidenzeit die jungen Männer nur drei Dinge zu lernen hatten: die Reitkunst, das Bogenschießen und die Wahrheit zu sagen. Qābūs b. Wušmgīr ermahnt seinen Sohn in seinem Fürstenspiegel, beredt zu sein, ohne zu lügen; „was immer du sagst, sage es gemäß der Wahrheit!“.⁵⁴ Das mag der Grund sein dafür, daß Kāšānī sich nicht mit der mystischen Interpretation des Wortes begnügt, sondern auf dessen weltliche Bedeutung zurückfällt: „Nichts ist schlimmer auf

51 *Eth. Nic.* II 7. 1108a 20 ff. und IV 13. 1127a 13 ff.; auch D. Ross, *Aristotle*. Paperback, London 1964, S. 203.

52 Vgl. Sherif, *ibid.*, S. 117 ff. (als „truthfulness“).

53 Vgl. *Tuhfa*, 30 ff., besonders 31, 5 ff.

54 Vgl. I. Khalifeh-Soltani, *Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegel-literatur dargestellt am Beispiel des Qābūs-Name*. Diss. Tübingen 1971, S. 65 ff. mit einigen einschlägigen Belegen; jetzt auch Ch.-H. de Fouchécour, *Moralia*. Paris 1986, S. 212 und 218. Dazu E. Fichtner, *Untersuchungen über die mittelpersische Handarz-Literatur*. Diss. Berlin 1963, S. 60 ff.

dem Pfade des *ḡavānmard* als Lüge (*durūḡ*). Die Leute sagen sogar: Mannhaftigkeit ist Aufrichtigkeit (*rāstī*).⁵⁵ Man gewinnt den Eindruck, daß Weisheit in diesem Kontext nicht nur die aristotelische σοφία war, sondern auch das altiranische *hrat*.⁵⁶

Bei *hidāyat* „Rechtleitung“ mag man sich zu Recht fragen, ob dies überhaupt eine Tugend ist. Der Mensch vollbringt sie ja nicht selber, sondern erhält sie von Gott als Gnade oder Hulderweis. Aber damit wird wiederum eine säkulare Weltsicht vorausgesetzt, in der Tugend allein als Objekt menschlicher Entscheidung auftritt. Diese Einstellung war bereits von Gazzālī aufgegeben worden: keine Tugend ist möglich ohne göttliche Hilfe; darum kann man die göttliche Hilfe selber eine Tugend nennen.⁵⁷ Das klingt für unsere Ohren nicht besonders überzeugend; aber man darf nicht vergessen, daß „Tugend“ auf arabisch – ebenso wie bei Kāšānī – *faḍīla* heißt, wobei jeder sich an *faḍl* erinnerte, ein Wort, das u. a. auch „göttlicher Gunstbeweis“ bedeutet. Wir sollten deswegen Kāšānī nicht dafür tadeln, daß er sich allem Anscheine nach nicht ganz darüber im klaren ist, wie er hier verfährt; er steht einfach in einer Tradition. Er hätte sogar den Anspruch erheben können, auch bei *hidāyat* das aristotelische Erbe nicht ganz unberücksichtigt zu lassen. Denn was er unter diesem Wort versteht, ist vornehmlich Wissen, theologische und juristische Einsicht;⁵⁸ dies aber kommt dem, was Aristoteles die dianoetischen Tugenden nannte, recht nahe. Allerdings mit dem einen Unterschied, daß dieses Wissen nun nicht vom Menschen selber erworben wird, sondern ihm von Gott geschenkt ist, durch die Offenbarung.

Gerechtigkeit (*‘adālat*), das innere Gleichgewicht (*i’tidāl*) der verschiedenen Seelenkräfte und der Spitzenwert des platonischen Modells, läßt sich sowohl mit Bezug auf den Mitmenschen als auch mit Bezug auf Gott verwirklichen; auf diese Weise unterscheidet Kāšānī zwischen gutem Rat (*naṣīḥat*) und Treue (*vaḡfā*), den beiden letzten Eigenschaften, die aus dem Katalog in dem Dictum ‘Alis noch übrig waren. „Guter Rat“ ist dabei mehr oder weniger identisch mit dem rechten Sozialverhalten und der Bereitschaft zu helfen. Insofern umfaßt es weitere Begriffe: Mitleid, Solidaritätsgefühl, Freundschaft, Verzicht auf Eigennutz.⁵⁹ Der *ḡavānmard* sollte seinen Ehrgeiz darin setzen, die Menschen miteinander zu versöhnen, nicht nur durch verbalen Rat, sondern auch durch finanzielle Opfer, indem er etwa das Blutgeld für einen andern bezahlt. *Naṣīḥat*

55 *Tuḥfa*, 31, 11 f.

56 Vgl. Fichtner, *Handarz-Literatur*, s. 83 ff.

57 Vgl. Sherif, *ibid.*, s. 78 ff.

58 Vgl. *Tuḥfa*, 32 f., besonders § 46.

59 *Ibid.*, s. 35 ff.

gehört deswegen zu dem Ideal der Brüderlichkeit notwendig hinzu, und Brüderlichkeit ist der Kern der *futūwa* selber. Nicht ohne Grund wird, so sagt Kāšānī, der Meister mit dem Titel *aḥī*, „mein Bruder“ angeredet;⁶⁰ Kāšānī versteht das Wort also vom Arabischen, nicht vom Türkischen her.⁶¹ Diese Brüderlichkeit hat ihre Wurzeln jenseits aller irdischen Existenz; in ihr spiegelt sich die Tatsache, daß die Menschen bereits seit der Urewigkeit miteinander bekannt waren (*ta'āruf-i azālī*).⁶² Gute Menschen kennen sich seit jenem Augenblick vor aller Zeit, als sie in der Einheit alles Seins mit Gott zusammen waren, wie Ibn 'Arabī gesagt haben würde.

Kāšānī verfolgt den Gedanken in diesem Zusammenhang nicht weiter; aber er greift ihn im nächsten Kapitel auf, wenn er über die Treue spricht. Um Gott gerecht zu werden, muß der Mensch gegenüber dem Bund Treue zeigen, den Gott mit ihm in der Präexistenz geschlossen hat. Das ist deswegen so schwer für ihn, weil er seinen unmittelbaren Kontakt mit Gott verloren hat. Durch die Schöpfung ist er ins Exil gegangen; er ist ein Fremder in dieser Welt.⁶³ Treue setzt also voraus, daß er über sein Menschsein und damit über seine Geschöpflichkeit Bescheid weiß; dies ist ohne Weisheit nicht möglich. Erst an dieser Stelle wird der metaphysische Hintergrund der Ethik vollends deutlich.

Aus dem Blickwinkel der Philosophie erweist sich Kāšānīs Traktat somit als eine zwar kluge, aber doch etwas unausgeglichene Mischung zwischen antikem Denken, islamischer Mystik und iranischem Brauchtum und Lebensstil. Das Experiment ist interessant, erweist sich aber letztlich als eine *tour de force*. Für den Historiker bleibt die Frage, wo der Schnitt zwischen idealistischer Interpretation und der Wirklichkeit lag. Dies läßt sich vielleicht schneller entscheiden, wenn wir fragen, was denn die von Kāšānī aufgezählten Tugenden nicht implizierten. Mäßigung meinte nicht Keuschheit, obgleich das Wort, das Kāšānī hier benutzt, *'iffat*, beides heißen konnte (zumindest außerhalb der philosophischen Terminologie). Ein *ḡavānmard* konnte Familie haben.⁶⁴ *Tapferkeit* die zweite Tugend, setzt offenbar nicht voraus, daß man sich in militärischen Aktionen oder im Sport hervortue. Zwar soll ein *ḡavānmard* seinem Bruder zu Hilfe kommen, wenn er in Gefahr ist, und sich selbst in den ver zweifeltsten Situationen nicht vor einem Feinde fürchten; aber das gehört eher

60 Ibid., s. 37, ult. ff.

61 Vgl. *ET*² I 321b ff.

62 *Tuhfa*, 37, 22.

63 Ibid., s. 39 ff.

64 Ibid., s. 37, 6: *ḥurmat-i ḥod ... ahl ve 'ašīrat*. Allerdings war in der „Sittenzucht“ Schamhaftigkeit miteinbeschlossen; sie konnte dazu führen, daß man außerhalb des Hauses Frauen tunlichst nicht wahrzunehmen suchte (vgl. Thorning, *ibid.*, s. 193).

in den Kontext der Selbstverteidigung, wie sie von Handwerkern und Bürgern geübt wurde, als in den der Ritterlichkeit, so wie Fürsten und Adlige sie sich vorstellten. *Weisheit* ist nicht das Ergebnis von Kontemplation oder theoretischer Überlegung, Tätigkeit jemandes, der sonst nichts zu tun hat, eines Philosophen oder eines Mystikers, sondern das tiefere Verständnis einer aktiven und im übrigen weitgehend alltäglichen und normalen Religiosität. *Gerechtigkeit* bedeutet nicht soziale Gleichheit; Nağmuddīn-i Zarkūb macht ganz deutlich, daß man frei geboren sein mußte, um in eine *Futūwa*-Gemeinschaft aufgenommen zu werden.⁶⁵ Und guter Rat ist nicht ganz identisch mit Nächstenliebe; denn die Hilfe wird nur innerhalb der Bruderschaft gewährt, nicht dem Armen allgemein und erst recht nicht jemandem, der von der Gesellschaft ausgestoßen worden ist. Nach Ansicht Kāšānīs soll der *fatā* sich vom Pöbel fernhalten; er nennt dies *takarrum* „edles, angemessenes Verhalten“. ⁶⁶ *Murūwa* ist Mannhaftigkeit, aber nicht Menschlichkeit; auch hier bleibt immer ein gewisses Element der Exklusivität. *Futūwa* scheint damals ein Ideal gewesen zu sein, das die Kaufleute und Handwerker von den Adligen übernommen hatten, Ritterlichkeit also, die in einem bürgerlichen Milieu überlebte.

Das sollte man in der İlḥānidenzeit auch mehr oder weniger erwarten. Der Adel, der die *Futūwa*-Bewegung, so wie sie von dem Kalifen an-Nāṣir konzipiert worden war, fortgeführt hatte, war im Mongolensturm ausgelöscht worden. Bis zu der Zeit Ġāzān Ḥān's bekannten die Mongolenherrscher sich nicht zum Islam. Theologen und Juristen besaßen keinen Einfluß bei Hof; dort traten eher buddhistische *bhikṣus* auf. Der Islam war auf die Ebene des privaten Bekenntnisses reduziert; er lebte hauptsächlich weiter durch nichtoffizielle Institutionen: Šūfi-Orden und, allem Anscheine nach, *Futūwa*-Gruppen. Beide waren seit Jahrhunderten eng miteinander verbunden gewesen. Šafiyuddīn-i Arda-bīlī (1252–1334), der Begründer des Šafawidenordens, ein Zeitgenosse Kāšānīs, zählte *aḥīs* zu seinen Anhängern, ebenso Kāšānīs Gegenspieler ‘Alā’uddaula-yi Simnānī. Auf politische Selbständigkeit konnten diese Bruderschaften nicht hoffen; dazu war die mongolische Zentralgewalt zu stark. Deswegen mußten sie ihre Militanz sublimieren; sie konnten ihre Macht nicht ausdehnen wie die *aḥī*-Bewegung im nach-salğūqischen Anatolien, deren Leistungen Ibn Baṭṭūṭa zur gleichen Zeit hervorhebt.⁶⁷ Jedoch konnten sie einen Tugendkatalog und eine Ranghierarchie anbieten, die der islamischen Religion und der iranischen Tradition gleichermaßen verpflichtet waren. ‘Abdurrazzāq-i Kāšānī, der Intel-

65 Vgl. den Text, *ibid.*, s. 184, 3.

66 Vgl. *Tuḥfa*, 51, ult. ff.

67 Vgl. *ET*² 1 322b.

lektuelle, überhöht dies, indem er eine Verbindung zur antiken Ethik schafft; die griechischen Wissenschaften waren damals, in einer Zeit geschwächter Orthodoxie, hoch angesehen.⁶⁸ Anderthalb Jahrhunderte später, als Wā'iz-i Kāšifi am Hofe Ḥusain Baiqarā's sein *Futūvatnāma-yi sulṭānī* schrieb, hatte der Wind bereits gedreht; sein Traktat ist rein beschreibend, nicht theoretisierend, und von griechischer Ethik ist nichts mehr zu merken.⁶⁹ Kāšānīs Synthese, gewaltsam wie sie war, ist gescheitert; aber sie bleibt aufschlußreich für eine Zeit politischen Wandels und geistiger Neuorientierung.

68 Vgl. mein *Der Wesir und seine Gelehrten* 56. Auch Rašīduddīn selber ist dafür ein gutes Beispiel.

69 Vgl. dazu auch den Aufsatz von J.-C. Vadet in: REI 46 (1978), S. 57 ff. Die jüngste Veröffentlichung zu Wā'iz-i Kāšifi, G. Hermanns Aufsatz in der Festschrift für D.N. MacKenzie (*Corolla Iranica*, S. 90 ff.), geht auf das *Futūvatnāma* nicht ein; allerdings erhellt daraus, daß Kāšifi von Ḥusain Baiqarā zum Vorsteher eines Šūfī-Konvents in Herat eingesetzt worden war.

Review of Ernst Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen des ‘Abd al Karīm al Ġilī*, Wien 1956

Aus dem reichen schriftstellerischen Nachlaß des Šūfītheologen ‘Abd al-Karīm al-Ġilī (gest. zwischen 811 und 820/1408 und 1417) war bis jetzt nur sein Hauptwerk über den „Vollkommenen Menschen“ (*al-insān al-kāmil*) durch mehrere alte Kairiner Drucke und eine eingehende Untersuchung aus der Feder R.A. Nicholson’s (vgl. *Studies in Islamic Mysticism* 77 ff.) näher bekannt. Nun tritt mit der Edition des *K. al-arba‘īn martaba* („Buch der vierzig Stufen“) eine zweite, wesentlich knapper gefaßte Schrift hinzu, die, inhaltlich dem *Insān al-kāmil* nah verwandt, im Abstieg vom absoluten Einen zur Vielheit des Geschaffenen die Selbstoffenbarung Gottes in vierzig Stufen des Seins aufzuweisen versucht. Dieses Hinabschreiten vom Transzendenten zur Vielfalt des sinnlich Wahrnehmbaren scheint sich neuplatonischer Systemstruktur anzuschließen; jedoch haftet die Verwandtschaft nur am äußeren Schema: bei Ġilī geht es nicht um Emanation (*faiḍ*), um Substanzausstrahlung, sondern um Manifestation (*zuhūr*) des göttlichen Wesens.

Die ersten 11 „Stufen“ umschreiben die allmähliche Auffächerung und Personalisierung der göttlichen Natur. Am Anfang steht der gänzlich unerkennbare Seinsgrund, das göttliche Wesen (*ḍāt*), das nicht nur als extra omne genus gedacht wird, sondern selbst über alles Sein hinausgeht (vgl. das *epékeina tēs ousías* Plotins!), infolgedessen „nichtseiend“ (*ma’dūm*) ist, insofern das Sein nicht von ihm prädiiziert werden kann – bildlich ausgedrückt „Finsternis“, „Dunkelwolke“ (*‘amā*); aus dieser gestaltlosen Einheit entwickelt sich nun in einer Reihe von immer bestimmteren Manifestationen der Reichtum der göttlichen Person, die Vielfalt seiner Namen und Attribute. All dies geht nur in wenigen Punkten (der tieferen Einordnung der *ilāhīya*, dem neu eingeführten Begriff der *malikiya*, der stärkeren Gliederung der *ṣifāt*) über das bereits von Nicholson gesammelte Material hinaus. Stufe 12–17 schildern dann den geistigen Kosmos, ein merkwürdiges Kunterbunt von Relikten neuplatonischer Intelligenzenlehre, ins Metaphysische übertragener logischer Begriffe wie der „Welt der Möglichkeit“ (*‘ālam al-‘imkān*) und hypostasierter Requisiten islamischer Gottesvorstellung wie „Thron“ und „Schemel“. Der Übergang zur Welt des Sensiblen vollzieht sich in der Stufe der *tabī‘a*, einer der eigentlichen hyle (*hayūlā*) noch übergeordneten geistigen materia prima, die bereits von Ibn ‘Arabī, dem Ġilī ja in seinem Denken sehr verpflichtet ist, wohl im Anschluß an

pseudempedokleische Gedankengänge dem kosmologischen Schema eingliedert wurde; aus dem Atom, der „einfachen Substanz“, zerfasert sich das Sein dann zu den zusammengesetzten Dingen, den Himmelssphären, den Elementen, Mineralien, Pflanzen, Tieren und schließlich dem Menschen. Die Sphären zählen also zu den unbelebten Dingen, sie sind nicht beseelt – aber dennoch „Gegenstücke“ zu den Kräften des menschlichen Geistes; das Schema der „Philosophen“ wird preisgegeben: der Abstieg endet nicht mit der gestaltlosen Materie, sondern wandelt sich in einen Kreislauf zu Gott zurück, denn der Mensch, d. h. der *insān al-kāmil*, ist die „vollkommenste Manifestation“, er ist „Gott, Wesen (*dāt*), Attribute, Thron, Schemel ...“, er faßt also alle anderen Manifestationen in sich.

In ihrer kompendienhaften Systematisierung läßt die vorliegende Schrift zweifellos manche Punkte des Weltbildes Ġilī's klarer hervortreten; der Herausgeber hat sich – leider nur in Form von Anmerkungen, nicht in einer geschlossenen Darstellung – bemüht, die Beziehungen zum *Insān al-kāmil*, zu den Begriffen Ibn 'Arabī's und auch Avicenna's aufzuweisen. Der Edition liegt eine – nicht weiter nach Alter usw. bestimmte – Bagdāder Handschrift zugrunde, die der Herausgeber für ein Unikum hält; Brockelmann soll die Schrift nicht aufführen. Das stimmt nun allerdings nicht: Brockelmann bringt allein ungefähr 20 (!) Handschriften des gleichen Werkes, allerdings unter dem etwas abweichenden Titel *K. marātib al-wuġūd* (vgl. GAL² II 264 u. s. II 284); schon ein Vergleich mit der HS Berlin 3219/20 (Ahlwardt) läßt an der Identität beider Werke keinen Zweifel¹. Durch eine Kollationierung hätten sich gewiß manche, schon im Druck sich anbietende Mißverständnisse (z. B. 24, 5: *lil-arkān* statt *lil-imkān*; 24, 20: *taškīl* analog zu *taṣwīr* statt *taškīk*; 23, 3: *taġaiyarat* statt *ta'aiyanat?*; 16, 1: *wa-illā fa-kāna* statt *wal-imkān* usw.), Textlücken (z. B. 34 ult: *bi-ġaib al-ġaib* statt *bi-ġaib*) und grammatische Unkorrektheiten (z. B. 35, 9: *kānat* statt *kānū?*) vermeiden lassen.

Unter diesen Mängeln des Textes leidet natürlich auch die Übersetzung; ganz abgesehen davon, ist es sowieso etwas problematisch, einen Text, der von Termini technici wimmelt, in eine andere Sprache, der diese Termini fremd sind, zu übertragen: der arabische Text ist auch hier im allgemeinen klarer und leichter verständlich als das im Abstrakten verschwimmende Deutsch. Hinzu kommt, daß man an manchen Stellen die grammatische Auffassung des Übersetzers nicht ganz teilen kann. Dazu einige Beispiele:

1 Vgl. auch Ind. Off. 665 und Rabat, II. série 1017.

36, 6: *lā yaḥlū* mit folgendem *immā ... an* übersetze: „... hat (nur) die Möglichkeit zu ... oder ...“; 36, 14: *man waqafa ba‘da ‘ilmihī* übers.: „wer anhält, nachdem er weiß“; 36, 18: *‘ain al-yaqīn* = „Wesen der Gewißheit“; 31, 2 ff.: falsch koordiniert, Zäsur vor *summiyat*; 30, 2: *marḡa’* nicht „Rückkehr“, sondern „Beziehung“; 30, 12: *ḥaṣarāt* sicherlich nicht „Mauer“, sondern „Verbote“, endgültig wohl erst nach Kollationierung zu emendieren; 27, 10 ff. übers.: „... daß keineswegs der Name ‚Nichtsein‘ auf das Mögliche rechtens zutrifft – außer in einer (gewissen) Beziehung, so daß ihm, insofern es zu dieser Beziehung sich entgegengesetzt verhält, der Name ‚wirkliches‘ oder ‚metaphorisches‘ Sein zukommt“; 27, 16: *al-ḥadīṭ^a* nach einer unvollständig zitierten Tradition entspricht dem ... unserer Interpunktion (vgl. *al-āyat^a* bei Koranversen), also nicht: „der zeitlich ins Dasein getretene (*ḥadīṭ*) Intellekt“; 26, 3: zweiter Halbers falsch übersetzt, als ob *lisān^a* statt *lisān^u* dastände: „die Zunge weist auf das Innere hin“; 26, 12 ff.: statt „in dem Intellekt, welcher die Buchstaben im Tintenfaß enthält“ übers. „zusammengefügt und abgestuft im Geiste, wie die Buchstaben im Tintenfaß“; 26, 20 ff.: gliedere: „Wie der Geist ... so umfaßt das immanente Sein ...“; 25, 7 ff.: gliedere: „bei der *Ḥadīṭ*-Stelle ... bezeichnet der eine Fuß ...“; 24, 12: „diese Natursphäre ist sehr weiträumig“, das Ende des Abschnitts ist falsch konstruiert; 23, 1 f.: „Gott machte die Bedürftigkeit der Materie (nach einer Form) zu einer Ursache dafür, diese Form ... in die Existenz zu heben“; 22, 5 ff.: „Die Tatsache, daß die Existenz der Welt im Sichtbaren und Gewordenen (nur) seine (Gottes) Existenzverleihung ... ist, besagt, daß der Allerhöchste ... hinzufügt, obwohl sie vorher wie nachher in seinem Wissen existiert, weder getrennt von dem Wissen, wenn ihr Verhältnis ... gesetzt wird, noch getrennt von seinem Wesen, wenn ihr Daseinsverhältnis ...“; 22, 18 ff.: „... wird sie ‚einfache Substanz‘ genannt und ‚nicht weiter teilbares Atom‘, da man nicht von dem Teil ohne Bezug auf das Ganze sprechen sollte“; 21, 9 ff.: „... Bezeichnung für die Formen der aus den Formen ihrer Teile und Substanzen intelligiblen Dinge im Wissen, je nachdem es in der Außenwelt existiert. Alles (nur) in der Welt der Phantasie Existierende gehört ...“; 19, 1 f.: erg. *min* vor *tarkīb* und übers.: „aus der Zusammensetzung zweier (Atome) ergibt sich die Länge und ...“; 14, 11 ff.: „Wisse, daß Gott jede dieser Sphären der folgenden nachbarlich verbunden hat. So verband er die Wasser- und die Luftkugel wegen der in ihnen fließenden Feuchtigkeit und die Erd- und die Wasserkugel wegen der in ihnen fließenden Kälte ...“; 13, 10: lies *amr^{un} dauqī^{un}* statt *amr^u dauqī* usw.

Es bleibt das Verdienst des Autors, mit seiner Edition uns ein noch unerschlossenes Werk der späten sufischen Spekulation nähergebracht zu haben.

Review of Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damascus 1964

Damaskus, reich an historischer Erinnerung wie wenige Stätten des Islams, birgt am Fuße des Berges, der die Stadt überragt, ein Grab, von dem der Tourist kaum je erfährt, fern der Omaiyadenmoschee und dem Mausoleum des Saladin, zu denen die Sterne des *Guide Bleu* ihn leiten. Und es ist gut so – würde doch sonst bald schon alles, was diesen Platz vor vielen berühmteren auszeichnet, dahin sein: Schweigen gebietende „Fülle“ des Ortes und der Hauch flüsternder Frömmigkeit, in dem der Tote wieder heraufbeschworen wird. Dies zu spüren, genügt es, gelehnt an die Kühle türkischer Fayencen durch das Fenster in den Glast surrender Hitze hinauszuschauen und um sich her den Alltag fragloser Verehrung geschehen zu lassen; beim Abschied wird auch dem Christen wie jedem Muslim von dem duftenden, etwas süßlich schmeckenden Wasser geboten, an das sich der Segen des Heiligen knüpft. Denn ein Heiliger ist es, der dort begraben liegt – und wie groß seine Wirkung war, erkennt man daraus, daß gleich neben ihm Jahrhunderte später ein anderer sich beisetzen ließ, Kriegermann und Politiker, uns viel bekannter als er: der Berber Abdelkader, der seit 1855, unterstützt von französischer Pension, in der Stadt lebte und dessen Haus man noch heute zeigt.

Der Scheich Ibn 'Arabī – denn von seinem Grab war die Rede – ist jüngerer Zeitgenosse des Saladin gewesen. Damaskus wurde, als er sich in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens, von 1223–1240, dort aufhielt, von dessen Söhnen regiert; und die Vorstadt Šāliḥīya, wo sein Grab, überbaut von einer Moschee des Osmanen Selim II., sich befindet, war damals noch gar nicht lange begründet: von „Palästinaflüchtlingen“ der Zeit, angesehenen muslimischen Familien, die nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer (1099) das Land verlassen hatten und uns seitdem über Generationen hinweg als die „Jerusalemmer“ (unter dem *nomen gentilicium* al-Maqdisī) in der Geschichte der Stadt begegnen. Ebenso wie sie war Ibn 'Arabī kein Alteingesessener. Er stammte aus Spanien, geboren in Murcia i. J. 1165, als dort die Almohaden noch einmal alle Kraft des westlichen Islams gegen die *Reconquista* sammelten. Dort hat er als junger Mann Averroes kennengelernt, den philosophierenden Qāḍī aus Córdoba. Beider Gedanken waren nicht „orthodox“; und man war im damaligen Spanien schnell bei der Hand mit dem Vorwurf der Ketzerei. Wir wissen, daß Ibn 'Arabī Diskussionen mit dem regierenden Almohaden Ya'qūb al-Manṣūr

(1184–1199) geführt hat; und wir wissen, daß bald darauf ausgedehnte Reisen ihn über Nordafrika in die östlichen Kernlande des Islams führen. Wir treffen ihn 598/1201–1202 in Kairo, im selben Jahre in Jerusalem, das seit über einem Jahrzehnt wieder den Muslimen gehört, und in Mekka, später in Mosul und in Bagdad, in Anatolien und wiederum in Palästina, am Grabe Abrahams in Hebron, in Kairo, in Mekka. Bei einem Aufenthalt in Aleppo (1209, später noch einmal 1213) ist er Gast des Malik az-Zāhir (1186–1216), eines der Söhne Saladins. In Konya, dem alten Ikonium, Hauptstadt der seldschukischen Herrschaft in Anatolien, empfängt ihn mit überschwänglicher Ehre der Rumseldschuke 'Izzaddīn Kaikāwūs (1210–1219), und wir begegnen ihm nun auf einige Zeit in dessen Reich: 612/1215–1216 in Siwās, 613/1216–1217 in Malatya. Dort auch bindet er den wohl bedeutendsten seiner Schüler an sich, Ṣadraddīn Qōnawī; dessen Vater hatte er, wie wir jetzt wissen, schon ein Jahrzehnt zuvor, 601/1204–1205, bei einem ersten Aufenthalt in Malatya kennengelernt. Als er schließlich 1223 in Damaskus zur Ruhe kommt, zieht im Osten des islamischen Raumes bereits zukünftiges Unheil heran: die Reiter des Dschingizchan haben die Ostprovinzen, das Land Chwarizm, erobert; Buchara und Samarkand sind zerstört.

Das ist, über mehr als 25 Jahre, ein erstaunliches Itinerar. Erstaunlicher aber noch, daß seine Stationen uns z. T. durch Abfassungsdaten oder Lesevermerke in Büchern bezeugt sind. Ibn 'Arabī hat, so scheint es, in jeder freien Minute geschrieben: Über 800 Schriften sind uns im Titel bekannt, zu einem großen Teil auch handschriftlich erhalten, darunter mehrbändige Werke wie die berühmten „Mekkanischen Offenbarungen“ (*Futūḥāt al-Makkīya*, gedruckt Kairo 1329/1911). Nun schrieb man damals Bücher anders als heute, und Ibn 'Arabī hat sich um systematischen Aufbau seiner Werke offenbar wenig gekümmert. Aber es bleibt doch der Eindruck stupender Schaffenskraft; in einem Traktat (Nr. 168), ungefähr 15 Folia umfassend, ist ausdrücklich vermerkt, daß er an einem Tag vollendet wurde. Was Ibn 'Arabī schreibt, würden wir am ehesten wohl als Theosophie bezeichnen, Mystik einer betont esoterischen Art, in der das Überlieferungsgut von Jahrhunderten assimiliert und verwandelt ist: die ἀνθρωπος τέλειος-Spekulation der späten Antike ebenso wie das Gedanken- gut der islamischen Theologie, Schriftallegorese der früheren Mystik ebenso wie die Gnosis der extremen Schī'a. Er war von profunder Belesenheit, kein Feind weltlicher Wissenschaft wie die Asketen der islamischen Frühe. Bis in sein hohes Alter hat er Gelehrte aufgesucht und von ihnen gelernt, hat sich, wie es damals üblich war, von ihnen Testate geben lassen; Juristen waren darunter ebenso wie Historiker, Grammatiker wie Literaten. Und all dies begegnet uns wieder in seinen Schriften, umgedeutet und von eigenmächtiger Vorstellungskraft erneut nutzbar gemacht; assoziativ herrscht das Zwischenreich der

Phantasie. Ibn 'Arabī und Averroes, das ist, so hat man gesagt, eine Konstellation wie Swedenborg und Kant: Averroes, der dem großen „ersten Lehrer“, Aristoteles, folgt, und Ibn 'Arabī, der sich von jenem geheimnisvollen Chidr geleitet weiß, der da den Weg zum Lebenswasser kannte und sich im Koran sogar Moses, dem Propheten, überlegen zeigt. Der Aristotelesschüler wird im Abendlande weiterleben; im Osten dagegen wird bis in die letzten Tage des Osmanischen Reiches Ibn 'Arabī das geistige Leben beherrschen.

Kaum jemand hat bis jetzt versucht, dieses uferlose Oeuvre auszuwerten und zu durchforschen. Richtungweisend sind zwei Arbeiten: die Einleitung von H. NYBERG zu seiner Edition der *Kleineren Schriften des Ibn al-Arabī* (Leiden 1919) und vor allem das einführend geschriebene Buch von H. CORBIN: *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī* (Paris 1958). Kürzlich sind dann, wie zu erfahren ist (vgl. *Arabica*, 11 (1964) 210f.), in Paris einige Dissertationen über unseren Autor verfaßt worden. Aber man wußte ja noch nicht einmal genau, was er alles geschrieben hat. Hier nun hat das von uns zu besprechende zweibändige Werk von Yahya angesetzt: Bestandsaufnahme und erste Ordnung des Überlieferten, ausgehend von älteren Werkverzeichnissen (C. BROCKELMANN in seiner *Geschichte der Arabischen Litteratur*, GURGĪS 'AUWĀD in mehreren Fortsetzungen RAAD 29 (1954) und 30 (1955), MEHMET TĀHIR BRŪSALĪ in seiner Broschüre *Tarğama-i hāl va fazā'il-i Šaiḥ-i Akbar*, Istanbul 1316; handschriftliche Listen von H. RITTER und MUḤAMMAD B. ISMĀ'ĪL AŞ-ŞAFĀ'ĪHĪ) und in eigener mühsamer Arbeit um mehrere hundert Titel sie erweiternd. Entstanden ist eines jener Bücher, die man nur wenig lesen und immer benutzen wird: es besteht fast nur aus Titeln und Zahlen. Knapp 3000 Handschriften aus europäischen und orientalischen Bibliotheken mußten verglichen, z.T. auch erst einmal gefunden werden; für eine größere Zahl der konsultierten Handschriftenbestände, vor allem in der Türkei, gab es nur vorläufige, nicht immer vollständige Kataloge. Und es blieb ja nicht bei der Aufnahme der Titel: Jedes Werk erforderte eine Entscheidung über seine Echtheit. Ibn 'Arabī ist wegen seiner Beliebtheit nicht selten zum Stiefvater von Apokryphen geworden: Yahya hat deren allein 137 festgestellt (vgl. die Liste s. 74 ff.). Zudem laufen manche Werke unter verschiedenen Namen; es mußte also jeweils jedes *Incipit* verglichen werden.

Zu Hilfe kam dem A. dabei der Umstand, daß Ibn 'Arabī selber zweimal ein Schriftenverzeichnis angefertigt hat, ein erstes Mal für seinen Schüler Šadraddīn al-Qōnawī (i. J. 627/1230 in Damaskus) und ein zweites Mal in einer Überlieferungserlaubnis (*iğāza*), die er dem Herrscher von Damaskus und seinen Söhnen erteilte (vgl. s. 38 ff.; auch dies übrigens ein Beweis für den großen Einfluß, den er zu seinen Lebzeiten schon gehabt hat). Weiterhin sind nicht wenige seiner Bücher im Autograph erhalten oder unter seiner Aufsicht geschrieben

und damit von vornherein als echt erwiesen (vgl. die Liste s. 78 ff.), andere durch ein Zitat bestätigt (vgl. s. 55 ff.), wieder andere durch einen Lesevermerk (*samā'*) oder eine Überlieferungserlaubnis (*iğāza*) beglaubigt (vgl. die Liste s. 76 ff., wo allein 187 solcher Vermerke; 71 davon allerdings nur als Doublette, in einer Abschrift nach dem ebenfalls erhaltenen Autograph der *Futūḥāt al-Makkīya*, vgl. s. 205 ff.).

Dieses *Répertoire général*, in alphabetischer Reihenfolge angelegt, wird dann in weiteren Tabellen systematisch geordnet – erster Ansatz zu jener *Histoire et Classification*, von der der Titel spricht. Dabei ist vor allem der Versuch einer Chronologie sehr zu begrüßen; er stützt sich auf die Kolophone der Autographen, auf die Lesevermerke, auf Zitate und Querverweise (vgl. s. 100 ff.). Zugleich sind dies natürlich auch wertvolle Belege für die noch zu schreibende Biographie Ibn 'Arabī's. Neben die chronologische tritt sodann eine sachliche Klassifikation, nach den Oberbegriffen: Exegese, Ḥadīṭ, Metaphysik, *Esotérisme*, Theologie, mystische Ethik, kanonisches Recht, Geschichte, Poesie, Verschiedenes. Vielleicht wird sich hier im Laufe der Zeit noch einiges verschieben (warum ist etwa Nr. 213: *K. al-Ḥāl wal-maqām wal-waqt* unter die „Metaphysik“ aufgenommen und nicht unter die „mystische Ethik“? Ist Nr. 222 *K. al-Ḥaqq wal-bāṭil* wirklich „Metaphysik“?). Der Begriff *Esotérisme* scheint noch etwas undifferenziert; mehr als die Hälfte aller Titel sind darum unter ihm subsumiert. Und „Poesie“ ist ja nur ein formales Kriterium; manches von dem, was darunter aufgenommen ist, gehört seinerseits wieder zu „mystische Ethik“ oder zu *Esotérisme*.

Erste Schritte sind auch zu einer Geschichte der Rezeption von Ibn 'Arabī's Erbe getan, mit einer Liste der Biographien und der späteren Stellungnahmen zu seinem Werk; in der theologischen und mystischen Literatur halten sich dabei anscheinend Freunde und Gegner die Waage, in den juristischen Gutachten (*Fatwās*) überwiegt bei weitem die Kritik (vgl. s. 113 ff.). Nicht geringeren Wert haben da die Überliefererketten (vgl. s. 539 ff.), wenngleich hier, ebenso wie bei den Lesevermerken, zuerst die Namen noch zu identifizieren wären.

Gewiß bleibt also noch manches zu tun. Sogar mit neuen Handschriftenfunden werden wir noch rechnen müssen; 20 kleinere Bibliotheken in der Türkei sind dem v. unzugänglich geblieben, und für die Bestände in Persien und Indien hat er nur die gedruckten Kataloge einsehen können. Aus den jüngeren Handschriftenbeständen der ehemaligen Preussischen Staatsbibliothek, die jetzt unter Leitung von R. SELLHEIM, Frankfurt, katalogisiert werden, wären etwa zu Nr. 738 (= Ms. Berlin, or. oct. 2459, fol. 1^b–20^b), zu Nr. 761 (= or. oct. 2459, fol. 21^a–34^b) und zu Nr. 762 (= or. oct. 3478) Ergänzungen zu nennen. Jedoch wird das von Yahya erstellte Inventar auf lange Zeit unerlässliche Basis aller Forschung bleiben.

An Versehen sind mir aufgefallen: s. 19 lies Ibn Qaiyim al-Ğauzīya statt Ibn al-Qaiyim al-Ğauzīya.

s. 48 ist das Datum 635/1227 zu ändern in 635/1237. Der übliche Name des in diesem Jahre gestorbenen Herrschers von Damaskus, von Ibn ‘Arabī mit as-Sultān al-Muẓaffar angeredet, ist übrigens nicht al-Malik al-Muẓaffar, sondern al-Malik al-Ašraf.

s. 67 ff. sind die Namen der türkischen Bibliotheken z. T. entstellt. Lies Çelebi Abdallah statt Celebi Abdallah, Genel (Kitaplık, in Bursa) statt Cenel, Çorlulu statt Cörlülü, Düğümlü statt Dögmülü, Evkaf Müzesi statt Evkaf Müsesi, İsmail Saib statt İsmail saïd, Kılıç Ali Paşa statt Keliç Ali, Serez statt Seraz usw. Manches andere ist wohl einfach arabisiert. İzmirli wäre besser ergänzt zu İzmirli Mustafa Efendi.

s. 97, ult. ergänze b. (ibn) hinter A(ḥmad).

Leider sind manche der biographischen Angaben, die sich in den Schriften des Ibn ‘Arabī fanden, unrichtig oder mißverständlich wiedergegeben; der A. hat anscheinend seine Zettel nicht noch einmal verglichen. s. 98, z. 1 hat der Druck Saddād statt Šaddād. s. 98, letzter Abschnitt, steht an der ersten der beiden angegebenen Stellen gar nichts, was sich chronologisch verwerten ließe; bei der zweiten geht es nicht um eine „*message de portée politique*“, sondern um ein einfaches Schreiben paränetischen Inhalts, Antwort auf einen Brief des ‘Izzaddīn Kaikāwūs. Dies ist aber nicht i. J. 608, sondern i. J. 609 verfaßt. s. 99, erster Abschnitt, spricht die Vision nicht von einer „*catastrophe imminente*“, sondern von der Falschheit, die Gott z. Z. des Ibn ‘Arabī in die Herzen der Menschen hat einziehen lassen. s. 99, 4. Abschnitt, steht an der angegebenen Stelle von einer Ankunft Ibn ‘Arabī’s in Konya i. J. 612 nichts; statt dessen ein (undatierter!) Brief, den er in Malatya an Kaikāwūs richtete, als jener sich aus Antalya an ihn gewandt hatte. Auch von der im nächsten Abschnitt erwähnten Vision in Siwās ist an dieser Stelle keine Rede.

s. 262, Nr. 165 lies Šağara statt Sağara.

s. 493 sind in den ersten Zeilen alle Ī ausgefallen.

Review of Al-Tirmidī, *Kitāb Ḥatm al-auliya*, ed. by ‘O.I. Yahyā, Beirut 1965

Die Persönlichkeiten der großen islamischen Mystiker sind uns dunkel und klar zugleich. Dunkel, weil die Biographen nur selten an ihnen Interesse fanden und, wenn sie von ihnen redeten, kaum große äußere Ereignisse, die übliche Kurve des weltlichen Erfolges, zu erwähnen wußten. Klar, weil sie ihre Seele bereitwilliger offenbarten als die Menschen dieser Welt, ja darin gewissermaßen ihre Lebensaufgabe sahen. So auch steht es um Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Alī al-Ḥakīm at-Tirmidī, den „Weisen aus Tirmid“ . Niemand vermag genau zu sagen, wann er gestorben ist; die Daten schwanken zwischen 255 und (was am ehesten gilt) 320. Aber er hat, einer der ganz wenigen im Islam, eine Autobiographie verfaßt, d.h. eher einen Bericht über seine Erwählung. Denn das sind jene Selbstzeugnisse, wie sie uns auch manche seiner „Kollegen“, Muḥāsibī vor ihm, Ġazzālī oder Ibn ‘Arabī nach ihm, hinterlassen haben: nicht geruh-same Entfaltung biographischer Einzelheiten, „Lebensbeschreibung“, sondern Hinweis auf einmalige Berufung, allenfalls noch auf die Entwicklung, welche zu ihr führte, und damit auch paränetische Anleitung, diesem Lebensstile nachzufolgen. Selbst Ġazzālī, der ausführlichste von ihnen, übergeht manche Abschnitte seines Lebens ganz. Ebenso nun geizt Tirmidī in seinem biographischen Bericht, dem *Budūw ša’n Abī ‘Abdallāh*, mit den Fakten; und die Absicht der Schrift ist bereits im Titel ausgesprochen: darzustellen, wie seine „Sache“, seine Sendung offenbar wurde.

Wie später bei Ibn ‘Arabī, spielt eine Pilgerfahrt nach Mekka eine große Rolle; mit 27 Jahren hat Tirmidī sie unternommen, auf dem Weg dahin hat er im Irak Ḥadīth gehört. Aber das ist nur ein Anfang. Er beginnt intensiv Koran zu lesen, und das Buch eines der beiden Anṭākī, wahrscheinlich des Aḥmad b. ‘Aṣīm (gest. 234/848–849) aus dem Kreise des Muḥāsibī, stürzt ihn in quälerische Skrupelhaftigkeit: er mag kein Flußwasser mehr trinken, weil er nicht weiß, ob der Fluß nicht irgendwo über verbotenes, „unreines“ Land geflossen ist – asketische Hygiene sozusagen (15, 12 f.). Selbstgewählte Einsamkeit läßt ihn zu sich kommen; Träume geben ihm Selbstvertrauen. Als er jedoch mit seiner Lehre an die Öffentlichkeit tritt, stößt er auf Widerstand: man beschuldigt ihn der ketzerischen „Neuerung“, und er wird nach Balḥ vor den Gouverneur zitiert; schriftlich wird ihm auferlegt, „nicht mehr über (Gottes)Liebe zu reden“ (17, 10 ff.). Selbst hier sieht er göttlichen Plan. Bis dahin hatte er sich wie ein

üblicher Šūfī verhalten, hatte niedrige Kleider getragen und war barfuß durch die Straßen geschritten; jetzt offenbart ihm der Schock, durch den er aus der ihm bereits vertrauten Bahn geworfen ist, auch da die List seines egoistischen Ich (*nafs*). Und bald darauf, als er nächtens von einem *dīkr* heimkehrt, fühlt er seine Berufung. Es erfaßt ihn eine tiefe, grundlose Freude, und – sein Bericht ist hier von einer Einfachheit, die mir einmalig scheint – „nichts mehr trat mir entgegen, das mich hätte schrecken können. Die Hunde bellten mir ins Gesicht; aber ihr Gebell klang mir vertraut in den Ohren ob der Lust, die ich in meinem Herzen empfand. (Mir schien), als sei der Himmel mit seinen Sternen und dem Mond der Erde ganz nahe gekommen, während ich da zu meinem Herrn betete ...“ (19, 4 ff.). Von nun an haben alle Widrigkeiten ein Ende. Seine Feinde verlassen allesamt das Land wegen eines der zahlreichen Aufstände, die es in dieser Zeit erschütterten (vielleicht bei der Einnahme von Balḥ durch den Šafāriden Ya‘qūb b. Laīṭ i. J. 256/870, wie der Hrsg. vermutet). Auch von sich selbst erzählt er nun nichts mehr; was folgt – und dies noch über viele Seiten –, sind Berichte von Träumen, die ihn in seinem Rang bestätigen. Seine Frau träumt sie zumeist, aber auch andere Bekannte oder er selbst, immer kurz vor Morgenrauen, und sie sind „wie eine Botschaft“ (*risāla*), ganz klar und unverschlüsselt: Engelserscheinungen, die Persisch reden und darum den Abschreibern rätselhaft bleiben; an einer Stelle heißt es bündig: „Dann sah sie einen andern Traum, auf Persisch. Am Schluß sagte sie: ‚... da wachte ich auf.‘“ (31, 7). Der Weise aus Tirmid̄ hört aus ihnen, wovon er längst schon im Innersten überzeugt war: er ist der einzige Gerechte, um dessentwillen die Welt gerettet wird (29, -4); „die Welt schaut auf dich“ (*ḡihān hamī turā nigarand*), so hatte es in einem dieser Träume geheißt (29, 7).

Das Buch dieses merkwürdigen Mannes, das uns hier in einer ersten Edition zugänglich gemacht ist, sein *K. Ḥatm al-auliyāʾ*, paßt ganz in diesen Zusammenhang. Es handelt von eben jenem „Siegel der Gottesfreunde“ (*ḥātīm al-auliyāʾ*), als das sich Ḥakīm at-Tirmidī wahrscheinlich selber gesehen hat. Die „Autobiographie“, auch sie bis jetzt noch nicht erschlossen, ist dankenswerterweise in der Einleitung hinzugefügt. Wir wußten nicht viel von Ḥakīm bis jetzt. Zwei bibliographische Übersichten der beiden Tirmidī-Spezialisten ʿUṭmān Yaḥyā und N.L. Heer (in: *Mélanges L. Massignon* III 411 ff. und *The World of Islam. Studies in honor of Ph.K. Hitti* 121 ff.) hatten die handschriftliche Überlieferung aufgenommen; das *K. ar-Riyāḍa* war herausgegeben (gleich zweimal: von ʿAbdalmuḥsin al-Ḥusainī in *Maḡallat Kulliyat al-Ādāb* Alexandria 3/1946/50 ff. und von A.J. Arberrry und ʿAlī ʿAbdalqādir, Kairo 1947), ebenso das *K. Bayān al-farq baina ṣ-ṣadr wal-qalb wal-fuʾād wal-lubb* (von N.L. Heer, Kairo 1958) und die kurzen *Masāʾil at-taʾbīr* (von A.J. Arberrry in: RSO 18/1940/320–323). Aber diese Traktate stießen, so wichtig sie waren, nicht ins Zentrum.

Die These, daß es unter den Heiligen ebenso ein „Siegel“, eine auserwählte Spitze, gebe wie unter den Propheten, war revolutionär; nach Sulamī's Angabe soll Tirmidī gerade deswegen aus seiner Vaterstadt vertrieben worden sein (vgl. Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz* II 645, 11). Dabei formulierte al-Hakīm sie durchaus „orthodox“ – wenn wir darunter verstehen, daß er sie mit Koran und Ḥadīth in Einklang zu bringen verstand; was die Flüsterpropaganda der Gesetzstreuern aus ihr machte, war, wie meist, nur ein Zerrbild (vgl. Dahabī *ib.*).

Tirmidī hat, so läßt uns der Text – vor allem zu Beginn – erkennen, seine Lektion bei Anṭākī und bei Muḥāsibī gut gelernt. Die üblichen Dutzendsünden interessieren ihn gar nicht; er zieht gegen die falsche Selbstsicherheit zu Felde. Mancher glaubt, er habe seine Triebseele abgetötet; aber sie ist immer noch da (124, 7 f.), wie ein Fisch, der immer wieder seinem Netz entkommt (122, ult.); vielleicht hat man ihn einmal aufs Trockene geworfen und dann doch wieder aus Mitleid (mit ihm, d. h. mit sich selber) ins Wasser entlassen, oder eine Welle hat ihn überspült und ihm von neuem die Freiheit gegeben (132, ult. ff.). Das Ich ist der Wille in jeder seiner Erscheinungsformen (130, 8 f.; 419, 8 ff.); das heißt aber, daß man, solange man selber mit sich fertigwerden will, nie zu einem rechten Ende kommen kann. Nur durch die Barmherzigkeit Gottes vermag man die Schranke des Ich zu übersteigen (133, ult. ff.); wer noch mit einem Auge auf seine Werke schaut, ist nicht reinen Herzens (136, 5 ff.), und selbst der Wille zur *Gottesnähe* wird schließlich von dem „Heiligen“ genommen (419, 11 f.). Wer an sich selbst genug findet, dem muß man mit Fragen sein Unge-nügen beweisen; und Tirmidī bringt sie herbei, 157 an der Zahl, Beleg dafür, bis zu welchen Grenzen sich die mystische Spekulation zu seiner Zeit schon vorgewagt hatte (142 ff.). Ibn ʿArabī hat sie bezeichnenderweise später aufgenommen und in einem eigenen Traktat beantwortet (*al-Ġawāb al-mustaqīm ʿammā saʿala ʿanhu at-Tirmidī al-ḥakīm*), ausführlicher dann noch einmal in den *Futūḥāt al-Makkīya* (II 40 ff.) – womit er wohl sich vor sich selber bestätigte, daß er zu seiner Zeit das „Siegel der Gottesfreunde“ sei.

Bei Tirmidī ist diese Esoterik noch gebändigt, mehr Abschreckung als Vorsatz; noch sind, so spürt man, die nächtlichen Schwärme der Phantasie nicht entlassen. Er geht Schritt für Schritt weiter, immer wieder auf Koran und Ḥadīth sich berufend. Ab und zu klingt eine jener erwähnten Fragen noch einmal an; systematisch aber hat er sie nicht behandelt. „Dies und ähnliches ist“, so hebt er wieder an, „Wissen der Propheten und Wissen der Freunde Gottes. Mit diesem Wissen erforschen sie seine Vorsehung, und mit diesem Wissen üben sie sich in der Knechtschaft vor ihm“ (327, 3 f.). Das heißt nun nicht, daß alle, die ihres Ichs Herr geworden sind, gleichermaßen an diesem Wissen teilhätten. Es gibt Stufen: die einen „kommen an“ (*waṣālū*) unter der Bedingung, den erreichten Grad einzuhalten, nicht darüber hinauszuschauen; die andern sind frei

von dieser Grenze. Die einen sind „Freunde des Anrechtes Gottes“ (*walī ḥaqq Allāh*), d. h. seiner inneren Gebote (man vergleiche den Titel von Muḥāsibī's *Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*: auch da geht es um die Ansprüche, die Gott an die Seele stellt, nicht an den Körper im Kultus); wenn in ihrem Ich eine Begehrlichkeit „aufleuchtet“ (*nağama*), so wird sie von den Strahlen des Lichtes überstrahlt, welches Gott ihnen mit ihrem Grade geschenkt hat. Die andern dagegen sind „Freunde Gottes“ selber, „Ratgeber“ (*nuṣaḥā'*), *ṣiddīq* statt nur *ṣādiq*, von einer inneren Stimme geführt (*muḥaddatūn*, s. u.); sie können – das ist wohl vor allem gemeint – den Schritt in die Öffentlichkeit wieder tun, sie sind in Gottes „Hand“ (*fī qabḍat Allāh*). Das eine ist Gottesfreundschaft durch Barmherzigkeit, das andere durch Freizügigkeit (*ğūd*); die „Finsternisse“ des Ich sind bald durch das „Licht der Gottesnähe“, bald durch das „Licht Gottes“ selber vertrieben (328 ff.).

Mit dieser Abstufung verengt sich der Kreis derer, aus denen das „Siegel der Gottesfreunde“ hervorgeht. Tirmidī entwickelt den Begriff analog zu dem des „Siegels der Propheten“ (336 ff.). Eine Schwierigkeit wird da sogleich ausgeräumt: „Siegel“ heißt nicht „der letzte“ – wie hätte sonst ein Mystiker, der nicht zugleich dem Chiliasmus verfallen wollte, einen solchen Titel für sich beanspruchen können? „Siegel“ besagt besondere Berechtigung, so wie einem nur aufgrund eines Siegels eine Habe wieder ausgeliefert wird. Man sollte darum nicht *ḥātam* sagen, sondern *ḥātim* (part.): der Prophet Muḥammad hat nach dem Willen Gottes das Prophetentum versiegelt derart, daß er nur im eigentlichen Sinne darauf ein Anrecht hat (340, 8 ff.). In dieser Uminterpretation ließ sich der Begriff auf die Gottesfreunde übertragen. Der Unterschied zum Propheten blieb weiterhin gewahrt; er zeigt sich vor allem in der Art der Inspiration. Der Prophet vernimmt das Wort Gottes selber, als Offenbarung; der Gottesfreund hört eine innere Stimme, als Eingebung (*ḥadīṭ*; analog zum „weltlichen“ *ḥadīṭ an-naḥs*, der Einbildung 346, 7 ff.). Eine solche innere Stimme zu ignorieren, ist nicht, wie bei der Offenbarung, Unglaube (347, 6). Auch kann sie im Gegensatz zur Offenbarung niemals einen Schrifttext (*ṣarīḥa*) abrogieren; wo sie einen solchen Anspruch erhebt, ist sie eine Einflüsterung des Satans (353, 1 f.), während umgekehrt im Koran der Satan bei den abrogierten Stellen seine Hand im Spiele hatte (350, pu. f.). Die innere Stimme kann nur die Offenbarung verstärken und ergänzen (353, 8 f.); diese Funktion läßt sich, in steter Annäherung an das Prophetentum, steigern zum *ḥatm al-wilāya* (347, 11). Manchen wird auf diese Weise, als Frohbotschaft (*buṣṣā*), Kunde ihres jenseitigen Heils zuteil (372, 1 ff.), wie etwa auch jenen zehn, denen der Prophet schon zu ihren Lebzeiten das Paradies versprach (376, 1 ff.).

Die Theologen haben diese Lehre – und man kann verstehen, warum – als Herausforderung empfunden. Tirmidī gedenkt ihrer ausführlich, als jener Quacksalber, die ihre eigenen Hausmittelchen verkaufen (385, apu. ff.) und

doch nur ihrer Triebseele nachreden, indem sie ihr *tauḥīd* (die Mystiker hatten bekanntlich mit ihnen den Begriff gemeinsam) auf ihren eigenen Verstand gründen und Gott entweder über alles Menschliche so erhaben schätzen (*tanzīh*), daß sie ihn gleich ganz negieren, oder ihm so viele positive Attribute zuschreiben (*itbāt*), daß er völlig vermenschlicht scheint (385, 3 ff.). Ihnen erklärt er den Unterschied zwischen Inspiration (*ilhām*) und Teufelswerk (*was-wasa*; 391, 7 ff.); er wehrt sich dagegen, daß es neben den Prophetenwundern keine Heiligenwunder (*karāmāt*) geben solle (393, 4 ff.) und daß die Lehre von der Frohbotschaft (*bušrā*) Ketzerei (*zandaqa*) impliziere, weil, wer seines Heils sicher sei, sich nicht mehr vor der Arglist Gottes (*makr Allāh*) fürchte (395, 1 ff.).

Auch mit der zeitgenössischen Mystik gab es Differenzen. Vorsichtig setzt Tirmidī sich von Yaḥyā b. Mu'ād ar-Rāzī (gest. 258/872) ab: er habe mehr auf Gottes „Freundlichkeit“ (*ḡamāl*) gesehen denn auf seine „Erhabenheit“ (*ḡalāl*), d. h. er sei zu großzügig gewesen (403, 8 ff.). Nicht einverstanden ist er auch mit denen, welche den kraft eigener Anstrengung zum Gottesfreund Gewordenen höher stellen als den grundlos Erwählten, weil dieser doch schon einen gewissen Fundus an verdientem Lohn habe, jener aber nur auf seinen Dank hin geprüft werde; Gottesfreundschaft ist für ihn immer Gnade, nur „rationale Schlüsse“ (*maqāyīs*) haben die Lehre von der Retribution (*ʿiwaḍ*) erfunden (407, 5 ff.). Lange zu schaffen macht ihm der zaghaft vorgetragene Einwand, ob nicht die harte Kritik an den Weltmenschen Lieblosigkeit verrate. Auch Erbarmen, so sagt er, kann eine List des Ich sein; man ist manchmal zu weich seines „Image“ wegen. Die Wahrheit hat Macht über den Menschen wie ein Feuer (man „flammt auf“ in Wahrheitsliebe), und nicht immer kann die Barmherzigkeit dieses Feuer löschen; die Gottesfreunde wissen da schon richtig zu verteilen (423 ff.). Heiliger Zorn gilt den falschen Asketen, die sich der Welt bemächtigen gerade durch das, was Gott ihnen geschenkt hat; sie sind wie die Zoroastrier, welche nicht unbekümmert und naiv Unzucht treiben, sondern ihre Schwestern in vorgespiegelter Legitimität zum Weibe nehmen (427, 2 ff.). Auserwählt sind nicht diejenigen, welche da über den Wassern schreiten; ihnen ist solche Kraft nur um ihrer Schwäche willen gegeben, zur Selbstbestätigung (429, 7 ff.). Aber wie kommt es, daß es in solch schlechter Zeit überhaupt noch echte Gottesfreunde gibt? Es muß sie gerade jetzt geben, als Mahner und als Rechtfertigung Gottes, wenn er dereinst strafen will (*huḡḡat Allāh*; 429, -4 ff.). Auch jetzt noch gibt es ideale Menschen wie Abū Bakr und 'Umar, wenn schon nicht mehr der Zahl der Werke nach, so doch in der Ausstrahlungskraft (436, 9 ff.). An innerer Vollkommenheit gar mag man jene großen Vorbilder noch übertreffen (439, 8 ff.); das „Siegel der Gottesfreunde“ exzelliert nicht in einer bestimmten Eigenschaft wie Abū Bakr in der Schamhaftigkeit und 'Alī in der Liebe, sondern in der Einmaligkeit schlechthin (*fardīya*; 441, 10 ff.).

Diese Zusammenfassung strafft den Gedankengang vielleicht etwas mehr, als er es in Wirklichkeit ist. Das Buch ist als Dialog konzipiert; immer wieder unterbrechen Fragen den geradlinigen Ablauf. Sie wirken übrigens keineswegs „gestellt“, sind gewiß wirklichen Diskussionen abgesehen (vgl. etwa 348, 7 f.; 423, 3 f.). Dennoch ist der Dialog doch wohl letzten Endes Kunstform; das Buch hat seinen „roten Faden“. Es ist systematisch und beherrscht, trotz der Esoterik des Themas allem Rausch und aller Phantastik abhold, alles in allem, so scheint mir, eines der schönsten und eindrucksvollsten Zeugnisse islamischer Mystik überhaupt.

Der Herausgeber zeigt, daß ihm der Text vertraut geworden ist. Mit Kleinigkeiten sollte man sich vielleicht nicht zu lange aufhalten. Die Edition, auf zwei Handschriften beruhend, hat gewisse Schwächen. Textergänzungen und bloße Interpretamenta des Herausgebers, im Kleindruck auch Varianten, sind unterschiedslos in runden Klammern in den Text gesetzt; das erleichtert manchmal die Lektüre, verfälscht aber das sprachliche Bild (vgl. etwa 390, -5 ff.; 395, 9; 409, -4 ff.: warum ist hier 410, 2 *mā* ergänzt?; 424, 13; 439, 1). 390, -5 ist *bi-‘aṭā’i* (*llāh*) in den Text genommen, obwohl beide Hss. allenfalls ein *bi-‘aṭā’ihī* nahelegen. 444, 9–14 taucht ein großer Einschub in Klammern auf, der mysteriöserweise unmittelbar darauf in ungefähr gleicher Form als Text beider Hss. im Apparat genannt wird. Gemeint ist wahrscheinlich, daß in den Hss. nach Ansicht des Hrsg. (der ich mich nicht anzuschließen vermag) ein Abschnitt versetzt ist; aber dann bleibt immer noch unverständlich, warum der Text nicht in seiner überlieferten Form umgestellt wurde, sondern leicht verändert und paraphrasiert in eine Klammer hineingeriet. Wahrscheinlich wird man mit der endgültigen Fassung des Textes noch einige Arbeit haben. – Ein unglücklicher Einfall war es wohl auch, auf die Lesarten im Text mit hochgestellten arabischen Buchstaben hinzuweisen. Das Alphabet reicht nicht aus und muß darum durch Zusatzstriche oder durch Ziffern ergänzt werden. Da nun außerdem noch Anmerkungs-ziffern auftauchen, ist man gelegentlich der Konfusion nahe. Ihr sind übrigens auch Drucker und Korrekturleser nicht ganz entgangen; s. 444 steht im Text ٢٢, im Apparat ٢٢, im Text zweimal ٢س statt ٢س und ٢ش, im Apparat dafür ٢س und ١ش. – Die Anmerkungen scheinen mir stellenweise zu gewichtig. s. 14, Anm. 14 wird man zum Stichwort Baṣra mit der ganzen Literatur zur Stadtgeschichte bis hinab in persische Zeit vertraut gemacht; s. 115, Anm. 6 wird sogar auf das *Tao* verwiesen. Zwischen s. 142 und s. 326, also auf 184 Seiten stehen nur die erwähnten 157 Fragen im Text, also nicht viel mehr als 157 Zeilen; der Rest sind Anmerkungen, die in extenso die darauf bezogenen Texte des Ibn ‘Arabi wiedergeben. Man wäre stattdessen für gelegentlichen Hinweis auf den Ursprung der Fragen (im Ḥadīṭ usw.) statt auf ihr Fortwirken dankbar gewesen. s. 138, Anm. 39 wird, im Zusammenhang mit *‘Ilīyūn*, hebr. *‘Elyōn* in *‘El* und *Yon* zer-

legt, welches zusammengesetzt „der große Gott“ heißen soll. – 32, 9 lies *dīdam* statt *wīdam*. 43, 12 ist doch wohl *muḥaiyiğun* zweimal in *muḥaiyiğān* zu verbessern. 46, pu. lies Muḥammad b. Faḍl al-Balḥī statt al-Faḍl b. Muḥammad. 422, 15 lies *ḥalīfa* statt *ḥalīqa*. 443, Anm. 445 lies 'Aṭā' b. Yasār statt 'Aṭā' b. Yāsir. – Etwas verdutzt ist man, auf S. 354 von den Orientalisten Näldek und Haromitz zu lesen (mit letzterem ist HOROVITZ gemeint). Auch die deutschen Titel der Bibliographie (s. 583: übrigens nach den Anfangsbuchstaben der Titel geordnet, ohne Angabe des Autors) sind gelegentlich selbst für einen Einheimischen nicht mehr zu enträtseln.

Dankenswert sind die ausführlichen Indices, vor allem das Register der Termini, nützlich auch die eingehende Stellensammlung zum Problem der *wilāya* s. 449–514 (wenngleich etwa s. 449 vielleicht nicht jeder sogleich wissen wird, daß das zitierte *K. al-Qaṣd war-ruğū' ilā llāh* von Muḥāsibī verfaßt ist; der s. 476–478 nach der Hs. angeführte Passus aus Ibn ad-Dabbāğ's *Mašāriq anwār al-qulūb* steht in der RITTER'schen Edition, Beirut 1379/1959, S. 67–70). Mit diesen Parallelen und vor allem dem wertvollen Texte selber ist einer noch zu schreibenden Ideengeschichte des Islams wertvolle Vorarbeit geleistet.

Review of Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London 1962

Die wichtigen mystisch-theologischen Traktate des Cunaïd, nur in einer einzigen Handschrift erhalten und bisher nicht ediert, sind in dem vorliegenden Buch zum erstenmal im Druck zugänglich gemacht. Dafür wird man dankbar sein, auch wenn der Rahmen, in den sie hier gestellt sind – das, worauf es dem Herausgeber, nach dem Titel zu urteilen, am meisten ankam –, nicht gerade alle Wünsche erfüllt. Die Edition hat, zumal sie nicht wenige Schwierigkeiten bot, unser Verständnis Cunaïd's einen Schritt weitergebracht. Das Istanbul Uicum Şehit Ali Paşa 1374, von dem sie auszugehen hatte, ist, nach dem Zeugnis der Kolophone, von einer schlechten persischen Vorlage abgeschrieben; der Schreiber hat seine mehrfach ausgesprochene Hoffnung, ein anderes Exemplar zur Kollation heranziehen zu können, offenbar nicht zu verwirklichen vermocht (vgl. auch Arberry in: JRAS 1937, 219). Die Handschrift ist an sehr vielen Stellen völlig unpunktiert: *ميتهم* s. ۳, apu. der Edition, findet sich dort z. B. nur als *مسمهم*. Wir erfahren davon in der Edition nur selten: eine Handschriftenbeschreibung fehlt (abgesehen von der Inhaltsangabe s. 59 f.), und der Apparat nennt offenbar nur die Fälle, wo der Hrg. seiner Rekonstruktion nicht ganz sicher ist. Konjekturen sind also häufiger, als es den Anschein hat. Allerdings wird man zugeben müssen, dass es nicht leicht gewesen wäre, zwischen Nötigem und Unnötigem eine Grenze zu ziehen; und sicherlich hat der Hrg. aufgrund seines arabischen Sprachgefühls in vielen Fällen das Richtige getroffen. Mir sind bei flüchtigem Vergleich mit der Hs. nur folgende direkte Abweichungen aufgefallen: s. ۳, 5 lies *ليصفيك* statt *ليصطفيك*; ۲۶, 10 ist *ما* vor *بين* ergänzt; ۳۶, Anm. 4 lies *ليقضون* statt *ليقتضون*; ۴۰, 3–4 ist eine Randglosse; s. ۵۵ stammt die zweite Überschrift *mas'ala uxrā* vom Herausgeber, allerdings findet sich vorher ein *intahā*-Zeichen. Die ... zu Ende mancher *Rasā'il* sind verwirrend, zumal ihr Sinn nirgendwo erklärt wird. s. ۲۶ und ۳۰ bedeuten sie, dass der Traktat unvollständig ist (vgl. die Inhaltsangabe der Hs. s. 59 f.); s. 38 bedeuten sie gar nichts. Problematisch erscheint mir, wenn an einer Stelle zwei *Rasā'il* miteinander emendiert werden, nur weil sie beide in einem Passus sich sehr ähneln (vgl. s. ۳۲ f. und ۴۲ f.: *K. al-Fanā'* und *K. al-Mitāq*).

Den edierten Traktaten ist eine Übersetzung beigegeben. Man konnte mit Recht darauf gespannt sein; wusste man doch etwa aus der Übersetzung des *K. Dawā' al-arwāḥ* von A.J. Arberry (in: JRAS 1937, s. 219 ff.) oder einigen Proben

in H. Ritter's *Meer der Seele* (s. 462, 470, 506), wessen man bei der gedrängten und häufig mit Absicht dunklen Redeweise des Cunaid gewärtig sein musste. Es lässt sich wohl nur schwer vermeiden, wenn, wie im vorliegenden Fall, die Übersetzung wesentlich mehr Worte macht als das Original: 62 Seiten zu 39 Zeilen stehen ebensovielen zu nur 21 gegenüber. Verbal ist damit grössere Deutlichkeit erreicht; aber zugleich werden Stil und Sprache viel verwaschener, breit und geschwätzig. Was jedoch wesentlicher ist: der Übersetzer hält sich kaum an die Regel, dass man tunlichst für das gleiche Wort auch immer die gleiche Übersetzung wählen sollte; er überträgt nur den Inhalt, nicht auch die Form. Was diesen Inhalt angeht, so sei kurz auf einige Einzelheiten, nur eine Seite des Textes betreffend, eingegangen:

Text s. ۳, z. 2–3/Übs. s. 124: *mā yuḥibbuhū minka* / „which is of God's love in you“, wohl eher: „was er gerne an dir sähe“, „was er von dir erwartet“. || Text ib., z. 3: *rağiba* = „enjoy“? – *ālāʾ* = „aspects“? wohl eher: „Wohltaten“. – *fa-ḥubbuka biḥī ʿalaihi fī-mā ...* / „that love of God in you which ...“: Der arabische Text bringt, wenn er in dieser Form stimmt, deutlich einen neuen Gedanken, keineswegs eine Apposition, wie die Übersetzung glauben machen möchte; also: „Deine Liebe ... gilt dem, was ...“. Man könnte allerdings, vom schlechten Zustand der Hs. verführt, mit dem Gedanken spielen, ob man nicht *يحبك* statt *يحبك* lesen soll (wobei die Lesung des Herausgebers rein graphisch, obgleich auch hier die Punkte fehlen, etwas näherzuliegen scheint). Dann wäre die Anrede in z. 1 des Textes nicht auf das etwas merkwürdige *aiyuhā l-maucūd* (was ausserdem nicht „o created being“ heisst, sondern viel blasser ist) beschränkt, sondern bezöge noch das ganze Folgende mit ein, und *rātiban ... ṭālīban ... rāğīban* wären nicht abhängig von *lā zilta*, sondern von *maucūd*: „o du, der du an der Pforte (zum Reiche) Gottes stehst ...“. *Lā zilta* würde dann erst durch das konjizierte *yuḥibbuka* fortgeführt. || z. 4: *bi-ṣṭifāʾihī ...* ist deutlich mit dem Vor-
aufgehenden verbunden. Warum also der Absatz in der Übs.? || z. 5: *ويجتبيك* gehört nach der Interpunktion des Textes zum Vorhergehenden, nach der der Übs. zum Folgenden; das „first“ der Übs. steht nicht im Text. – *yubdika* = „causes to appear before you“? || z. 6: *yaxfika* = „overwhelms you“? || z. 7: *ḍannun bika ʿan maʿrifat al-qulūb li-makānatika* / „he withholds from them the knowledge of your (high) status“; viel plastischer: „so sehr mit dir geizend, dass die Herzen (der Menschen) deinen Rang nicht erkennen (können)“. Auffällig hier wie im Folgenden der absolut stehende Nominativ anstatt eines zu erwartenden *ḥāl*-Akkusativs. || z. 9: ist *wahm* in der Sprache des Cunaid tatsächlich „perception“? || z. 11: *kamā anna l-ḥaqāʾiq* / „these are truths which ...“, eher wohl: „wie überhaupt die Wahrheiten ...“. || z. 11–12: *mulāḥaḥat al-ʿiyān lahā muḥtaḥaba lā tutawahham* / „direct vision of them is (by their very nature)

denied to physical perception“, eher: „... ist verhüllt und unvorstellbar“. – *tauḥīd al-muwahḥid* = „Unity of God“? „Unity“ wäre *waḥdānīya*. Und „God“? Etwa *muwahḥad*? Aber das wäre fast *kufr*: Gott ist *wāḥid*, nicht *muwahḥad*. Vielleicht *muwahḥid* im Sinne des *tauḥīd al-ḥaqq lil-ḥaqq*, von dem Quṣairī spricht (*Risāla*, Kairo: Ṣubaiḥ 1368/1957, S. 135, 13); aber das wäre zumindest in einer Anmerkung zu beweisen. || z. 13: Worauf bezieht sich *mutafarrid*? Es heisst ganz gewiss nicht „separateness“. – *‘alā auwalīya azalīya* etwa: „in urewiger Priorität“, nicht „from the beginning and forever“. || z. 14: *ḍallat maqālīd al-fuḥamā’* / „is the perception of those that understand shackled“. Das ist blosser Interpretation; vielleicht eher: „... schliessen die Schlüssel der Verständigen nicht mehr“.

Über den Rest des Buches, die 120 Seiten der Einleitung vor allem, verliert man am besten nicht viel Worte; was dort an Nachlässigkeiten und Inkonssequenzen zusammengetragen ist, dürfte seinesgleichen suchen. Das beginnt mit der äusseren Form, der Umschrift etwa (vgl. vor allem die Bibliographie, S. 117 ff.: sie verbessern, hiesse sie neuschreiben) oder dem immerfort sich wandelnden Namen der Hs., der die Traktate Cunaid’s entnommen sind (S. 53: Šehit Ali; S. 59: Šehit ‘Ali; S. 62: Šit Ali; S. 118: Schi Ali). Und das greift dann bald über auf den Inhalt: man ist verstimmt über etwas zu lakonische Zitate („Nicholson, JRAS“, so S. 17, Anm. 4; „*Risāla*“, so S. 76, 77, 81: etwas wenig bei den immerhin 21 *Rasā’il*, die in der Hs. zusammengetragen sind); man wundert sich über unverständene Adaptationen („*Fihrist*, op. cit.“, so S. 29, Anm. 3); man stösst sogar auf offengelassene Stellen (S. 62 wurde eine Folio-Zahl nicht eingetragen). Die *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya* des Sulamī, von denen es mittlerweile zwei Editionen gibt, werden nach einer Hs. zitiert. Bei den biographischen Notizen über Abū Ḥamza al-Baḡdādī (S. 42) wird nicht auf die Anekdote S. 21, in der er auf charakteristische Weise genannt ist, querverwiesen; ebensowenig bei der Edition auf die in der Einleitung versteckte Inhaltsangabe der zugrundeliegenden Hs. (S. 59 f.). Letztere ist insofern wichtig, als sie auch die hier nicht edierten Traktate auführt; von jenen nämlich und davon, dass sie bereits andernorts veröffentlicht wurden oder in sonstigen gedruckten Quellen (dem *K. al-Luma’* des Sarrāc, der *Ḥilyat al-auliyyā’* des Abū Nu‘aim) sich finden, ist nirgendwo die Rede. Doppelt gedruckt ist nur Nr. 12; der Hrg. hat – auch darauf ist nicht verwiesen – den gleichen Traktat bereits in *Islamic Quarterly* 5/1959/83 ff. herausgegeben. Der Vergleich allerdings schafft auch neue Probleme: die erste *Risāla* reicht nach der Handschriftenbeschreibung von folio 3s (will wohl sagen: 3a) bis folio 3b, in der Edition dagegen von 3b bis 4a; *Risāla* Nr. 5 beginnt in der Liste mit fol. 33a, in der Edition aber mit 33b; *Risāla* Nr. 6 reicht einmal von 34a bis 42b, ein andermal von 35a bis 43a. Das Erstere ist in allen drei Fällen richtig.

Hinzu treten Schwächen der Methode. Der Verfasser behandelt seine Quellen, wie auch Suyūṭī sie behandelt haben würde: alle gleichberechtigt, ohne Rücksicht auf ihre Herkunft, ihr Alter und ihren historischen Zusammenhang. Da wird etwa zuerst zugunsten einer *silsila* Quṣairī zitiert und dieselbe *silsila* dann mit einer Stelle aus Ibn Taimīya wieder abgelehnt (s. 17), ohne dass gesagt würde, warum und aus welcher Einstellung heraus Ibn Taimīya sie ablehnt; Ibn Taimīya's Ausführungen sind ja nicht primär ein Beweis für die Unechtheit der Tradition, die er bekämpft, sondern Beleg für seine Haltung gegenüber dem *taṣawwuf* überhaupt. Oder es wird zur Erläuterung dessen, woran zur Zeit des Kalifen al-Muwaffaq gewisse Kreise der Baḡdāder Orthodoxie, Leute wie Ġulām Xalīl, Anstoss nahmen, als sie an-Nūrī und seine Anhänger wegen ihrer Lehre von der Gottesliebe vor Gericht zitierten, ausgerechnet das *maḥabba*-Kapitel aus Quṣairī's *Risāla* herangezogen (s. 38), obwohl jener doch gerade die Absicht hatte, die Ungefährlichkeit und „Orthodoxie“ šūfischer Lehre zu beweisen. Um hier auch der Gegenseite gerecht zu werden, könnte man jetzt eine Stelle wie Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* (ed. Linss, Kairo 1383/1963), s. 253, 11 ff. heranziehen: es geht, wie immer, um gewisse antinomistische und libertinistische Strömungen. Der unvorsichtige Umgang mit den Quellen führt zur Überinterpretation: von der Tatsache, dass Cunaid's Oheim (*xāl*) Sarī as-Saqatī über neunzig Jahre alt wurde, schliesst der Hrg. weiter, dass in der mütterlichen Linie der Familie sich ein „gewisser Hang zur Langlebigkeit“ gezeigt habe (s. 3); manche Passagen aus dem Kapitel über die „Personality of Junayd“ (s. 48 ff.) lesen sich wie ein Entwicklungsroman (was soll etwa die Behauptung, Cunaid sei „mehr ein scheuer Jüngling“ gewesen? s. 48). Das über den Islam hinausgreifende Kapitel „Al-Junayd and Plotinus“ (s. 104 ff.) bietet, schon von der Problemstellung her unscharf, kaum mehr als Gemeinplätze. Man wird gut daran tun, sich mit der Edition, unter den genannten Vorbehalten, zu begnügen.

Review of Louis Massignon, *The Passion of al-Hallāj. Mystic and Martyr of Islam*, tr. by Herbert Mason, Princeton 1982

Ich hatte dieses Buch als Student gelesen. Es hatte mich sehr beeindruckt, und es hat mich vermutlich auch geprägt. Aber benutzt habe ich es kaum; die Belege, auf die Massignon sich stützte, waren häufig nicht verifizierbar, und wenn sie sich nachschlagen ließen, so waren sie nicht selten überinterpretiert oder falsch. Man mußte Massignons „Vision“ global übernehmen; das aber hat man nur in Frankreich getan, wo die Einstellung zu ihm erst jetzt, mit dem Zurücktreten derer, die ihn selber gekannt haben oder seine Schüler gewesen sind, sich von hagiographischen Zügen befreit. Ein merkwürdiges, in der Islamistik fast einzigartiges Phänomen: ein Autor, der weit über sein Fach hinaus gewirkt hat und vielleicht außerhalb dieser Grenzen mehr Zustimmung fand als unter den engeren Fachkollegen, und ein Werk, das deutlich alle Kennzeichen des Ungewöhnlichen trägt und dennoch verrät, was es eigentlich ist – eine Dissertation, die zwar, wie das in Frankreich üblich war, spät herauskam, aber doch sehen mußte, wie sie möglichst ökonomisch möglichst viel Stoff bewältigte. Man hat sich daran gewöhnt, Massignons Ḥallāğ-Buch als ein Lebenswerk zu betrachten; aber als es erschien, war der Autor noch nicht Professor am Collège de France. Das Leben eines Gelehrten lag im Grunde noch vor ihm, und er hat es in steigendem Maße so verbracht, wie Gelehrte erst heutzutage dies tun: mit Reisen, Vorträgen und Statements. Großes ist seitdem nicht mehr von ihm erschienen; auch der *Essai* war ja nur eine *thèse complémentaire*.

Wie erklärt sich dann die einmalige Ausstrahlung dieses Buches? Nun, Massignon konnte schreiben. Sein Stil blitzt von Aperçus; Fakten bringt er nur so, daß sie etwas aussagen. Von den Maulwürfen in seiner Zunft hat er nicht viel gehalten; Material hat er nicht bloß umgeschauelt, sondern sich dienstbar gemacht. Das Gesamtbild, dem er es unterordnete, war sehr persönlich und von Idiosynkrasien nicht frei; aber es war in sich geschlossen und darum bezwingend. Hinzu kam ein zweites: Massignon konnte auch lesen. Er wußte, worauf es bei einem Text ankam, und er hatte ein Auge für das individuelle Detail. Er war ein immens gebildeter Mann, und er sah darum Beziehungen, auf die ein heutiger Spezialist nicht im Traume kommen würde. Er hatte den Islam in seiner ganzen Weite im Blick, und er las Persisch und Türkisch ebenso wie Arabisch – etwas, das es, soweit ich sehe, in der französischen Orientalistik

seitdem nicht mehr gegeben hat. Er verstand den Islam *ab intra*, mit einem hochentwickelten Sinn für die Assoziationen des muslimischen Kollektivbewußtseins. Er war nicht an Modellen geschult wie ein moderner Kulturwissenschaftler, sondern er interessierte sich für Menschen, und er interpretierte die Quellen in eben dieser Art: mit scharfem Blick für psychologische Valeurs und für die Motive, die nur zwischen den Zeilen stehen. Die Gefahr dabei war, daß diese vielleicht nur für ihn so zwischen den Zeilen standen; Sympathien und Abneigungen waren immer klar verteilt. Aber es gelangen ihm packende Bilder; man vergleiche etwa seine Darstellung der Ereignisse nach dem Tode des 12. Imams (hier Bd. I 307 ff.). Und er drang in Bereiche vor, die manchmal erst später mit großem Getöse entdeckt wurden: er schrieb über das Funktionieren des Bankwesens (hier I 260 ff.), über die Buchproduktion (I 626 f.) oder über die Institution der *šuhūd* (I 496 ff.).

Diese Exkurse stehen so allerdings erst in der neuen Auflage des Werkes. Denn das Buch ist letzten Endes doch zu einem Lebenswerk geworden; Massignon hinterließ bei seinem Tode ein umfangreiches Manuskript, in welchem er große Teile seiner Dissertation völlig umgegossen und erweitert hatte. Man muß das berücksichtigen, wenn man die hier zu besprechende englische Übersetzung benutzt; ohne Textgeschichte kommt man jetzt bei dem Hallāğ-Werk nicht mehr aus. Die erste Auflage (Paris 1922) war in zwei Bänden erschienen. Davon ist der zweite Band in Struktur und Inhalt im großen und ganzen erhalten geblieben; die Revision beschränkt sich hier auf Verbesserungen und Nachträge. Der erste Band dagegen ist ganz umgeschrieben und nur mit Mühe in der Neuauflage (Paris 1975, in vier Bänden) noch wiederzufinden. Die ersten sieben Kapitel des Grundwerkes bilden jetzt unter dem Titel *La Vie de Hallāğ* einen separaten Band (I). Kapitel VIII–X aus dem ursprünglichen ersten Band sind aufgelöst worden; ihr Stoff ist zum Teil in den neuen ersten Band eingearbeitet, zum Teil auch mit vielen Ergänzungen unter dem Titel *La Survie de Hallāğ* zu einem weiteren Band (jetzt II) umgebaut. Band III der Neuauflage enthält den alten Band II unter dem Titel *La Doctrine de Hallāğ*. Band IV bringt eine neue *Bibliographie Hallāğienne* entsprechend Kapitel xv der ersten Auflage und ausführliche Indizes. Die englische Übersetzung folgt der Neuauflage. Der Übersetzer hat ihr eine kurze biographische Skizze vorausgeschickt (Bd. I, s. xix–xl), die in ihrer Nüchternheit und kritischen Sympathie angenehm von dem absticht, was zuweilen auf Französisch über Massignon geschrieben worden ist.

Nur wenige Nachlässe von Orientalisten dürften mit solcher Ehrfurcht behandelt worden sein. Man hat allen Grund, dafür dankbar zu sein. Die Neufassung, die Massignon seinem Werke gegeben hat, verdiente es in jeder Hinsicht, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu werden. Bewunderung emp-

findet man vor allem für den zweiten Band; hier ist von Spanien bis Indonesien und vom 4. Jh. bis heute alles zusammengetragen, was Massignon über das Nachleben Ḥallāḡs zu sagen wußte. Nicht nur seine stupende Belesenheit, auch seine Reisen haben hier Früchte getragen. Dennoch hinterläßt das Ergebnis einen zwiespältigen Eindruck. Die französische Neuauflage ist von den Kindern Massignons, seiner 1966 verstorbenen Tochter Geneviève und seinem Sohn Daniel, vorbereitet worden. Die Aufarbeitung des Manuskripts, vor allem die Einfügung der zahlreichen handschriftlichen Zusätze, muß viel Mühe gekostet haben und hat gewiß auch schwere Probleme aufgeworfen; nur der Autor selber weiß ja letzten Endes, wo er noch eingreifen will und wie sich das auf die Struktur des Ganzen auswirkt. Gegenüber der ersten Auflage wirkt das, was wir jetzt vor uns haben, in mancher Beziehung unfertig.

Das gilt ebenso für die inhaltliche Darstellung wie für die technische Präsentation. Die Geradlinigkeit hat gelitten; es gibt Seiten, in denen die Einschübe nur als Anmerkungen zu ertragen gewesen wären (vgl. etwa I 87 der englischen Übersetzung), und man stolpert immer wieder über Doubletten. An zumindest einer Stelle ist die Verbesserung einfach neben die falsche Lesung gesetzt worden (I 141: Ibn Ġānḥoṣ neben Ibn Ġānbaḥṣ, hier Ġānbuḥṣ vokalisiert); auf der nächsten Seite ist sie dann schon gar nicht mehr korrigiert worden. Massignons apodiktischer Spätstil dringt ein; manche Ergänzungen sind dunkel oder schlagzeilenhaft verkürzt (vgl. etwa I 376). Es gibt ausgesprochen „wilde“ Passagen (etwa I 368), und man stößt auf Abschnitte, die man beim besten Willen nicht versteht (so auch die Berechnungen I 642 f.). In der ersten Auflage hätten sie so gar nicht stehen können; schließlich mußte der Text der Dissertation ja von einem Prüfungsgremium akzeptiert werden. Die Porträts der Hauptakteure (I 392 ff.) besaßen dort größere Dramatik; sie waren von einem Formwillen getragen, der hier stellenweise durch Schere und Leim zerstört ist. Vielleicht schreibt man so auch nur, wenn man noch nicht so viel weiß wie im Alter.

Aber diese stilistischen Unebenheiten muß man hinnehmen; ein Nachlaß hat seine eigenen Gesetze. Ärgerlicher ist, daß auf der Ebene der technischen Präsentation vieles mißraten ist. Die beiden Herausgeber waren keine Islamistaen; Daniel Massignon ist Kernphysiker. Sie haben sich, wie sie im Vorwort sagen, der Hilfe von Fachleuten versichert; aber um ein Manuskript von Massignon wirklich druckreif zu machen, hätte jemand, der einen ebensolchen Horizont hatte wie der Autor, wochenlang Einzelheiten nachprüfen müssen. Dazu ist es sichtlich nicht gekommen. Das Manuskript ist – so würde man zumindest in Deutschland sagen – allem Anschein nach an Hilfskräfte weitergereicht worden; an vielen Stellen, wo das Engagement der Familie allein nicht mehr ausreichte, ist die Revision nachlässig und inkompetent. Natürlich wird niemanden wundern, daß man mit Massignons lakonischer Zitierweise nicht zu Rande

kam; was will man schon machen, wenn irgendwo nur steht „ZDMG“ (so I 305, Anm. 29)? Auch Verweise auf „Hamdānī“ oder „Sābī“ ohne Angabe des Werkes und der Seitenzahl (I 144, Anm. 17 und 18) sind nur mit Glück aufzulösen. Aber schon wenn im Zusammenhang mit Sufyān at-Taurī von Plessner geredet wird (I 67, Anm. 1), weiß der Fachmann, daß der Artikel in E¹ gemeint ist, und so vieles auch rätselhaft bleibt, vieles hätte sich ebenso schnell klären und für den Leser verdeutlichen lassen. Ebenso wenig hätte ein geschulter Islamist die zahlreichen Verlesungen in arabischen Eigennamen und transkribierten Texten durchgehen lassen dürfen. Hier wird die Sache dadurch verschlimmert, daß der Verlag eine vereinfachte Umschrift verlangte. Gallimard, wo die Neuauflage herauskam, wendet sich an ein Publikum, das diakritische Zeichen nicht goutiert; so blieb als einziges der Zirkumflex zur Bezeichnung der Länge. Heraus kam damit als Regel etwas, das man mit „unten ohne“ umschreiben könnte; in kapriziöser Unberechenbarkeit wird allerdings manchmal auch oben alles weggelassen. Das führt nicht selten zu gewisser Ratlosigkeit. Wie soll man z. B. *ba'd al-Wāhid* (hier I 134 = frz. Original I 176) interpretieren? Als *ba'da l-Wāhid* oder als *ba'ḍu l-Wāhid*? Gemeint ist vermutlich *bu'du l-Wāhid*.

Von dieser Sachlage mußte der Übersetzer ausgehen. Man hatte Grund zur Hoffnung, daß nun manches besser laufen würde. Herbert Mason ist Arabist; er hat, wie er selber im Vorwort sagt, bei Gibb und bei Makdisi studiert. Zudem kannte er Massignon noch persönlich. Er bekam bereits die Fahnen der französischen Neuauflage in die Hand, und er konnte den Fehler vermeiden, der bei Gallimard gemacht wurde: daß man den ersten Band schon ausdrückte, bevor die Verweise auf die folgenden Bände eingesetzt oder Fehler aus dieser Sicht verbessert werden konnten. Der Verlag, der ihm zur Verfügung stand (Princeton University Press), ist an Umschrift gewöhnt; die Bollingen Foundation, die den Druck finanzierte, spart auch nicht mit dem Geld. In der Tat ist das äußere Bild splendid; nur selten ist – Krebschaden moderner Setzmethode – eine Zeile ausgefallen (so I 134, -7) oder durch mechanische Korrektur unverständlich geworden (so II 125, -4f.). Aber die Transkription zu vervollständigen, hätte bedeutet, immer zu verstehen, was Massignon gemeint hat, und das ist zwar an vielen Stellen, aber sicherlich nicht überall möglich. So blieb es dabei, daß der Zirkumflex in ein Makron umgewandelt wurde.

Dagegen wird man nichts einwenden, so lange sonst Sorgfalt gewaltet hätte. Aber Mason, der an sich ein glänzendes Englisch schreibt und in seiner Sprache Massignon so nahe gekommen ist, wie dies nur möglich war, hat, was die technischen Feinheiten angeht, versagt. Er hat zwar, wie es die goldenen Regeln amerikanischer Editions-methode verlangen, ab und zu durch Klammerzusätze dem Leser Hilfestellung geleistet; so erfährt man etwa, daß der Singular zu *mağālis* im Arabischen *mağlis* lautet (I 225; *qaharmāna* auf der gleichen Seite

bleibt unerklärt). Gelegentlich wird auch ein Name verbessert (so etwa I 101, wo der französische Herausgeber *Ranzerville* gelesen hatte und offenbar *Ronzerville* richtig ist). An einer Stelle fällt ihm zu einem toten Papagei, von dem Massignon spricht, in einer eigenen Anmerkung sogar ein, daß etwas Ähnliches auch bei Ġalāluddīn Rūmī steht (I 404, Anm. 69). Aber überall, wo es auf philologische Exaktheit angekommen wäre, herrschen Willkür und Unkenntnis; zahllose neue Fehler sind zu denen der französischen Ausgabe hinzugekommen.

Ich will dies unten im Einzelnen belegen. Generell läßt sich sagen, daß überall dort, wo Persisch, Italienisch, Türkisch oder Latein im Spiele sind, mit Schnitzern zu rechnen ist. Aber selbst beim Arabischen finden sich merkwürdige Dinge. Da ist z. B. in der französischen Neuauflage (I 121) offensichtlich eine handschriftliche Notiz Massignons verlesen worden; aus *damuh ḥalāl, damuh fī 'unuqī* „sein Blut ist erlaubt, sein Blut komme über mein Haupt (wörtlich: über meinen Nacken)“ wurde *damuh hulūl, damuh fī 'unuqī*. Mason will dem Leser das Verständnis erleichtern und übersetzt, ohne den Lesefehler zu ändern: „hang the *hulūl*, hang them by their necks“ (I 80). Man faßt sich an den Kopf. Die Fehler potenzieren sich dort, wo zusätzlich zur Sprachkenntnis Vertrautheit mit der Primär- und Sekundärliteratur verlangt wird. Mit Massignon ist, so wird man sagen müssen, auch seine Universalität untergegangen. Man fragt sich, wie ein heutiger amerikanischer Student mit diesem Buch fertig werden soll.

Wenn ich nun Einiges von dem notiere, was mir bei der Lektüre (vor allem des ersten Bandes) aufgefallen ist, so muß ich vorausschicken, daß auch ich manche Unklarheiten nicht aufhellen kann. Ich bezeichne die französische Neuauflage mit F, die englische Übersetzung mit E. Wenn beide Siglen nebeneinander stehen, so heißt dies, daß Mason einen Fehler unkontrolliert aus der französischen Fassung übernommen hat. Wenn F nicht genannt wird, ist gemeint, daß der Fehler in E neu ist. Über die zahlreichen Fälle, in denen die Längungsstriche ausgefallen sind, gehe ich hinweg.

Zum ersten Band: E 51 (= F 91) lies *Behzādh* statt *Behzāsh* (Massignon bezeichnet den Maler mit Recht als *célèbre*; Mason übersetzt mit *celebrated*), Ḥusain Baiqara erscheint in F richtig als Bâiqarâ, in E dagegen als Bâ'iqarâ, wobei auch noch Bâ'iq-arâ abgetrennt wird. – E 57, E 61, E 144 usw. lies *Ṣābians* statt *Sabaeans*; in F steht richtig, allerdings mißverständlich, *sabéens*. – E 58 lies *Zāhirite* statt *Zāhirid*; F 98 hat richtig *zāhirite*. – E 60 (= F 101) lies *Baqlīya* statt *Baslīya*. – E 62 (= F 102) lies Yazīd b. Hārūn statt Yahyā b. Hārūn. – E 65 lies *Mujāshi'* statt *Mujāshī*; F 106 hat *Mujāshi*. – E 80, Anm. 80 ist *K. al-Muntamīn (ilā ...)* zu lesen. F 121 hat *muntammīn*, E *muntammīm*. – E 81 lies mit F 121 *Sarī* statt *Sarī'*. In Anm. 86 hat der von Mason zu Ibn Taimīya hinzugefügte Aḥmad b. Ḥanbal

dort nichts zu suchen. – E 83 ist eine Abkürzung in F 124 falsch aufgelöst worden: statt Abū-l-Mujāhid lies Abū Bakr b. Mujāhid. – Zu E 85 ließe sich ergänzen, daß der *Dīwān* des Šiblī 1967 in Bagdād von Kāmil Muṣṭafā aš-Šaibī herausgegeben worden ist. – E 100, Anm. ist ein Buchtitel falsch abgeschrieben und falsch identifiziert: statt *Itomonyma* lies *Homonyma* und statt [M. b. Ṭāhir al-] Maqdisī lies Ibn al-Qaisarānī (der nebenbei auch die Nisbe al-Maqdisī trug). – E 101, Anm. 16 (= F 141, Anm. 3) lies *Ābī* statt *Abī*. – E 103 (= F 144) lies *thughūr* statt *thughūn*. – E 109, Anm. 71 lies *Kaḍib al-muftarī* statt *Radd ‘alā l-muftarī*; der Titel ist in der Bibliographie falsch identifiziert. – E 115 lies *Nazzām* statt *Nazām*. – E 118, Anm. 110 ist ein Seitenverweis nicht nachgetragen. Der Bezug von Anm. 108 ist hier wie in F 159 nicht klar. – E 121, Anm. 125 (= F 162, Anm. 2) lies *Mikālī* statt *Mikārī*. – E 123, Anm. 147 ist *Ibn Kajj* richtig; der Artikel gehört nicht dahin. – E 130 lies *fatwās* (Pl.) statt *fatwā*. – E 133, Anm. 175 lies *Ājurī* statt *Ajurī*. – E 135 (= F 175) lies *fī sabīl Allāh* statt *fī sabīl’-Allāh*. – E 136 lies mit F 179 *jasūran* statt *jasūra*. – E 136, Anm. 4 und 137, Anm. 6 ist immer Marv ar-Rūḍ gemeint. Der Ort wird hier bald als *Marrudh*, bald als *Murrudh* oder *Murradh* wiedergegeben. F 180 hat *Marrūdh*, was als kontrahierte Form neben Marv ar-Rūḍ möglich ist. – E 137, Z. 1 ist „de suite“ (in F 180) nicht „immediately“ (= *tout de suite*). Lies Ibn Faḍlān statt Ibn Fuḍlān (so auch F 181). In Anm. 7 fehlt bei der Distanzangabe Bašra-Iṣfahān die Tagesleistung: *6 per day* (nach F 180). – E 138 f. ist statt *Figure 4* bzw. 5: *Figure 5* bzw. 6 zu lesen. E 139 verdanken die häresiographisch singulären *Zaydī Imāmites* ihre Existenz wohl der Tatsache, daß in F 182 ein Komma ausgefallen ist: *imāmites, zaydites et même ...* – E 141: Wer mag denn bloß Ran King in Anm. 4 sein? Im übrigen lies *Raba’ī* statt *Rab’ī*. In Anm. 5 lies *Rab’ī’a* statt *Rub’ī’a*. – E 143 und öfter lies *Ibn Bulbul* statt *Ibn Būlbūl* (welches aus *Ibn Būlbūl* in F verschlimmbessert ist). – E 145, Anm. 25 ist *Bukhtyāshu* aus *Bukhtyēshu* (F 189) falsch restituiert. 146, Anm. 27 steht dann *Bukhyāshu*. – E 150 (= F 194) lies *ḥamqā* statt *ḥumaqā’* (offenbar ein Versehen Massignons). – E 152: Ein extremistischer Ḥanbalit kann nicht schon „nach 225“, also 15 Jahre vor Ibn Ḥanbal selber sterben. Lies hier und öfter *Ibn Qaīyim* statt *Ibn Qayīm* (F 196 hat *Qayyīm*). – E 154 lies *Ibn al-Azraq* statt *Ibn al-Azrāq*. – E 161 lies *taḥaqqaqatuka* statt *tahaqqatuka*. – E 162 kann der *qāḍī* mit dem merkwürdigen Namen Bāy (?) nur 442 gestorben sein. – E 163 lies *Hanaḥite* statt *Hanīḥite*. Raiy ist übrigens nicht die Heimat des Šaibānī; er ist nur dort gestorben. – E 165 lies *Thawrī* statt *Thawarī*. In Anm. 8 lies *Lincei* statt *Liucei*. Der vorhergehende italienische Titel ist völlig entstellt. – E 170 (= F 215) lies *Sulaym* statt *Sulayn*. – E 174, Anm. 56 lies *la* statt *lā*. – E 180 und 181 (= F 225 f.) lies *Muzaiyīn* statt *Muzayīn*. – E 184, Anm. 111 (= F 229, Anm. 3) lies *nomos* statt *nomes*. – E 185 (= F 230) lies *Muṭṭauwī’* statt *Mutawwī’*. – E 190 (= F 235) ist der Bezug von Anm. 3 unklar. An ihre Stelle müßte wohl Anm. 4 treten; Massignon will anscheinend sagen,

daß *Ibn al-Muqaffa'* für *Muqanna'* verlesen ist. Letzteres ist im übrigen in E zu *Muganna'* entstellt. – E 198: Statt *Tyan* lies *Tyana*. Anm. 42 hätte sich vermutlich vervollständigen lassen. – E 205 lies *Sagittarius* statt *Saggitarius*. Die *Tetrabiblos Syntaxis* des Ptolemaios ist aus zwei separaten Buchtiteln zusammengewachsen. – E 207 und öfter lies *Mādhārā'ī* statt *Madhāra'yī*. Statt *Dhikrawayh* (so auch immer F) lies *Zikrawayh* oder wohl besser, da es sich um ein Hypokoristikum zu *Zakarīyā'* handelt: *Zakarōya*. – E 208 ist *Ṭālib al-mulk* mit „the one having the right to power“ (so auch F 253) etwas zu frei wiedergegeben. – E 222 und öfter lies *talbiya* statt *talbīya*, so später E 496 usw. auch *tazkiya* statt *tazkīya* (ebenso immer F). Das merkwürdige *tellerig* ist aus *tell-é rīg* in F 267 zurechtgebogen; gemeint ist pers. *Tall-i rēg*, „Sandhügel“. – E 248, Z. 3 ist das Komma zwischen *two* und *Ja'far* falsch. – E 254 (= F 300) ist *resh galuth* eine Mischform aus Aramäisch und Hebräisch; der Punkt zwischen den beiden Wörtern ist überflüssig. Mit *Sora* ist *Sūra* gemeint. Statt *goan* lies *gaon*. Statt *the anti-exilarque Karaite* (was der französischen Wortstellung entspricht) lies *the Karaite anti-exilarque* (oder nicht besser: *exilarch?*). Statt *Hezekial* lies *Hezekiel*. – E 255 (= F 300) lies *Ikhshīdh* statt *Kshīdh*. – E 259, Anm. 111 lies *Mari* statt *Maris*. Die Chronik der nestorianischen Patriarchen wurde mit lateinischem Titel herausgegeben; *Maris* ist Genitiv. F 305 ist hier richtig, F 490 dagegen ebenfalls falsch. E hat offenbar in falscher Richtung egalisiert. – E 264: *In two other maritime lands* ist eine mißverständliche Übersetzung für *sur deux autres terrains maritimes* in F 310. Gemeint sind nicht „Länder“, sondern „Gebiete“ im übertragenen Sinne. – E 266: *Kairo* ist in einem Zitat nach Ḡāḥiḡ ein Anachronismus. – E 273 (= F 319) verstehe ich *ishnā'biya* nicht. Ist *ishna' bī* gemeint? – E 275: *Sultan Zubayda*? Kann man im Englischen wirklich nicht zwischen *Sultan* und *Sultān* unterscheiden? – E 279: *hetairia*? Gemeint sind Hetären (F 325). – E 282 (= F 326) lies *daqqāqīn* statt *daqqādīn*. – E 297 (= F 344) lies *aršīdnā* statt *uršīdnā*. Mit „the Hujr, certain believers“ kann doch eigentlich nur Ḥuḡr b. 'Adī gemeint sein. – E 298 (= F 345) lies *mustaḡ'afūn* statt *mustaḡ'ifūn*. – E 315 (= F 361) lies *Kuthaiyir* statt *Kuthayīr*. – E 320: Wenn die Anm. 112–117 nachgeschlagen worden wären, hätte sich der Bezug vermutlich feststellen lassen. – E 331 (= F 378) lies *Ruwaym* statt *Ruwayn* und *Maḥāmīlī* statt *Muḥāmīlī*. – E 348 f. ist immer falsch *Udhra* statt *Udhra* transkribiert. – E 369 lies *Khaṭṭābīya* statt *Kattābīya*. – E 385, Anm. 21 lies *zindīqs* statt *zindīqī*. – E 393, Anm. 16 lies *Ibn Abī Duwād* statt *Ibn Abī Dāwūd*. – E 402 (= F 450) muß Anm. 60 eine Zeile später eingesetzt werden. – E 423 lies *Haramayn* statt *Haramaya*. – E 460 (= F 508) lies *sha'wadha* statt *shu'ūdha*. – E 522 lies *tudrik* statt *tudrick*. – E 540, Anm. 20 lies *Oriens 1953* statt *Oriens 1935*. – E 551 (= F 598) lies *baqiya* statt *baqiyyin*; auch mit *yawm al-khāmis* muß irgend etwas verkehrt sein. Weiter unten lies *hādhihi l-ruq'a* statt *hadhihi ruq'a*. – E 552 (= F 599) lies *qatluhū* statt *qatlahu*. – E 564 (= F 612) lies *munājāt*

statt *munājāya*. Die Form ist wohl rückgebildet aus dem Plural *munājāyāt*, der 565, Anm. 13 falsch als *munājāyāt* steht. – E 588 (= F 637) lies *Erpenius* statt *Erponius*. – E 595 ist „Mustawafī, in his *Guzīda* volume“, aus „Mustawfī, dans le t. *gozīdē*“ (F 645) dadurch entstanden, daß, abgesehen von der Verlesung des Namens, *t.* als *tome* statt als *tārīkh* gedeutet wurde. – E 599, Anm. 42 (= F 648) ist mit „Qur.“ wohl Sure 37/107 gemeint. – E 600, Z. 1 lies *bi-ḥaqqi* statt *bihaqqī*. – E 601 ist aus *commenté par le kubrawī Najm Dāyā* (F 651), d. h. „kommentiert von dem Kubrawīya-šaiḥ Nağmuddīn Dāyā“ geworden: „commented upon in the Kubrawī najm dāyā“. – E 603 (= F 653) lies *wudū'uhumā* (= *wuḍū'uhumā*) statt *wudū'uhamā* und *Qastamūnian* statt *Qasramūnian*. – E 605 (= F 669) und öfter lies *Nu'aim b. Ḥammād* statt *Na'im b. Hammād*; dieser war kein Zeitgenosse von Hallāğ, sondern lebte ein Jahrhundert früher. – E 620 ist *iskāf* Eigennamen und darum mit großem Anfangsbuchstaben und nicht kursiv zu schreiben. – E 621 (= F 672) sind doch wohl die *Sawānīh* (so statt *Qawānīh*) des Aḥmad Ġazzālī gemeint. 'Ainulquḍāt-i Hamaḍānī hat sie nicht etwa ins Persische übersetzt, sondern in seinen *Lawā'ih* zitiert und weiterentwickelt. – E 622 lies *ʿAql-i Surkh* für *ʿAqla Surkh* (F 672: *ʿaqlé surkh*). – E 634 (= F 685) lies *Tamhīdāt* statt *Tawhīdāt*; wieder *Bayqara* für *Bā'iqarā'* und *Dāya* für *Dāyā*. – E 638 (= F 689) lies *yabniyahā* statt *yubni'ahā*. – E 639 (= F 690) lies *(an-)Nafs (az-)zakīya* statt *Nafs Zākīya*. – E 641 (= F 692) lies *munājāyāt* statt *munjāyāt*. – Tafel II lies *Balkhī* statt *Balkh*. Die Texte von Tafel IV und Tafel XV sind längst ediert: Qāsimī, *Qāmūs aṣ-ṣinā'at aṣ-Ṣāmīya*, Paris/den Haag 1960, und Harawī, *Ṭabaqāt-i Šūfiya*, Kabul 1963.

Bei Band II hat mich die Energie verlassen. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß ich den Eindruck gewann, er sei sorgfältiger behandelt worden als Band I. Ich habe mir nur notiert: E 4 (= F 10) ist Anm. 1 falsch bezogen. – E 21 lies *qadīman* statt *qadīmā*. – E 23 (= F 29) lies *Bohras* oder *Bohoras* statt *buhūras*. – E 24 (= F 30) lies *ʿAdī* statt *Adī*. – E 25 (= F 31) lies *Erzurumlī* statt *Erzeumlī*. – E 41: Der dort nach der Tübinger Handschrift zitierte Bāqillānī-Text ist 1958 von McCarthy in Beirut ediert worden. Das in der Anm. mit Fragezeichen versehene *Ma VI 93* ist die Signatur der Handschrift. – E 56 (= F 63) lies *Khushaysh* statt *Khāshish*. – E 67 (= F 74) lies *Malik* statt *Mālik*. – E 72, Anm. 33 lies in dem gegenüber F 78 teilweise umtranskribierten türkischen Titel *ʿAdlārī* statt *Adlawī*. – E 81 (= F 88) lies *nunation* statt *nunnation*. – E 82, Anm. 186 (= F 88) lies *lā sifa* (= *lā ṣifa*) statt *lāsifa*. – E 96 (= F 103) lies *ihdīnā* statt *ihdīnā*. – E 99 lies *Saba'īya* statt *Sabā'īya*.

Man muß diese Versehen natürlich im rechten Verhältnis sehen. Das Buch ist sehr umfangreich, und es enthält in einem Maße technisches Detail, wie ein französischer oder angelsächsischer Verleger es heute kaum noch dulden würde. Mason hat, was die sprachliche Gestaltung angeht, mit Engagement

gearbeitet und ungemein einfühlsam übersetzt. Seine Stärke liegt im Literarischen. Der wissenschaftliche Anspruch dagegen, den das Buch an ihn stellte, ging über seine Kräfte. Damit sind die Fehler, welche bei der französischen Neuauflage gemacht wurden, in unverantwortlicher Weise gewachsen. Eine Chance ist vertan worden: sie wird nach Lage der Dinge nicht mehr wiederkehren.

Schönheit und Macht

*Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes**

Über das Verhältnis von Schönheit und Macht nachzudenken, liegt in unserer Mediengesellschaft nahe. Aber vielleicht lassen sich so nicht nur die Mechanismen des Fernsehens oder der Werbung besser verstehen, sondern auch manche Konstrukte der Theologie. Die Menschen nehmen Gott ja auf verschiedene Weise in den Blick; wir sprechen dann von einem Gottesbild. Was dabei herauskommt, sind Ansichten, im doppelten Sinne des Wortes. Die Muslime sehen an Gott vor allem seine Macht; aber in Augenblicken, wo sie ihn zu schauen meinten, sahen sie eher seine Schönheit. Wie passt das zusammen, und wie passt es zu unserer eigenen, christlich-westlichen Sicht des Islams? Die Ansichten, zu denen sie kamen, nehmen Gestalt an in Texten, und ich werde drei dieser Texte herausgreifen, um sie nacheinander zu interpretieren. Zum Schluss möchte ich dann noch zeigen, wie in der Poesie, vor allem der persischen, das so entstandene Bild zur Metapher wurde und sich damit ebenso sehr entwirklichte wie es seine größte Wirkungsmacht entfaltete.

I

Aber nun gleich zum ersten Text. Jemand, der in der Umgebung Muḥammads aufgewachsen war, berichtet:

Eines Morgens ließ der Gesandte Gottes uns in der Frühe so lange auf das Morgengebet warten, dass wir fast schon die Sonne am Horizont zu sehen meinten. Da plötzlich kam er heraus, und man gab das Zeichen zum Gebet. Er betete aber nur ganz kurz, und als er die Schlussworte gesprochen hatte, sagte er: ‚Da ihr nun alle so gut auf euren Plätzen seid, will ich euch schnell noch erzählen, was mich heute morgen von euch ferngehalten hat. Ich bin diese Nacht aufgestanden und habe gebetet, so weit ich eben kam. Dann überfiel mich der Schlummer beim Gebet, und als ich wieder aufwachte, da sah ich plötzlich meinen Herrn in

* Vorgetragen am 30. März 2009 anlässlich der Vorstellung der Stiftung Evangelisches Stift Tübingen und der arabischen Handschriften aus dem Stiftsarchiv im Evangelischen Stift in Tübingen.

seiner schönsten Gestalt. Er sagte: Muḥammad, weißt du, worüber der Hohe Rat (im Himmel) miteinander streitet? Ich sagte: Nein, o Herr. Er fragte (noch einmal): Muḥammad, weißt du, worüber der Hohe Rat miteinander streitet? Ich sagte: Nein, o Herr. Da sah ich, wie er seine Hand zwischen meine Schulterblätter legte, so dass ich die Kühle seiner Finger zwischen meiner Brust spürte, und alles wurde mir offenbar; auf einmal wußte ich (Bescheid). Er sagte: Muḥammad, weißt du (jetzt), worüber der Hohe Rat miteinander streitet? Ich antwortete: Ja'.

An dieser Stelle breche ich erst einmal ab. Das ist natürlich etwas unfair gegenüber dem Text. Die ganze Spannung geht ja auf diesen Punkt zu. Muḥammad weiß plötzlich, was Gott von ihm will, und der Hörer wird erfahren, worüber der Hohe Rat damals stritt. Aber das interessiert uns an dieser Stelle nicht; es ist ohnehin rätselhaft genug und für uns viel weniger spannend als für das damalige Publikum. Wir wollen auch nicht wissen, was der Hohe Rat hier zu suchen hat, eine Art himmlischer Sanhedrin der Engel, der schon im Koran erwähnt wird. Es geht uns nur um die Vorgeschichte. Man muss die Szene ein wenig in unsere Vorstellungswelt übersetzen: Der Morgen graut; die Muslime müssen das erste der fünf vorgeschriebenen Gebete vor Sonnenaufgang abgeleistet haben. Dazu braucht man einen Vorbeter. Hier ist das der Prophet selber; seine Gemeinde ist noch klein. Er wohnt direkt am Gebetsplatz; seine Moschee war damals noch kein Gebäude für sich, sondern einfach ein Hof, der von den Häusern umgeben war, in denen seine Frauen wohnten. Bei einer von ihnen verbrachte er jeweils die Nacht; selber besaß er gar kein eigenes Haus. Nun aber lässt er seine Leute warten. Ein heutiger Tourist, der einmal in einem Kairiner Hotel in aller Frühe vom Ruf des Muezzin geweckt worden ist, mag an diesem Punkt wohl denken: Muḥammad hatte verschlafen. Aber das stimmt nicht, wie wir aus dem Text erfahren; er hat vielmehr in der Nacht gebetet. Das hätte er nicht tun müssen; aber als Prophet ist er eben, wie der Text durchblicken lässt, ein wenig frömmere als andere Menschen. Es hat sich denn auch gelohnt; der Effekt, den es zeitigte, war so eklatant, dass Muḥammad das vorgeschriebene Morgengebet möglichst abkürzt, um noch schnell zu erzählen, was ihm widerfahren war. Er hatte eine Vision gehabt, in der Gott – der „Herr“, wie er sagt – ihm in seiner schönsten Gestalt erschien. Und mehr als das: Gott hatte durch eine Berührung übernatürliche Geisteskraft auf ihn übertragen. Er hatte ihm seine Hand auf den Rücken gelegt, zwischen die Schulterblätter, und diese Hand war kühl – ein angenehmes Gefühl in einem heißen Land. Eben diese Kühle hatte wohl das Wissen hervorgebracht; denn zwischen den Schulterblättern saß nach einer damals weit verbreiteten Vorstellung das Prophetenmal, das „Siegel des Propheten“, wie man es nannte, und die Kühle verbreitete sich

bis nach vorne, „zwischen der Brust“, wie der Text sagt, also im Herzen, dort wo die innere Einsicht (hier: die prophetische Erkenntnis) sich bildet. Zugleich war dieses Gefühl ein Beweis für die Echtheit der Vision. Etwas, das man spürt, ist wirklicher, da körperlicher als das, was man schaut; eine Sinnestäuschung kann dann nicht mehr vorliegen. Der Prophet war ja, wie die Erzählung hervorhebt, zuvor in eine Art Halbschlaf verfallen; die Berührung hatte dieselbe Funktion, wie wenn unsereins sich zwickelt, wenn er seinen Augen nicht traut.

Nun, das ist Literatur. Niemand verlangt von uns, daran zu glauben, dass Muḥammad tatsächlich eine solche Erfahrung gehabt hätte; das haben auch damals, als die Geschichte aufkam, nicht alle getan. Was wir in Händen haben, ist ein Text, nicht unbedingt Realität, und in diesem Text ein Motiv, dessen Entwicklung uns nun für kurze Zeit beschäftigen soll. Zu fragen ist also, wann und wo diese Geschichte entstanden ist, auch: warum man sie erzählt hat. Von vornherein ist zuzugestehen, dass wir da letzten Endes auf Mutmaßungen angewiesen sind. Aber einiges lässt sich doch erschließen, und ich fasse das hier zusammen, ohne die Beweise im einzelnen vorführen zu können. Der Erzähler (nicht identisch mit dem Verfasser des Buches, in dem der Text später aufgezeichnet wurde!) lebte wahrscheinlich in Syrien, unter *muğāhidūn*, Leuten also, die Krieg gegen den damaligen Erbfeind, nämlich Byzanz, geführt hatten. Diese waren mittlerweile Veteranen oder übten aus anderem Grunde den *ġihād* nicht aktiv aus – vielleicht weil gerade kein Feldzug stattfand (im Winter etwa, wenn die Heere wegen der Witterungsverhältnisse in ihren Quartieren blieben) oder weil der Vormarsch auf byzantinisches Gebiet ins Stocken geraten war und man in den Grenzbefestigungen, den sog. Ribaten, nur noch Wache schob (am Fuß des Taurus etwa, in der Gegend von Tarsus, oder am Ufer des Mittelmeeres, wo die überlegene byzantinische Flotte jederzeit einen Überfall versuchen konnte). Man versuchte sich auf spirituelle Weise die Zeit zu vertreiben; so verlagerte sich der *ġihād* vom Militärischen ins Theologische. Man hatte ihn ja ohnehin geübt, um Gottes Willen zu erfüllen; aus demselben Grunde widmete man sich nun asketischen Exerzitien.

Hauptbestandteil dieses neuen „Einsatzes“ (denn nichts anderes bedeutet *ġihād*) waren supererogatorische, d. h. zusätzliche, nächtliche Gebete, Vigilien also, wie man sie von den christlichen Mönchen kannte. Wir erfahren bereits aus der vorislamischen arabischen Poesie, dass christliche Einsiedler in der Wüste nachts die Psalmen lasen; das Lämpchen, das sie dazu brauchten, diente den Beduinen, die wegen der Hitze lieber nachts unterwegs waren, zur Orientierung. In einer frühen Sure des Korans werden diese Vigilien zur Nachahmung empfohlen; aber in den Kanon der fünf Pflichtgebete waren sie dann doch nicht aufgenommen worden. Wer sie trotzdem ableistete, hoffte auf eine besondere Belohnung: direkteren Kontakt mit Gott, und der beste Beweis für

einen solchen Kontakt war eine Vision. Umgekehrt konnte man einer solchen Vision den Weg ebnen, indem man sich durch Beten wachhielt oder sich durch Wiederholen einer immer gleichen Formel wie bei einer Litanei auf das Ziel des Begehrens ausrichtete. Schlafentzug schließt den Menschen auf; Psychologen wissen das – und ebenso natürlich die modernen Geheimdienste. Visionen erwartete man darum vor Anbruch des Tages und besonders dann, wenn man vor Ermüdung in einen Halbschlaf verfallen war. Auch dafür gibt es Vorbilder in den vorislamischen Religionen. Aber es scheint doch, als würden wir hier einen entscheidenden Augenblick in der Entwicklung des Islams erfassen. Man wird vielleicht sagen können, dass der frühislamische *ġihād*, und zwar weniger sein Erfolg als die Frustration über sein Scheitern, Praktiken in die Welt gesetzt hat, die wir später als „mystisch“ bezeichnen würden. Gewiss haben wir hier nicht den einzigen Ursprung der islamischen Mystik vor uns; dazu war der Raum, in dem Muslime damals lebten, viel zu groß. Wir werden bald von Iran zu sprechen haben. Aber eines der Elemente, das für Iran sehr wichtig wurde, ist hier in Syrien schon da: die Schönheit Gottes. Denn der nächtliche Beter sieht Gott „in seiner schönsten Gestalt“. Warum ist das so?

Zur Erklärung müssen wir bei einem anderen Ende anfangen, bei der Eschatologie. Dass der Mensch dereinst einmal Gott begegnen wird, beim Gericht, bezweifelte niemand; da wird er, wenn er sich vor Gott verantwortet, ihm wohl unter die Augen treten müssen. Gewiss aber wird er ihn hernach im Paradies schauen. Man stellte sich das vor wie auf einer Bühne; Gott sitzt hinter einem Vorhang, und dieser hebt sich von Zeit zu Zeit. Natürlich wird dieser Anblick nur den Gläubigen zuteil; nur sie gehen ins Paradies ein. Und nur für sie ist dieser Anblick lieblich; darum nimmt Gott, der an sich ja unsichtbar ist, eine Gestalt an, und zwar so schön wie möglich. Zwar zeigt er sich auch den Ungläubigen, aber da nur beim Gericht, wenn er sie zur Hölle verdammt; dann ist sein Anblick schrecklich. Er ist dann nicht etwa hässlich; hässlich ist nur der Satan. Aber er zeigt seine Macht; er ist zornig, und man muss sich vor ihm fürchten.

Nun gab es in Syrien (dem, was man damals Syrien nannte) einen Ort, an dem man Gericht und Paradies zugleich lokalisierte: Jerusalem. Jüdische Vorstellungen lebten hier fort. Der „Grundstein“ oder „Gründungsstein“ (*eben shetīyyā*), von dem aus Gott die Welt geschaffen hatte, lag hier, ein Fels „vor dem Allerheiligsten“, auf den er seinen Fuß gesetzt hatte, um festen Halt zu haben. Gott war also am Anfang der Zeiten schon auf die Erde herabgestiegen, und er würde dies noch einmal tun, am gleichen Ort, um seiner Welt ein Ende zu bereiten. Die Juden ließen sich darum im Tal Josaphat am Abhang der „Stadt, die auf dem Berge lag“, begraben, um bei der Auferstehung schnell dabei zu sein. Muslime taten im Mittelalter manchmal das Gleiche, und sie kamen dazu von weither, z. B. aus Iran. Jerusalem war damit aber auch der ideale Ort, wo

Gott Audienz halten konnte, wenn die Ungewöhnlichkeit des Augenblicks es erforderte. Dieser Moment war eingetreten, als Muḥammad nachts von Mekka nach Jerusalem entrückt wurde, wie es im ersten Vers der 17. Sure heißt, bei der sog. „nächtlichen Reise“. Man verband diese später im Volksglauben mit der Himmelfahrt, die der Prophet von dem Felsen in Jerusalem aus unternahm; der Kalif ‘Abdalmalik ließ diesen darum mit einer gewaltigen Kuppel überwölben – der Felsendom, seitdem das älteste islamische Bauwerk überhaupt.

Aber daneben gab es anfangs auch die Vorstellung, dass Muḥammad schon *auf Erden* zur Bestätigung seiner Berufung von Gott eines Zwiegesprächs gewürdigt worden sei, wiederum in Jerusalem, im irdischen Paradies gewissermaßen, in dem schon Adam sich aufgehalten und wo später der salomoni-sche Tempel gestanden hatte, auf dem heutigen *Ḥaram aš-šarīf* also. In diesem Zusammenhang begegnet uns dann auch wieder die Überlieferung, mit der wir begannen, nun aber in auffälliger Weise abgeändert und ergänzt. Der Prophet sagt:

Ich sah meinen Herrn in seiner schönsten Gestalt, wie einen Jüngling mit üppigem Haar, auf dem Throne der Gnade sitzend, umgeben von einem goldenen (d. h. wohl: golddurchwirkten) Teppich. Er legte seine Hand zwischen meine Schulterblätter, und ich fühlte deren Kühle in meiner Leber. Er sagte: ...

und den Rest wollen wir uns wieder schenken; der Text endet im übrigen auch hier wieder nicht ganz so aufregend, wie wir dies erwarten würden. Es gibt eine Menge Varianten; sie sind erhalten geblieben, weil die Szene jeweils anders ausgemalt und dies alles wegen der darin implizierten Vermenschlichung Gottes auf die Dauer als Skandal empfunden wurde. Der Thron steht dann in einem Rundzelt aus rotem Leder, wie es in vorislamischer Zeit dem Stammesscheich dazu diente, seine Gäste zu empfangen, und das *qubba* hieß, ebenso wie die Kuppel, die dem Felsendom ihren Namen gab (*qubbat aš-ṣaḥra* im Arabischen). Vor allem aber erfahren wir, wie der jugendliche Gott sich seinem Besucher darbietet: Er ist in ein grünes Gewand gekleidet oder trägt goldene Sandalen, er hat Locken (was nicht unbedingt dasselbe ist wie üppiges Haar), und er ist bartlos. Er unterscheidet sich also sehr von einem modernen Fundamentalisten. Allerdings wird der Bart hier als Altersmerkmal verstanden; man stellte sich Gott als so jung vor, dass ihm gerade der erste Flaum über der Oberlippe wächst. Das war das Schönheitsideal der damaligen Zeit, ähnlich wie beim Guten Hirten der frühchristlichen Kunst, dem *puer aeternus*. Gott ist natürlich ein Mann; eine Frau ist zum Vergleich ungeeignet. Zwar stellte man auch sie sich, wenn sie denn schön sein sollte, als jung vor wie die

Mannequins unserer Zeit. Aber Frauen hätte man nicht anschauen können; sie blieben zuhause, und wenn sie ausgingen, waren sie verschleiert.

Auch Gott war übrigens gemeinhin „verschleiert“. Denn er verbarg sich im Himmel hinter Vorhängen oder Scheidewänden; das Wort hierfür war dasselbe wie für „Schleier“ (*hiġāb*). Ebenso saß im Abbasidenreich der Kalif bei einer Audienz hinter einem Vorhang. Und natürlich war schon das Allerheiligste des jüdischen Tempels durch einen Vorhang (*καταπέτασμα*) abgetrennt gewesen. Erhabenheit entstand dadurch, dass Distanz geschaffen wurde. Das war bei der Schönheit nicht anders. Sie gab sich nicht preis wie bei einem Mannequin, sondern wirkte dadurch, dass sie sich entzog. Die Ausnahme war der göttliche Knabe. Bei ihm jedoch war nicht das Geschlecht entscheidend, sondern das Alter. Gott konnte natürlich nicht altern; man musste sich vielmehr auf ein ideales Alter einigen. Das des bartlosen Knaben wäre um die 15 gewesen, oder weniger noch. Diese Zahl war nicht unumstritten; Theologen streiten immer. Aber Gott hatte für sie auch eine ideale Größe: 7 Spannen. Das war nicht viel, etwa 1,50 m; die Menschen hatten damals noch nicht den heute üblichen Spargelwuchs, und 7 war eine vollkommene Zahl. Nur war es zudem die Größe eines Knaben; wiederum schien wohl der Knabe am besten geeignet, Idealität zu verkörpern. Knabenhaftigkeit war eine Schönheit des Augenblicks. Jeder wusste: Wenn man einen Knaben nach einiger Zeit wiedersah, war der Zenit überschritten; mit einem *make-up* war dann nichts mehr zu machen. Nur bei Gott hielt die Sache ewig. Ewigkeit als der permanente Augenblick, wie in der Definition des Augustin.

Gott als Ephebe, ist das eine platonische Auffassung? Nichts in dem Milieu, in dem wir uns befinden, deutet darauf hin. *Ġiġād*-Kämpfer hatten mit griechischer Philosophie nicht viel im Sinn, und auch in Jerusalem lag alles andere näher als das. Eines allerdings haben unsere Geschichten mit Stellen aus dem *Phaidros* gemein: Der schöne Jüngling wird nicht nur angeschaut; er wird verehrt. Er besitzt Macht; man sieht es daran, dass er auf einem Thron sitzt. Der Mensch fällt vor ihm nieder; denn er ist im Vergleich zu Gott nur Knecht, Sklave. Gott ist der Herr; so wird er auch angeredet (nicht etwa mit „junger Mann“ oder „schönes Kind“). Der Erzähler weiß das; aber er betont diesen Aspekt nicht. Der Prophet kniet wahrscheinlich, wenn Gott ihm die Hand zwischen die Schulterblätter legt; nur so kommt Gott an das Prophetenmal heran. Aber gesagt wird das nicht. Sollten die Erzähler damals sich die Sache so vorgestellt haben, dass die Macht durch die Schönheit selber ausgeübt wurde? Dann würde Gott, indem er sich dem Propheten in all seiner Schönheit zeigt, diesem nicht nur seine Huld bezeigen, sondern dessen *Liebe* herausfordern und die Begegnung auf eine höhere Ebene der Intimität heben. Dieser Schritt ist später in der islamischen Mystik getan worden, vor allem in Iran, und wir werden

davon zu reden haben. Für Syrien ist er damals nicht belegt; dort ging es primär um die Gottesschau.

Aber von Liebe ist – das muss man doch festhalten – schon in unserem Ausgangstext die Rede, zwar nur in einem Nachtrag, aber immerhin. Das Wort „Liebe“ ist in der islamischen Theologie ja nicht so selbstverständlich wie im Christentum. Nachdem der Prophet richtig erklärt hat, worüber der Hohe Rat im Himmel streitet, stellt Gott ihm eine Bitte frei. Muḥammad bittet gleich um mehrere Dinge, zum Schluss aber auch darum, dass „ich Dich liebe und diejenigen liebe, die Dich lieben, weiterhin schließlich, dass ich jene Werke liebe, die mich Deiner Liebe näher bringen“. Das ist noch nicht die iranische Gottesminne; aber es ist mehr als das, was man aus dem Koran wusste. Dort war zwar an einer Stelle, in Sure 5/54, von Leuten die Rede, die Gott „liebt und die ihn lieben“; aber das Thema wurde nicht weiter verfolgt, und die Ausdrucksweise blieb formelhaft. Wir kennen ähnliche Aussagen schon aus dem Deuteronomium; sie stammen aus der Sprache altorientalischer Vasallenverträge, wo die Unterordnung durch die Beteuerung gegenseitiger Liebe gewissermaßen zementiert wurde, so wie wir das auch aus der modernen Politik kennen. Hier dagegen geht es um Gruppensolidarität; wir begegnen dem Dreieck aus göttlicher Liebe, Liebe der Menschen zu Gott und Liebe der Liebenden untereinander. So sahen die *muğāhidūn* das Phänomen: Sie übten *ğihād* in Liebe zu Gott; er wandte ihnen deswegen seine Liebe zu, und sie hielten zusammen, weil sie alle aus Liebe zu ihm handelten. Dasselbe hätte sich auch von einer Gruppe von Asketen oder von einem mystischen „Orden“ sagen lassen. Aber soweit war man damals noch nicht; jeder erhielt seine Visionen allein.

II

Stellen wir dem nun zum Kontrast einen weiteren Text gegenüber. Wir sind um mehr als ein Jahrhundert weiter, in der Abbasidenzeit, und die Handlung spielt im Irak, einem Land also, mit dem wir von Syrien her Iran schon näher kommen. Der Mystiker Yaḥyā b. Muʿāḍ ar-Rāzī, 872 gestorben und aus Rai stammend, einem Ort, den die Mongolen zerstörten und dessen Ruinen bei Teheran liegen, berichtet:

Im Irak hielten wir uns an einen überaus hübschen Knaben, den wir mit prunkvollen Gewändern angetan auf ein erhöhtes Podium zu setzen pflegten und über dem wir dann zwei Tücher anbrachten, die wir zwischen ihm und uns herabfallen ließen. ... Wir rezitierten Lieder, die uns in sehnsuchtsvolle und ergriffene Stimmung versetzten, und riefen uns die

Huris ins Gedächtnis, die Gärten des Paradieses und all jene Köstlichkeiten, die Gott seinen Freunden dort bereitet hat. Wir tranken vergorenen Traubensaft, der auf ein Drittel eingekocht war, um einen Vorgeschmack auf jenen köstlichen Wein zu haben, der (uns) im Paradies erwartet. Wenn wir dann in gehobener Stimmung waren und den Grad erreicht hatten, wo wir uns vorstellten, wie die Freunde Gottes ihn (im Paradies) aufsuchen, baten wir demütig, Er möge uns erlauben, ihn aufzusuchen; so konnten wir auch diesen Knaben sinnvoll einsetzen. Wenn wir nämlich demütig baten, befahl dieser dem zuständigen Mann, den Vorhang hochzuziehen. ... Sobald das geschah und er sich auf jenem Thron unseren Augen zeigte, fielen wir auf unser Angesicht, flehend, aufschreiend und klagend, der Bewusstlosigkeit nahe. Das ging immer so weiter bis zum ersten Morgenlicht; dann gingen wir auseinander.

Das ist keine Vision mehr, sondern ein Bühnenstück. Die Gottesschau im Paradies wird nachgestellt oder besser: vorausvollzogen. Die Muslime erwarteten bei ihr keine permanente *visio beatifica* wie die Christen, sondern ein intermittierendes Geschehen, dessen man immer wieder von neuem teilhaftig wird. Denn eigentlich war Gott ja verborgen, abgeschirmt hinter einem Vorhang; das schuldete man seiner Transzendenz. Aber er hatte, wie viele meinten, den Gläubigen im Koran versprochen, sich ihnen dereinst im Paradies zu zeigen, und wenn dies im Jenseits möglich war, warum dann nicht auch im Diesseits? Man mutete ihm damit natürlich etwas zu, und die Kritik war groß. So heißt es in einem anderen Bericht, der wesentlich später ist und von einem sittenstrengen Bagdader Prediger stammt, der im Jahr 597/1200 starb:

Ich habe gehört, dass diese Leute ... dabei auch noch einen unbärtigen Jüngling betrachten. Manchmal putzen sie ihn heraus mit Schmuck und bunten Gewändern und Borten und behaupten, dass sie damit Mehrung des Glaubens erstreben durch besinnliches Schauen und dadurch, dass sie von der Schöpfung auf den Schöpfer schließen. ... Das tun aber diese Leute, nachdem sie eine Reihe von guten Speisen zu sich genommen haben; und wenn ihre Triebseele dann genug hat, fordert sie von ihnen hernach Musik und Tanz und den Genuss des Schauens nach den Gesichtern der Jünglinge. Würden sie nicht so viel fressen, so wären sie weder zum Musikhören noch zum Anschauen aufgelegt.

Hier redet kein Insider wie zuvor; der Berichterstatter hat von der Sache nur gehört. Ein Ritual ist aus diesen Séancen also nicht geworden, und an die Öffentlichkeit trat man damit auch nicht. Man machte sich vielmehr einen

schönen Abend, der mit einem üppigen Mahl begann; Hellmut Ritter, der bedeutende Orientalist der vergangenen Generation, der vieles Material hierzu gesammelt hat, meint wohl zu Recht, dass die Sufis „sich für ihre sonst dürftige Verpflegung und ihre Kasteiung entschädigten“. Die Musik war wichtig. Das war aber kein Streichquartett, sondern es wurde gesungen, und die Texte waren weltliche Liebesgedichte, die auf Gott umgemünzt wurden.

Der Knabe blieb dabei offenbar völlig passiv. Er legt niemandem die Hand auf; er sagt auch nichts. Singen konnte er vermutlich gar nicht; er war ja im Stimmbruch. Er war ganz Schönheit, reines Ausstellungsobjekt. Man nannte ihn *šāhid*, „Zeuge“ für die Gegenwart Gottes; er „repräsentierte“ Gott, indem er für dessen Schönheit Zeugnis ablegte. Schönheit verwandelte sich damit unmittelbar in Macht; man warf sich vor ihm nieder. Man wusste das; würde ein Schöner sich demütigen, so heißt es, dann verlöre er sofort seine Attraktivität und seine Macht. Auf arabisch ließ sich dies mit einem Wortspiel sagen: Er muss kokettieren (*tadallul*), nicht sich gering machen (*taḍallul*). Er darf nicht „Knechtsgestalt annehmen“ wie der Gott der Christen; „Knecht“ ist allein der Mensch. Treibende Kraft aber in diesem Abhängigkeitsverhältnis ist die Liebe; man nannte die Sufis, die sich auf dieses Gedankenspiel einließen (es waren keineswegs alle), „Liebesleute“ (*ḥubbīya*), fedeli d'amore, mit Dante zu sprechen. Schon die syrischen Glaubenskämpfer, von denen ich anfangs sprach, hatten sich einen ähnlichen Namen gegeben: *mutaḥābbūn*. Aber da hieß dies noch, dass sie sich „gegenseitig liebten“.

Schönheit und Macht sind eine brisante Mischung. Ich komme damit zu meinem letzten Text.

III

Zuvor aber bedarf es einer kleinen Einführung. Wir befinden uns nämlich nun in einem ganz andern Milieu, bei extremen Šī'iten, von denen es damals im Irak nicht wenige gab, den sog. Qarmaten. Sie erwarteten den Mahdī und hofften, dass er ihnen das Reich Gottes bringen werde, das „Paradies“, wie Muslime zu sagen pflegten. Damit hatte es freilich seine Weile. Was die Qarmaten stattdessen gewannen, war irdische Herrschaft, wenn auch nur in abgelegenen Gebieten, z. B. in Bahrain, womit man damals nicht eine Insel, sondern die gesamte Ostküste der Arabischen Halbinsel bezeichnete. Anfangs hatten sie vor allem unter der irakischen Landbevölkerung Zulauf gefunden; so kamen Steuergelder herein. Nur die Bauern zahlten ja Steuern. Wie immer allerdings nicht genug, und da die Qarmaten Beduinen waren, verfielen sie recht bald auf den Gedanken, ihre Finanzen aufzubessern, indem sie eine Pilgerkarawane überfie-

len. Zudem hatte sich in der Zwischenzeit nun doch ein Mahdī gefunden, ein junger Mann von angeblich etwa 20 Jahren, ein Perser zudem, aus Isfahan, wie man zu wissen meinte. An sich hatte man ihn bei einem Plünderungszug aus dem Irak verschleppt, im Jahr 928, um ihn zu versklaven. Aber er führte eine solch selbstbewusste Sprache und nützte die chiliastischen Erwartungen der Nomaden so geschickt aus, dass man ihn freiließ. Der Anführer der Bewegung ließ sich von ihm ähnlich überzeugen wie seinerzeit der Kaiser Vespasian von dem Rebellen Josephus, der dann zum Historiker wurde. Die Anerkennung als Mahdī hatte aber zur Folge, dass der geplante Überfall sich in eine Zerstörung der Ka'ba verwandelte; das Heiligtum war ja nun mitsamt der Pilgerfahrt eine überholte Sache, das Symbol einer untergegangenen Zeit. Die Pilger wurden erschlagen. Das Bauwerk selber wurde der Kostbarkeiten beraubt, die sich in seinem Innern befanden: eine große Perle z. B., 65 Gramm schwer, die irgendjemand gestiftet hatte, die Ohrgehänge der Jungfrau Maria, das Horn des Widders, den Abraham statt seines Sohnes geschlachtet hatte, oder der Stab, den Mose vor dem Pharao in eine Schlange verwandelt hatte, beide mit Gold überzogen und mit Edelsteinen besetzt, und andere Dinge mehr.

Ein paar Monate nach dieser Freveltat, an die die mittelalterlichen Historiker sich nur mit Grausen erinnern, wurde der junge Mahdī offiziell mit seiner Würde bekleidet, und hier setzt unser Bericht ein. Er ist ein wenig problematisch, und er steht in einer feindlichen Quelle; aber er stammt immerhin von einem Augenzeugen, einem Arzt, der sich zeitweise am Hof des Herrschers von Bahrain aufhielt. Ärzte hatten damals keine feste „Praxis“, sondern reisten umher, immer auf der Suche nach reichen Patienten. Unser Gewährsmann kam also zwar nahe an das Geschehen heran, gehörte aber nicht unbedingt zum inneren Zirkel und lieferte seinen Bericht auch erst, als er den Hof von Bahrain längst wieder verlassen hatte, vielleicht in Bagdad, vor einem sensationslüsternen Publikum. Er informiert also nur in dem Sinne, wie dies ein heutiger Orient-Journalist tut: er bedient die Interessen seiner Leser. Aber wir haben nur ihn, und wir müssen ihn reden lassen. Er erzählt:

Ich hielt mich in al-Qaṭīf auf (d. i. eine Hafenstadt am Persischen Golf, auf der arabischen Seite, also im damaligen „Bahrain“), um einen Kranken zu kurieren. Da sagte jemand zu mir: ‚Hör mal, was die Leute da sagen! Sie sagen, ihr Herrgott sei erschienen.‘ Ich trat auf die Straße; da eilten die Menschen alle zum Palast des Qarmaten Abū Ṭāhir Sulaimān, und dort war ein junger Mann von schönem Angesicht, mit perlengleich schimmerndem Teint und spärlichem Bartwuchs; er war etwa 20 Jahre alt und trug einen gelben Turban, der nach persischer Art geschlungen war, ein gelbes Gewand und eine Schärpe um die Hüften, und er saß auf einem

Grauschimmel. ... Da rief Abū Ṭāhīr, so laut er konnte: ‚Ihr Leute! Wer mich kennt, der kennt mich, und wer mich nicht kennt – ich bin Abū Ṭāhīr Sulaimān b. al-Ḥasan. Wisset: Esel sind wir gewesen, wir und ihr auch. Nun aber hat Gott uns diesen hier geschenkt. ... Er ist mein Herr und euer Herr, mein Gott und der eure; wir sind allesamt seine Sklaven. Die Herrschaft ist auf ihn übergegangen, und er wird unser aller König sein.‘ Da nahmen er und alle anderen Staub und streuten ihn sich aufs Haupt; dann ergriff Abū Ṭāhīr wieder das Wort: ‚Wisset, ihr Leute, dass die wahre Religion nun erschienen ist. Es ist die Religion unseres Vaters Adam. Alle Religionen, denen wir bisher angehangen haben, sind null und nichtig, ... all das Gerede von Mose und Jesus und Muḥammad. Die wahre Religion ist die ursprüngliche Religion Adams, und diejenigen, die ich genannt habe (also Mose, Jesus und Muḥammad), sind allesamt Schwindler und Betrüger. Verfluchet sie!‘ Und da verfluchten die Leute sie.

Nie sind die Muslime der Aufklärung näher gewesen als hier. Die traditionellen Religionen wurden für obsolet erklärt. Wahrheit wurde versprochen und Glück; sehenden Auges zog man ins Paradies ein. Dort aber hatte als erster Adam gewohnt; darum lag es nahe, zu ihm zurückzukehren. Denn Adam war nach islamischer Vorstellung nicht nur der erste Mensch, sondern auch der erste Prophet gewesen. Zwar hatte er kein eigenes Gesetz gebracht; aber alles, was in der Zwischenzeit an Konstitutionen der menschlichen Gesellschaft angeboten worden war, von Mose, Jesus und Muḥammad, ließ sich so außer Kraft setzen. Unser Text ist die Wurzel des bekannten Dictums von den drei Betrügern, *de tribus impostoribus*, das man später in Europa Friedrich II. zuschrieb und das schließlich in der deutschen Aufklärung wieder an die Oberfläche gekommen ist. Das war keine zahme Reformation, sondern eine Umwertung aller Werte. Der Arzt fährt fort:

Der bartlose Knabe schrieb ihnen Päderastie vor und Blutschande mit der eigenen Schwester und ließ alle bartlosen Knaben, die sich weigerten, töten. Abū Ṭāhīr aber und die Leute pflegten ihn allesamt nackt zu umkreisen, wobei sie riefen: ‚Unser Gott – mächtig ist er und erhaben!‘.

Das ist vielleicht eine böswillige Übertreibung. Die islamische Überlieferung bewahrte die Erinnerung daran, dass die mekkanischen Heiden die Kaʿba in sakraler Nacktheit zu umkreisen pflegten; das war der Inbegriff vorislamischer Idolatrie und mag an unserer Stelle als Vorlage gedient haben. Die Blutschande dagegen gehörte zu den stereotypen Vorwürfen, die man gegen den Zoroastrismus richtete; es war das, was man als Araber von einem Perser erwartete.

tete. Zudem hatte ein Astrologe soeben ausgerechnet, dass seit dem Auftreten Zarathustras genau anderthalb Jahrtausende vergangen seien und sein Reich nun wiederkehren werde. Aber dass der Jüngling aus Isfahan sich die Konkurrenz anderer potentieller Mahdis vom Halse schaffen wollte, würde niemanden verwundern. Tote hat es gegeben; der Arzt hat sie selber gesehen. Er berichtet:

Man führte mich zu Abū l-Faḍl (dem genannten Mahdī) hinein; als ich ihn erblickte, hatte er vor sich Schüsseln, auf denen mehrere Köpfe lagen. Ich warf mich vor ihm zu Boden, wie es bei ihnen üblich war, während die Leute – unter ihnen Abū Ṭāhir – um ihn herumstanden. Da sagte er zu Abū Ṭāhir: ‚Fürsten haben seit je (abgeschlagene) Köpfe in ihren Schatzkammern bereitgehalten. Fragt den da, wie man vorgehen muss, um sie frischzuhalten!‘.

Der Arzt wusste auch nicht recht weiter; Kühlkammern waren noch nicht erfunden. Die Macht der Schönheit war in Gewalt umgeschlagen; wenn man den Kopf eines Hingerichteten konservieren wollte, halfen, wie er meinte, nur noch Aloe und Kampfer. Aber die Medizin war hier eigentlich nicht mehr zuständig. Das Ganze war eher ein theologisches Experiment gewesen, und dessen Höhepunkt war gleichzeitig das Ende. Denn auch der schöne Knabe wurde bald ermordet; er hatte ohnehin sein Alter schon überschritten. Abū Ṭāhir, der Herrscher von Baḥrain, nahm die Zügel wieder selber in die Hand. Er verzichtete darauf, nach einem neuen Mahdī zu suchen, und der schwarze Stein aus der Ka'ba, den man mitsamt dem andern Kram gestohlen hatte, wurde wieder zurückerstattet. Wertvoll war er ohnehin nicht, aber ein Symbol. Die übrigen Devotionalien waren, zumindest soweit sie sich zu Geld machen, also zu Münzen prägen ließen, anscheinend längst eingeschmolzen. Man hat nie wieder etwas von ihnen gehört.

IV

Was ist zu diesen Texten zu sagen? Nicht viel; sie sprechen für sich selber. Vielleicht nur eines: Religiöse Ideen sind geistige Konstrukte. Als solche sind sie ambivalent, erbauend und aufbauend ebenso wie zerstörerisch. Letzteres ist kaum zu vermeiden; heute würden wir von einem ideologischen Gebrauch der Religion reden. Aber es gibt auch echte Theologie. Gottes Schönheit und seine Macht sind so im Islam zum Bestandteil der Attributenlehre geworden. Die Lehre von den göttlichen Attributen oder Eigenschaften steht im Islam – und

im übrigen auch in der jüdischen Philosophie – dort, wo im Christentum die Trinitätsspekulationen stehen; sie ist ein Versuch, etwas über das Innenleben Gottes auszusagen. Wenn man das von dem Gegensatz zwischen Schönheit und Macht her konstruiert, kommt ein polares System heraus. Die Macht wird dabei als Erhabenheit verstanden, kann aber auch sich in Gewalt verwandeln. Die Schönheit wird zur „Liebenswürdigkeit“, im eigentlichen Sinne des Wortes; da ist die Barmherzigkeit nicht mehr weit. Gott wird hier wahrgenommen als der Herr der Endzeit, wie ich anfangs schon sagte. Aber ich will darauf nicht mehr weiter eingehen.

Mir geht es, damit ich zu einem guten Schluss komme, nur noch um die persische Mystik, und da um die von ihr beeinflusste Poesie. Wir müssen dazu bei dem zweiten Text ansetzen, der ritualisierten Schau des göttlichen Knaben – vergleichbar einer Monstranz, in der man den Fronleichnam sieht. Nun tritt jedoch ein Element in den Vordergrund, das bisher eher am Rande stand: die mystische Liebe. Die Betrachtung der Schönheit wurde auf diese Weise ihrer Passivität entledigt und ins Existenzielle gehoben. Das Sprachspiel der Theologen, das bisher sich vornehmlich an der göttlichen Transzendenz, seiner Erhabenheit abgemüht hatte, bekam einen Stich ins Psychologische. Oder anders gesagt: Mystik war nicht mehr eine Sache gelehrter Experten, sondern verband sich mit der allgemeinen Lebenserfahrung. Was Liebe war, wusste jeder. Um die Wirkmächtigkeit dieses Motivs aufzuzeigen, stelle ich ein Gedicht an den Anfang, das aus unseren Tagen stammt, und dazu von jemandem, von dem Sie es vermutlich nicht erwarten würden: von Ḥumeinī.

Mach's kurz mit deiner Rede; denn der Freund ist da!

Er kam mit Haaren, die von Moschus duften.

Er öffnete die Tür und lüftete den Schleier,

Schau (*nigar*), unverhüllt kam Er, das Götterbild (*nigār*)!

Nur Er war da und keiner war mit ihm.

Er kam allein, dem Fremden gleich.

[...]

Ich ging in Seiner absoluten Schönheit auf,

Als Er in seiner Pracht herankam.

Er hob den Vorhang, der uns trennte, hoch,

Trat dann zu dem, der (Seinen) Wein genoss.

[...]

Lass doch die Lampe: Morgen ward's!

Die Sonne kam, des Weltalls Achse!

Das Schreibrohr lass', zerknüll dein Heft!

Mach's kurz mit deiner Rede; denn der Freund ist da!

Das ist ein Adventgedicht! Denken Sie an das Lied „Tauet Himmel den Gerechten“ (die Übersetzung des *Rorate, caeli, de super et nubes pluant iustum* der Vesperliturgie der Adventssonntage) – ein Beispiel von „Aktionsanthropomorphismus“, wie der Übersetzer des Humeinī-Gedichtes sagt. Aber was kommt nun nach diesem Advent? Wenn man Glück hat, die *unio mystica*. Nur: Wie soll man sich das vorstellen? Humeinī hat sich hier „bedeckt gehalten“, wie das allgemein im heutigen Islam der Fall ist. Frühere Dichter dagegen steigerten den Paroxysmus des Gefühls bis zum Liebestod; damit ließ sich das Aufgehen in Gott am ehesten vergleichen. Nur dass jetzt nicht beide Partner starben wie bei Tristan und Isolde oder Romeo und Julia, sondern nur einer, nämlich der Liebhaber. Außerdem war der Geliebte nicht etwa eine Frau, sondern ein Knabe. Dieser Knabe zeigte seine Macht, indem er sich versagte.

Die Macht hatte hier etwas Schicksalhafteres. In der Natur eines Knaben war sie nicht angelegt, noch viel weniger als in der einer Frau. Es lag nahe, dieses Schicksal mit göttlichem Einwirken gleichzusetzen; „Ich bin das Schicksal“, sagte Gott in einem bekannten apokryphen Prophetenwort. Dass in der Knabenliebe das Machtverhältnis auf den Kopf gestellt wurde, verlor damit alle Paradoxie. „Dein Schicksal ist es, Gewalt zu üben, mein Beruf dagegen, schwach zu sein“, sagt der indische Dichter Tālib-i-Āmulī (gest. 1036/1626), wenn er sich in einem seiner Ghazelen an den Geliebten wendet. Auch der Liebessschmerz bleibt damit einseitig. Es ist der Liebhaber, also der Mensch, der sich verwundet fühlt, und zwar durch einen Pfeil, ebenso wie wir das aus der abendländischen Metaphorik kennen. Allerdings war es in Iran nicht Amor, der diesen Pfeil abschoss, also ein Dritter, Außenstehender, sondern der Geliebte selber; denn seine Brauen sind der Bogen, und die Blicke sind die Pfeile, die den Liebhaber treffen. Die Metapher ist ins Manieristische gewendet – unter dem Einfluss der Vorstellung von den Sehstrahlen, die aus der zeitgenössischen Wissenschaft stammte, aus der Optik, in der die Araber bekanntlich große Fortschritte erzielt haben. Der Liebhaber ist ein Masochist; er freut sich über die Wunden, die ihm zugefügt werden. Denn er erfährt auf diese Weise, dass der Geliebte ihn eines Blickes gewürdigt hat; Gleichgültigkeit wäre schlimmer als Grausamkeit.

So ist es im Umgang der Menschen miteinander; so ist es aber auch im Verhältnis zu Gott. Er belohnt den Menschen für seine Liebe, indem er ihn beachtet und damit aus der Masse der übrigen heraushebt. Aber die Zuwendung hat ihren Preis. Gott verwundet den Menschen nämlich nicht bloß, sondern nimmt ihm seine Individualität und vielleicht seine Existenz; der Mensch löscht sich in diesem Liebesakt selber aus (*fanā*). Gott aber führt den Menschen, der innerlich der Welt abgestorben ist, gewissermaßen bereits auf Erden ins Paradies. Das ist auch richtig so; denn wer um der Liebe willen sein Leben

dahingibt, opfert sich selbst – wie ein Märtyrer des *ǧihād*, und auch der kommt sofort ins Paradies. Das Paradies ist dann der Ort, wo man Gott schaut. Wieder war es ein frühes Prophetenwort, das für Klarheit sorgte: Man wird Gott schauen „wie den Mond in einer Vollmondnacht“. Gemeint war wohl: so klar wie möglich, strahlend und doch den Blick nicht abweisend, anders als die Sonne. Aber man konnte auch heraushören: Gott ist Licht, und Licht war nicht anthropomorph. Zudem – und das war sehr wichtig – konnte man problemlos die Metaphorik der persischen Poesie hieran anknüpfen; denn der „Mond“ war dort die ständige Bezeichnung für den jugendlichen Geliebten. Gedacht wurde dabei vor allem an junge Türkensklaven; sie fielen auf durch ihr Mondgesicht, also runde Kopfform und helle Haut. Auf Miniaturen sind sie auch so dargestellt. Wenn aber in diesem Fall das Licht des Mondes beschworen wurde, so mag man an die Séancen gedacht haben, in denen der Knabe, ein „Mond“ also, Gott repräsentierte. Jene fanden nämlich abends statt, und der Raum war vermutlich nur von einer Kerze beleuchtet, die man dem Knaben in die Hand gab. Solange dieser hinter dem Vorhang saß, sah man von ihm lediglich eine Silhouette. Die Zuschauer hatten also den Eindruck eines Schattenspiels. Erst wenn der Vorhang sich hob, ging der „Mond“ auf wie in einer Vollmondnacht.



Ich komme zum Schluss. Wo liegt das Problem dieses mystischen Gottesbildes? Ich lasse die Frage nach der sexuellen Komponente der Knabenliebe beiseite, nicht nur weil es heute dafür zu spät ist, sondern auch weil ich das für ein Nebengleis halte. Die eigentliche Gefahr scheint mir in dem narzisstischen Zug dieses Liebesbegriffs zu liegen. Die persische Lyrik besingt nicht die gegenseitige Liebe; denn dort, wo die Liebe ihren höchsten Ausdruck erreicht, in der Liebe zu Gott, ist sie asymmetrisch. Im Liebesspiel mit Gott ist der Mensch nichts, so konnte man sagen. Der Mensch ist zwar, als der Liebhaber, der fordernde Teil; aber er vergeht mit der Schönheit, und Gott bleibt in seiner Macht allein. „Gott sieht (nur) seine eigene Schönheit und bewundert sich selbst“, so heißt es in einem Vers, und in einem andern: „Seiner eigenen Lippe zählt er Küsse auf; mit seiner eigenen Wange treibt er Liebesspiel“. Zuvor bereits hatte ‘Ainalquḍāt aus Hamadān (gest. 526/1131), kein Dichter diesmal, sondern eher ein Philosoph und wieder ein Perser, geschrieben: „Gott besitzt ein so reiches Maß an Liebe zu sich *selbst*, dass er sich um niemanden kümmert und sich niemandem zuwendet. Nur die Leute glauben, Er liebe sie“.

Hier löst sich das Konstrukt selber auf. Skepsis schleicht sich ein – Skepsis, vor der auf die Dauer alle Macht zerfällt. Ich zitiere noch einmal einige Verse,

von Ḥāfīz diesmal und in einer guten Übersetzung, die von meinem Lehrer Hellmut Ritter stammt. Achten Sie auf die skeptische Wendung zum Schluss! Von Gott ist die Rede; er wird beschrieben, in monistischer Weise im Grunde, aber im Rahmen einer Wirtshausszene, in der der jugendliche Schenke durch seine Schönheit Gott auf Erden erscheinen lässt:

Er ist's, der im Sänger sich verhüllt,
Er der Freund, Er, der den Becher füllt;
Fleisch und Blut sind Mittel nur des Einen,
dir im Schattenbilde zu erscheinen.

Keinem half's, der um die Gunst gefreit
jenes Königs, der seit Ewigkeit
spiegelnd sich in eigener Schönheit Glanze,
mit sich selber buhlt im Weltentanze.

Ḥāfīz, ach, von Rätseln ist umspinnen
unser Leben; wer ihm nachgesonnen
und gemeint, er sei auf rechter Spur,
wusste Fabelwerk und Märchen nur.

PART IX

*Momentaufnahmen. Religion
und Theologie in ihrer Umwelt*



Am Koran kommt man als Islamwissenschaftler nicht ganz vorbei – selbst dann nicht, wenn man darauf besteht, daß die Islamkunde sich mit einer Kultur befaßt und nicht bloß mit einer Religion. Dennoch vermag man sich heute kaum noch vorzustellen, wie wenig Aufmerksamkeit die deutsche Orientalistik dem Koran schenkte, als es den „Fundamentalismus“ noch nicht gab oder man zumindest diesen Begriff noch nicht benutzte (s. o. Bd. I, s. 518 f.). Tübingen war in gewissem Sinne eine Ausnahme, weil R. Paret zum Koran dort die jüngste Übersetzung vorgelegt und diese sogar mit einem Kommentar (eher einer „Konkordanz“) versehen hatte (Stuttgart 1962, 1971). Auf internationaler Ebene konzentrierte sich die Diskussion über die religiösen Grundlagen des Islams lange Zeit eher auf das Ḥadīṭ; hier hatte Joseph Schacht den entscheidenden Anstoß gegeben, mit einem Buch, das auf englisch 1953 in Oxford erschienen war (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*).¹ Ich habe mich selber an dieser Debatte beteiligt, indem ich versuchte, von den Anfängen der islamischen Theologie her einen zeitlichen Fixpunkt für eine kleine Gruppe von Propheten-traditionen zu finden (A 7). Die Chronologie stand hier wie dort im Mittelpunkt der Überlegungen. Das war historisch gemeint, verband sich aber beim Ḥadīṭ immer noch mit der an sich nur für Muslime relevanten Frage nach der Echtheit der betreffenden Dicta.

Kurz vor der „Islamischen Revolution“ wurden dann auch der Koran und allgemein die historischen Quellen zur Frühzeit des Islams von dieser etwas ambivalenten Problemstellung ergriffen, mit J. Wansbrough's *Quranic Studies* (Oxford 1977) und einem Essai, den zwei junge Wissenschaftler verfaßten, die in London Wansbroughs Vorlesungen gehört hatten (P. Crone / M. Cook, *Hagarism*; Cambridge 1977). Der Koran verwandelte sich auf diese Weise für einige Zeit in bloßes literarisches „Material“; sowohl zeitlich als auch geographisch wurde er aus seinem traditionellen Milieu herausgelöst. Statt Mekka und Medina kam nun Palästina ins Gespräch; der chronologische Spielraum wurde bis ins 2. Jh. H. erweitert. Allerdings wurde interessanterweise zur gleichen Zeit (und wiederum in England) der Gedanke lanciert, die Entstehung und „Kanonisierung“ des Korans über die ʿuṭmānische Redaktion zurück bis in die Lebenszeit des Propheten selber zu versetzen (John Burton, *The Collection of the Qurʾan*, Cambridge 1977). Das war nicht nur im Ergebnis ganz anders, sondern auch schon im Ansatz; Burton argumentierte nämlich nicht vom zeitlichen Hintergrund des frühen Islams aus, sondern gewissermaßen *a posteriori*, von der Abrogationstheorie her, u. z. in deren spätester Ausformung, bei Suyūṭī (9./15. Jh.).

1 Man beachte den Gebrauch des Wortes *Muhammadan* im Titel. Das wäre 20 Jahre später nicht mehr möglich gewesen.

England war in der Koranforschung vor allem mit Richard Bell's *The Qur'an Translated* (1–2, Edinburg 1937–1939) ins Gespräch gekommen. Die Art, wie Bell – durchaus in Übereinstimmung mit frühen islamischen Berichten – den Korantext in kleinste Bruchstücke zerlegte, war umstritten, und der Kommentar, mit dem er seine Übersetzung begleiten wollte, war nie zum Druck gelangt. Nach einem Vortrag, den ich in den 80-er Jahren in Manchester hielt, erinnerte sich C.E. Bosworth, der mich eingeladen hatte, im abendlichen Gespräch plötzlich daran, daß das Manuskript dieses Kommentars vor langer Zeit in seinen Besitz gelangt war; es wurde dann 1991 herausgegeben (*A Commentary on the Qur'an*, 1–2, University of Manchester, Journal of Semitic Studies Monograph 13). Jedoch hatte die Umorientierung, die John Wansbrough angestoßen hatte, längst ihre eigene Dynamik entwickelt.² Sie hatte eine Grundsatzdiskussion aus sich entlassen, die mit den Mitteln der alten Philologie nicht mehr in den Griff zu bekommen war. Die englischsprachige Forschung, vor allem auch in den USA, wurde von einer Hypothesenfreudigkeit erfaßt, die den Texten bisweilen eine eher dienende Funktion zuwies. Es ging vor allem um methodische Originalität, und man verstand sich gerne als „revisionistische“ Avantgarde. Da das Englische mittlerweile einen großen Leserkreis erreichte, bildeten sich gruppendynamische Effekte heraus, und man bekam es mit einer „herrschenden Meinung“ zu tun. Jedoch brauchte die Entwicklung ihre Zeit. Ich habe mich nur zu Anfang eingemischt und auch da lediglich in Form der Rezension, zu den oben genannten Werken ebenso wie zu dem zweiten Buch von Wansbrough, das er nur wenig später herausbrachte (*The Sectarian Milieu*, Oxford 1978).

Burton und Crone/Cook besprach ich in T.L.S., dem *Literary Supplement* der Londoner Times (C 118 = Nr. 1X 1). Ich hatte mit einem Shakespeare-Zitat geschlossen, auf das ich sehr stolz gewesen war und das ich auf *Hagarism* bezog: „Ist es auch Wahnsinn, so hat es doch Methode“ (*Though this be madness, yet there is method in it*; Hamlet, zweiter Akt, zweite Szene). Jedoch ging diese Schlußpointe leider verloren; der Artikel war aus naheliegenden Gründen (und auf meinen eigenen Wunsch) leicht redigiert worden. Das genannte Buch ist bekanntlich sehr forsch geschrieben und hat seine jugendliche Frische bis

2 Zum Verständnis der Entwicklung wird man wohl auch berücksichtigen müssen, daß die englische Koranforschung sich in der Zeit vor Wansbrough in einem ausschließlich schottischen Umfeld abspielte. Burton rechnet ebenfalls noch dazu. Vor allem sollte man W. Montgomery Watt (1909–2006) nicht vergessen. Er hatte Bells *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh 1953) erneut zum Druck gebracht (*Bell's Introduction to the Qur'an, completely revised and enlarged*; Edinburgh 1970) und wurde mit seinen Muḥammad-Büchern Ende der 70-er Jahre zur *bête noire* der jüngeren Generation. Zu ihm oben Bd. I 131–135 (Nr. I 13).

heute behalten. Es ruft Quellentexte ins Gedächtnis, die von der skandinavischen religionswissenschaftlichen Schule erschlossen worden waren. Im englischsprachigen Raum waren diese bislang kaum wahrgenommen worden. Im deutschen akademischen Unterricht dagegen spielten sie eine gewisse Rolle; man hatte in Schweden bis in die vierziger Jahre vornehmlich auf deutsch publiziert.

Im Vergleich zu *Hagarism* hatten Wansbroughs *Quranic Studies* (vgl. C 114 = IX 2) ebenso wie sein *Sectarian Milieu* (vgl. C 134) das stärkere methodische Gewicht. Jedoch sind diese beiden Bücher mittlerweile stark in den Hintergrund getreten und in ihren chronologischen Schlußfolgerungen wohl widerlegt. Auch Burton ist weitgehend vergessen; was er zur Abrogationstheorie sagte, eröffnete seinerzeit einen Ausblick in Neuland, ist aber durch Arbeiten von Christopher Melchert³ und Andreas Radtke⁴ ergänzt und konkretisiert worden. Die Schlüsse, die Burton daraus hinsichtlich des Korans zog, wirken vom heutigen Standpunkt aus zu undifferenziert; sie sind ohnehin nicht aus dem Korantext selber entwickelt. Allerdings ist das Gelände der Koranforschung, da seitdem stark beackert, etwas unübersichtlich geworden; als ich kürzlich (2013) in der Accademia Ambrosiana, Mailand, mich zum Thema äußern mußte (B 120 = IX 3), fiel es mir keineswegs leicht, mir einen Überblick zu verschaffen. Die Gegenbewegung zu Wansbrough kam bezeichnenderweise nicht aus der anglophonen Welt, sondern aus französischen und deutschen, streckenweise auch italienischen Kreisen. In Deutschland begann sie mit A. Neuwirth's *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin 1981), ursprünglich einer Münchener Habilitationsschrift, zu der ich auf dem Wege über ein (inoffizielles) Gutachten schon früh Zugang erhalten hatte; es gibt zu dem Buch jetzt eine ergänzte und revidierte Fassung von 2007. Für Frankreich und Italien wäre vor allem auf die Arbeiten von F. Déroche und S. Noja Nosedà zu verweisen.⁵ Der Kollateralschaden, den Wansbroughs Hypothese im Umfeld des frühen Islams anrichtete, ließ auch die jüdische Gemeinde in Yatrib/Medina nicht unberührt; ihre Geschichte hing an der Glaubwürdig-

3 *Qur'anic Abrogation Across the Ninth Century*, in: Bernard G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden 2002), p. 75 ff.

4 *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte* (Wiesbaden 2003), p. 59 ff.

5 Ich nutze die Gelegenheit, auf eine französischsprachige Publikation aufmerksam zu machen, die abseits vom Lärm des Methodenstreites entstanden ist: Patrick Mégarbané, *Le livre descendu. Essai d'exégèse coranique* (Bd. 1, Paris 2015). Der Autor stammt aus Syrien und hat bisher in eigenwilliger Weise sich mit Poesie (Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, Mutanabbī usw.) beschäftigt. Er stellt darum die Rhetorik und Motivik des Korans in den Mittelpunkt; sein Buch wirkt streckenweise wie eine Homilie.

keit der Berichte in der *Sīra*. Ich füge darum an dieser Stelle auch die Rezension einer israelischen Publikation mit ein (C 197 = IX 4).⁶

Der Aufsatz von 2013 (nr. IX 3) geht der Frage nach, wieweit dem muslimischen Offenbarungsverständnis Flexibilität zugesprochen werden kann. Die in Sure 2:106 zum Ausdruck gebrachte Möglichkeit, Gebote der Schrift als von Gott selber abrogiert zu betrachten (*nashʾ*), wird dabei der Idee von der Verbalinspiration gegenübergestellt, mit der man im „westlichen“ Diskurs die Starre des islamischen Schriftverständnisses zu belegen pflegt. Während das islamische Recht von Anfang an ohne die Annahme einer Abrogation bestimmter Koranstellen nicht auskam⁷ und dazu im Laufe der Zeit auch eine komplizierte (und durch den Befund nur bedingt gestützte) Theorie entwickelte, hat es zur Lehre von einer Verbalinspiration in der islamischen Theologie nur vereinzelte Ansätze und nie einen entsprechenden arabischen Begriff gegeben. Zu dem letzteren Punkt ist ein Vortrag zu vergleichen, den ich bereits 1994 bei einer Tagung der Middle Eastern Studies Association in Phoenix gehalten habe (B 85 = IX 5). Er liegt auch meinen Ausführungen in TG IV 612–625 zugrunde; dort ist er mit den nötigen Anmerkungen versehen.

Ansonsten bin ich auf den Koran nur eingegangen, wenn dazu ein besonderer Anlaß vorlag. Den Anknüpfungspunkt bildeten dabei immer bestimmte Einzelstellen, die in der frühen Exegese das Interesse auf sich zogen: Sure 53:5–18, im Hinblick auf Muḥammads Visionen am Berge Ḥirāʾ in Mekka (B 84 = IX 6),⁸ Sure 17:1 im Hinblick auf seine nächtliche „Entrückung“ nach Jerusa-

6 Wansbrough, von Geburt her Amerikaner, stand im übrigen der deutschen Tradition keineswegs fern; man merkt es schon an seinem Stil. Er hatte zeitweise in München studiert, bei dem Alttestamentler Wolfgang Richter und dem Arabisten Anton Spitaler. Diese Ausbildung hat er mit A. Neuwirth gemeinsam, die zwar einer jüngeren Generation angehört, aber sich unter Spitaler noch habilitierte. Wolfgang Richter ist vor allem durch sein Buch *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen 1971) bekannt geworden. – Auf die „Gegenbewegung“ kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie hat sich auf dem Gebiet des Ḥadīṭ und der historischen Quellenforschung zu einer ausführlichen Kontroverse ausgeweitet; hier wären die Namen Harald Motzki und Gregor Schoeler zu nennen.

7 Jetzt dazu Koby Yosef, *Between al-Zuhri (d. 124/742) and Qatāda (d. 118/736): two early treatises on abrogation in the Qurʾan*; in: JSAI 42/2015/73–128.

8 Der Aufsatz wurde zuerst auf französisch veröffentlicht (Paris 1996); jedoch gibt es zu ihm auch eine englische und eine deutsche Fassung, die beide in Einzelheiten abweichen. Die deutsche Version, ein Vortrag, den ich in Zürich gehalten habe, ist die jüngste (2007). Er ist grosso modo auch in meine *Prémices de la théologie musulmane* eingegangen (A 19; dort Kap. 2); zu diesem Buch gibt es eine englische und eine italienische Übersetzung. Angesichts dieser Fülle mag man sich fragen, ob es nötig war, ihn auch hier noch einmal aufzunehmen.

lem, die sog. „Himmelsreise“ (B 77 = IX 7), Sure 33:40 im Hinblick auf eine Selbstaussage, die bis heute das Verhältnis des Islams zu den vorhergehenden nahöstlichen Offenbarungsreligionen festlegt (B 101 = IX 8).⁹ Es ging mir dabei primär darum, was die Muslime aus diesen Stellen „gemacht“, also herausgehört haben; deswegen werden immer wieder Ḥadīṭe als Interpretationshilfe herangezogen, wenn auch nicht unbedingt aus „orthodoxer“ Quelle (in IX 8 z. B. aus einem ibāḍitischen Text). Was im Koran „eigentlich“ gemeint ist, hat mich erst in zweiter Linie interessiert; das gehört eher zur Aufgabe des jetzigen *Corpus Coranicum*. Auch in IX 9 (= B 119), dem Geleitwort zu einem Sammelwerk über islamische Paradiesesvorstellungen,¹⁰ steht der Koran, von dem dies alles ausging, für mich nur am Rande.¹¹ Dasselbe gilt dann für IX 10 (= B 93), einen Vortrag, den ich anlässlich der „Zeitenwende“ des Jahres 2000 in Wien gehalten habe; die Frage ist hier, wie aus der Apokalypse, die den frühesten Texten des Korans zugrunde liegt, eine Eschatologie wurde, die im Laufe der Jahrhunderte immer mehr verblaßte. Eine „Wende“ erwartete man später, wie bei uns, meist nur noch, wenn der Kalender ein passendes Datum vorgab.¹²

Mit IX 11 (= B 103) ist der Koran endgültig verlassen. Daß Gott lachen könne (über die Menschen), steht nur im Ḥadīṭ, und auch da geriet die Vorstellung sehr bald in das Kreuzfeuer der Kritik. Daß dagegen die Menschen, also Muslime, sehr gerne lachen, ist eine Erfahrung, die man sofort macht, wenn man mit ihnen umgeht. Auch in der klassischen Literatur sind Witze leicht zu finden, wenngleich nicht immer leicht zu verstehen; in meinem Aufsatz

9 Hier liegt wie in VIII 10 (= B 107) ein Vortrag bei einer Eranos-Tagung in Ascona zugrunde. Nur daß die Veranstalter nicht dieselben waren; die „Erbengemeinschaften“ des Eranos sind zerstritten, und die alte Publikationsreihe existiert längst nicht mehr. Zur Entwicklung vgl. Hans Thomas Hakl, *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik* (Bretten 2001); auch E. Barone / M. Riedl / A. Tischel (edd.), *Pioniere, Propheten, Professoren* (Würzburg 2004), dort vor allem S. 197 ff.: *Erfahrung und Erinnerung*. Im Erscheinen ist T. Schabert (ed.), *The Eranos Movement. A Story of Hermeneutics*. Würzburg 2016.

10 Ausgangspunkt ist ein Kongreß zum Thema, den S. Günther 2009 in Göttingen veranstaltete. Die Akten sind erst 2017 erschienen.

11 Die Nachbarwissenschaften haben das Thema natürlich ebenfalls längst entdeckt; vgl. Anders Hultgård, *Das Paradies. Vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen*, in: M. Hengel, S. Mittmann, A.M. Schwemer (edd.), *Die Stadt Gottes* (Tübingen 2000), S. 1–43. Mit der islamischen Hölle und ihrem koranischen Vokabular hat sich i.J. 2012 ein Kolloquium in Utrecht befaßt (ed. Chr. Lange, *Locating hell in Islamic Traditions*; Leiden 2015). Jetzt auch Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions* (Cambridge 2016).

12 Das Thema wurde zum gleichen Zeitpunkt auch von Barbara Freyer-Stowasser (gest. 2013) behandelt, mit der ich zusammen in Frankfurt bei H. Ritter studierte: *A Time to Reap*, in MESA Bulletin 34/2000/1 ff.

(ursprünglich wieder einem Vortrag, diesmal in Salzburg) habe ich dazu Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* mit Gewinn herangezogen.¹³ Dem Thema entsprechend habe ich nur Witze über religiöse Sachverhalte ausgewählt. Bekanntlich ist diese lockere Haltung gegenüber ernsten Dingen auch katholischen Milieus (wie demjenigen, in dem der Vortrag stattfand) nicht fremd.

IX 12 (= B 28) ist ein Vortrag, den ich schon früh, in einem meiner ersten Jahre in Tübingen, gehalten habe. Während meines Dekanates (1972–1973) hatte der Senat der Universität unter der neuen Präsidialverfassung, die 1972 das alte Rektorat ablöste, gegen den Widerwillen der beiden theologischen Fakultäten die Einrichtung einer „neutralen“ Religionswissenschaft beschlossen. Diese wurde von einigen Vertretern der Klassischen Philologie (Hubert Cancik, Burkhardt Gladigow) getragen und sollte von den übrigen geisteswissenschaftlichen Fächern, die irgendwie mit Religion zu tun hatten, unterstützt werden. Das führte zu Ringvorlesungen, mit denen die Öffentlichkeit angesprochen wurde und die einige Jahre Bestand hatten, bis der Elan erlahmte. Die erste hatte den Namen Gottes zum Thema. Man merkt meinem Beitrag an, daß Ġazzālī damals noch ganz im Zentrum der islamkundlichen Forschung stand und ich mich kurz zuvor auch mit den Drusen beschäftigt hatte. Der letztere Arbeitsbereich (die esoterische Schia und die „islamische Gnosis“) wurde dann zur Domäne von Heinz Halm; er hat sich damit in Tübingen habilitiert.¹⁴

Der Aufsatz B 29 (= IX 13) wurde in einer Beiruter Zeitschrift veröffentlicht. Das lag daran, daß hierin ein arabischer Text ediert und ausgewertet wurde; arabischer Druck war in Deutschland damals nicht mehr möglich (bzw. zu teuer). Daß umgekehrt der deutsche Begleittext einem libanesischen Lesepublikum verschlossen bleiben mußte, fiel demgegenüber nicht ins Gewicht; die Zeitschrift war das Organ der französischsprachigen Universität in Beirut und ganz auf Europa ausgerichtet. Behandelt habe ich dort ein erkenntnistheoretisches Problem, das an meine Studien zur Logik (vor allem B 13 = nr. II 7) anknüpft: wieweit Fragen, die im Rahmen der theologischen Attributenlehre auftreten, falsch gestellt und darum denkunmöglich bzw. „absurd“ (*muḥāl*)

13 Vgl. auch den von G. Tamer herausgegebenen Sammelband *Humor in der arabischen Kultur* (Berlin 2009). Den ersten Anstoß gab F. Rosenthal, *Humor in Early Islam* (Leiden 1956), wo aber nur von Ašʿab b. Ġubair gehandelt wird, einem „entertainer“ aus den ersten Jahrzehnten des Islam, um den sich zahlreiche Anekdoten gerankt haben (vgl. den Abschnitt im *K. al-Aġānī*, Bd. xvii 83 ff. / ²xix 135–183). Übersetzungen aus der Prosaliteratur bietet Max Weisweiler, *Von Kalifen, Spaßmachern und klugen Haremsdamen. Arabischer Humor aus altarabischen Quellen* (Düsseldorf 1963).

14 *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden 1978).

sind. Der Verfasser des Beispieltextes war ein Südaraber und im Rahmen der Geistesgeschichte des Jemen von besonderem Interesse: Ḥusain b. al-Manṣūr, ein Zaidit, der i.J. 401/1010 das Imamats beanspruchte. Als er schon drei Jahre später im Kampfe fiel, konnten seine Anhänger, 'Aliden aus der Linie des Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī, seine Nachfolge im Imamats nicht antreten, weil er sich als Mahdī ausgegeben hatte und darum nur selber hätte „wiederkehren“ können; sie trugen darum nur den Titel *amīr*. Die Bewegung hielt sich dennoch längere Zeit; man sprach von einer „Ḥusainīya“.¹⁵ Daß Ḥusain b. al-Manṣūr mit dem Instrument der Sprachkritik an die Theologie heranging, ist ungewöhnlich, aber dennoch nicht ohne Vorbild; es erklärt sich wohl daraus, daß er seinen Imamsanspruch nicht nur durch militärische Aktionen, sondern auch durch besonderes theologisches Problembewußtsein abstützen mußte.

Die Texte, auf die ich in IX 14–15 (= B 51.7 und B 68.9) eingehe, sind ḥanbalitischer Provenienz; sie fanden sich in Handschriften, die mir auf Reisen vor die Augen gekommen waren. Daß ich dabei besonders auf Ibn Baṭṭa (gest. 387/997) geachtet habe, erklärt sich daraus, daß ich dessen *Ibāna aṣ-ṣağīra*, die 1958 von H. Laoust ediert und übersetzt worden war, rezensiert hatte (C 22). Sie war theologisch wenig ergiebig, und ich versuchte, der „Großen *Ibāna*“ auf die Spur zu kommen. Letztere enthält viel mehr Material, ist aber offenbar nirgendwo vollständig erhalten.¹⁶

Den Schluß bilden noch einmal einige Vorträge. IX 16 (= B 86) hat sehr allgemeinen Charakter und wendet sich an ein fachfremdes Publikum; ich habe das Thema 1996 bei einer Tagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie“ in Stuttgart-Hohenheim abgehandelt. – IX 18 (= B 55) war mein Beitrag zum Sechsten Internationalen Kongreß für Mittelalterliche Philosophie, der 1977 in Bonn stattfand; es handelt sich um einen Versuch, den Text, den ich in nr. 13 bearbeitet hatte, in einen allgemeinverständlichen Zusammenhang zu stellen. – IX 17 und IX 19 haben gemeinsam, daß sie bei der Siemens-Stiftung in München gehalten wurden. Jedoch war ich beim ersten Mal (B 36 = IX 17) 42 Jahre alt, beim zweiten Mal (nr. IX 19) dagegen 78. Nur der erste Vortrag kam zum Druck, in einem von der Stiftung herausgegebenen dtv-Bändchen, das den Titel *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit* trug. Der zweite Text dagegen wurde auf Anraten des jetzigen Hausverlags (C.H. Beck) aus dem Taschenbuch, in das er Aufnahme fin-

15 Allerdings wurde die Hoffnung auf seine Wiederkehr bald zum Gegenstand des Gespöts; vgl. *Der Eine und das Andere* 932 und 943. Allgemein dazu jetzt F. Daftary, *A History of Shī'ī Islam* (London 2014), S. 165.

16 Vgl. GAS 1/515. Es gibt jetzt die Edition von Riḍā Na'sān Mu'ī (3 Bände, Riyāḍ 1415/1994).

den sollte,¹⁷ eliminiert; auch die beiden Herausgeber hatten Anderes erwartet, wenngleich weniger inhaltlich als formal.¹⁸ Ich veröffentliche den Text also hier zum erstenmal, unverändert und in der ursprünglich für den Druck vorgesehenen Form, allerdings mit einigen Anmerkungen versehen, die dem Leser die Überprüfung erleichtern sollen.¹⁹ Einige der darin enthaltenen Gedanken habe ich am Beispiel Oman bei einem Vortrag in Neapel 2012 noch einmal zur Diskussion gestellt (IX 20 = B 118).

17 Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier (edd.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart* (München 2013).

18 So zumindest nach Aussage der abschließenden Korrespondenz. Man hatte sich einen „Essai“ gewünscht (Brief vom 6. 3. 2013).

19 Das Problem lag dann doch eher auf der inhaltlichen Ebene. Der Islam sollte in dem Bändchen eigentlich zweimal behandelt werden, wie dies schon in der Vortragsreihe geschehen war: mit Bezug auf seine „klassische“ Zeit (von mir) und mit Bezug auf die Moderne (von Hillel Fradkin). Aber man hatte dabei wohl erwartet, daß die „Diagnose der Gegenwart“ beim Islam sich von dessen Vergangenheit – oder besser: von seinen Anfängen – her stellen lasse. Diese Sicht teile ich nicht; sie ist mir zu essentialistisch. Fradkin dagegen schlägt in seinem Beitrag (*Die lange Suche nach dem Islamischen Staat*; S. 120–161) den Bogen von Mohammed bis Khomeini.

**Review of John Burton, *The Collection of the Qur'an*,
Cambridge 1977; Patricia Crone and Michael Cook,
Hagarism. The Making of the Islamic World,
Cambridge 1977**

We possess considerably more reports about the life of the Prophet Muhammad and the textual history of the Koran than about the life of Jesus and the formation of the New Testament. But historical criticism has taught us to look for the editorial bias in the sources, and most of the Islamic sources are not even contemporary. It is true that the Arab historiographers say that they reproduce the reports of eyewitnesses, but this claim is not entirely free from wishful thinking. The conclusions drawn from this insight have been widely divergent and will certainly always remain so. The two books under review share in this respect a certain radicalism. It is comforting to observe that their findings are totally different.

This is only partly due to a difference of topic and intention; the essential dissimilarity lies in their approach. John Burton's book *The Collection of the Qur'an*, rather poorly printed as a mimeographed manuscript, concentrates on a specific problem: the redaction of the Koran and, in connection with it, the doctrine of "abrogation" in Muslim law. Patricia Crone's and Michael Cook's book, handsomely produced in the Cambridge University Press's traditional style, discusses the "Making of the Islamic World" up to the sixth century H.; the solution here offered for the redaction of the Koran is but one of many hypotheses, though by no means the least explosive, which the authors have to offer. But what is more important, whereas Dr Burton departs from the Islamic texts, patiently analyzing – and discarding – report after report, the authors of *Hagarism* declare by their choice of title that they are not very fond of Muslim lore. "Hagarism" is their label for Islam; it is derived – *con amore* – from Christian sources which liked to stress that the "sons of Ishmael" had had the wrong mother, i.e. *Hagar*. And whereas Crone and Cook expect the reader to stumble through cultures and continents with Hegelian seven-league boots, Burton proceeds in meticulously small steps, rehearsing and reiterating his proofs. I shall take the liberty of starting with the latter's study.

Until now the redaction of the Koran has been regarded, in principal agreement with the Muslim sources, as a complicated and intricate process which

was finished by the establishing of a *textus receptus* under the third caliph Uthman (23–35 H). It is true that contradictions in the traditions could not be overlooked, but they acted only as a stimulus for the choice of one view or another. Dr Burton's radicalism lies in the assumption that not some of the traditions are wrong, but all of them. The truth is to be found in what all of them explicitly or implicitly exclude: that the Koran stems, in its actual form, from Muhammad himself. Dr Burton argues that there has been no redaction by anyone at all after the Prophet's death.

This conclusion grew out of a methodological step which is really self-evident. The accounts of textual variants of the Koran, of the collecting of fragments, of diverging codices, etc., do not differ in character from the material found in the prophetic tradition, the so-called Hadith. Yet Western scholars had long since been rather sceptical concerning Hadith. This attitude had simply to be applied to the Koranic material, so that what had previously been accepted as correct historiography was suspected of being mere harmonization.

But there was still something missing. There seemed to be no motive for the pious minds having tried so unanimously to modify the past. The Koran would, after all, have gained in persuasiveness if it had been handed down to posterity in the form given by the Prophet himself. But the Koran was not allowed to possess this persuasiveness since the believers had by-passed it in certain juridical points. Or, put into Muslim categories, since the Koran was the Word of God in the strictest sense possible, and since Muslim law (which sometimes diverged from Scripture) could not be anything but divine commandment, the relevant passages of the Koran were bound either to have been abrogated or forgotten. But only God could have abrogated them – which would presuppose that the Prophet was not sure until the end of his life whether a “final” version established by him would not turn out to be premature. And only those who survived him could have forgotten these passages – which would explain why they transmitted a text which, in its ultimate version, did not contain certain things which seemed to be proven as divine revelation by the divine law.

This complicated game is not by itself improbable. As it frequently happens, the theologians and jurists would have paid for accommodating themselves to reality in one place by sowing confusion in another. Points can certainly be made in support of the hypothesis. The pretentious attempt of G. Bergsträsser to reconstruct the textual history of the Koran out of its variant readings has failed. Another German scholar who kept himself busy with Koranic problems, August Fischer, wrote in a posthumously published article (1948) that the variants are “for the most part nothing else than emendation experiments of philologically trained Koranic scholars on difficult passages of the Uthmanic

textus receptus". A thesis submitted at Munich (though not yet published) has recently tried to prove that the structure of the earlier suras is so coherent and artistic that it can only be explained by the *Stilwillen* of an individual personality, i.e. Muhammad. And as to abrogation, it is striking that in spite of the fact that this concept also raises serious theological problems (by imputing a certain capriciousness to God and therefore contradicting His immutability), it was discussed in Islam mainly in law; in theology, however, it was treated almost exclusively in connection with the problem of the Mosaic law which was considered to have been abrogated by the revelation given to Muhammad.

But there are also some objections to be made. Dr Burton has used a lot of Arabic sources, but most of them are rather late compilations. His theory is a good example of historical criticism, but his actual performance is strangely unhistorical. He tries to smash a view of history, but he shows only *why* it originated, not *how* it originated. The process he postulates must have taken place very early, for the traditions which he rejects surely existed in the second century H. That being the case, it would have almost suggested itself to compare the earliest texts we possess for the topic of abrogation: the book by al-Zuhri (d. 124/742) or the *Tafsir khamsmi'at aya* by Muqatil b. Sulayman (d. 150/767) – see the doctoral thesis by M.M. Al-Sauwaf, Oxford 1968. There is, of course, the problem of authenticity, at least concerning the first text; but already with the second one we are on safe ground. In addition to that, other branches of Arabic literature could have been checked: historiography, biographical and heresiographical material. It might have been interesting to know at what time Uthman was first blamed for having destroyed the divergent codices of the Koran (the text which comes closest to the events, the letter addressed by Abdullah b. Ibad to the caliph Abdulmalik and written about 75 H., insists only on the fact that Uthman was the first to prevent the Koran from being paraphrased in the style of the popular preachers). The heresiographers tell us that already Wasil b. 'Ata' (d. 131/748–749) preferred a specific doctrine of abrogation which seems to presuppose extended discussions, especially with Shiites.

On the whole one still wonders why all the sources should have only preserved the black legend and why there are no traces whatsoever of what actually happened. It is true that the motive for the reshaping of history was cogent enough, but the theory of abrogation was, as the author admits, not the only way out, and the *Geschichtsklitterung* was undertaken so early that it can have hardly escaped all protest. We may hope to get somewhat further by comparing the catenae (*asanid*) of the reports and by asking who was it who brought them up, or by analysing the dialectical interrelation of the traditions; this step has

not been taken either. Dr Burton's book quickens our appreciation of a problem and may point in the right direction for its solution, but its thesis needs further discussion and substantiation.

Hagarism starts from a different angle. For here we have a study in cultural anthropology, focusing on how the Arabs found their "identity" in order to create the Islamic civilization. The lack of concordance between "Arab" and "Islamic" reveals the inherent tension: as the rise of the new religion almost coincided with the foundation of an empire, the identity could be either national or religious, an alternative which for a modern Muslim – and for him perhaps more than ever – is still difficult to decide. The empire covered regions of totally different historical traditions, and the authors insist on the fact that these traditions were not abruptly cut off nor even pushed aside, but rather absorbed into the new entity. Islam did not bring a sharp caesura, especially since it had to find an "identity" of its own, too.

In the longest chapter of the book, the individuality of the social and political development in Egypt, Syria, and Mesopotamia since the time of Hellenism is described in a sketchy, but on the whole convincing way. The authors have succeeded in combing through the relevant secondary literature with a keen eye for the essentials; the Nestorian and the Monophysite (Jacobite and Coptic) churches are not differentiated according to their views on the nature of Christ, but according to the decisions they made in the framework of their societies. The same is done for Iran, although on a larger scale and with less space, by comparing the role of Zoroastrianism to that of Judaism and of Greek philosophy in their respective environments. The situations were indeed different: whereas Egypt, Syria, and, to a certain extent, also Mesopotamia had a provincial civilization where different elements were mixed together, Iran was monolithic, the heartland of a world power.

Comparison is indeed the main heuristic device of Crone and Cook, and it is expressed in a strictly antithetic style. They work with enharmonic permutations between different civilizations – a kind of history of the non-historical (*Geschichte des Nichtgeschehenen*) which may be, in happy moments, full of surprising perspectives.

This is also the technique in which Islam is treated in the last seven chapters. Under the common denominator of "barbarian conquests", the authors make a comparison between Islam and the Germanic invasions, especially that of the Goths in Spain because they possessed something like a religion of their own, Arianism. Then the analysis of the different regions is taken up again, contrasting their evolution under Islam with what had been said before concerning their pre-Islamic situation. In the two following chapters the authors try to apply categories taken over from Judaism. They sort out rabbinical (Phar-

isaic) and priestly (Sadducee) phenomena, “Sadducee Islam” being more or less equated with Shiism. In the final chapter they venture a parallel with Europe, especially with Calvinism, trying to explain the “austerity of Islamic culture” which could “oppose only Salafiyya, the return to the unitary religion, culture and ethnicity of the righteous ancestors” to “Reformation, Renaissance and nationalism”. This leads to the question which will already have occurred to the reader of the book some time before, namely why Islam, for all its borrowed identity and its inherent barrenness, exerted – and continues to exert – such an appeal on its followers. The authors conjecture that it was family life which compensated for the “sanctity which had fled the public domain”. The two pages devoted to this hypothesis do not altogether serve to disarm the sceptic.

Despite the family *Gemütlichkeit* evoked at the end, the book is written by uncompromising intellectuals for the encyclopedic reader. The latter must not only know why Nubia was the Daylam of Egypt, or why Plato experienced a Zaydi misadventure in Syracuse and why there were Maoist *muhajirun* in Yemen, but also who are the Rastafarians, or Jacob Wimpheling and a whole host of other obscure figures, and how the Manchus in Confucian China or the Celtiberians in the Roman empire had something in common with the Syrians under Muslim rule. The cultural omnicomparatism leads to a megalomania which does not square well with the 150 pages devoted to a problem which in itself already exceeds the limits of usual scholarship. Instead of being explained, the parallels are frequently reduced to mere *aperçus*. This seems to be a conscious stylistic decision; the book appears to be deliberately provocative. The price paid for this is a haughty hermetism which leaves the reader helplessly wandering about in a mirrored cabinet of cultural parallels. I must confess that I found a number of coinages quite incomprehensible. This impression increased the more I approached my own field – which naturally induced the solid inferiority complex perhaps intended by the authors, but which also made me suspicious. And even when I did understand, it took some effort to get over the habit of constant headlining which pastes over the clear lines of argumentation. The book is full of esprit, but void of structure. It represents an attitude which credits the scholar more as a wit than as a thinker.

But to be fair it should be said that the authors are extremely well read, and there are almost no inaccuracies in the documentation. The problem is the method and the perspective. The method of distilling entire books into a handy formula can be seriously misleading. To explain later Islamic mysticism as “imported monism of India” is, *pace* R.C. Zaehner, somewhat out of focus. The statements that the Umayyad prince Khalid b. Yazid got books on alchemy from Greek philosophers in Egypt, and that the early Egyptian mystic

Dhu l-Nun was familiar with the Greek heritage of Alexandria, are somewhat implausible. What is said about the origins of Muslim law (page 97 ff.) looks like a mere course in dry swimming. In such cases, condensation does not lead to a synthesis, but to mere “tertiary literature”: argument is reduced to rhetoric, and wide reading merely drugs the reader.

The perspective of *Hagarism*, however, may be best analysed from its starting-point. The “Hagarenes” are treated as empty shells which had to be filled with foreign ideas in order to acquire an “identity”. They were beduins who had no “answers to the problems of settled life”. This strict antithesis between sedentaries and nomads is, although canonized somehow by the authority of Ibn Khaldun, normally not supported by the results of modern geography and anthropology. The authors do not mention the fact that Arab tribes were already living in Syria and Iraq in pre-Islamic times, and not simply as beduins. The Ghassanids and the Lakhmids are hardly incorporated into the picture, the Yemen not at all. This explains the unconvincing treatment of Arabic poetry, absurdities like the formulation that (given a certain hypothetical situation) “Mu’awiya might have demanded the collection of the Mu’allaqat in the form of an Arab Iliad”, and banalities like the discovery that Hammad al-Rawiya “was no precursor of Firdawsī”. According to the authors, the “Hagarenes” were first influenced in Syria and only afterwards exposed to “the more integral traditions in Iraq”, but we are not informed how this “move from Syria to Babylonia” tallies with the fact that Syria and Iraq were conquered at the same time and developed a Muslim civilization concurrently. There was, of course, a shift of the capital from Damascus to Kufa and then to Baghdad, but a capital is not an “identity”.

The explanation of this attitude is that the authors are working with a hypothesis which they try to explain in their first five chapters: the “Hagarenes” had to be influenced first in Syria because it was there that they became Muslims. This is the point where the book reveals what it announces in its preface: that it is “written by infidels for infidels”. The entire history of the early Muslim community in Mecca and Medina, including all we know about the life of the Prophet Muhammad, is declared to be a myth: the “Hagarenes” – and it is only now that the new term reveals its full explosive force – started as Jews in Palestine, guided by Muhammad who certainly was a prophet, but the prophet of a Jewish messiah, not of Islam.

This Messiah was, as Crone and Cook presume, up to now known to us under a false title: as the second caliph of Muslim historical tradition, i.e. Umar who conquered Jerusalem and whose epithet *al-faruq* given to him in the Arabic sources they understand in the sense of the Aramaic *paroqa* from which it derives, as “savior”. When his messianic role was not accepted by the Jews

themselves the “Hagarenes” started searching for a new identity. After a short flirtation with Christian messianism, they invented themselves an Arab past which forced them to shift back the death of their prophet for about two years in order to have him die at Medina.

The gap was filled not by the extension of Umar’s caliphate – as one might have expected – but by the intercalation of another caliph, namely Abu Bakr whom we have known since as the first successor of the Prophet. Doctrinally, the Arabization manifested itself in the new role attributed to Abraham, who was supposed to have built the Ka’ba at Mecca. But this move was not energetic enough to exclude a strong Samaritan impact on the newly arising religion, equally possible only in Palestinian environments.

The role played by Abraham is, of course, already extensively mentioned in the Koran. But the Koran did not yet exist at that time. “There is some reason to suppose that the Koran was put together out of a plurality of earlier Hagarene works”; the authors presume that this process took place during the time of the caliph Abdulmalik (65/685–86/705), i.e., two generations after the death of Muhammad. They suggest that Hajjaj, his governor in Iraq, had something to do with it. But it was Abdulmalik who “proclaimed”, with the erection of the Dome of the Rock, “the prophetic mission of Muhammad”.

Thus far, *in nuce*, the hypothesis with which the book begins, somewhat simplified, of course, but also, perhaps, somewhat clearer than in its original rhetorical embellishment. There is not sufficient space here to refute it in detail. But such a refutation is perhaps unnecessary since the authors make no effort to *prove* it in detail. Neither do they so elsewhere in their book. Where they are only giving a new interpretation of well-known facts, this is not decisive. But here, where the accepted facts are consciously put upside down, their approach is disastrous.

In principle this experiment might be welcomed. We are far from possessing any universally accepted historical picture of early Islam, and we should frankly admit that there are many facts – or better, reports – which still demand a convincing explanation. But all these facts and reports are open to more than one interpretation, and even if no explanation has been given at all this is no immediate proof that the authors’ explanation is correct. The book is indeed remarkable for its complete absence of philology. Although “there is some reason to suppose that the Koran was put together out of a plurality of earlier Hagarene works” it is given exactly twelve lines, and there is no textual analysis whatsoever, let alone any attempt at a reconstruction of these earlier Hagarene works (which would have to reflect the rather bizarre development of the sect, the change of basic assumptions – and perhaps of style, given the difference of Palestinian origin and Iraqi redaction, etc.). In addition to that, there

remains the basic question whether the early Muslims can really be viewed, in their attitude towards the Koran, as editors patching fragments together and whether they were not rather believers who recited the Koran in their liturgy: "Qur'an" means, after all, "recitation".

A second methodological problem is the deliberate reduction of the available sources. The authors proceed from contemporary non-Muslim (Christian and Jewish) reports and leave aside the entire Muslim tradition itself. This has the advantage of showing how the phenomenon of a slowly unfolding new religion was seen from outside and, moreover, it draws attention to a number of texts which have been unduly neglected by Islamicists. The specialization and dephilologization of Oriental studies has had the result that the knowledge of Syriac, Armenian, Greek, and Hebrew which was still presupposed in the time of Nöldeke or Wellhausen, has almost disappeared among the Islamicists. Crone and Cook are intrepid enough to break with the normal Arabic sources and to use Hebrew and Syriac testimonies, obviously not only on the basis of translations.

But we should not forget that these texts, though contemporary, only show how the new phenomenon was seen, not how it actually was. If we agree that Islam, at this early stage, was still trying to define its "identity" then we cannot demand that an observer from outside who could even less evaluate the radical novelty of the event should have had a clearer concept of what was really happening. We should rather expect that he tried to describe the phenomenon with his own categories – which would have been messianism in the case of a Palestinian Jew. And the fact that he mixed up or ignored important details ceases to be surprising when we compare the kind of knowledge people of our well-informed age may have of Arabia or Islam.

As to the Muslim sources, there is, of course, some point in claiming that they are posterior and even tendentious (although I would not concede this for all of them, e.g., the "Constitution of Medina"). But this does not mean that their evidence is without value. The Muslim tradition is enormously vast and detailed; when there was a discord about the facticity of an event or about its interpretation it has usually left its traces. The method for discovering these traces is again philology. If we work with the hypothesis of an intentional "editing" of the past on the scale assumed by the authors we would have to presuppose not one forger, but a host of them, and not only in Syria where Abdulmalik could have "manipulated" the process, but also in Iraq and in the Hijaz. Not only a historical tradition would have been invented, but also much poetry showing the impact of the new religion (cf. the doctoral thesis by Omar A. Farroukh, "Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Hiğra bis zum Tode 'Umars", Erlangen 1937, obviously unknown to the authors). In

this respect, the situation is different from that in early Christianity; we are not dealing with a few isolated gospels.

Moreover, the single elements of this story do not always support each other. Samaritan “influence” is, e.g., conceivable without the framework given to it by the authors (cf. M. Gaster’s article “Samaritans” in the *Encyclopaedia of Islam* to which the authors refer). But – and this is the third methodical criticism – they never take the time to explain when they bring in Judaism whether they understand it as a phase before Islam, as an element in it, as a model for it, or as a mere comparison in a strictly phenomenological way. Their language remains judaized throughout the book: we hear about “Umayyad priests” (i.e., the caliphs), the “Muslim rabbis” in Iraq (apparently the lawyers), or about “Sadducee Islam”. But the meaning is – to use a favourite expression of the authors – increasingly “etiolated”. This is why one’s verdict on the first half of the book does not necessarily affect the second part. But even there the reader might profit more by responding to the authors’ challenge than by going along with it. There is obviously no great danger of Islamicists being compelled henceforth to call themselves “Hagarists”.

Review of John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977

Der Titel des Buches erinnert an die *Koranischen Untersuchungen* von Josef Horowitz. Jedoch sollte man den Untertitel nicht übersehen: es geht nicht primär um Studien am Korantext als solchem, sondern um die Aufhellung des dialektischen Verhältnisses zwischen Exegese und Heiliger Schrift. Der traditionell orientalistische Ansatz, die Frage nach dem ursprünglichen Sinn koranischer Aussagen, wird überdeckt von dem Interesse an den exegetischen Methoden, mit denen die Muslime selber den Sinn ihres geoffenbarten Textes bestimmen. „Bestimmen“ im doppelten Sinne des Wortes: als Erkenntnis der intendierten Bedeutung ebenso wie als deren bewußter oder unbewußter Determination. Die Exegese hat, so behauptet der Verfasser, in ihren Anfängen die heutige Gestalt des Korantextes geprägt; sie setzt nicht an bei einem unveränderlich vorgegebenen Text, sondern ist von dessen allmählicher Kanonisierung nicht zu trennen.

Das ist originell in der Problemstellung und revolutionär in den Schlußfolgerungen. Was an Horowitz erinnert, sind im Grunde nur Äußerlichkeiten: daß nämlich das Buch nicht aus einem Guß ist, sondern eher, wie der Verfasser selber im Vorwort betont, eine durch ein gemeinsames Thema zusammengehaltene Serie von Essays, und weiterhin, daß es mit seinem Stil und seinem methodischen Instrumentarium mehr in deutscher als in englischer Tradition steht. Letzteres äußert sich in einer bewußten Anlehnung an deutschsprachige alttestamentliche Forschung, vor allem an die Ergebnisse der formgeschichtlichen Methode; auch beim Koran ist der Ausgangspunkt nicht etwa Richard Bell – er wird kaum zitiert und einmal bewußt beiseite geschoben (s. 126) –, sondern Theodor Nöldeke, mit dem der Verfasser sich immer wieder, allerdings auch immer in pointiertem Widerspruch, auseinandersetzt. Das Vorwort nennt hintereinander Schoeps und Harnack, Schlatter und Bultmann, auf der nächsten Seite dann, in stolzer Unbestimmtheit, Weber (wohl Max und nicht Alfred) und Lessing (wohl Theodor und nicht Gotthold Ephraim, d. h. Th. Lessings *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*)¹. Ersteres aber impliziert, daß

1 Oder ist etwa G.E. Lessings Ringparabel gemeint?

der Gedankengang nicht einer Klimax entgegengeführt wird, sondern immer wieder neu ansetzt. Es gibt mehrere rote Fäden, die zudem mit gewisser List in dem Filz der Argumentation versteckt werden. Die Grundthese ist zwar immer vorausgesetzt, wird aber nie programmatisch und mit all ihrem Zubehör ausgesprochen. Man kommt darum kaum umhin, das Buch zweimal zu lesen. Das ist pädagogisch sehr wirksam, alles in allem aber etwas unökonomisch. Es scheint darum sinnvoll, diese These, Axiom und Ergebnis der Arbeit zugleich, zuerst einmal herauszuschälen.

Wichtiges steht bereits im Eingangssatz des ersten Kapitels: „Once separated from an extensive corpus of prophetic *logia*, the Islamic revelation became scripture and in time, starting from the fact itself of literary stabilization, was seen to contain a logical structure of its own“ (s. 1). Daß es wichtig ist, erkennt man allerdings erst später: der Zeitpunkt, zu dem sich die Schrift aus einem Corpus von Prophetenaussprüchen herausbildete, fällt nicht etwa zusammen mit der ‘uṭmānischen Redaktion, sondern ist erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts anzusetzen (s. 49). Die Kanonizität ist Ergebnis eines langwierigen und ungleichmäßigen Prozesses der Gemeindebildung (s. 78). Während dieser Entwicklung hat man es nicht mit einem einheitlichen Text zu tun, sondern mit selbständigen Perikopen (s. 47), die aus zwar verwandter, aber doch ursprünglich getrennter Tradition stammen (s. 112). Ihr „Sitz im Leben“ (s. 3, s. 10, s. 12 etc.) – der Terminus klingt, wenn er als exotisches Schmuckstück in englischem Kontext auftaucht, lange nicht so abgeklappert wie im Deutschen – ist anscheinend die Liturgie (s. 14); *qur’ān*, der Koran als mündlich rezitierter Text, und *muṣṣḥaf*, der Koran als Schrift, werden identisch erst bei der Kanonisierung (s. 41). Solange hat man darum immer noch mit mündlicher Überlieferung zu rechnen, oder besser: mit mündlicher Weitergabe (*oral delivery*, nicht *oral transmission*), eine Distinktion, in die mir etwas zuviel Subtilität investiert scheint, mit der der Autor aber ausdrücken will, daß die gleichzeitige Existenz schriftlicher Vorlagen nicht ausgeschlossen sei (s. 47 f.). Der Korantext ist während dieser Zeit Veränderungen unterworfen gewesen: er bringt die wenigen Themen, auf die er sich konzentriert, in verschiedenen Stadien literarischer Ausformung (s. 25); auch mit Glossen und späteren Einfügungen ist immer zu rechnen (etwa s. 27 f., auch s. 68).

Er entsteht in polemischer Umgebung (s. 33 f.); von daher ist sein Stil geprägt. Jedoch ist offenbar wiederum nicht an Muḥammads Auseinandersetzung mit Juden und Christen gedacht, sondern an den Bewußtwerdungsprozeß der frühen Gemeinde, die sich gegenüber der Kritik der *ahl al-kitāb*, im wesentlichen anscheinend der Juden, behauptet. Der Koran kann nicht als Zeugnis für die geistige Entwicklung des Propheten oder für Ereignisse seiner Zeit behandelt werden; er arbeitet vielmehr mit stereotypen Motiven der Verkündigung,

die erst von der Exegese auf bestimmte individuelle Geschehnisse bezogen worden sind. Das koranische Muḥammad-Bild läßt sich nicht sauber von dem – nach bisheriger Ansicht späteren – Prophetenkult trennen (s. 65). Die *Sīra* zeigt, wie sehr Exegese von vornherein in diesen Prozeß verflochten ist; in ihr enthaltene paraphrasierende und erzählende Formen (*narratio*) mögen älter sein als die literarische Fassung prophetischer Äußerungen im Koran (s. 42). Die auf Nöldeke zurückgehende Chronologie der Suren muß darum aufgegeben werden. Es scheint, daß damit auch der ḥiǧāzenische Ursprung des Islam in Frage gestellt wird (s. 79, ähnlich s. 179); auch die Hiǧra ist | offenbar mehr 350 Motiv als Wirklichkeit (vgl. s. 2 und s. 175). Jedoch ist der Leser hier selber in Gefahr, die Exegese zu weit zu treiben; der Autor spricht nur von „Nachdichtung“ (s. 79 oder s. 91) und überläßt es dann, in seiner Vorsicht manchen *mutakallimūn* vergleichbar, dem Leser, ketzerische Schlußfolgerungen zu ziehen. Was er in Frage stellen will, ist wohl weniger die Tatsächlichkeit dieser Ereignisse als deren Beweisbarkeit.

Deutlicher wird er in anderen, weniger brisanten Dingen. Das Bild der Ǧāhiliya gilt ihm als rein exegetisch bedingt; die Rekonstruktionsversuche von Wellhausen oder Lammens sind vom methodischen Ansatz her falsch (s. 16 f.). Überhaupt ist die arabische Profanliteratur in ihren ältesten Stadien exegetisch (s. 12) und damit niemals unvoreingenommen. Zudem ist sie erst spät greifbar: aufgezeichnet wird sie erst Ende 2./Anfang 3. Jh. H. (s. 90, auch s. 144). Das gilt selbst für Werke, die nach der einheimischen Überlieferung noch ins zweite oder gar ins erste Jahrhundert H. hineingehören; so ist der Autor z. B. bei dem *K. al-Wuǧūh wan-naẓāʾir* des Muqātil b. Sulaimān (gest. 150/767) „geneigt“, anzunehmen, daß es erst zu Beginn des dritten Jahrhunderts verfaßt (*composed*, „zusammengestellt“, „redigiert“?) wurde (s. 209). Er arbeitet hier meist mit der Hypothese von Rezensionen (s. 146): der *Tafsīr* des Muqātil liegt in der Rezension des Ḥudail b. Ḥabīb vor (s. 143 f., s. 172), das *K. Tanzīl al-Qurʾān* des Zuhri sowie dessen *K. an-Nāsiḥ wal-mansūḥ* in derjenigen des Sulamī (s. 179 f., s. 198 f.). Die *Sīra* des Ibn Ishāq ist von Ibn Hišām „drastisch“ überarbeitet – d. h. wohl: der kanonischen Fassung des Korans angepaßt – worden (s. 127). Dem Versuch, die älteren Originale aus jenen späteren Rezensionen zu rekonstruieren, steht der Autor sehr skeptisch gegenüber (s. 139); biographische Angaben werden prinzipiell ignoriert (s. 140). Auch die Entstehung der Isnāde ist nicht viel früher anzusetzen, und zwar nicht nur derjenigen, die auf den Propheten zurückreichen, sondern auch jener, die nur bei den *ṣaḥāba* oder bei den *tābiʿūn* anknüpfen (nach der Hypothese von Schacht also ein älteres Stadium repräsentieren würden, s. 179). Dasselbe gilt für den Text der Ḥadīte: „Formulation of the Sunna as embodiment of prophetic practice/judgement cannot be dated before the beginning of the third/ninth century, and thus

may be seen as coincident with recognition of the Qur'ān as the canonical collection of prophetic *logia*“ (s. 52).

Daraus ergibt sich dann die gleiche Schlußfolgerung wie zuvor: Der „historische Prozeß, der sich im Tafsīr spiegelt“ (was ist gemeint? die historische Entwicklung des Tafsīr oder die frühislamische Geschichte schlechthin, so wie sie bei den Exegeten vorausgesetzt wird?) kann nicht vor eben diesem Datum rekonstruiert werden (s. 158). Denn alles Material, das bis dahin, d. h. bis zum Abschluß des Kanonisierungsprozesses, nicht in den Koran aufgenommen wurde, ist während des 3. Jh's redigiert worden und darum als Quelle kaum noch (oder gar nicht mehr?) zu gebrauchen (s. 47). Manches ist schlichtweg als gefälscht anzusehen, nicht nur handgreifliche Rückdatierungen wie manche Überlieferungen von der exegetischen Tätigkeit des Ibn 'Abbās (hinter denen sich eher die „Personifikation eines *ig̃mā'*“ verstecken mag, s. 158), sondern auch z. B. das Sendschreiben des Ḥasan al-Baṣrī an den Kalifen 'Abdalmalik (ed. H. Ritter in: *Der Islam* 21/1933/67 ff.), das als Reflex einer *uṣūl*-Kontroverse Ende des 2. Jh's H. verstanden werden kann (s. 163). Gnade findet nur die *Risāla fi ṣ-ṣaḥāba* des Ibn al-Muqaffa' (s. 159). Zwar paßt sie an sich, da bereits vor 140/758 verfaßt, nicht in das chronologische Schema; aber sie stützt, insofern der Koran in ihr kaum als Autorität herangezogen wird, die Hypothesen des Autors.

Wie gesagt: das ist nicht der Inhalt des Buches. Zwar wäre es ungerecht, von reinen Axiomen zu reden; der Autor versucht schon, seine Untersuchungen im Hinblick auf diese Ergebnisse zu führen. Aber er hat offenbar über seine Revolution so sehr nachgedacht, daß sie in seiner Vorstellung schon stattgefunden hat; er gibt sich gar keine Mühe, den Leser zu ihr zu überreden. Sie steht gewiß im Zentrum seines Interesses; aber sie steht nicht im Zentrum seiner Darstellung. Der erste Abschnitt, *Revelation and Canon*, geht den überlieferten Koran-text mit form- und motivgeschichtlichen Kriterien an (1: *The Document*, s. 1–33) und sammelt, in immer wieder neu ansetzendem Gedankengang und in steter Auseinandersetzung mit der einheimischen Tradition, Hinweise auf den tatsächlichen Verlauf des Kanonisierungsprozesses (2: *Its Composition*, s. 33–52). Die zweite Untersuchung, *Emblems of Prophethood* (s. 53–84), gilt dem Bild des Propheten, so wie es sich in der Schrift und in der Exegese bietet; behandelt werden, in der gleichen etwas inkohärenten Art wie zuvor, Begriffe wie *ummī*, *ḥātām an-nabīyīn*, *iṣma*, die Vorstellung von der Offenbarung, das *i'ğāz* „Dogma“ usw. Das dritte Kapitel, *Origins of Classical Arabic* (s. 85–118), bietet eine detaillierte Kritik linguistischer Theorien zur Entstehung des Hocharabischen und zur Sprache des Korans, vor allem in der Auseinandersetzung mit Th. Nöldeke und Ch. Rabin. Die vierte Untersuchung, *Principles of Exegesis* (s. 119–246), ist bei weitem die umfangreichste. Sie unterscheidet in recht suggestiver Terminologie zwischen haggadischer, halachischer, masoretischer,

rhetorischer und allegorischer Exegese, die jeweils in eigenen Unterabschnitten behandelt werden; die Reihenfolge entspricht dabei ihrem zeitlichen Auftreten. Die haggadische Exegese im Stil des Muqātil b. Sulaimān, des Kalbī oder des Muḡāhid wird von den übrigen Varianten durch längere Ausführungen über „Deutungsbedürftigkeit“ getrennt (s. 148–169; der Begriff ist von E. Auerbach, *Mimesis* übernommen), wohl weil sie mehr als die anderen noch einen un abgeschlossenen Korantext vorfindet und mit diesem gelegentlich eine enge Einheit eingeht (vgl. s. 47 und 122 ff.). Die Termini haben für den Autor weiterhin den Vorteil, daß sie den Leser im Sinne seiner – nie ganz mutig ausgesprochenen – These von einer Symbiose der muslimischen Urgemeinde mit dem Judentum (wo?) beeinflussen.

Die Darlegungen zeigen ungewöhnliche Akribie und philologische Schärfe. Schon deswegen ist viel von ihnen zu lernen. Ihre Stärke liegt in der Kritik; so scheu der Autor ist, seine eigene Position zu verraten, so scharfsichtig ist er in der Erkenntnis der Schwäche und Axiomatik anderer Positionen. Die Art, wie hier Denkschablonen durchbrochen werden, verlangt Respekt – auch dann, wenn man die neuen Denkschablonen nicht akzeptiert. Alte *cruces* erscheinen plötzlich in neuem Licht: die Perikope von der nächtlichen Reise (*isrāʾ*) z. B., die nun nicht mehr auf Muḡammad bezogen wird, sondern auf Mose (vgl. s. 67 ff.); die Tatsache, daß das islamische Recht sich bis ins 2. Jh. hinein nicht nach dem Koran richtete (vgl. s. 227); die Existenz der *aḥādīṭ qudsīya*, die sich nun einfach als Frag|mente haggadischer Exegese – warum nicht auch als nicht-kanonisierte „Prophetenlogia“? – erklären lassen (s. 129) usw. Frische Probleme werden aufgezeigt: Warum etwa soll der kanonische (*ne varietur*-) Text des Korans schon unter ʿUṭmān vorliegen, während doch die philologische („masoretische“) Exegese, welche sich jenen textlichen Schwierigkeiten, vor allem auch den Varianten, zuwendet, erst Anfang des 3. Jh's auftritt? (s. 101); warum haben diese „Varianten“ häufig exegetische Implikationen? (s. 226); warum wird die Kategorie der „Abrogation“ (*nashʾ*) auf das gesamte „Corpus der Offenbarung“, also auf Koran und *sunna* zugleich angewandt? (s. 195); warum findet sich in den „haggadischen“ Kommentaren, bei Muqātil, bei Kalbī oder bei Sufyān at-Ṭaurī, kein poetisches Vergleichsmaterial, obgleich doch schon Ibn ʿAbbās mit Parallelen aus der vorislamischen Poesie gearbeitet haben soll? (s. 142). Manche Ergebnisse sind von vornherein evident: daß z. B. der Text von Muqātil's *Tafsīr* durch spätere Einfügungen ergänzt ist (s. 143) und daß der Katalog von „Widersprüchen“ im Koran, so wie er sich in einem Anhang zu Muqātil's *Tafsīr ḡamsmīʾat āya* findet, bei Malaṭī, wo er gleichfalls Muqātil zugeschrieben wird, in stark erweiterter Form begegnet (s. 163 ff.) – übrigens auch unter dogmatischen Gesichtspunkten erweitert, wie die neu aufgenommenen Beispiele zum *ruʾya*-Problem zeigen, und nun explizit, in deutlichem Anachro-

nismus, gegen die *zanādiqa* gerichtet. Daß man aus solchen „Rezensionen“ nicht ohne weiteres – oder vielleicht gar nicht – auf die „Urfassung“ zurück-schließen kann, deckt sich teilweise mit den Ergebnissen einer Dissertation, die vor einigen Jahren zum *Tafsīr* des Muğāhid (gest. 104/722) angefertigt wurde (G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğāhid b. Ġabrs*, Gießen 1969). Dort wird festgestellt, daß die Überlieferung vor 150 H. „bei inhaltlich übereinstimmender (!) Wiedergabe einen weitgehend freien Umgang in der textlichen Gestaltung“ erlaubt (s. 223) und daß „der *Tafsīr* Muğāhids anhand der uns vorliegenden Quelle nicht zu rekonstruieren ist“ (s. 225).

Die Arbeit von Stauth ist dem Verfasser unbekannt geblieben. Auch auf Muğāhid geht er kaum ein (vgl. s. 139); offenbar war ihm die Kairiner Handschrift, die den Text in der Überlieferung des Warqā' b. 'Umar (gest. 160/776) nach 'Abdallāh b. Abī Nağīḥ (gest. 131/748; vgl. GAS 1/29) bietet, nicht zugänglich. Völlig unberücksichtigt geblieben sind weiterhin die Fragmente aus dem *Tafsīr* des Yaḥyā b. Sallām (gest. 200/815), die sich in Handschriften in Tunis und Qairawān finden und 1970 von Ismail Cerrahoğlu herausgegeben und kommentiert worden sind (*Yaḥyā ibn Sallām ve tefsirdeki metodu*; Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, nr. lxxxix). Dasselbe gilt für den *Tafsīr* des Ibāditen Hūd b. Muḥkim (Mitte bis Ende des 3. Jh's.; vgl. GAS 1/41), der sich weitgehend auf Muğāhid, Ḥasan al-Baṣrī und Kalbī gestützt hat (vgl. ZDMG 126/1976/43).² Bei der Behandlung der frühen nichtkoranischen Texte vermißt man den Brief des 'Abdallāh b. Ibād an 'Abdalmalik (vgl. die Übersetzung von R. Rubinacci in: AIUON 5/1953/ 106 ff.). Dies, obgleich doch in ihm sich eine Bemerkung findet, die dem Verfasser hätte kostbar sein müssen: 'Uṭmān wird dafür getadelt, daß er dagegen eingeschritten sei, den Koran nach Art der *quṣṣāṣ* (in Paraphrase?) vorzutragen (*ib.* 109)³. Aber der Verfasser müßte ohnehin wohl auch diesen Text für unecht halten, würde allerdings damit, ebenso wie bei der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī, Schacht in seiner Skepsis noch übertreffen (vgl. *Mélanges Henri Massé*, Teheran 1963, s. 361 ff.). Ähnlich wird er vermutlich urteilen bei den frühen Ḥadīth-Texten, die M.M. Azmi in seinen *Studies in Early Ḥadīth Literature* (Beirut 1968) herausgebracht hat; hier, wie bei zahlreichen weiteren, noch nicht edierten *ṣaḥā'if*, kann man sich immer mit der Hypothese aus der Affäre ziehen, daß man es mit verselbständigten Exzerpten aus späteren Musnad-Werken zu tun

2 Wie umfangreich die frühe exegetische Literatur war, geht immer noch am klarsten aus der Werkliste in Ṭa'labī's (gest. 327/1035) Einleitung zu seinem *Kaṣf wal-bayān* hervor (vgl. Cureton-Rieu, Katalog British Museum nr. 821; auch Ahlwardt, Katalog Berlin nr. 737).

3 Für das Problem der Koranredaktion scheinen mir wichtig (und bisher nicht ausgewertet) die Überlieferungen bei Faḍl b. Šādān, *K. al-Idāh*, ed. Ġalāladdīn al-Ḥusainī al-Urmawī (Teheran 1351 š./1972), s. 209 ff.

habe. Dennoch hätte es nicht unbedingt bei Muslim und Buḥārī, die beide jenseits der magischen Schwelle Anfang 3. Jh. liegen, oder noch späteren Werken zu bleiben brauchen (vgl. s. 180 ff.); zwischen 1970 und 1972 wurde in Johannesburg der *Muṣannaf* des ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī (126/744–211/827) ediert, der zwar kein Kapitel über *tafsīr*, aber zumindest eines über *faḍā’il al-Qur’ān* enthält (111 335 ff.). Allerdings ist zu berücksichtigen, daß der Verfasser sein Manuskript bereits im Juli 1972 abgeschlossen hat. Er hat darum z. B. die 1975 in Kairo erschienene Erstedition von Muqātil’s *K. al-Wuḡūh wan-naẓā’ir* (ed. ‘Abdallāh Maḥmūd Šihāṭa) nicht mehr heranziehen können. Vielleicht hätte sich jedoch im Hinblick auf seine Rezensionshypothese ein kurzer Verweis auf die persische Redaktion des Werkes durch Abū l-Faḍl Ḥubaiš b. Ibrāhīm at-Tiflīsī (gest. 588/1192) gelohnt (ed. Maḥdī Muḥaqqiq, Teheran 1340 š./1961). Überrascht ist man darüber, daß die 1968 *next door*, nämlich in Oxford, abgeschlossene Dissertation von M.M. Al-Sawwaf, *Muqātil ibn Sulaymān, An Early Zaidi Theologian* (mit einer Edition des *Tafsīr ḥamsmī‘at āya!*) sich nicht herumgesprochen hat. Sawwaf hat übrigens jetzt (1977) in Beirut auch den „großen“ *Tafsīr* des Muqātil herausgegeben.

Es reizt nach alledem, mit der Kritik bei den literarhistorischen Vorstellungen des Verfassers anzusetzen. Dazu reicht es nun nicht mehr, einige mehr oder weniger impressionistische Gedanken zu Echtheit oder Unechtheit von Schriften aus der Zeit vor 200/815 zusammenzutragen, noch nicht einmal, wenn man diese alle vollständig erfaßt. Man wird einzelne Schriften Satz für Satz analysieren und mit der geistigen Situation ihrer Zeit in Zusammenhang setzen müssen. Ich weiß, daß darin die Gefahr eines Zirkelschlusses liegt. Dennoch scheint es mir einfach unhaltbar, in der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī z. B. den Reflex einer *uṣūl*-Kontroverse zu sehen. Denn davon redet sie doch gar nicht. Sie hat einen theologischen Inhalt: es geht um die Verantwortlichkeit menschlichen Handelns und um göttliche Vorherbestimmung. Aber Theologie gibt es für den Autor sozusagen nicht (mit Ausnahme der Bemerkungen zum *iǧāz* s. 81f.). Ich will jetzt nicht mit jenen beiden frühen Texten kommen, die ich kürzlich in *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut 1977) herausgegeben habe. Zwar enthalten sie Koranzitate in großer Fülle, vor allem der erstere von ihnen, eine Widerlegung der Qadarīya, die Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya vermutlich um 75 H. verfaßt hat; dort werden auch ganze „Perikopen“ zusammenhängend interpretiert (vgl. etwa s. 64 ff.). Jedoch konnte der Verfasser diesen Text noch nicht kennen; das Buch ist bis jetzt außerhalb Beiruts kaum zugänglich. Zudem ließe sich vermutlich Einiges dafür ins Feld führen, daß wir eine spätere „Rezension“ vor uns haben.

352

Aber wie ist es denn mit häresiographischen Nachrichten? Was der Verfasser Seite 150 als Meinung des Zaǧǧāǧ (gest. 311/923) zur Bedeutung von *muḥ-*

kam bzw. *mutašābih* anführt, wird so schon von dem Muʿtaziliten Abū Bakr al-Aṣamm überliefert (vgl. Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 223, 3 ff.; auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 222, 4 ff.; ähnlich Faḥraddīn ar-Rāzī, *Maḡāṭīḥ al-ġaib*, Kairo o.J., VII 182, -5 ff.); dieser ist bereits im Jahre 200/815 oder 201/816 gestorben. Der *Tafsīr* des Aṣamm wird ohnehin ignoriert⁴; dabei sind Fragmente nicht nur bei Ṭaʿlabī, sondern auch in den *Taʾwīlāt ahl as-sunna* des Māturīdī, in den *Maḡāṭīḥ al-ġaib* des Rāzī und in dem *Tafsīr* des Zaiditen al-Ḥakīm al-Ġuṣamī erhalten. Von Wāṣil b. ʿAṭāʾ (gest. 131/748–749) erfahren wir, daß er als erster die Abrogation (*nash*) auf juristische Aussagen einschränkte (vgl. Abū Hilāl al-ʿAskarī, *K. al-Awāʾil*, ed. Muḥammad al-Miṣrī und Walid Qaṣṣāb, Damaskus 1975, II 134, -4; auch Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Fadl al-iʿtizāl*, ed. Fuʾād Saiyid, Tunis 1974, S. 234, apu.; schon bei S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, S. 127); das ist älter als das vom Verfasser S. 192 ff. zum Stichwort *nash* zusammengetragene Material. Im übrigen hat auch Wāṣil sich angeblich bereits zu *muḥkam* und *mutašābih* geäußert (vgl. Ašʿarī, *Maqālāt* 222, 13 ff.; Baġdādī, *Uṣūl* 221, 15 ff. mit kurzer Ergänzung), wiederum in juristischen Kategorien denkend und in einer Weise differenzierend, die der von Muqāṭil überlieferten (vgl. S. 177) nahekommt. Im *Tafsīr* des Sufyān at-Ṭaurī schließlich findet sich eine Bemerkung zum *nash* in einem ähnlich gelagerten Problem, die sich am ehesten mit der Lehre der zeitgenössischen Bakrīya, der Anhänger des Bakr b. uḥṭ ʿAbdalwāḥid b. Zaid, zusammenbringen läßt (S. 54, pu. ff. zu Sure 4/93; dazu Ašʿarī, *Maqālāt* 286, ult.).

Diese Informationen aus einer Nachbardisziplin ergeben natürlich noch viel weniger ein geschlossenes Bild, als dies bei einem Vergleich der *Tafsīr*-Texte selber der Fall ist. Aber sie schaffen doch Bezugspunkte, an denen der Verfasser sein Modell kontrollieren könnte. Dies ist umso wichtiger, als ja bei den Texten, von denen er ausgeht, kein Rückschluß auf die ersten beiden Jahrhunderte möglich sein soll. Man kann natürlich dasselbe von der Theologie behaupten, sollte aber dann erst einmal versuchen, ob dies sich überhaupt halten läßt. Sie hat sich ja in einem dialektischen Austausch der Argumente entwickelt, in welchem manche Positionen bald obsolet geworden sind. Ich kann mir nicht vorstellen, daß man in einer „Nachdichtung“ diese Stufen der Entwicklung gleich mitgedichtet haben sollte, zumindest nicht bei Leuten, die selber eine bestimmte Position vertraten und nicht in unserem Sinne historisch dachten.

Ähnliche Kontrolle ließe sich vielleicht auch von historischen Texten her versuchen; auch um sie hat der Autor sich nicht gekümmert (allerdings bei

4 Abgesehen von einer kurzen Bemerkung, in der auf die Übernahmen im *K. al-Kaṣf wal-bayān* des Ṭaʿlabī (gest. 427/1035) hingewiesen wird. Ich kann die Stelle leider nicht mehr finden.

der Breite seines Themas vermutlich auch nicht kümmern können). Ich denke wiederum nicht so sehr an generelle Fragen wie die, was man denn nun mit den *qurrā'* machen soll (falls man sie nicht mit Shaban in Leute vom Dorf verwandelt) oder mit der häufig bezeugten – und zwar auch polemisch bezeugten – intensiven Koranlektüre/Koranrezitation der Ḥārīḡiten. Ich meine vielmehr die sorgfältige Analyse einzelner historischer Berichte, um einmal zu beweisen, *wo* denn hier die „Nachdichtung“ angesetzt hat und unter welchen Voraussetzungen sie vorgenommen worden ist. Ich denke auch an nichtliterarische Zeugnisse wie die frühesten Inschriften des Felsendoms (vgl. zu ihnen jetzt H. Busse in: *Das Heilige Land* 109/1977/8 ff. mit vollständiger Übersetzung) oder das nun allerdings wiederum nur literarisch, bei Ibn Rustah (um 300/913), bezeugte – Schriftband mit den Suren 1 und 91–114, welches 'Umar II. angeblich an der Südmauer der Moschee von Medina hatte anbringen lassen (vgl. J. Sauvaget, *La Mosquée Omayyade de Médine*, s. 79). Diese Zeugnisse sind wiederum alles andere als „objektiv“ und eindeutig; aber man sollte sie zumindest nicht von vornherein mit Schweigen übergehen.

Aus dem gleichen Grunde mag es sich auch lohnen, christliche Texte zu vergleichen. Nichtmuslime hatten ja gewiß keinen Grund, den wahren Sachverhalt zu verschleiern. Es bleibt erstaunlich, daß die christliche Polemik nirgendwo auf die zwei Jahrhunderte währende Unzuverlässigkeit des Korantextes aufmerksam gemacht haben sollte; die Kontroverstheologen – und zwar auch diejenigen, welche unmittelbar mit den Muslimen zusammenlebten und Arabisch verstanden – hätten sich widerstandslos auf den redigierten kanonischen Text eingelassen. Verweise auf den Koran finden sich bekanntlich in dem Islamkapitel (Nr. 101) von Johannes Damascenus' *De haeresibus*. Die Echtheit dieses Stückes ist unglückseligerweise wieder heftig umstritten (vgl. A. Abel in: *SI* 19/1963/5 ff.): aber sie ist doch kürzlich mit einigem Nachdruck erneut verfochten worden (vgl. A.-Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l' Islam*, Louvain 1969, s. 49 ff.; auch D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden 1972, s. 60 ff.). Wichtig sind auch die beiden ägyptischen Papyri, welche vermutlich aus der Zeit des Theodor Abū Qurra (ca. 740–820) stammen und von G. Graf in: F. Bilabel und A. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit* (Heidelberg 1934), s. 9 ff. und 26 ff., herausgegeben worden sind. Wichtig vielleicht sogar im Sinne der im vorliegenden Buch vertretenen Thesen: der Koran wird hier nämlich manchmal nicht wörtlich zitiert, sondern paraphrasiert (vgl. Graf, s. 6). Dasselbe gilt für den anonymen Traktat über die Trinität aus dem Anfang des 9. Jhs., den M.B. Gibson in *Studia Sinaitica* 7/1899/74 ff. ediert hat (vgl. *GCAL* II 27 f.). Die Schriften des Abū Qurra selber oder des Abū Rā'īṭa (erstes Viertel 9. Jh.) sowie der *Tafnīd al-Qur'ān* des 'Abdalmasīḥ Abū Nūḥ al-Anbārī (Anfang 9. Jh.; vgl.

GCAL II 118) sind für unsere Belange vielleicht schon zu spät. Ebenso natürlich die beiden Bücher des kürzlich näher erschlossenen ‘Ammār al-Baṣrī, eines Zeitgenossen des Mu‘taṣim (218/833–227/842); er verrät in seinem *K. al-Burhān* eine sehr gute – und nun auch genaue – Kenntnis des kanonischen Korantextes (vgl. die Edition von M. Hayek, Beirut 1972, S. 31, -5 ff.; 45, 5 ff. etc.).

353 Beachten sollte man in diesem Zusammenhang, daß in *De haeresibus* 101 sowie in den von Graf herausgegebenen Papyri bereits Surennamen auftreten (vgl. Khoury 56; Sahas 89 ff.). Mit ihrer Existenz ist ja eine gewisse Geschlossenheit der Suren und damit wohl auch eine feste Form des Schrifttextes vorausgesetzt. Solche Namen finden sich gleichfalls in einem Papyrusfragment von Muqātil’s *K. al-Wuḡūh wan-|naḏā’ir*, das von N. Abbott in die Mitte des 2. Jh’s. gesetzt wird (*Studies in Arabic Literary Papyry* II 92 ff.). Sie werden dort übrigens ohne Determinativ, in unmittelbarer Verbindung mit der Präposition gebraucht (also *fi l-Mumtaḥana* statt *fi sūrat al-Mumtaḥana*, S. 92, ult. etc.). Diese Zitierweise ist offenbar die ältere (vgl. R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, S. 547). Sie wird gelegentlich auch in der Schrift des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya gegen die Qadariten angewandt (vgl. *Anfänge muslimischer Theologie*, arabischer Text, S. 24, 3). Etwas jünger, aber immer noch weit innerhalb der vom Verfasser gezogenen zeitlichen Grenze, sind die Belege in jenen Ḥadīṭen, die ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī in das *Bāb Faḏā’il al-Qur’ān* seines *Muṣannaf* aufgenommen hat (vgl. Band III, Nr. 5858 f.)⁵.

Den im Kern der Untersuchung stehenden Texten ließe sich wohl auch noch einiges Neue abgewinnen. Hier müßte die Analyse ebenso, trotz aller vom Autor geübten Sorgfalt, noch weiter in Einzelheiten gehen. Bei dem *K. al-Wuḡūh* des Muqātil etwa, das er S. 208 ff. behandelt, scheint mir zu wenig hervorgehoben, daß Muqātil nicht zwischen der Bedeutung eines Wortes und dem damit im Einzelfall Gemeinten unterscheidet: zu *aḥad* „einer“ registriert er z. B. die koranischen Bedeutungen (*wuḡūh*) „Gott“, „der Prophet“, „Bilāl“ und „Decius“ (in der Siebenschläferperikope), zu „Jenseits“ die *wuḡūh* „Auferstehung“, „Paradies“, „Hölle“ und „Grab“. Das zeigt einen Mangel an abstrahierendem Denken, den die späteren „Masoreten“ überwunden haben. Ich würde mich darum nicht so sehr auf ein „*ascribed to* Muqātil b. Sulaimān“ kaprizieren (S. 208). Im übrigen ist da ja noch der oben schon herangezogene Papyrus aus der Mitte des 2. Jh’s. Der Verfasser bezweifelt zwar diesen chronologischen

5 Nicht ganz unberücksichtigt lassen sollte man auch die Belege in Versen aus der Zeit des Kalifen ‘Umar, welche bei Omar Farrukh, *Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Hiğra bis zum Tode ‘Umars* (Erlangen 1937), S. 101 f., registriert sind. Hier allerdings stellt sich die Frage der Echtheit in doppelter Schärfe.

Ansatz (*ib.*), enthält sich jedoch aller paläographischen Gründe, die hier allein weiterhelfen könnten.

Diese Diskussion läßt sich im Rahmen einer Rezension nicht fortführen. Generell scheint mir, daß der Verfasser sich zu sehr von der Parallele des Urchristentums hat überwältigen lassen. Der Islam entsteht in einer Zeit und in einer Umwelt, in der eine Religion von vornherein als Buchreligion verstanden wurde; dafür hatte die Entwicklung in Judentum und Christentum, aber auch im Manichäismus gesorgt. Kanonisierung war nichts Neues mehr; sie gehörte sich einfach. Das scheint mir Begründung genug dafür, daß der Prozeß im Islam ziemlich schnell vor sich gegangen ist. Aber damit ist natürlich noch nichts bewiesen, und ich gestehe gerne zu, daß auch ich vieles weiterhin für einer weiteren Erklärung bedürftig halte. Ich würde es begrüßen, wenn der Verfasser sich bereitfände, seine Thesen einmal in einer Art „Volksausgabe“ zusammenzustellen, ohne viele Wenn und Aber und vielleicht auch ohne jene rasiermesserscharfe Kompliziertheit, die seinen Stil in dem vorliegenden Buch kennzeichnet. Ich möchte keinen Zweifel daran lassen, daß ich vorläufig von seinen Thesen, vor allem von denen, die er nicht deutlich ausspricht, nicht überzeugt bin. Jedoch würde ein Dialog sich gewiß lohnen⁶.

6 Korrekturzusatz: Das kürzlich erschienene zweite Buch des Autors, *The Secretarian Milieu* (Oxford 1978), hat mir klargemacht, daß im methodischen Ansatz (nicht so sehr in den Ergebnissen) unsere gemeinsame Basis größer ist, als ich ursprünglich annahm. Manche meiner Einwände würde ich jetzt etwas anders formulieren. Eine „Volksausgabe“ ist allerdings auch dieses Buch nicht.

The Quran and Its Audience

An External Observer's Report

In religions based on revelation Holy Scriptures connect man with Heaven. But these scriptures also form part of earthly reality; they are written in a human language. We are therefore confronted with a dilemma. On the one hand God seems to speak in them; they are His Word. On the other hand man is bound to understand them, and in his effort to do so he inevitably adjusts them to the situation in which he lives. In Islam this ambivalence is treated as a permanent predicament which has accompanied mankind since creation; when Adam was expelled from Paradise he became, his “sin” notwithstanding, the first prophet. Strictly speaking, the Muslims had inherited prophecy from Judaism and Christianity, but when they extended the phenomenon over the entire history of mankind they conceived it in a new way. Moreover they thought that prophecy, on its way to perfection, gradually expressed itself in a written form. Early on prophets, Abraham for instance, had got “scrolls” or papers (*ṣuhuf*), but from Moses onward they even got real books which had survived and could still be studied. However, these scriptures were not all of the same character. The Book which had been given to the Muslims had not primarily the function of disclosing unknown facts or uncovering hidden secrets (in the sense of an ἀποκάλυψις as we have it in the canon of the New Testament); the Quran was rather supposed to put order into everyday chaos, as an instrument of divine guidance. The Muslims expected their Scripture to regulate human life, by offering an “ethos” and formulating concrete legal regulations. It served so-to-speak as a kind of constitution, and as such it acquired a status comparable to secular constitutions of our days, most visible in the United States.

However, a constitution does normally not pay attention to problems of everyday concern; the reality of life is volatile and transient. In Islam the legal and ethical injunctions of the Quran were therefore supplemented by Ḥadīth (the “Tradition” as a Catholic might say); this meant that right from the beginning exegesis of sorts tried to make the Holy Text malleable for individual purposes. For more than a millenium, until a very recent period, the Islamic Scripture was thus treated with relative liberty. No doubt all Muslims believed in it, but they did not expect it to immediately respond to each problem they had to solve. They were not yet “fundamentalists” who regarded the Scripture as a key to everything. Fundamentalism is a modern phenomenon, and when we use the term we should always keep in mind that it was coined in a Christian

environment, and in addition to that at a moment of history when unconditional belief in the Christian “fundamentals” (the virgin birth of Jesus, for instance, or his resurrection) was slowly eroded by an inner-Christian wave of rationalism or “enlightenment”.

I

This is the angle from which I would like to start. I shall approach the Quran from the periphery as it were, as a cultural rather than as a religious phenomenon. I have never been a specialist of the Quran as such; being “specialized” is a privilege of the younger generation. As an entrée I shall therefore have a closer look at two terms which are frequently used when the Quran as text is discussed: “verbal inspiration” and “abrogation”. They represent different perspectives. “Verbal inspiration” is part of our Western discourse and does not occur in medieval Arabic; the term is imposed on Islam from a Christian point of view. In contrast to this, “abrogation” was coined by the Arabs themselves (*naskh* or *an-nāsikh wal-mansūkh*); the word appears already in the Quran, and the Muslims quickly discovered that the underlying phenomenon was part of the revelation which was addressed to them. In this respect the Quran seemed to differ from the Old as well as the New Testament.

a) *Verbal Inspiration*

The doctrine of verbal inspiration was first developed in German Lutheran orthodoxy of the 17th century, mainly with regard to the Old Testament,¹ and in our days we find it mainly in North American free churches.² Catholicism has not been affected by it because Catholic theologians when discussing the mode of revelation tend to leave the Old Testament aside and concentrate on the four gospels. These are separate texts which, though agreeing with each other in their message, present their contents in different verbal form. They are supposed to be inspired by the Holy Ghost, but those who wrote them down

1 Cf. C.H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 1–2 (Gütersloh 1964–1966), I 71 ff. (especially 117 ff.); further literature in: *Religion Past and Present* (RPP) XIII 305 s. v. (Karl Prenner).

2 Cf. the bibliographical remarks in my *Theologie und Gesellschaft* (1–6, Berlin 1991–1997) IV 613. It is interesting to see that in the most recent German publication on the topic (Friederike Nüssel, ed., *Schriftauslegung*, Tübingen 2014) the term “verbal inspiration” does not appear once. The expression seems rather to be restricted to contemporary controversies about Islam.

(the Evangelists) did not use the same wording, and frequently they did not even tell the same stories. In contrast to the Christians, the Muslims had only one Book, and they did not refer to the Holy Ghost who, after all, makes only one short *acte de présence* in the Quran in this context.³ They had Gabriel instead who was supposed to have “brought down” God’s word to Muḥammad’s ear, not as an “inspiration” but as a message which he was not allowed to alter or to modify.

Nevertheless a message can be conveyed verbally or *ad sensum*, and prophecy could only be set to work if the Prophet understood what Gabriel said and then transferred the message into his own language. Moreover, the preceding revelations had presented themselves in different idioms: Hebrew (Moses), Aramaic (Jesus), Arabic (Muḥammad). An early Muslim who died half a century after the Prophet Muḥammad⁴ is said to have warned his audience: “Beware of saying ‘God says in His Scripture’ (*qāla llāh fī kitābih*), for He might object: You are wrong. I never said so”. And one of his pupils,⁵ when hearing somebody remark “Does God not say so?”, sceptically rejoined “How do you know?”. The man who reports all this, a famous intellectual of the first half of the third century H.,⁶ himself prudently used the formula “God says in His book with the tongue (or: in the language) of His prophet”.⁷

Later generations did not always weigh their words so carefully,⁸ but they could not ignore the fact that revelation had not been restricted to one specific moment nor addressed to one chosen people. Certainly, Muḥammad was the “seal of the prophets”, but he had not necessarily been the most intimate of God’s interlocutors. For there was only one prophet who had heard God speak to him directly, namely Moses on Mount Sinai. The problem of how this communication was realized and how its immediacy was maintained had already occupied the Jews; as a result both Jews and Muslims experimented with the idea that in this case God’s Word had not passed through Moses’s ear but went directly into his heart (by *ilhām* “inspiration” as the Ash‘arites used to say). This was not the only explanation offered,⁹ but what matters in our

3 Sūra 16:102. But cf. 2:87, 2:253, and 5:110 in connection with Jesus.

4 Rabī‘ b. Khuthaym, died 62/682 (cf. GAS 1/532).

5 ‘Āmir b. Sharāḥīl aš-Ša‘bī, died 103/721 (cf. GAS 1/277).

6 Al-Jāḥiẓ (died 255/869) in his *K. al-Ḥayawān* (ed. Hārūn) I 338, 7 ff.

7 *Qāla llāh fī kitābihī ‘alā lisāni nabīyyihī*; cf. his Refutation of the Christians (*Radd ‘alā n-Naṣārā*) in: *Rasā’il*, ed. Hārūn III 303, apu.

8 Cf. in detail *Theologie und Gesellschaft* IV 612–625; undocumented English version in: S. Wild, *The Qur’ān as Text* (Leiden 1996), pp. 177–194.

9 *Theologie und Gesellschaft* IV 619 f. The heart tended to replace the senses also in the contro-

context is the fact that the debate did not focus on *verbal* inspiration. In the 10th century a Muslim scholar from Sicily insisted that God's Speech, though being eternal, cannot be reproduced unless in a human language, be it in Arabic or Hebrew and Syriac, and even in Latin or Greek.¹⁰

There is no doubt, of course, that verbal inspiration as a rational construct had the advantage of being simple and straightforward; Philo had already worked with it.¹¹ Islam, however, was impeded by one specific obstacle to accept it without reserve, namely the fact that the Quran was "read" in different ways. To make things clear we have to add a few comments on this phenomenon. On principle the Quran had acquired a canonical form relatively early.¹² But the consolidation of its text was restricted to the consonantal skeleton, excluding the vocalization.¹³ In Arabic, as in most Semitic languages, the (short) vowels are not marked by specific letters. Even certain consonants are distinguished merely by diacritical signs, and these signs (dots especially), like the vowels, do not yet appear in the earliest copies of the Quran. The Quran is, after all, the first text written down in Arabic (apart from a few inscriptions),¹⁴ and Arabic was reproduced in a cursive type of script which is much less clear than, for instance, Hebrew in its quadrangular variety. Whoever has a look at an early Quranic manuscript recognizes immediately what that means.¹⁵ There are copies which date back to the first century AH and were produced on the Arabian peninsula, in the Ḥijāz where the Prophet himself had

versial question of how the vision of God in Paradise has to be imagined (ib. 413). But at this point there was much stronger opposition because the postmortal beatitude of the Muslims, their "reward", was at stake.

- 10 Abū Bakr Muḥammad b. Sābiq as-Siqillī (d. 493/1100) in his *Mas'alat ash-shāri' fī l-Qur'ān*, polemicing against Abū l-Faraj 'Abdalwāḥid aṣ-Ṣirāzī (d. 486/1093), an Iranian Ḥanbalite who believed that even the pronunciation of a Quranic passage is uncreated; cf. the summary by Hasan Ansari, *Bar-rasīhā-yi tārikhī* (Tehran 2012), p. 148.
- 11 *Theologie und Gesellschaft* IV 624.
- 12 Cf. Efim A. Rezvan, *The Qur'an and Its World*. VI: *Emergence of the Canon. The Struggle for Uniformity*; in: *Manuscripta Orientalia* IV, 1998, pp. 13–54.
- 13 Cf. now Nicolai Sinai, *When did the consonantal skeleton of the Qur'an reach closure?*, in: *BSOAS* 77/2014/273 ff. and 509 ff.
- 14 Cf. Ernst Axel Knauf, *Arabo-Aramaic and 'Arabiyya*, in: Neuwirth/Sinai/Marx (edd.), *The Qur'an in Context* (below n. 56), pp. 197–254; also Jan Retsö, *Arabs and Arabic in the Age of the Prophet*, ib., pp. 281–291.
- 15 Cf. now Keith Small, *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts* (Lanham/Plymouth 2011; on the basis of a London PhD thesis 2008); also the article by Gerd-R. Puin, *Vowel Letters and ortho-epic writing in the Qur'an*; in: G.S. Reynolds (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context* II (London / New York 2011), pp. 149–190.

lived;¹⁶ they lack diacritical signs as well as any indication of the vowels.¹⁷ Their text certainly corresponds to what was “read”, but we learn that there were different ways of reading it, and the manuscripts themselves do not always tell us which variety they reproduce. Reading them was a matter of experience, an experience embedded in a living tradition which was created by oral performance. The person who read the text could never be sure that a colleague living in some other corner of the Islamic world would, on the same basis, read the text in the same way.¹⁸

In a way this reminds us of Biblical Hebrew. There, too, the vowels were added later on, by the Masoretes. But this happened in a period when Hebrew, as a spoken language, had ceased to exist, and the vocalization had become, to a certain degree, a matter of conjecture. In contrast to this, the Quran was a “liturgical” text which was not *studied* like the Talmud, in a yeshiva, but rather *recited* in the living language, in the way Christian monks recited the psalms (in Syriac, not in Hebrew). Whoever led the prayer only recited a small portion; he was not supposed to know the complete text. He was not a scholar, and he had not been trained like a priest. But he used a language which was understood by the entire community. When he relied on a manuscript the copy only served as a mnemonic aid, and it was his memory which decided about the correct reading. Reading meant then reading aloud and sometimes in a solemn musical form; this was an art which, after the expansion of Islam, was bound to differing local traditions and schools – seven, ten, or even fourteen varieties.¹⁹ All this

16 See below p. 1750, n. 60–61.

17 The earliest manuscripts do not have any vowel signs at all. Later on we get a kind of vocalization which is completely different from the present one; cf. Yasin Dutton, *Red Dots, Green Dots, Yellow Dots & Blue*; in: *Journal of Quranic Studies* 1, 1999, pp. 115–140 and 11, 2000, pp. 1–24. The first attempts at stabilizing the text by additional signs, *matres lectionis* etc. may have been made in Iraq, at the initiative of ‘Abdalmalik’s governor Ḥajjāj b. Yūsuf; cf. O. Hamdan, *The second Maṣāḥif Project. A step towards the canonization of the Qur’ānic Text*, in: Neuwirth/Sinai/Marx (edd.), *The Qur’an in Context* (cf. below, n. 56), pp. 795–835.

18 In the run of time the relationship between the oral and the written transmission of the Quran did not always remain the same. But the periodization of the process is still a matter of debate; cf. Small (above n. 15), pp. 141–155 and 180–186. For the special case of the *qirāʾa bil-ahḥān* cf. my *Theologie und Gesellschaft* 1v 176f.

19 In the Sunni tradition. But we should not forget that there were also Shii *qirāʾāt* which were more extreme than the Sunni ones and critical with regard to the ‘Uthmānic redaction of the Quran. Cf. Meir M. Bar-Asher, *Variant Readings and Additions of the Imāmī Šīʿa to the Quran* (in: Ibn Warraq, *Which Koran?*, Amherst 2008, pp. 575–612), and now the text by Sayyārī (who lived in the time of the eleventh imam, i. e. before the *ghayba*), ed. by E. Kohlberg and M.A. Amir-Moezzi (*Revelation and Falsification*, Leiden 2009); also the

had nothing to do with divine inspiration;²⁰ it was mere human diversity. A certain global conformity was reached only when the Quran was published in a modern printed version, in Cairo during the 1920's, i. e. less than one century ago. Due to the new medium the "reading" which predominated in Egypt, still only one among seven, was disseminated on a larger scale.

When the first theologians started reflecting about the situation they discussed it in terms of a doctrine of divine attributes. For them the Quran was God's speech (*kalām Allāh*) – not the "Word of God" (which would be *kalimat Allāh*), but His speech as differentiated from, let's say, God's wisdom, His will etc., and consequently they had to decide whether, as part of God's essence or person, it had existed before the creation of the world or not. But even when they held God's speech to be uncreated or "eternal" they did normally not mean that its verbal representation was uncreated.²¹ At a later date, at the end of the third century AH (early tenth century of our era), they started talking about the inimitability of the Quran, the impossibility of equating it with any kind of human speech (*i'jāz al-Qur'ān*). But this was said with reference to the rhetorics found in the Scripture, i. e. regarding the persuasive impetus which emerged from it; the pagan contemporaries of the Prophet were supposed to have been incapable of matching the arguments which Muḥammad had received from Gabriel.²² This again had not much to do with verbal inspiration; nobody was supposed to admit that the arguments used had been formulated, word by word, by God Himself. The first theologians who propagated the concept of *i'jāz* were Mu'tazilites anyway; they were people who believed in the createdness of the Quran. Certainly God was the better arguer, and His message conveyed His reasoning in perfect Arabic (something which could not be claimed for the kind of Greek used by the Evangelists in the New Testament). But the question of how this came about remained outside the focus of the theory.

overview in: F. Daftary / G. Miskinzoda (edd.), *The Study of Shī'ī Islam* (London 2014), pp. 79–162.

20 In some Quranic passages prefaced by *qul* "Say!" where we are tempted to hear God speaking the defective way of writing may originally have hidden the form *qāla* which referred to the Prophet instead of God (Small, *Textual Criticism* 38f.).

21 What comes closest to this position is the doctrine proffered by some early Ḥanbalites (and by Aḥmad b. Ḥanbal himself?) that whenever the Quran is pronounced (*lafẓ al-Qur'ān*) we are dealing with an uncreated act; cf. *Theologie und Gesellschaft* IV 617.

22 Ib. IV 609 ff.

b) *Abrogation*

What we are left with after all these caveats is that the Quran was not only “sent down” to mankind as a divine Word (similar to the *ne’um Yahwe* claimed by the prophets of Israel) but as a Book. The Islamic scripture spoke of itself this way, in a kind of self-referentiality which we do not yet find in the two Testaments. Moreover a few Quranic passages seemed to convey the idea that a written matrix of the Holy Book (*umm al-kitāb*) had been with God in Heaven all the time. But one could not be sure of what this matrix contained, whether it was a “book of decrees” or the archetypal vessel of all that would be said to mankind by way of revelation.²³ Nicolai Sinai may be right when he sees in the *umm al-kitāb* ultimately only a “universal register of things past”.²⁴ But even if the matrix were a celestial prototype of the Scriptures which had been revealed on earth the Quran, as one of them, would be not more than “an Arabic epiphany or an Arabic version of an earlier divine writing, whose language ... cannot be Arabic”.²⁵ This would be enough to support the belief that the Quran had existed long before creation or had even never been created, but not enough for maintaining verbal inspiration. In any case the scenario of God not merely being in company of the angels but also of a book has remained typical for Islam.

The idea is not entirely without parallel.²⁶ Shortly before World War I, the German historian Eduard Meyer (1855–1930) published a study of the Mormons²⁷ where he compared the revelation of the Quran to the story of Joseph Smith receiving a golden book from the angel Moroni, the difference merely being that the “Book of Mormon” did not remain in Heaven but got lost after having been brought down and had then to be reconstructed.²⁸ We should,

23 R. Paret, *Kommentar* 264 f. with reference to sūra 13:39; also p. 61 (sūra 3:7) and 439 (sūra 43:4); cf. Arthur Jeffery, *The Qur’ān as Scripture* (New York 1952).

24 *Qur’ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization*, in: S. Wild (ed.), *Self-Referentiality in the Qur’ān* (Wiesbaden 2006), p. 118.

25 S. Wild, *An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qur’ānic Revelation*, in: *Self-Referentiality* 147. The last treatment of this cluster of concepts is now found in A. Neuwirth, *Koranforschung – eine politische Philologie?* (Berlin 2014), pp. 43 ff.; for *umm al-kitāb* cf. ib. 86–89.

26 For the “Book of Decrees” or the Book of Life cf. L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum* (Bonn 1952), pp. 40 ff. and 68 ff.

27 *Ursprung und Geschichte der Mormonen* (Halle 1912).

28 Ib. 67–83, cf. also p. 50 f. Meyer draws a comparison, but he does not assume that Joseph Smith was “influenced” by the Quran or Islamic lore; he considers Smith as inferior to Muḥammad.

however, also not forget that the Quran was never “sent down” as a whole but only in bits and pieces, in the context of different historical situations. For the Muslims the “Book” had not assumed earthly existence in the shape of a codex (and certainly not a golden one) but as an ultimate synthesis produced in time; as such it did not originate due to a miracle but was achieved by scholarly endeavor or imperial initiative. Human beings had had a hand in it, during a rather complex redactional process.

As a result of this, the Quran visibly lacked coherence and had even come to contain contradicting statements. Biblical stories were told or alluded to in different ways and at different occasions; they were not arranged in a chronological sequence, but treated as paradigms. As a whole the text was ambiguous. This was embarrassing especially with respect to juridical statements; controversial issues like wine-drinking or adultery had been approached with varying emphasis and rigidity. Narrative passages (*akhbār*, i. e. the Biblical stories) did normally not pose any problem; their contents were roughly known, and the community only needed a reminder. But in juridical issues the community was bound to make a choice. In the end the experts pleaded for a radical solution; they assumed that statements which had been revealed at an earlier date could be nullified by later ones. The term used for this was “abrogation” (*naskh*). There was a basis in the Quran itself to which they could refer (sūra 2:106). But then the Word of God inevitably contained a number of injunctions which had lost their validity.

Wāṣil b. ‘Aṭā’, the founder of Mu‘tazilism, is said to have already made clear that the procedure was not relevant with regard to *akhbār*; they were of a different literary genre.²⁹ In jurisprudence, however, abrogation seems to have been practiced without any further ado right from the beginning. The earliest treatises which deal with it date from the first decades of the second century; Qatāda b. Dī‘āma, who died around 117/735, was among the authors,³⁰ then Zuhri (d. 124/742)³¹ and ‘Aṭā’ al-Khurāsānī (d. 135/753).³² What was lacking was a coherent theory. Originally *naskh* seems simply to have meant neglecting regulations mentioned in the Quran, and the treatises on the topic merely list

29 *Theologie und Gesellschaft* 11 278.

30 A disciple of Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728). His *K. al-Nāsikh wal-mansūkh* was edited by Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin in: Maurid (Baghdad) 9/1980, nr. 4, p. 479 ff. (also Beirut 1984).

31 His book (which bears the same title) was edited by A. Rippin in: BSOAS XLVII, 1984, pp. 22 ff.; reprinted in: Mustafa Shah (ed.), *Tafsir. Interpreting the Qur’ān*, 1–4 (London/New York 2013), vol. I 416 ff.

32 For him cf. GAS 1/288.

the relevant cases.³³ Judaism had struggled with the same problem in the case of Deuteronomy;³⁴ adjusting Scripture to reality had never been easy.

But we do not need any “influences”. The first caliphs are known for having felt relatively free to adapt their juridical decisions to what they considered to be politically or socially necessary. When ‘Umar b. al-Khaṭṭāb introduced stoning as a punishment for adultery there was no support for this in the Quran; he simply followed the Jewish example assuming that the Prophet would have done the same. Muslim jurists of a later period had difficulties to categorize this manoeuvre; they guessed that the Scripture had originally contained a corresponding passage which then got lost in the redactional process. This amounted to saying that a Quranic verse which had disappeared had nevertheless been able to abrogate earlier verses which had survived in the text. The flexibility was greater than the term itself allowed. Therefore the final systematization looks rather intricate and convoluted. The strange thing is that we find it for the first time in a book written by somebody who was not primarily a jurist but a pietist and a “mystic”: in Ḥārith al-Muḥāsibī’s (d. 243/857) *K. Fahm al-Qur’ān*. He talks about Quranic passages “the trace of which (i. e. the written evidence) has been suppressed whereas the memory of it in our hearts was not suppressed” (*mā rufī’a rasmuhū min al-kitāb wa-lam yurfā’ hifẓuhū min al-qulūb*).³⁵

We cannot be sure that the theory with all its detours was to everybody’s taste. But it was as commonly accepted as was the talk about juridical strata-

33 The *K. al-Nāsikh wal-mansūkh* by Abū ‘Ubaid (d. 224/838) which was printed Frankfurt 1985 (facsimile of a manuscript from the year 587 H.) and edited by Burton shortly afterwards (with a commentary, Cambridge 1987; ms. from 392/1001–1002!) contains a short introductory chapter which, however, does not bring up any methodical questions. The further development of the genre has been described by D.S. Powers, *The Exegetical Genre nāsikh al-Qur’ān wa-mansūkhuhu*; in: A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān* (Oxford 1988), pp. 117–138.

34 Cf. the examples mentioned in the article by Alexander Rofé, *Antiche interpretazioni ebraiche della Bibbia* (Orientalia Ambrosiana 4/2015/3–12). Rabbinical literature does, however, not use “abrogation” as a term nor does it develop a corresponding theory.

35 *Theologie und Gesellschaft* IV 204, n. 68; also Ch. Melchert, *Qur’anic Abrogation Across the Ninth Century*, in: Bernard G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden 2002), pp. 75 ff. This was not the final formulation. In a later period represented by Ibn al-‘Atā’iqī (d. ca. 790/1308) or Suyūṭī (d. 911/1505) the focus had shifted from the *rasm*, i. e. the written text, to oral recitation and from what was remembered “in the heart” to the juridical argument: *naskh at-tilāwa dūna l-ḥukm*. Cf. in detail John Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic theories of abrogation* (Edinburgh 1990), pp. 122 ff.; also already id., *The Collection of the Qur’an* (Cambridge 1977), p. 42 ff.

gems (*hiyal*) which facilitated lending on interest and usury. When slavery was gradually abolished in the nineteenth century due to political pressure exerted by the Europeans the Muslims silently put aside the Quranic statements where the custom was presupposed (sura 16:71 and 75 etc.) – as the Christians of our days do with “mulier taceat in ecclesia” when feminism turns out to be too strong. Sayyid Ahmad Khan (1817–1898), an influential English-speaking reformer who lived in British India, openly admitted that the Shari‘a had to keep pace with the times and took abrogation to be an expedient for achieving that.³⁶ But when a reformer of our generation, the Sudanese scholar Maḥmūd Ṭāhā (1909–1985), proposed to put the chronological sequence upside down, maintaining that the ethos of the Meccan suras had “abrogated” the narrow-minded juridical spirit prevailing in later Medina, he had to pay with his life for his intellectual audacity.³⁷

Ṭāhā had wanted to pave the way towards a new and free hermeneutics; when he was executed under Numayri this was an act of reactionary backwardness. Sayyid Ahmad Khan had been in a different situation. He had formulated his position in a “dialogue” with Christian fundamentalist missionaries³⁸ who rejected abrogation and considered it incompatible with God’s “holiness” (*taqaddus*).³⁹ They were shocked when they perceived that Muslim jurists tended to look upon Christian belief as being ultimately “abrogated” by the message “sent down” to Muḥammad.⁴⁰ In principle they would have been able to meet with the Muslims on common ground as far as the Old Testament was concerned since this Scripture was considered to be “abrogated” by Chris-

36 Ernest Hahn, *Sir Sayyid Ahmad Khan's The Controversy over Abrogation. An Annotated Translation*; in: *Muslim World* LXIV, 1974, pp. 124 ff.; Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi 1978), p. 92.

37 Cf. A. Oevermann, *Die "Republikanischen Brüder" im Sudan. Eine islamische Reformbewegung im zwanzigsten Jahrhundert* (Frankfurt 1993), pp. 124 ff.; also ead. in *EI²* x 96 f. s. n.

38 The best-known among them was Carl-Gottlieb Pfander (1803–1865), a man who had grown up in the intellectual climate of German pietism (in the province of Württemberg) and joined the Swiss missionary school (“Baseler Mission”); cf. Christine Schirmacher, *Mit den Waffen des Gegners* (Berlin 1992).

39 Troll 91.

40 Starting from this point Pfander polemicized against *naskh* in his book *Mizān al-ḥaqq* which he had written in German (1829), but which was translated into several Oriental languages, among them Hindustani (ca. 1840, ²Agra 1850), also Azari (1832), Persian (1835) and Ottoman Turkish (1862). The idea that the Muslim *ṣarī‘a* had abrogated all former *ṣarā’i‘* is already found with Shāh Waliyullāh Dihlawī (1114/1703–1176/1762); cf. Troll 90.

tians and Muslims alike,⁴¹ but in view of the consequences they would have to bear they preferred choosing a more general argument: God is, they said, far above doing such a thing (i. e. revoking some of His statements), for changing His mind would contradict His wisdom. Ahmad Khan rejoined by differentiating: The Shari'a is transient whereas the "religion" (*dīn*) is immutable; *dīn* is an aspect of God's *taqaddus*. But he did not quite foresee what this meant to the Muslim side. Where he thought to have discovered a possibility of liberating himself from the burden of the past later generations noticed a new "holiness" with regard to the Word of God. The old flexibility in working with the Quranic text, its "disposability", was gone.⁴²

As a matter of fact, one may wonder why juridical abrogation escaped theological criticism for so long a time. Could the eternal God really have said things which had been valid only for a short moment (when the Prophet was still alive) before being revoked again and canceled? This question seems never to have been asked by any Muslim, at least not in an open and direct way. The reason may be that the abrogation theory harks back to a very early period of Islam when the concept of God did still not correspond to the pattern prevailing in later periods insofar as it admitted a certain amount of anthropomorphism (*tašbīh*), especially with regard to God's knowledge of the future. Early on a number of people seem to have thought that whenever God pronounces a commandment or a prohibition He ignores the future, as do human beings. He only *reacts* with regard to a certain situation; He does not act in view of a future which would be only known to Him. The Quran said, of course, that God knows everything (*kull šay'*). But the "thing" in "everything" could be understood as being restricted to something which *exists* whereas future things, the *contingentia futura* as Aristotle would have said, do not yet exist; they are rather "nothing", and "nothing" cannot be perceived in any way. We know that some Muslim theologians of the second and early third century H. argued this way;⁴³ it was after all also the line followed in the Biblical stories (when they talk about God's wrath, for instance). But in Christian theology

41 As a matter of fact, the discussion had started, inside Islam, as a controversy with Judaism about the permanent validity of the prescription of keeping the Sabbath (cf. *Theologie und Gesellschaft* IV 302 ff.).

42 Abrogation as an indication for the "relativization" of the authority of the Scripture is also the topic of a chapter in Andreas Radtke, *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte* (Wiesbaden 2003), pp. 59 ff.: "Nash – Die relativierte Autorität der Schrift".

43 J. van Ess, *Dschihad gestern und heute* (Berlin 2012), p. 118f.; recently also W. Madelung in: F. Daftary / G. Miskinzoda (edd.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law* (London 2014), p. 473f.

God's omniscience had long since become universal, directed towards the future as well as the past, and in Islamic thinking the wind was about to shift, too, due to the effort of the Mu'tazilites.

In spite of this, the jurists never got into trouble; for meanwhile abrogation had so deeply been imbedded in their system that any attempt at ostracizing the concept was bound to fail, at least for some centuries to come. What happened instead was rather that the Quran was carefully analyzed with regard to its chronology. Every sūra got a heading where, besides a name under which it could be quoted, a remark was found about its origin, whether Meccan or Medinan, and about its structure, whether revealed as a coherent unity or patched together from passages of different origin. This was again something we would never find in the Bible. It helped with regard to abrogation.

II

Contemporary Islam does not spend much time reflecting about abrogation. Rather, a whiff of verbal inspiration has penetrated the common discourse, especially in fundamentalist circles. Hermeneutics is the watchword of the day, and beyond this, among Muslims and non-Muslims alike, there is a genuine interest in the historical question of how the Islamic Scripture came about. The origin of the Quran, its redaction and canonization have attracted increasing attention. Ancient copies have been collected; even a palimpsest can be found among them, in one of the old Yamani manuscripts, which hides a text possibly preceding the 'Uthmānic redaction.⁴⁴ The actual state of affairs is breathtaking, and when it comes to a description or analysis the amount of models offered leaves the observer in despair.⁴⁵ To simplify matters I shall proceed by countries, and I shall also mention a few names. But nobody should expect me to quote everything; there is simply too much.

44 Cf. the edition by Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, *San'ā' I and the Origins of the Qur'ān*, in: *Der Islam* LXXXVII, 2010, pp. 1–129; also Elisabeth Puin, *Ein früherer Koranpalimpsest aus Sanaa*, 1–2 in: Markus Gross /Karl-Heinz Ohlig (edd.), *Schlaglichter* (Berlin 2008), pp. 461ff. and id., *Vom Koran zum Islam* (Berlin 2009), pp. 325 ff.

45 Fred Donner, *The Qur'ān in Recent Scholarship. Challenges and desiderates*, in: G.S. Reynolds (ed.), *The Qur'ān in Its Historical Context* I 29–50; Gerhard Böwering, *Recent research on the Construction of the Qur'ān*, ib. 70 ff. On a sceptical vein G.S. Reynolds: *The golden age of Qur'ānic studies?*, in: [New Perspectives on the Qur'ān.] *The Qur'ān in Its Historical Context* II 1ff. and again F. Donner in the same volume, pp. 225–248: *The historian, the believer, and the Qur'ān*.

As a German, I feel obliged to start with the sumptuously financed Quran project at Berlin which aims at a new translation and a commentary; the first portion of it containing the early suras has recently appeared.⁴⁶ Angelika Neuwirth who has been directing the enterprise propagates an approach which locates the Quran in the context of Late Antiquity.⁴⁷ This is not as revolutionary as it may sound; she stands in a long tradition of German scholarship. Already during the nineteenth century the Quran was treated as a document which should be read not so much from the perspective of later exegesis but in relation to its descent and background, as a kind of continuation or counter-project to the Bible.⁴⁸ However, the emphasis was then on philological detail, and people talked mainly about “influences”. Now the emphasis is on structures rather than the vocabulary and isolated concepts. With regard to the revelational process Neuwirth proceeds from a dialogical model. The Prophet, she says, communicated with his community on the basis of ideas which he had in common with them or modified and enlarged in the process. As to the texts themselves Neuwirth tends to be a “unitarian”.⁴⁹ But she knows that it is still indispensable to take the later redactional process into consideration, with its additions, omissions, adjustments etc.⁵⁰

46 *Der Koran*. Band 1: *Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie*. Handkommentar mit Übersetzung (Berlin 2011).

47 A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin 2010). A short summary in English (“The Qur’ān as a Late Antique Text”) in: *Community, State, History and Changes*. Festschrift R. Al-Sayyid (Beirut 2011), pp. 85–101.

48 Cf. now St. Schreiner, *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung* (Tübingen 2012).

49 At least in comparison to Richard Bell’s fragmentation of the text (*The Qur’an Translated*, 1–2. Edinburgh 1937–1939). When I use the expression “unitarian” I refer to Homeric studies in Germany during the first half of the last century.

50 This is why we may expect the longer sūras of the Medinan period to put her theory to the ultimate test. The first volume deals with sūras which are short and where the problems of composition and final aggregation remain in the background. Neuwirth has treated this period already in her *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, a book which grew out of her Habilitationsschrift (Berlin 1981; second edition 2007) whereas she approached the later material up to now in a considerable number of articles (cf. the bibliography in *Der Koran*. Band 1, pp. 727–729). But she is, of course, not the only person to deal with this period. There is, on the German scene, also Tilman Nagel (*Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*; Göttingen 1985) or, recently, Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus der Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft* (Darmstadt 2012; with regard to pericopes dealing with Satan, Moses, or Jesus).

It even happens that the old philology hits back. Manfred Ullmann recently published a book entitled *Beiträge zur arabischen Grammatik*⁵¹ where, among other things, he studies, in a new and original way, a grammatical phenomenon typical for the oldest sūras.⁵² If he is right in his interpretation – and he corroborates his thesis with an enormous number of examples taken from early Arabic poetry – a few translations found in Neuwirth's first volume would have to be modified.⁵³ But Neuwirth's main concern is the commentary anyway. As to the translation, we have a new one in German, by Hartmut Bobzin,⁵⁴ which tries to avoid Paret's somewhat clumsy (but helpful) bracketed explanations. Suffice it to say that, for the moment, the text of the Quran as we have it is still beset with philological conundrums,⁵⁵ as is the text of the Old Testament (unless we content ourselves with a translation as has usually been done among Christians).

Seen from the international perspective, research done in Berlin⁵⁶ is mainly America-oriented.⁵⁷ As a matter of fact, there are several colleagues in the United States whose mind works in a similar way.⁵⁸ But we find there also models which differ, e. g. Fred Donner's suggestion that the nucleus of the

51 Wiesbaden 2013.

52 He takes the form *fā'ilatun* which is normally understood as the feminine of the active participle (even when used without a corresponding noun) to be, in a number of cases, a *nomen actionis*, i. e. an infinitive.

53 Sūra 69:1, 4–5, 15 (cf. Neuwirth 550 f. and Ullmann 72, 207 f., 143 f., 268), sūra 80:33 (cf. Neuwirth 380 and Ullmann 124), sūra 88:1 (cf. Neuwirth 475 and Ullmann 178), sūra 101:1 (cf. Neuwirth 178 and Ullmann 207); also sūra 56:2 (cf. Neuwirth 623 and Ullmann 215). It is useful to compare now also W. Stoetzer's review of Ullmann's book in: BO 71/2014/584–589.

54 *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen* (München 2010).

55 Cf. Shawkat M. Toorawa: *Hapaxes in the Qur'ān. Identifying and cataloguing lone words (and loanwords)*; in: Reynolds (ed.), *The Qur'ān in Its Historical Context* 11 193–246; also Devin J. Stewart, *Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ān*, ib. 1 225–248.

56 Cf. the volume *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, ed. by A. Neuwirth, N. Sinai and M. Marx (Leiden 2009).

57 This relationship is not necessarily reciprocal. The ability of reading European languages (except possibly Spanish) is not widespread in the United States; a broad reception does therefore not go without saying. Among Quran specialists the situation is better, but their circle is rather small, and Neuwirth writes a somewhat complicated (though beautiful) German which is tinged by theological jargon.

58 Gabriel S. Reynolds, for instance, although he does not share Neuwirth's predilection for the psalms as a starting-point for comparisons; cf. his *The Qur'ān and Its Biblical Subtext* (London / New York 2010). Reynolds is also the person who edited those two collective volumes of studies which compete with the volume mentioned in note 55: *The Qur'ān in Its Historical Context*, 1–2 (London / New York 2008 and 2011).

Meccan community did not only consist of Muslim neophytes but also of Christians and Jews and that these people were not called “Muslims” until the time of ‘Abdalmalik or so.⁵⁹ And the international scene is, of course, wider than the English-speaking microcosm. The experts who know the manuscript tradition of the Quran best live in France⁶⁰ and in Italy.⁶¹ In Belgium we have Michel Cuypers, who defends the theory of a so-called “Semitic Rhetoric” underlying the structure of the longer sūras, i. e. a kind of rhetorics which is not rectilinear as the one envisaged by Aristotle but circular as in the psalms. Cuypers got this idea from Roland Meynet who taught at the Gregoriana in Rome, and he applied it in a careful study to the Sūrat al-Mā’ida.⁶² In France we also have Claude Gilliot, a Dominican father who takes up the old theory (also shared by Neuwirth) that the word *qur’ān* is derived from syr. *qeryānā* which means a “lectionary” as it is used in Christian liturgy. Being a monk Gilliot knows what a lectionary looks like, and he therefore explains, by way of its arrangement, the commemorative and allusive style of the Quran and the way it is recited.⁶³ The change from *qeryānā* to *qur’ān* would then have simply been a matter of making old texts (of Christian origin) comprehensible to a new audience.

With this last conclusion Gilliot comes close to an approach that again originated in a German milieu, purporting that the actual Quranic text is in reality merely a transcription of a Christian original which was written in Syriac

-
- 59 F. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard UP 2010).
- 60 François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l’Islam* (Leiden 2009) and now *Qur’āns of the Umayyads. A First Overview*, vol. 1 (London 2013).
- 61 *Sources de la transmission manuscrite du texte Qoranique. 1: Les manuscrits de style Ḥiǧāzī*, éd. par F. Déroche et Sergio Noja Nosedá, 1–2 (Lesa 1998–2001). Nosedá died in 2008. For the graphical problems see above n. 15.
- 62 Published first in French: *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā’ida* (Paris 2007). An English translation (*The Banquet. A Reading of the fifth sura of the Qur’ān*) came out in Miami, Convivium Press 2009. The North-American publisher is bilingual (English and Spanish) and edits a “Colección Rethorica Semitica” where also the works by R. Meynet, SJ have appeared. Cuypers belongs to the order of the White Fathers and has a doctorate in Persian literature which he got at the University of Tehran. His methodical approach (as well as Meynet’s) seem to be backed by a “Società internazionale per lo studio della Retorica Biblica e Semitica” (RBS).
- 63 C. Gilliot, *Des indices d’un proto-lectionnaire dans le “lectionnaire arabe” dit Coran*; in: *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 2011, pp. 455–472. [We should add, however, that strictly speaking *qeryānā* corresponds only to “lectio” and not to “lectionare”.]

(i. e. Aramaic) and not in Arabic. The hypothesis was highly acclaimed by some German media of wider distribution, but it is loaded with a number of secondary assumptions, also concerning early Islamic history. The author hides under a German pseudonym: Christoph (which evokes “Christian”) Luxenberg (which evokes “lux” = “light” or “enlightenment”). We are dealing with a person of Lebanese or Syrian origin, a priest obviously who has been teaching Syriac at a German university.⁶⁴ He asserts being obliged to conceal his identity because of possible terrorist activities, but in the same breath he makes the reader understand that in reality his Syriac version would help the Muslims avoid indecent associations connected with the Quran.⁶⁵ At the rear of his initiative early Islamic history as such would have to be reinterpreted: the inscriptions on the Dome of the Rock, the name of the dynasty ruling in the time when the Dome was built,⁶⁶ numismatic evidence etc. I do not want to go into this any further. Some details of this bundle of hypotheses may merit more circumstantial discussion, but generally speaking we get the impression of a certain lack of professionalism.⁶⁷

Notwithstanding the chaotic debate, can we still pretend that, as was said almost one generation ago,⁶⁸ the Quran is “a text without a context”? Considerable progress has been made in elucidating the historical constellation which

64 Ch. Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin 2000).

65 By reinterpreting the virgins in Paradise, the so-called *houris*, as grapes (pp. 221 ff.) etc.; cf. St. Wild, *Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis*, in: Neuwirth/Sinai/Marx (above n. 56), pp. 625–647. Recently he also proposed a new reading of Muḥammad’s visionary experience at the beginning of Sūrat an-Najm, in: Reynolds (ed.) II 279 ff.

66 The Marwānids are no longer descendants from Marwān b. al-Ḥakam, but their name is now derived from the Central Asian town of Merv; they become Nestorian Christians who migrated all the way to Syria in order to become caliphs there (especially ‘Abdalmalik b. Marwān during whose reign the Dome of the Rock was built).

67 With regard to *Die syro-aramäische Lesart des Koran* cf. the reviews by Simon Hopkins in: JSAI XXVIII, 2003, pp. 377–380; Federico Corriente in: *Collectanea Christiana Orientalia* I, 2003, pp. 305–314 (*On a proposal for a “Syro-Aramaic” reading of the Qur’ān*), and François de Blois in: *Journal of Qur’ānic Studies* v, 2003, pp. 92–97. Luxenberg is also treated by Böwering (see above n. 45), pp. 77–80 (who mentions besides him a possible “forerunner”, Joseph Azzi), by D. Stewart (see above n. 55), and by Walid Saleh (in: Neuwirth/Sinai/Marx 680 ff.). – The series where the circle around “Luxenberg” publishes his ideas bears the title INĀRA, which is meant to allude to “enlightenment”; there are, up to now, six volumes (Berlin 2007–2012). My critique does not affect all contributions which have appeared there; cf. for instance the article by E. Puin mentioned in n. 44.

68 By Frank E. Peters (*The quest of the historical Muḥammad*, in: *IJMES* XXIII, 1991, p. 300).

helped Islam to evolve from a “sectarian” movement into a cosmopolitan force, and the Quran can be read in this perspective. Late Antiquity lasted longer than is usually believed. It may have ended only with the Abbasid revolution when the focus of Islamic history moved beyond the Euphrates and when, with the downfall of the Umayyads, Syria lost its importance. A lot of research has been done in this respect during the last years, especially in the English-speaking world.⁶⁹ As Islamicists we have now to cooperate with the Ancient Historians and Byzantinists. We won’t move forward without paying attention to their trail.

III

What remains bothering us when all is said and done is the gap between the Quran and its early exegesis. A number of passages became inexplicable quite early, and there was no way of recovering their meaning. Entire regions in the Arab world seem never to have developed any deep scholarly interest in the Scripture. There was recitation, but no analysis. Oman is a good example. No old manuscripts of the Quran have been found in the area, and there is not much in point of exegesis, except for a number of relevant (and urgent) juridical questions⁷⁰ – and this in spite of the fact that we are still on the Arabian peninsula and in the neighbourhood of Mecca and Medina. Did the population not feel any need for exegesis because all of them spoke Arabic and thought they understood what was meant? The Omanis entertained contacts with the outer world mainly by ship, by way of a profitable far distance trade with India or East Africa. Were their partners abroad not keen on learning something about Islam? Was the Quran therefore used in liturgy (i. e. prayer)

69 Cf. Walter F. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge 1992) and now especially Heraclius, *Emperor of Byzantium* (Cambridge 2005). The protagonists in England were Averil Cameron together with Lawrence I. Conrad. In the United States we find the volume *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (edited by F.M. Clover und R.S. Humphreys; University of Wisconsin Press, Madison 1989), and the book by Garth Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton 1993); recently also Glen W. Bowersock, *Mosaics as History. The Near East from Late Antiquity to Islam* (Cambridge Mass. 2006) and Peter Sarris, *Empires of Faith. The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500–700* (Oxford 2011).

70 In the early period, the Ibāḍī community which represented Islam in Oman produced one (relatively small) commentary of the Quran, but this happened in the Maghrib and was of no consequence for Oman; cf. C. Gilliot, *Le commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim*, in: Arabica XLIV, 1997, pp. 179–233.

rather than as an object of scholarly investigation? Until recently any Catholic would have felt at home with such a situation, in pre-Vatican II Italy as well as in a country like Germany where many believers did not know a word of Latin. Praying was different then from understanding.

When early Muslims wanted to make clear who they were, apart from any denominational differences, they did not say: “We are *ahl al-Qur’ān*” (let alone *ahl al-kitāb*); they rather said: “We are *ahl aṣ-ṣalāt*, people of the prayer”, pointing to their special way of performing the *ṣalāt* which up to now strikes us as peculiar, not because of the words which are spoken but because of the gestures which are accomplished. They celebrated the ritual as a community, not so much as individuals like the monks, and they prayed without a priest, led by a soldier rather, frequently the governor or even the caliph. It is true that there was an increasing number of people who learnt the Quran by heart, but the majority could still, in a way, live without it, and even knowing it by heart did not necessarily mean that one was eagerly bent upon understanding it. Prayer rather than the Scripture became the symbol of identity. Certain marginal groups never cared much about the Quran, neither the Druzes in Lebanon nor the Nuṣayrīs in Syria or the ‘Alawīs in Northern Turkey. They lived on Islamic territory, but they kept a low profile; they did not missionize nor did they join the common prayer. The exception are, in a way, the Ismailis; they produced an exegetical literature. But they addressed the intellectuals and wanted to win over the upper class.

The classical country of Quranic exegesis, in all its diversity, was Iran. Among the Persians, attention to and empathy for religious questions had been kept alive by a long tradition of denominational diversity and experience in theological debate. This is why Islam, though originally being affiliated to a dominating minority, could become a social force. Not only did it offer chances for a career, it also aroused curiosity. But many adherents of the new religion did not yet speak Arabic. The jurists therefore had to define the criterion by which a convert entered the ranks of Islam. Was it his way of praying or was it his confession of faith, the “testimony” (*ṣahāda*)? Could somebody who pronounced the *ṣahāda*, be sure of winning Paradise by this rather rudimentary verbal act? And could he, when joining the common prayer, abstain from speaking Arabic? Was it therefore permitted to translate the Quran into Persian, and was it allowed to perform the prayer in this language? The discussion about these questions was rather complex, and the development has recently been described in a voluminous study.⁷¹

71 Travis Zadeh, *The Vernacular Qur’an. Translation and the Rise of Persian Exegesis* (Oxford 2012).

A similar situation arose at the Western margin of the Islamic world, in Spain after 1492 when the Muslim and the Jewish populations had been expelled from the Peninsula and when those who stayed, mostly simple people, were forced to go underground. There we even have a complete translation of the Quran into castellano, from the year 1606, written in Arabic script (i.e. a specimen of aljamiado literature).⁷² The Persians, on the contrary, never went beyond tentative interlinear translations, and they ended up writing only commentaries in Persian, first by paraphrasing an authoritative Arabic specimen in their own language⁷³ and then producing original works of various purposes and intentions.

The purposes of Quranic exegesis changed with the centuries. Originally, when Islam was not yet quite sure of its identity, previous Scriptures had been tapped. Parallels from the Old Testament became part of the collective memory; later on they were sometimes sorted out as *Isrāʾīliyyāt* ("reports from the Children of Israel") or were included into the *qiṣaṣ al-anbiyāʾ* ("stories about the ancient prophets") which survived as a separate literary genre. The Quranic passages which seemed to wield information about Muḥammad himself were combined with other lore of this sort in the so-called *Sīra*, the official biography of the Prophet composed in the first half of the second century H. The jurists concentrated on the "500 verses" (*khamsmīʾat āya*) which were of relevance for their own purpose, while always being conscious of the fact that the Scripture could never be the only source of the Law. Then the philologists had their turn, with grammatical analysis and speculations about the ἀπαξ λεγόμενα, and finally the mystics or protagonists of "enlightenment" like the Ismailis who searched for the inner meaning and sometimes indulged in allegorical interpretation.⁷⁴

72 *AlCorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*. Introducción de Joan Vernet Ginés. Transcripción de Lluís Roqué Figuls (Barcelona 2001). Now also treated by Consuelo López-Morillas, *El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la biblioteca de Castilla-La Mancha* (Gijón 2011).

73 I am alluding to Ṭabarī's *Jāmiʿ al-bayān* which was adapted to Persian requirements by a number of Transoxanian scholars at the instigation of the Sāmānid ruler Abū Ṣāliḥ Maṣṣūr b. Nūḥ (reigned 350/961–365/976); cf. Zadeh 302 ff.

74 The last publications in this field are three collective volumes, two of them in English, a) edited by Karen Bauer, *Aims, Methods and Contexts of Qurʾānic Exegesis (2nd/8th–9th/15th c.)*, Oxford UP 2013, and b) by Andreas Görke / Johanna Pink, *Tafsir and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford 2014 and one of them in Turkish: M.A. Koç / İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, 1–2, Ankara 2013.

According to an apocryphal saying attributed to the Prophet any Quranic passage was expected to have a four-fold meaning. We feel reminded of the famous mnemonic verse used in Latin Christianity: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*.⁷⁵ The corresponding Arabic terms in our text are: *ẓahr* (the “exterior”) for “littera”, *baṭn* (the “interior”) for “allegoria”, *ḥadd* (the “prescription”) for “moralis”, and *muṭṭalaʿ* (the “level from where one looks down”) or *maṭlaʿ* (“point of ascension”) for “anagogia”.⁷⁶ Their proper meaning was a matter of discussion; especially the word *maṭlaʿ* / *muṭṭalaʿ* becomes clear to us only when being compared with the Latin version.⁷⁷ The Christian parallel is old, much older at least than the mnemonic verse which belongs to the realm of late medieval scholastic education. We find something similar already in St. Augustine.⁷⁸ But the Latin version cannot have been the source for the Arabs; they were not familiar with this language, at least not in the area where the dictum was discussed, i. e. in Iraq. Moreover the wording is different.⁷⁹ We would have to find a parallel in Greek, and here we get into trouble. Normally Origen is proposed; he was famous for his usage of allegory, and he was quite aware of the diversity with regard to the hermeneu-

75 First attested in Aage/Augustine of Denmark; cf. A.M. Walz, *Des Aage von Dänemark Rotulus Pugillaris*, in: *Classica et Mediaevalia* XVI, 1959, p. 139, 6.

76 The Ḥadīth never got canonical status. But it is already quoted by the philologist Abū ʿUbaid (al-Qāsim b. Sallām) who died in 224/838, for whom see Josef Weiss, *Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner*, in: *ZDMG* LXIV, 1910, p. 363 (also above n. 33), and by Muḥāsibī (died 243/857), an author of pietist leanings, in his *Masāʾil fi aʿmāl al-qulūb wal-jawāriḥ* (cf. my *Gedankenwelt des Ḥārith al-Muḥāsibī*, Bonn 1961, p. 209 f.), and it found its way into exegetical literature (cf. Ṭabarī, *Tafsīr* I 22, with n. 3 / trs. John Cooper, vol. I [Oxford 1987], p. 16; also Sahl at-Tustarī, *Tafsīr*, according to Poonawala in: EI² XI 390 s. v. *Ẓāhir wa-bāṭin*). Cf. in general Lane, *Lexicon* 1870b s. v.

77 Lane who follows Murtaḍā az-Zabīdī's *Tāj al-ʿarūs* quotes the ḥadīth under the lemma *muṭṭalaʿ*, but the manuscript of Muḥāsibī's *Masāʾil* vocalizes explicitly *maṭlaʿ*. The Arabic verb *ṭalaʿa* means “to rise, to ascend”, which comes close to ἀναγειν / ἀναγωγή, whereas the VIII. Form *ittalaʿa* rather signifies “to look down”. Somebody who knew what he wanted to say could therefore use the term, but he was possibly misunderstood when the audience did not know what he was talking about. The same difficulty arose with the word *ḥadd*. Muḥāsibī therefore feels free to interpret both words in a somewhat imaginative way, and so does Ṭabarī (I 72 / trs. 31). *Maṭlaʿ* means the place where the sun rises, but also the “beginning” of a *qaṣīda*.

78 *De utilitate credendi*, cap. 5; for a detailed discussion cf. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (1–3, Paris 1959–1963), vol. I, pp. 177 ff. and vol. II 643 ff.

79 *Historica interpretatio* (instead of “littera”), *aitiological*, *analogous*, *allegorical*. John Cassian (360–430/435) comes closer to the Arabic version, in his *Collationes*; he uses the term *anagoge* (de Lubac I 190 ff. and II 621 ff.).

tical approach. But he does, as it seems, not use any four-fold scheme; we only find two different threefold ones which would have to be combined. This may have been achieved by some later Church Father who wrote in Greek or in Syriac.⁸⁰ In any case the Arabic parallel (beginning of the 9th century at the latest) precedes the Latin tradition in the Occident. We may even speculate that it was not the Christians who started this exegetical game, but pagan philologists who wanted to get a harvest as full as possible from the epics of Homer, in Alexandria perhaps.⁸¹ But this is again an occasion to ask for help. Research is at its best when the competence is put on more than one person's shoulders.

80 de Lubac is not very helpful in this respect. He concentrates on the Latin tradition and has not much on the Greeks; the Oriental churches are completely outside of his horizon.

81 A "school tradition outside Christianity" is now proposed by Volker Drecoll, *Exegese als Grundlage der Theologie in der Alten Kirche und im Mittelalter*, in: Friederike Nüssel (ed.), *Schriftauslegung* (Tübingen 2014), p. 126, where also a few remarks about Cassian and Augustine are found. For Origen cf. ib. 114. [Ad nn. 76–77: The ḥadīth in question is attributed to Ḥasan al-Baṣrī by 'Umar as-Suhrawardī in his *ʿAwārif al-maʿārif*; cf. R. Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse* (Wiesbaden 1978), p. 39 f. For further comments see J. Wansbrough, *Quranic Studies* 242 ff. and now S. Sviri in: A. Keeler and S. Rizvi (edd.), *The Spirit and the Letter* (Oxford UP 2016), p. 70 and notes 82–84.]

Review of Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden 1995

In den Tagen, in denen man noch an Texte glaubte, veröffentlichte der irakische Historiker Šāliḥ A. al-‘Alī einen Aufsatz mit dem Titel *Studies in the Topography of Medina during the 1st Century A.H.* (in: IC 35 [1961] 65 ff.). Die Arbeit blieb unbeachtet, und kaum mehr als ein Jahrzehnt später breitete sich im englischsprachigen Raum die Vorstellung aus, über die Zeit des Propheten lasse sich aus den arabischen Quellen nichts Verlässliches ausmachen. Die Folge war, daß man, anstatt den arabischen Berichten nachzugehen, über Methode stritt. Man empfand dies als Pflicht des Historikers; Quellenanalyse dagegen galt als „Philologie“, und *philology* ist, zumindest in England, unter Historikern negativ besetzt. Mit dem vorliegenden Buch nun meldet sich die Konterrevolution zu Wort, und zwar wiederum auf Englisch. Letzteres ist wichtig; denn im französischen, deutschen oder arabischen Sprachraum gehen die Uhren ohnehin anders. Auch jetzt geht es um Medina, und auch jetzt ist wie bei Šāliḥ al-‘Alī der *Wafā’ al-wafā’* des Samhūdī eine wichtige Quelle. Aber al-‘Alī’s Artikel wird gar nicht erwähnt, und die Blickrichtung ist auch ganz anders. Michael Lecker ist Schüler von M.J. Kister, und bei ihm verbindet sich das Interesse an der Frühgeschichte des Islams mit dem an der jüdischen Gemeinde in Medina. Wer aber die Frühgeschichte des Islams hinwegmethodisiert, läßt auch von der jüdischen Gemeinde nicht mehr viel übrig; denn jenseits der arabischen Quellen ist von ihr kaum die Rede, und die Revisionisten hatten im übrigen die Entstehung des Islams von der Arabischen Halbinsel nach Palästina verlegt. So kommt es, daß ein von missionarischem Eifer getragener Versuch, die Geschichte auf den Kopf (oder andere Beine) zu stellen, der lange Zeit von muslimischer Seite als „Jewish conspiracy“ diffamiert wurde (völlig zu Unrecht im übrigen), nun ausgerechnet bei israelischen Wissenschaftlern auf Widerstand stößt. Ein wenig spielt dabei mit, daß in der Jerusalemer | Schule der Arabistik die Tradition der alten deutschen Quellenkritik noch nachwirkt; außerdem wird die arabische Forschung gründlicher berücksichtigt. Selbst in einer so internationalen Wissenschaft wie der Islamkunde sind lokale Perspektiven nicht ganz ohne Bedeutung.

220

Was aber wird nun in dem Buch behandelt? Das ist leider weder dem Haupttitel noch dem Untertitel so recht zu entnehmen. Wichtig ist das Wort „Studies“.

Die vier Kapitel, aus denen es besteht, werden nämlich nur lose zusammengehalten; im Grunde handelt es sich um selbständige Aufsätze. Der wichtigste und umfangreichste von ihnen behandelt die in Sure 9/107 genannte *masġid ad-ḍirār*, eine „Kultstätte“, welche die ‘Amr b.‘Auf, ein Unterstamm der Aus Allāh, „aus Schikane (*ḍirār^{an}*)“ in Qubā’, einem Dorf westlich der ‘Āliya, der Oberstadt von Medina, errichtet hatten. Den Stichwörtern ‘Āliya, Aus Allāh und Qubā’ sind denn auch die übrigen, kürzeren Kapitel gewidmet. Das rätselhafte Geschehen, welches im Koran nur angedeutet ist, soll von der Topographie und der Stammesgeschichte her beleuchtet werden. Das ist nicht einfach; der Autor selber spricht an einer Stelle von den „creative ways of tribal historiography“ (s. 139). Den geographischen und topographischen Quellen meint er mehr trauen zu können; sie sind, wie er sagt, frei von versteckten Nebenabsichten (s. 147 ff.). Aber sie sind dies nur dann, wenn sie nicht ihrerseits wieder aus historischen oder biographischen Quellen schöpfen. Wir haben es ja häufig mit Schreibtischgeographie zu tun; ihr liegt dann eine ältere Überlieferungsschicht zugrunde, die von den Gelehrten unter den verschiedensten Gesichtspunkten zerstückelt wurde.

Festzuhalten bleibt jedoch in jedem Fall, daß keine Quelle, so wenig zeitgenössisch sie auch sein mag, a priori abzutun ist. Hier hat der Autor einer alten Einsicht zu neuer Geltung verholffen. Es gibt Bereiche, die in der *Sīra* des Ibn Ishāq ausgeblendet sind; dazu gehört die Geschichte der Aus Allāh. Diese waren späte Konvertiten, die den jüdischen Stämmen nahestanden; darum paßten sie nicht in das übliche Freund-Feind-Schema. In anderen Überlieferungshorizonten mögen sie dagegen sehr wohl auftauchen. Wer sich darum nicht kümmert, greift zu kurz, mag er nun meinen, sich mit den üblichen Quellen begnügen zu können oder diese in Bausch und Bogen verwerfen. Der Autor spart in dieser Hinsicht nicht mit kritischen Bemerkungen gegenüber der früheren Forschung. Der Weg, auf den er sich selber macht, ist lang; aber es ist lehrreich, ihn dabei zu begleiten.

Verbal Inspiration?

*Language and Revelation in Islamic Theology*¹

177

Verbal inspiration, classical Islamic theology. Why such a topic? MESA is a modern institution, and I assume that most of its members deal with Islam from, let's say, 1800 onward. Theology is out anyway, much too complicated and speculative. The real thing is fundamentalism; this is what one gets the money for since this is what the politicians are afraid of. But this is also exactly the context where the term "verbal inspiration" comes in, at least in German research, for the debate about the way Quranic penal law, the *ḥudūd*, is applied in some contemporary Muslim societies rests on the assumption that what is said in the Quran is verbally identical with what God proclaimed in a permanent and eternal act of revelation. Not only the "fundamentalists" see things this way – and I use the word without further ado in order not to lose too much time with long-winded definitions – but also many of those who are nowadays their opponents, the former "modernists". Take for instance one of their representatives during the nineteenth century, Sayyid Aḥmad Khan. He said, in a rather official statement dealing with the Quran: "I do not accept the view that only the subject matter of the Quran was poured on the heart (of the Prophet) and that its (actual) words are the Prophet's own". Fortunately, even a modernist and reformer is not, by necessity, also a first class theologian. We may therefore be allowed to delve somewhat more deeply into the problem.

There is another reason for doing so. Christian observers of Islam tend to use the term "verbal inspiration" in a slightly derogatory way, with the same kind of condescending pity which is reserved for "fundamentalism". This is a rather complex phenomenon which primarily calls for a psychological explanation – the way complexes are dealt with in our society anyway. For we all know that the term "fundamentalism" was coined by Christians with regard to other Christians and that there are still many of these Christian fundamentalists with us,

178

1 This is the text of a lecture which I gave during the plenary session of the MESA meeting at Phoenix, Arizona, on November 21, 1994. A preliminary draft was read during the Quran symposium at Bonn; therefore the editor suggested it to be included in the present volume. Since the proposal was made only a few days before the deadline no footnotes could be added; I had to keep the form of the spoken word, with all the vagueness in the documentation and in my final standpoint concerning the subject may be referred to the German version which will be included in vol. IV of my "Theologie und Gesellschaft", scheduled to appear in 1996.

not only in some backward villages, but up to the highest ranks of the political or economical hierarchy. "Fundamentalism" and "verbal inspiration" have in common that they cannot be translated into classical Arabic. It is nice to see how the word *uṣūliyyūn* comes up in modern Arabic semi-scholarly literature – as if all fundamentalists were specialists of *uṣūl al-fiqh*. For "verbal inspiration" I do not even know of any such attempt; the word is too strictly bound to theological discourse, it does not have any relevance for sociological or political research. But its Christian background is equally clear. Before the age of Biblical criticism, verbal inspiration was for some time the official doctrine of Lutheran orthodoxy; Melancthon already, Luther's contemporary and friend who studied at Tübingen and then became a professor at the University of Wittenberg, treated Scripture on one hand and *verbum Dei*, the "word of God", on the other (*kalām Allāh* and the Quran as a Muslim would say) as largely identical. Many among the Church Fathers, Origen and Athenagoras in the East, Gregory the Great and Augustine in the West, had thought on the same line. Nevertheless, information about this phenomenon is not easy to get hold of for outsiders in theology as all of us are. If you consult modern encyclopedias, Protestant ones as we have them in Germany, you look in vain for an entry "verbal inspiration"; you have to go as far as the Holy Ghost in order to find some lines on the topic.

A better choice is Karl Barth with his monumental *Kirchliche Dogmatik*, the Ecclesiastical Dogmatics. Barth, the last church-father of Protestantism so-to-speak, was interested in the winding paths of doctrinal development, and he knew that he was dealing with a serious problem. For in principle verbal inspiration was and still is the counterposition against modern Christian theology which assumes that the texts we find in the Scripture are primarily to be understood not as the speech of God but as human speech about God. Scripture as human speech, this certainly betrays a fair amount of secularism. | But also a good deal of common sense, for if you have to deal with a Scripture which consists of four different reports about the same events and the same preaching – I mean the four Gospels – it is almost impossible to pretend that you are dealing with the word of God Himself. The Gospels can then only be understood as *interpretations* of God's word, inspired by the Holy Ghost as the Catholic Church used to say. As a matter of fact, the *Dictionnaire de Théologie Catholique* is much more explicit with respect to our topic than the Protestant encyclopedias; it contains an article "Inspiration de l'Écriture" which consists of almost 200 (!) pages. It is certainly not by mere chance that the radical Protestants who believed in verbal inspiration had discovered the Old Testament for themselves. With regard to this part of the Scripture the case seemed to be much clearer, and from there they mainly took their examples, from the Book of Genesis for instance where God says to Adam in Paradise

“Where are you?” and where they then assumed that God really said that – preferably in English so that everybody could understand Him. The book of Genesis is the text which makes them reject evolutionary biology until today. For the Muslims, who think in terms of “book religions” and *ahl al-kitāb*, the unity of scripture is clear for the New Testament as well; they apprehend the Gospels as *al-Injīl*, in the singular form, as a revelation which was written down in one book like the Pentateuch (*al-Tawrāt*), the Book of Psalms (*az-Zabūr*), and the Quran. As a matter of fact, the earliest form under which Syriac Christianity had become acquainted with the Gospels and had used it in liturgy had been a synthesis of the four Gospel texts, a so-called “harmony”, namely the Diatessaron of Tatian.

The analogies between both religions are obvious. But for a deeper analysis it is more rewarding to look at the differences. We find them especially on the level of metaphors. Let me give you only a few examples. Pope Gregory the Great and before him especially St. Augustine developed the concept of God having *dictated* the Gospels (the “Scripture”) to the Evangelists. This theory had some backing in the Scripture itself, but again in the Old Testament rather than the New one; according to Exodus 34.27 the Lord had said to Moses: “Write these words down!” In Islamic theology, however, the metaphor does not occur, in spite of the fact that dictation was a well-known procedure in academic life. God does not speak directly to Muḥammad; he sends Gabriel as an intermediary. The Evangelists were scribes and as such simply disciples; Muḥammad, | however, was a prophet, and God communicated with him by means of a messenger. A similar shift can be observed with regard to the paradigm of God as the *flutist* who blows His word into man. This was applied to the Evangelists in Christianity; the simile is frequently quoted after Athenagoras who seems to have used it for the first time. It is true that, in contrast to the dictation paradigm, this is found in Islam, too. But we come across it in a different context, in connection with a work of poetry and not with revelation: in the proem of Jalāluddīn Rūmī’s *Mathnawī*. And a last example: In Protestant orthodoxy of the 17th century even the diacritical signs of the Hebrew text (again the Old Testament!) were considered to have been spoken by God Himself. This is unheard of in Islam. It is an excess which seems characteristic for German theology professors of that time, philologists who did not speak the language themselves (and who normally did not master it too well). A Muslim, who dealt with Arabic every day, could not ignore the fact that a text was normally not vocalized; this was, as all of you know, also true for the oldest Quranic manuscripts. Quranic philology always allowed for a plurality of approbated readings; even after the reform of Ibn Mujāhid in the beginning of the fourth century H. only the consonants of the text were standardized whereas the consonantal skeleton itself

could still be read in seven different ways which, in principle, were considered to be of equal value. With regard to these *qirā'āt* God had left the decision to man; nobody could therefore know which grammatical forms He Himself had really used. The Arabic term by which the consonantal skeleton was denoted, namely *rasm*, could therefore also be applied to the phenomenologically perceptible realization of the Divine word, the "trace" which was left on earth by the non-material speech of God.

I

The theologian who equated both usages of *rasm* was Ibn Kullāb, a man about whom I have to speak at greater length now. He was one of the predecessors of al-Ash'arī, and he influenced Ash'arī's doctrine in a decisive way. I have chosen him not only because of his specific awareness of the problem I want to talk about, but also because, for later understanding, he belonged to the "orthodox" wing of Islamic theology. I could have brought examples from the
 181 | Mu'tazila, but since they were considered to be heretics by the majority of Sunni Muslims afterward I would have to reckon with the objection that they were ultimately not representative for Islam. I could even have come up with a parallel to the modern Christian belief that Scripture is only human speech about God. Bishr al-Marīsī, a Ḥanafī theologian who lived around the year 200 H., was convinced that the names given to God, i.e. the attributes which are found in the eulogies of the Quran, are *musta'ār*, "borrowed", insofar as they are transferred to God from man. They are therefore only metaphors, *isti'āra* as one used to say in rhetorics, and obviously not coined by God himself. If we apply them to God we are simply assigning a name to somebody whom we have not known before; they do not carry any information about God's essence. This doctrine might look like a nice start for a dialogue over the centuries, a "dialogue" of the kind cherished in our days. But it would be a dialogue to the disfavor of most Muslims, for Bishr al-Marīsī was the man behind the *miḥna*, anathema not only to the Ḥanbalites but also to the later orthodox community at large. It is true that he did not belong to the Mu'tazilites, but he came close to them in many respects; he was a Jahmī, i.e. one of those thinkers in Iran and Iraq who, because of their rigid determinism, were treated by their opponents as followers of Jahm b. Ṣafwān. He is an interesting man, but, as in the case of the Mu'tazilites, I do not want to put the Islamic view of history upside down. This would be something for the Muslims themselves to do. If I do say a few words about the Mu'tazilites here, then only as a background for a better understanding of Ibn Kullāb.

The Mu'tazilites believed that God created His speech in an earthly substrate. The example usually given is God's speaking to Moses from the burning bush; Moses did not hear God speaking Himself but only a voice which was created by God in the bush or the "tree" (*shajara*) as is said in sura 28 v. 30 – where, by the way, the formulation seems to support the Mu'tazilī interpretation: "a voice cried from the right bank of the watercourse ... coming from the tree" (*nūdiya min ash-shajara*, passive form, not *nādaynāhu*). In the same cautious and impersonal way, so they thought, we have to talk about the Quran itself; it is speech of God only insofar as it is created in a written form in the copies we use or insofar as it is read and pronounced in a created voice during the recitation we hear. This even applies to Gabriel; he conveys the word of God, but the divine word is created in him during the | act of revelation. What we have on earth, even in the most solemn moments, is never God's word itself, but, as one started saying since Ja'far b. Mubashshir, one generation after Abū l-Hudhayl, a "reproduction" (*ḥikāya*), something like indirect speech, oratio obliqua (which was also called *ḥikāya* by the grammarians). All this was Mu'tazilī doctrine during the time of the *miḥna*; it is easy to discover behind it, as a general basis, the belief in the createdness of the Scripture, the *khalq al-Qur'ān*.

182

Ibn Kullāb stood on the other side. He was no adherent of the *khalq al-Qur'ān*, and he wanted to refute the Mu'tazilites by a new theory of divine attributes. One of these attributes was God's speech, and as such it was *uncreated*. God is, as he said, "eternal with His speech", which also shows that, for him, this attribute – as all the other ones – was, in a certain way, an entity of its own. But this does not mean that the word of God which we recite on earth is equally uncreated, like its eternal prototype; rather it is only an expression (*ʿibāra*) of God's speech, its created phonetical form. In this detail, we are thus rather close to the Mu'tazilī doctrine of "reproduction"; as a matter of fact, sources which side with Ibn Kullāb tend to avoid defining the difference between *ḥikāya* and *ʿibāra*. Primarily *ʿibāra* was just a new term, not more. What was eternal for Ibn Kullāb were the contents of what we recite. But these contents are the same in the Quran and in the Old and New Testament. What stands against verbal inspiration is thus the plurality of virtually identical revelations. This is a typically Islamic idea. Christians did not envisage such a possibility; they were, as we might say, more provincial. It is true that they had the Old Testament besides the New one, but they did not acknowledge it as a Scripture which had been revealed by a Prophet in a separate act of revelation. Its message was not considered to be identical with that of the Gospels, but had to be made palatable by typological exegesis. And much of it, the entire "Law", was simply kept outside.

The living experience of pluralism, which in Islamic society was much stronger than in Medieval Christianity, the awareness of several communities

existing side by side and using linguistically different scriptures whose message was – or should be – identical, induced Ibn Kullāb to distinguish between *qirā'a* and *maqrū'*, i.e. the oral reading or recitation on one side, which is our material action, and that which is read or recited on the other, i.e. that which is brought to expression, God's intention, His thinking as we might say (although
 183 | tion | with speech which, after all, was the attribute he was talking about). In the same way, he said, we have to conceive human speech: there is always a meta-linguistic level to it where only the contents matter, beyond their verbal and grammatical realization – one of the points where grammar and theology converge and an important step in language theory which, as we know from the famous discussion between Abū Bishr Mattā b. Yūnus and Sīrāfi which took place some time afterwards, was not gladly accepted everywhere among the grammarians. Nor was the theological aspect of the theory to everybody's taste. For it meant, as Ibn Kullāb saw it, that God's real speech was something where He had all his revelations together, a coherent unity (*shay' wāḥid*) which was not yet divided into different languages or sentences, separate statements or texts. If God is beyond language He does not use nouns or finite verbs, neither imperatives nor questions. Grammar is something terrestrial; it belongs to the realm of *'ibāra*, and it is different in the different idioms of revelation. The delicate point in this theory was the imperative. For Ibn Kullāb, the imperative did not belong to divine speech. But "imperative" (*amr*) means commandment (*amr*), and commandment means Law. Now, unlike a Christian, a Muslim could not just ignore Law or leave it to the Jews and their Old Testament. This may have been the deeper reason why Ash'arī here – and only here – criticized Ibn Kullāb; God is, he said, commanding and prohibiting from eternity onward as He has been eternally speaking. This was an understandable correction, but since al-Ash'arī kept all other statements as they were he destroyed, as it seems, the coherence of Ibn Kullāb's system.

He did so, we may assume, because he was under pressure. Ibn Kullāb's doctrine, though "orthodox" in comparison to that of the Mu'tazilites, did not find much favor with Ibn Ḥanbal. One of Ibn Kullāb's earliest adherents, the mystic al-Muḥāsibī, had life made for him so difficult by Ibn Ḥanbal's pupils that he left Baghdad and stayed in Kūfa. Yet the Ḥanbalites, though radical, were in their approach completely consistent. They did not make any difference between *qirā'a* and *maqrū'* and therefore did not have any need for a term like *'ibāra*. The divine speech has come down on Muḥammad without any transformation, in a veritative (*ḥaqīqī*) way, they said; there is no reason why it should not have consisted of sounds and been shaped in grammatical form from eternity onward. We only have to redefine "sound": as everything that can

be heard, without regard of its mode of | production. We do not know how 184
 Ḥanbalī theologians solved the problem of former revelations, in Hebrew or Syriac, but it seems that they were not much bothered by it, and it was, of course, quite possible to assume that God had spoken at several moments of human history and had been verbally heard at several times. Even then, though, the situation was still somewhat vague. For even when, as the Ḥanbalites said, God's speech was identical with the letters (*ḥurūf*) of the Quran "letters" merely meant "consonants", for the consonants were the only part of the text to be written down, and the actual reading could still vary individually. The moment of truth came once one had to talk about recitation, and, as a matter of fact, the Ḥanbalites did the decisive step: they said that even the pronunciation (*lafẓ*) of the Quran is uncreated. If this is so then what we recite is exactly what God said from eternity onward; only then verbal inspiration is a logical and inevitable consequence.

As a historian and a non-Muslim, I should not ask who was right and who was wrong. We can only point to the fact that Ibn Ḥanbal and his school encountered a lot of opposition, not only among the adherents of Ibn Kullāb and, later on, al-Ash'arī but also from scholars who, in our days, are considered to be heroes of "orthodoxy": Bukhārī for instance or Ibn Qutayba. Bukhārī said in his *K. Khalq al-aḥqāl*: "The pronunciation (*lafẓ*) is different from what you pronounce. For you may pronounce (the word) 'God', but God is not your pronunciation. Similarly, you pronounce when you say 'God' an attribute of God (i.e. His divinity), but when you say 'God' this is not the attribute itself. You rather describe the owner of this attribute; you are the one who describes, and God is the one who is described by His own words ...". This sounds altogether a little bit awkward; Bukhārī was not primarily a theologian, he was a Hadith scholar. But his criticism is quite outspoken although he does not mention Ibn Ḥanbal by name. As a matter of fact, it did not fail to bring him into trouble. When, a few years before his death, he made a trip to Central Iran the opposition used the intellectual climate at the town of Nēshāpūr to make him feel his vulnerability. During one of his guest lectures he was led to state, by a question from the audience, that the recitation of the Quran is created since all human actions are created; his book, after all, was entitled *K. Khalq al-aḥqāl*. This statement created a scandal; the questioner had, as was assumed, been dropped a hint from Baghdad, i.e. | from the Ḥanbalites who still had their 185
 stronghold in the capital and slowly expanded into Iran. When Bukhārī left the town only one of his friends dared accompany him till beyond the gate. In Rayy where he stopped afterward Abū Zur'a and Abū Ḥātim ar-Rāzī, two renowned local hadith experts, sat at his feet, but when they got a note from Nēshāpūr they no longer transmitted his hadith.

Ibn Qutayba shared Bukhārī's opinion; he even attacked Ibn Ḥanbal openly. He found it ridiculous to avoid talking about the topic of *lafẓ* as Ibn Ḥanbal had admonished people to do, for he was convinced that the problem could be solved by rational argumentation. He only proceeded in a more philological way than did al-Bukhārī. The confusion originated, as he saw it, in a lexicographical remark made by Abū 'Ubayd who had treated *qirā'a* and *qur'ān* as synonymous because they were both infinitives of *qara'a*. This is, he said, only true in grammar, not in theology; in reality, *qirā'a* is ambiguous and may denote the created act of recitation as well as the uncreated Quran. He summarized his position in a treatise which, already by its title, testified to its real intention: *K. al-Ikhtilāf fī l-lafẓ*. His polemics were by no means a matter of personal extravagance. In Eastern Iran, the Ḥanbali standpoint could never establish itself. Ḥanafī scholars like Pazdawī or Makḥūl an-Nasafī did not accept the uncreatedness of *lafẓ*; Ghazzālī, in spite of being a Shāfi'ite, did not do so either. The Ḥanbalites themselves had some afterthoughts, even in Baghdad. Ibn 'Aqīl found it somewhat suicidal to give offence, in this respect, to the consensus of all other scholars. This amounted to saying that he found the attitude of his own school a little bit extremist; vulnerating the consensus was among the worst sins against the code of social behavior one could think of.

Indeed, whoever believed the recitation to be uncreated committed a sacrifice of intellect. This is why Massignon thought he could not explain Ḥanbalite dogma in this point unless as a kind of mystical experience, like transsubstantiation in Christianity. The comparison does not fit, however, for even a mystic like Muḥāsibī – a rather intellectual one as we have to admit – was against *lafẓ*, as was Makḥūl an-Nasafī who belonged to the Karrāmiyya who came at least rather close to mysticism. There are more examples of this kind. Jalālud-dīn Rūmī, e.g., imagined the Prophet as a kind of ecstatic who, in the moment of revelation, is intoxicated with God and therefore says *qāla llāh* "God says" in spite of the fact that it is he, Muḥammad, himself who is speaking in this moment – verbal inspiration thus as a result of *fanā'*, | vanishing in God. But Rūmī also states, in the same text, his *Fīhi mā fīh*, that God's speech does not consist of letters and sounds (*hurūf*, i.e. consonants); God only transmits it this way. This was more or less Ibn Kullāb's and Ash'arī's doctrine; what Rūmī wanted to say was, in our words, that God is *always* having thoughts and *sometimes* pronouncing words – "speech", the term for the divine attribute, comprising both actions. In another passage, Rūmī describes how a mystic was told by a grammarian that speech always consists of noun, verb and particle and then tore his gown exclaiming: "For twenty years I have been living in the hope of there being a 'word' different from this beyond it!" Half a millenium later, Shāh Waliyullāh Dihlawī wrote in his *Tafhīmāt ilāhiyya*: "The words of the Quran are

only in the form of the Arabic language which was familiar to Muḥammad and in which he could think, while the ideas flowed from the unseen to teach him as a means of God's nearness to man". For Shāh Walīyullāh then, a mystic, God was near enough to the Prophet without talking to him in His own words. For Sayyid Aḥmad Khān, the servant of the East India Company and modernist, it was not enough, for this was the passage he protested against in the statement I quoted in the beginning.

II

What is interesting is that none of these thinkers explicitly introduced Gabriel into the picture. As far as Ibn Kullāb is concerned, we might explain this fact that we have almost no original text from him, only summaries made by doxographers. For him, Gabriel may have been the intermediary who transposed God's ideas into human language. But this is mere speculation. We should not forget that Gabriel does not yet appear in the suras of the Meccan period; he does not fit into their ecstatic style – as he did not fit into Rūmī's concept of Muḥammad as the ecstatic who was no longer aware of the provenance of his words. But then, in sura 2 v. 97, he is introduced as the one who, "by the leave of God", brought the Quran down upon Muḥammad's heart; and he plays, of course, a dominating role in the famous story of Muḥammad's vocation where he puts a written text, namely the beginning of sura 96, before Muḥammad's eyes, on a cloth – a text which the prophet has simply to | repeat as it occurs in an act of dictation. Gabriel's function is thus ambiguous; he is a mere instrument in the hand of God, but he also serves as a means to separate God from man, most obviously in the famous vision of sura 53, v. 5–10, where the person seen by Muḥammad at the horizon had originally been God but was then reinterpreted as Gabriel in order to avoid anthropomorphism.

187

As far as revelation was concerned the only human being who, according to the testimony of the Quran, had been addressed by God immediately, without a messenger, was not Muḥammad but Moses. This was said in sura 4 v. 164, in a parenthesis which enhanced the spectacular character of the statement: "and unto Moses God spoke directly" (*wa-kallama llāhu Mūsā taklīman*), and the context clarified what was meant: if all the messengers enumerated in the verse bore "good tidings, and warning, so that mankind might have no argument against God", then because one of them, Moses, had even been spoken to directly, in a verbal epiphany. For normally God talks to man "by revelation (*wahy*), or from behind a veil, or by sending a messenger" (sura 42 v. 51), but Moses He called "from the right side of the Mount", and He "brought him near

in communion" (sura 19 v. 52). He took him aside, as it were, on Mount Sinai, and talked to him "from face to face" as is said in Deuteronomy 34.10 or "from mouth to mouth" as it is formulated in Numeri 12.8. The Jews insisted on this detail; Maimonides put some emphasis on it in the Thirteen Principles which he laid down in his Commentary on the Mishna and thus codified it for further generations. With the exception of the Ashkenazim all Jewish groups included his Thirteen Principles in their daily ritual.

The Muslims accepted the Quranic statement with awe; they called Moses therefore *kalīm Allāh*. But ultimately they were loaded with a theological problem. It is true that, in sura 4 v. 164, the Quran does not unmistakably say that Moses was the only one to be directly addressed by God; there was even another verse (sura 2 v. 253) which could be understood as pointing to the contrary; *minhum man kallama llāhu*, the relative pronoun (*man*) lending itself to an interpretation as a plural as well as a singular. As a matter of fact, Abū Ya'la tells us that the Ḥanbalites believed Moses and Muḥammad to have been the only persons who had heard God speaking directly. But outside their school nobody seems to have had the idea of generalizing the case; the concept smacked of anthropomorphism. Certain Mu'tazilites are even said to have proposed a different vocalization of the sentence: not | *kallama llāhu Mūsā taklīman*, but 188 *kallama llāha Mūsā taklīman*. This sounded a little bit strained, and, as a matter of fact, it is only attested in a very late source; but in the Quranic parallel *minhum man kallama llāhu* it was, because of the lack of the *ḍamīr* (we would expect *minhum man kallamahū llāhu* or *kallamahum Allāhu*), easily defensible to read *minhum man kallama llāha*. The traditions adduced by Ṭabarī in connection with the passage show to what extent people racked their brains about it. They wondered how Moses could have endured the impact of God's speech since in another passage (sura 7 v. 143) it was said that, when he had asked to see God at the Sinai, he "fell down swooning". And seen from the perspective of Ibn Kullāb's position, how could Moses understand God's message when it did not consist of words? 'Abdarrahmān b. Mahdī, the traditionist of the beginning of the third century, tells us something about the intensity of the debate when he postulates that whoever pretends that God did not speak to Moses should be treated as a *zindīq*, a heretic. As a matter of fact, the Mu'tazilites, if they ever tried to handle sura 4 v. 164 by means of a different vocalization, did at least not stick to it. Abū l-Qāsim al-Balkhī, the Mu'tazilī theologian from the generation before al-Ash'arī, interpreted the sentence only insofar in a Mu'tazilī way as he concluded from the singularity of the Sinai event that God's speech originated in time and could therefore not be eternal.

Incidentally, even in Judaism some theologians had had their misgivings. Philo had thought that at Mount Sinai only a voice had been created by God in

the air which then had been heard by Moses. This corresponded to the Muʿtazili doctrine of the substrate while preceding it by almost eight centuries. But it also reminds us of the concept of the *bat qol*, the voice of divine revelation which is frequently mentioned in Rabbinic teaching: if man is addressed by God he is so from the off, as it were. Islamic texts describe similar events, especially in connection with the Last Judgment. For if there is any moment where God speaks directly to man from person to person it is this one; God examines man's deeds and asks him to assume responsibility for them. So at least with regard to the believers; as far as the others are concerned, those "who conceal what of the Book God has sent down", their being addressed by Him is explicitly excluded: "God shall *not* speak to them on the Day of Resurrection neither purify them" (sura 2 v. 174). Which means: God praises those who acted according to His will | whereas He simply turns away from those who went astray. But in spite of that the aḥādīth which illustrate the event are remarkably reticent when mentioning His speech; they use the passive voice or they talk about a *dāʿī*, a "caller", which more or less corresponds to the *bat qol*. In exegesis, this *dāʿī* is, by the way, usually explained to be Gabriel. 189

III

I do not want to drown you in a mass of detail. The impression I created is probably that a concept which in our days does not arouse any intellectual interest was a much debated issue then. But what can we get out of it for our own problem? In early Islam, revelation as such was not the object of a consistent theory; for this we have to wait until the time of the philosophers, especially Ibn Sīnā. Listening to God's voice was considered a privilege as well as a trial and a test. Verbal inspiration was, in one way or the other, on everybody's mind, but it was not a topic elaborated in speculation; you cannot speculate about something for which you don't have a term. The theological "research program" of the period was different: the uncreatedness of the Quran first, and then its superiority over other texts and inimitability (*iʿjāz*). It is true that, in modern understanding, both tenets seem to imply verbal inspiration. But we saw how those who upheld the uncreatedness of the Quran carefully tried to differentiate between the divine speech and its earthly realization, and as far as *iʿjāz* is concerned we have to keep in mind that this was a doctrine brought up by the Muʿtazilites, i.e. by people who, with respect to our problem, were at least as cautious as were Ibn Kullāb and his successors. As for the rest, we have to read between the lines. Revelation in Islam is mediated revelation, transmitted in the form of a message. Not only is the Prophet *rasūl Allāh*, but

he also receives his message from another messenger, from Gabriel, as a kind of “Botenspruch” in order to use one of those terms of German Old Testament studies which, through the efforts of John Wansbrough, made their way into Anglo-American orientalism. But who tells us that mediated revelation is not, nevertheless, verbal revelation? The angels are, according to the Muslim view, “mere functionaries” as Fritz Meier put it, “reine Beamte”; they have no will of their own and they simply do what God wants and tells them to do.

190 However, revelation is a task of its own. Juwaynī, the teacher of al-Ghazzālī, thought that Gabriel had communicated with the Prophet in two different ways. One time he read something to him from a text which was written down; this statement was verbally identical with God’s speech. But then, at another time, he repeated only virtually what God had told him, according to its meaning. Juwaynī thus imagined how a messenger could proceed in living reality. The question is only which particular cases he had in mind. Suyūṭī who quotes this passage in his *Itqān* wants to restrict the latter case – repetition ad sensum, not verbatim – to the *sunna* which, for him, was a second kind of revelation. But we may doubt whether this was what Juwaynī had wanted to say. Almost five centuries had passed since his time, and the intellectual climate had decisively changed. It is true that Gabriel had always been conceived as the transmitter of a *revelatio specialissima*, first in the Book of Daniel (9.21), then in the Gospel of Luke, with regard to the Annunciation (Lk 1.26 ff.), and finally in the Quran. But the speciality of this revelation had always been in contents not in its linguistic form. Revelation (*waḥy*) is described in the Quran as if Muḥammad could find the appropriate words himself; he is “guided” to the right formulation. Ibn Abī Sarḥ who, for some time, served as his secretary claimed after his temporary defection from Islam that once when writing down a particular revelation he had found a fortunate – and therefore better – wording himself and Muḥammad then included it in the “Quran”, i.e. accepted it as the approbated version. This story, frequently told by people like Ṭabarī and others, was, of course, a scandal, but not so much because Ibn Abī Sarḥ had changed God’s word, but rather because he pretended to have a greater capability of expression than the Prophet.

So, again, we are left in the clair-obscur which seems to be typical for this question. Let us therefore try a last criterion, one of those with which the discussion is normally closed before it is opened: the fact that Quranic verses, when they are quoted, are introduced with the formula *qāla llāhu ta’ālā*. It is true that, in Christian texts, we would rather find “it is written” or “the Bible says”, but what is meant in both cases is not more and not less than the fact that “the Word of God” is reproduced in such a place. It seems that, in Iraq during the first century of Hijra, the formula still met with some opposition. Rabī‘ b.

Khuthaim warned: “Be on your guard and don’t say *qāla llāhu fī kitābihi*, ‘God says in his Scripture’, for God might object ‘You are a liar. I did not say that!’”. And Rabī’s disciple ash-Sha’bī, | the famous early jurist, when being asked, with reprimanding overtones, ‘Does God not say so?’ is said to have rejoined: “Who tells you so? From where do you know?”. Jāḥiẓ, who preserved both remarks in his *K. al-Ḥayawān*, himself used a somewhat more elaborate formula: *qāla llāh fī kitābihi ‘alā lisāni nabiyyih* “God said in His Book through the mouth (or: in the language) of His Prophet”. This is not a typically Mu’tazilī wording; we also find it in the *K. al-Ḥayda*, an anti-Mu’tazilī (and anti-Jahmī) text which describes a disputation about the *khalq al-Qur’ān* during the *miḥna* – a text, by the way, which seems to have a Kullābī background. Similarly, the Mu’tazilite Ibn al-Munajjim says somewhat later in his *K. al-Burhān*, before the background of the *ījāz* discussion, that the Quran came about through God’s help as a sign of Muḥammad’s special eloquence.

When formulating in such a cautious and circumspect way theologians and other people seem, at certain moments, have considered the danger of the Scripture being ideologically misused when it was sealed off too strongly. Hishām al-Fuwaṭī, a Mu’tazilite and disciple of Abū l-Hudhayl, wanted that certain passages from the Quran which were used in anti-Mu’tazilī polemics, especially concerning the question of free will, but also with regard to a transcendent notion of God, should be quoted literally only during the recitation, i.e. in liturgy, whereas in normal discourse or in theological debate they should be reformulated. This insight did, of course, come more easily to somebody who was the victim of ideological or fundamentalist attack himself. Shahrastānī was suspected of not believing in the literal character of revelation, i.e. of not accepting verbal inspiration, since he avoided using the formula *qāla llāh*. He was an Ismā’īlī; people may have surmised that he substituted to the Quran an inner meaning. He stood in the tradition of Avicenna, and Avicenna’s doctrine of prophecy could scarcely be reconciled with verbal inspiration. For if the prophet talks to the masses in images so that they better understand his message (which is Ibn Sīnā’s standpoint) then truth is not *in* the words but *behind* them.

The formula *qāla llāh* was probably justified by and derived from the fact that God frequently addressed his prophet in the Quran with the word *qul*. But again this is a detail which does not help us much in our question. As is well-known we find such a direct form of address already in the Old Testament. In Exodus 31.13 Moses, when establishing the commandment of the Sabbath, is told by | God: “Tell the children of Israel and say!” But the commandment which followed this formula did not necessarily reproduce in a literal form what God wanted His prophet to proclaim. This was clearly expressed by

191

192

Juwaynī: a messenger is only obliged to repeat the contents; the way, however, in which he brings them over depends on the situation and the comprehension of the recipient. By the imperative *qul* Muḥammad is instructed, as is shown by the relevant passages, how to react during specific situations in a specifically approbated and therefore frequently stereotype way; maxims are introduced like that, prayers and statements of belief, but especially rhetorical questions by which he is supposed to address his opponents. God therefore always talks about Himself here in the third person. The Prophet should, for his own best, faithfully keep to these directions, but this does not mean that, in the living performance of his speech, he would of necessity have to repeat these sentences verbatim. And even if they are repeated verbatim then only because they form a stabilizing element in the discourse of the community. Nothing is “dictated” here; rather certain dialogue situations are imagined in a paradigmatic form. What is intended is not verbal inspiration but – in order to use again a term derived from modern hermeneutics – *simulatio*, i.e. the reconstruction of a certain situation for pedagogical purpose. When such a verse is quoted in theological literature the *qul* may sometimes even be omitted.

IV

Do we have to say then that verbal inspiration did not exist in Islam? Not at all. On the contrary, subconsciously it was the prevailing axiom; all the theological speculations I mentioned were only attempts to cautiously modify it or to point to its dangers. In Christianity where theology worked on the basis of four Gospels verbal inspiration was an extremist doctrine, at least in Europe, and nowadays Christian theologians are so embarrassed by it that they prefer not to mention it at all. In Islam, however, where people believe in one Book they also believed in one Word, and only certain perspicacious thinkers reminded them that things were not so simple. In both religions, the dynamics of doctrinal evolution went into contrary directions. In a non-secularized world verbal inspiration is, after all, quite a normal assumption; whoever thinks he is listening to God's | word wants to have it in its totality, not with restrictions and caveats. In all religions which are based on revelation God's speech is His principal form of epiphany. The German egyptologist Siegfried Morenz has coined the expression “Genialität des Hörens” as a quality of Near Eastern mentality altogether, the “genius for listening”; audition was nobler than vision. In the realm of religion this had much to do with the fact that listening was equal to obeying; by speaking God proved himself to be the Lord. “I listen and obey” (*sam'an wa-ṭā'atan*) was the formula by which the servant complied with an

order. He had to obey even when the order came “from behind a veil” whereas the vision of God was in a certain way already an act of mental occupancy and could only be understood as a special favor. Even the caliph or the Shii imam sometimes sat behind a veil. It is true that there were attempts in early Islam to play off Muḥammad’s vision during the *mi’rāj* against Moses’s Sinai experience in a climax of prophetic experience where Abraham had been the “friend” of God, Moses the one who had been spoken to by God but denied a vision since he was not strong enough for it, and finally Muḥammad who had seen God in person. But these speculations were confronted with sharp opposition because of the anthropomorphism involved. Muslim theologians later on called revelation simply *as-sam’* “listening”; this corresponded to Muḥammad being primarily a messenger. As has frequently been stressed since the days of Nathan Söderblom, the word of the Quran was a manifestation of the transcendent as was incarnation in Christianity.

Biblical scholarship has taught us how, as a result of this mentality, texts of the Old Testament were edited and reedited, in the run of centuries, in the direction of steadily greater authority. In the prophetic books, the formula “Thus speaks the Lord” (*ne’um Yahwe*) was, in a secondary stage of redaction, frequently added at the beginning of a passage so that the prophetic speech about God became speech of God Himself. In Qumran a sixth book of Moses has been found in which the reports are no longer given in the third person but where God tells the story himself. In Judaism, verbal inspiration appears as an explicit theory since Philo and the penetration of Hellenistic thought; at that time this doctrine which looks old-fashioned to modern Christians was quite modern, clearly resulting from a further push of rationalization inside religion. In the Pastoral Letters which are transmitted, in the Acts of the | Apostles, 194 under the name of St. Paul the theory is circumscribed by the term θεόπνευστος “inspired by God”. Support was given to it by the belief that Scripture had to be free of error and eternally valid. Not “the smallest letter nor a dot of the law” will vanish “before all this happens”, we hear in the Gospel of Matthew. And for Origen “every letter” is spoken by God, for Gregory of Nazianzen “every dash and every line”.

This was an impressive heritage; early Christian texts look rather Islamic in this respect. The Quran changed the “Thus speaks the Lord” into “Thus speaks *your* Lord (*qāla rabbuka*)”, -ka meaning Muḥammad and thereby making clear that it was not the Prophet who spoke in the name of God, but that God spoke through the Prophet. What was most important now was the text, the Book, not the event as in the life of Christ. After all, Islam was the first religion among those based on a revelation where, *pace* Wansbrough, Scripture was earlier than (prophetic) Tradition. The Gospels only transmitted what had

been believed by the first community after the death of Jesus; insofar they were speech about God. In Islam the “speech about” only came to the fore with the *sunnat an-nabī* whereas Muḥammad heard God’s word itself, albeit through the voice of Gabriel. Islamic theology therefore never needed presuppose an intervention of the Holy Ghost. But like Protestantism which devaluated tradition together with the authority of the Church, Islamic thinking ran the danger of permitting to Scripture a dynamics of its own. Only a believer can, of course, decide how far he wants these dynamics to go. But if he wants to fight the danger underlying it, the misunderstandings and exaggerations which may ensue from it, the ideological usage as we might say in our terms, he cannot do this, I think, with Descartes and Immanuel Kant – and not even with Paul Ricoeur – nor will he, in the long run, be successful with arrest and executions; he will have to know something about the history of Islamic thought. Fundamentalism may be analyzed by sociology and political science, but if one wants to leave the descriptive level and enter into communication, one has to talk from within. This depends on whether one wants to do so or has the intellectual training and experience which is indispensable for such an attempt. But I must leave that for others to decide.

Le *Mi'rāğ* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam

I

Une religion change d'aspect si ceux qui y adhèrent exaltent la figure de son fondateur. Pour l'Islam, le phénomène a été décrit, de façon exemplaire, par Tor Andrae dans sa thèse (Habilitationsschrift) de 1917 : *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, livre qui n'a encore rien perdu de sa valeur. Néanmoins, l'exemple classique, à cet égard, reste sans aucun doute le Christianisme. Les grands conciles des quatrième et cinquième siècles de notre ère scellèrent, dans ce sens, le développement spirituel et dogmatique, à tel point que la capacité de dialogue avec les autres religions « abrahamiques » en devint quasiment nulle. Comparé à cette rigidité, l'Islam s'est arrêté à mi-chemin ; il n'a jamais fait de l'exaltation de son fondateur un article de foi, n'en ressentant effectivement pas le besoin. Dans le Christianisme, l'exaltation du Jésus humain s'offrait comme contre-poids de l'échec terrestre de celui-ci, alors que Muḥammad, grâce à son succès politique, laissa un héritage qui, en tant que tel, ne pouvait guère manquer de répandre la splendeur nécessaire. Par conséquent, toute la *Urgemeinde* devint objet d'exaltation : outre le Prophète, ses successeurs parmi la génération des *ṣaḥāba*, les *ḥulafā' al-rāšidūn*. Le Prophète lui-même avait d'ailleurs constamment souligné son rôle subordonné à la révélation. Il se percevait comme instrument et porte-parole de Dieu, un avertisseur rappelant aux hommes un message au fond ancien et inchangé. Certes sa figure fut mythifiée, mais le fait que le Coran en disait le contraire contribuait toujours à retarder un développement dans ce sens. Ce qui en résulta fut un processus permanent de réflexion, processus qui, dans le Christianisme, ne fut jamais entrepris de manière pareille, même lors d'un tournant aussi radical que la Réforme.

Avant les conciles, la pensée chrétienne était plus proche de ce qu'avancera plus tard l'Islam. Selon l'Evangile de St Jean (17.3–5), juste avant son arrestation et au cours de sa « prière sacerdotale » par laquelle | il termine ses discours après la Cène, Jésus dit : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. Je t'ai glorifié sur la terre ; j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire. Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde

fût». Il est vrai que même ces phrases contiennent en germe bon nombre de spéculations théologiques qui auraient probablement paru étranges au Jésus humain; mais un musulman des premiers siècles de l'hégire pouvait plus ou moins accepter la tendance ou la perspective qui se dégagent de ce discours¹. Certes il n'aurait pas toléré que Dieu fût appelé « Père », mais le fait que celui-ci soit dit « le seul vrai Dieu » constituait pour lui aussi un axiome fondamental (*al-tawhīd*). Et lorsque Jésus se présente comme « l'envoyé » de Dieu, il utilise justement le titre honorifique que portera plus tard Muḥammad (*rasūl Allāh*). Reconnaître ces deux choses à la fois, à savoir l'unicité de Dieu et le fait que le fondateur de la religion est le messenger de ce Dieu unique, constitue pour St Jean² « la vie éternelle » et pour un musulman la *ṣahāda*.

De plus, Muḥammad soulignait, lui aussi, qu'il avait « achevé l'œuvre » qui lui était « donnée à faire »: « Aujourd'hui j'ai parachevé votre religion » (le Coran 5/3; phrase habituellement associée au pèlerinage d'adieu du Prophète effectué peu de temps avant sa mort³). Quant à la « glorification » de Muḥammad, on s'imaginait qu'elle se réaliserait lorsque, pendant le Jugement Dernier, il sera installé au *maqām maḥmūd* (« la place digne de louanges » du Coran 17/79), à savoir le Trône de Dieu⁴, assis « à droite » de Dieu, comme l'aurait dit un chrétien⁵, afin d'intercéder en faveur de tous les membres de sa communauté, les bons aussi bien que les méchants⁶. Même la conviction selon laquelle cette glorification de l'Envoyé n'est que l'occasion pour lui de retrouver la gloire qu'il possédait déjà « avant que le monde fût », idée qui constituait chez St Jean un

1 Pourvu naturellement que l'on substitue « Muḥammad » à « Jésus-Christ ». Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse ici; nous ne parlerons pas de personnes mais des perceptions qu'on en avait. « Jésus-Christ » n'est d'ailleurs ici qu'une sorte de glose; Jésus ne peut pas parler de lui-même, surtout dans une prière, à la troisième personne et avec un titre pareil (cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III. 5e éd. Freiburg, 1986 [1ère éd. 1975], pp. 195 ss.).

2 ^{1a} C'est-à-dire pour la communauté chrétienne qui se cache derrière ce nom.

3 Ṭabarī, *Tafsīr*, 3e éd. Maḥmūd et Aḥmad Muḥ. Ṣākir, Le Caire 1374/1954 ss., t. IX, p. 517, ll. ult. ss.; Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qorans*. ²Leipzig 1938, t. I, p. 228. Pour la problématique cf. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart 1971), p. 114.

4 Blachère traduit *maqām* par « séjour »; mais il est influencé par l'exégèse postérieure qui tend à métaphoriser la signification concrète.

5 Cf. Ps. 110 v. 1 qui est repris dans le *sedet ad dexteram patris* du Credo. Le sujet a récemment été traité par M. Hengel, « *Setze dich zu meiner Rechten!* » *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm no, 1*; dans: M. Philonenko (ed.), *Le Trône de Dieu*. Tübingen 1993, pp. 108 ss.

6 Pour plus de détails cf. ma *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (d'orénavant TG), Berlin 1991 ss., t. II, p. 642 s.; aussi I. Goldziher, *Die Richtungen der Koranlegung*, Leyde 1920, p. 101 s.

pas théologique nouveau⁷, ne présentait rien de surprenant pour l'Islam des premiers siècles. Qatāda b. Di'āma, disciple d'al-Ḥasan al-Baṣrī, parle déjà de la préexistence de Muḥammad⁸. Moins de deux siècles plus tard, cette notion atteindra son premier apogée, dans la même ville de Baṣra, grâce à la théologie mystique de Sahl al-Tustarī⁹.

Le thème de l'ascension appartient au même contexte. Avec son *mi'rāġ*, Muḥammad manifeste sa glorification en faisant sienne encore une fois l'image faite de Jésus. Mais là, le parallèle ne sera jamais explicitement mentionné en Islam. La perspective était modifiée. La résurrection du Christ n'avait pas sa place dans le Coran. Pour la révélation coranique – et pour l'imaginaire islamique jusqu'à nos jours – les prophètes triomphent sur la terre, dès leur vivant. Jésus ne mourut pas sur la croix; il fut «élevé» (*rufi'a*), vivant, dans une assomption (Coran 3/55). Muḥammad, quant à lui, «monta» (*'araġa*), comme sur une échelle (*mi'rāġ*), ou fut «monté» (*'uriġa bihi*) et il rentra de son voyage. Il était tenu à achever son œuvre; l'ascension marque son initiation et non la fin de sa mission. C'est pourquoi on ne manquera pas d'associer parfois cet événement avec celui de «l'ouverture de la poitrine», autre symbole de sa vocation, suggéré par une expression coranique (Coran 94/1)¹⁰. Des comparaisons étaient certes faites avec d'autres prophètes, mais on se gardait d'y inclure Jésus. À sa place étaient mentionnés Abraham et Moïse (donc, d'une certaine façon, le Judaïsme au lieu du Christianisme); Abraham était «l'ami» de Dieu (*ḥalīl Allāh*); Moïse était le *kalīm Allāh*, celui à qui Dieu parla, seul à seul, «face à | face» comme dit le Deutéronome (34.10). 30 Muḥammad, quant à lui, a non seulement entendu parler Dieu mais il L'a aussi vu, lors d'une rencontre directe, pendant son ascension¹¹. Avec cette gradation tripartite, l'accent était mis sur un point qui n'avait joué aucun

7 Les apôtres ignorent cette donnée théologique; elle n'apparaît que dans la communauté des Chrétiens johanniques (cf. K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit?*, Munich-Zurich, 1990, p. 486).

8 TG II 141, après Rubin dans: IOS 5/1975, p. 69 s.

9 Cf. G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin 1980, surtout pp. 147 ss.

10 Cf. A.A. Bevan, *Mohammed's Ascension to Heaven*, dans: Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte, Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag, ed. K. Marti (Giessen 1914), pp. 51 ss.; H. Birkeland, *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast*, Oslo 1955. Pour la problématique voir Paret, *Kommentar*, pp. 513 s.

11 L'idée est attribuée à Ibn 'Abbās (cf. Ibn Ḥuzayma, *K. al-Tawḥīd* [Le Caire 1354/1935], p. 130, l. 1; Quṣayrī, *K. al-Mi'rāġ*, ed. 'Alī Ḥasan 'Abd al-Qādir [Le Caire 1384/1964], p. 94, l. 4 s.; Ibn Manda, *K. al-Īmān*, ed. 'Alī b. Muḥammad b. Nāṣir al-Faqihī, 1–2 [Beyrouth 1406/1985], p. 761, l. 8 ss.).

rôle dans l'ascension de Jésus: la vision de Dieu. Jésus s'était «unifié» avec son Père; la vision y était comprise. Muḥammad, lui, ne rencontra Dieu que temporairement, tout comme Moïse. La vision constituait donc l'apogée de sa glorification. Ce fut justement ce point qui suscita des hésitations; dès lors, le problème capital qui se posait était celui de l'anthropomorphisme.

II

La discordance se manifeste dès le texte coranique. La sourate *al-nağm*, la 53ème, commence avec le récit de deux visions qu'eut Muḥammad à la Mecque, évidemment au début de sa carrière prophétique (versets 5 à 12 et 13 à 18)¹². L'objet des visions n'est pas mentionné explicitement mais une référence postérieure (Coran 81/23), faisant allusion au verset 53/14, fournit la précision nécessaire: la personne vue était «un vénérable messager» (*rasūl karīm*, cf. 81/19), donc apparemment un ange, l'ange Gabriel selon l'opinion commune¹³. Or, le passage 53/13–18, concernant la seconde vision, est fréquemment incorporé dans les ḥadīth-s décrivant le *mi'rāğ*. Même les textes avars en détails ne manquent pas de faire allusion au «jubilier du point extrême» (*sidrat al-muntahā*) du 53/14 qui sert d'indice au Royaume de Dieu, au septième Ciel ou au Paradis. Cette incorporation ne se comprend que si l'on | admet que pour ses auteurs le passage 53/13–18 concernait une vision de Dieu et non de Gabriel. Il est vrai que Gabriel accompagne Muḥammad lors du *mi'rāğ* mais il ne constitue aucunement le but du voyage; le Prophète le voit dès le départ et il n'y a aucune raison pour que l'ange se manifeste à lui lors d'une vision particulière. Muḥammad rencontre Dieu au terme de son ascension et parle

12 Pour simplifier la lecture des observations qui vont suivre je reproduis ici les phrases décisives. Pour la première vision: 5 *'allamahū šadīdu l-quwā* 6 *ḏū mirratin fa-stawā* 7 *wa-huwa bil-ufuqi l-a'lā* 8 *ḥumma danā fa-tadallā* 9 *fa-kāna qāba qawsayni aw adnā* 10 *fa-awḥā ilā 'abdihi mā awḥā* – et pour la deuxième: 13 *wa-laqaḍ ra'āhu nazlatan uḥrā* 14 *'inda sidrati l-muntahā* 15 *'indahā ġannatu l-ma'wā* 16 *iḍ yağšā l-sidrata mā yağšā*.

13 Pour les problèmes que pose l'expression *rasūl karīm* et la datation du verset cf. l'article de R. Bell, *Muhammad's Visions*, dans: MW 24/1934, p. 149 s. Dans son commentaire récemment publié par C.E. Bosworth et M.E.J. Richardson (*A Commentary on the Qur'ān*, Manchester 1991, t. II, pp. 500 ss.), Bell considère la deuxième partie de la sourate 81 (vv. 15–29) comme «revised», en contraste avec les versets 1–14 qui reflètent l'esprit eschatologique de la première phase prophétique. Le rime change d'ailleurs justement avec *rasūl karīm* dans le verset 19. Voir aussi R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957, pp. 44 s. et W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, p. 43.

avec Lui, et on disait fréquemment qu'il avait non seulement entendu la voix de Dieu mais aussi, selon la gradation mentionnée, qu'il l'avait vu dans toute Sa majesté.

L'exégèse semble d'ailleurs justifiée. En effet bien que Dieu ne soit pas explicitement mentionné dans les versets en question, Muḥammad est apostrophé dans le passage précédent (le récit de la première vision; verset 10) en tant que « Son serviteur » à qui « Il » communique la révélation. Le « seigneur » qui fait cela ne peut être que Dieu; la phraséologie et le paradigme théologique l'exigent¹⁴. L'exégèse persista, bien que révoquée en doute par la phrase citée de la sourate 81. La contradiction semblait évidente mais une décision s'imposait; elle dépendit des axiomes théologiques adoptés.

S'il est vrai que la vision relatée par le Coran 53/13–18 a pour objet Dieu et non pas Gabriel, cela ne signifie pas pour autant que ce passage avait à l'origine un quelconque rapport avec le *mi'rāġ*. L'ascension de Muḥammad n'est pas coranique¹⁵. Par conséquent, nous ne nous occuperons ici que de l'exégèse. La question de savoir où le Prophète avait eu sa ou ses vision(s) se posa très vite. En outre, comme la notion d'*ascensio*, comme vraie ascension ou bien comme voyage céleste, était un thème familier dans l'aire que les vieilles civilisations léguèrent à l'Islam¹⁶, on se mit à penser très vite selon les catégories de l'alternative localisation terrestre/localisation céleste. Vu sous cet angle, « le jujubier » du verset 53/14 attirait particulièrement l'attention car, selon le verset suivant, il était situé auprès de la *ġannat al-ma'wā*, « le jardin du refuge » ou « de la retraite ». Peut-être ce jardin n'était-il qu'une plantation proche de la | Mecque¹⁷, mais toujours est-il que la *ġanna* fut identifiée au « Paradis »¹⁸ et bien qu'il ne se fût pas décidé de l'emplacement du Paradis (au ciel ou quelque part sur la terre), on insista, dès l'époque ancienne, que tous ces événements

32

14 Cf. Bell, *ib.*, p. 148 s., d'accord avec beaucoup d'autres (cf., p.e., Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 42 s.; Paret, *Kommentar* 461, Th. Lohmann dans Mitt. Inst. für Orientforschung, 14/1968, p. 280, et récemment A. Schall dans: *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, ed. M. Forstner [Francfort 1991], p. 499).

15 Il est vrai que Dieu est appelé *dū l-ma'āriġ* dans 70/3; mais le contexte montre qu'il n'y a là aucun rapport avec le Prophète. Cf. aussi les versets 34/2 et 57/4.

16 Cf., comme aperçus récents du matériau, M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (thèse Francfort 1984) ou C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* (Paris 1987); aussi G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* (Uppsala/Wiesbaden 1955).

17 Cf. Blachère, *Le Coran*, t. I, p. 84, n. 15, d'après Sprenger qui était le premier à émettre cette hypothèse; aussi Caetani, *Annali dell'Islam* (Milan 1905 ss.), t. I, p. 231.

18 On pouvait s'appuyer sur 32 v. 19 et 79 v. 41 où le Paradis (*ġanna*) est présenté comme une « retraite » (*ma'wā*).

avaient eu lieu dans l'au-delà: c'est au pied du «jubilier du point extrême» que jaillissent les fleuves du Paradis¹⁹.

La fausseté du scénario céleste a été montrée par Bell qui fut suivi par beaucoup d'autres. Dans la vision coranique il n'est nullement dit que Muḥammad monte quelque part; au contraire quelqu'un *descend* vers lui. Le récit de la seconde vision commence ainsi: «il l'a vu descendre une autre fois» (*wa-la-qad ra'āhu nazlatan uḥrā*). Muḥammad se trouve quelque part sur la terre; cela va sans dire pour la première vision où il voit quelqu'un «à l'horizon supérieur» (53/7), et si la seconde vision avait eu lieu au ciel, la différence éclatante avec la première aurait raisonnablement entraîné une autre introduction ou une insistance particulière sur cet apogée du récit («il l'a même vu au ciel quand il y fut élevé» ou quelque chose de ce genre au lieu de «il l'a vu descendre une autre fois»)²⁰. Mais l'attrait de l'ascension était trop fort et tous les exégètes y succombèrent, aussi bien les anthropomorphistes qui optent pour une vision de Dieu par Muḥammad que les autres qui en rejettent l'idée.

La situation exégétique devint alors assez complexe. Deux alternatives se mélangeaient: Dieu vs. Gabriel, ciel vs. terre, et on ne devait pas oublier qu'il est question de deux visions et non pas d'une seule. En outre, le changement de perspective voire de direction qui aboutit à l'incorporation du second passage (versets 13 à 18) dans le récit du *mi'rāḡ*, ne tarda pas à affecter l'interprétation de la première vision. Théoriquement, on aurait pu insister sur le fait qu'il s'agissait là de deux | visions différentes. Une vision était accordée au Prophète près du «jubilier du point extrême», donc dans la *ḡannat al-ma'wā* et ce pendant le *mi'rāḡ* (Coran 53/13–18), et une autre vision, sur la terre celle-ci, où le Prophète avait vu quelqu'un, peut-être l'ange Gabriel, qui finalement s'était approché de lui, «à deux distances d'arc ou moins» (Coran 53/3–12). Mais pour une telle hypothèse (qui a eu ses partisans), la césure entre les deux passages semblait trop insignifiante. Si on soutenait au contraire que les deux visions avaient eu lieu au Paradis, pendant la rencontre de Muḥammad avec

19 Cf., pour Muqātil b. Sulaymān, P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth 1970), p. 98. Plus généralement H. Busse, *Jerusalem in the story of Muhammad's night journey and ascension*, dans: JSAI 14/1991, p. 9; aussi p. 24 où l'auteur compare le jubilier avec l'arbre mentionné dans le deuxième Livre d'Enoch.

20 Blachère traduit d'une manière très vague: «il l'a vu une autre fois», en citant le *Lisān al-'arab* (Beyrouth 1956), t. XI, p. 659b, l. 10 s.: *nazlatan uḥrā qālū marratan uḥrā*. Mais cela n'est que le signe de «l'orthodoxie» du lexicographe qui ne fait que reprendre l'exégèse usuelle. La même observation vaut pour la traduction récente de J. Berque. Cf. par contre Bell, *A Commentary on the Qur'an*, t. II, p. 316: «*nazlah* ... implies a descent – one would expect to earth». Paret traduit: «Er hat ihn ja auch ein anderes Mal herabkommen sehen».

Dieu, on pouvait assez facilement conclure que, malgré la dualité des apparitions, il ne s'agissait en fait que d'un seul et unique événement. Et effectivement, on finit par professer qu'il n'y avait là qu'une seule vision²¹; mais on devait en même temps fournir une explication pour le passage entier, et là les difficultés éclatèrent à d'autres endroits. Le récit de la première vision se termine par la phrase: «Il révéla à Son serviteur ce qu'Il révéla» (*awhā ilā 'abdihi mā awhā*; 53/10). Quel était le contenu de cette révélation? Dans le contexte du *mi'rāġ*, il était permis de dire que Dieu avait laissé Muḥammad jeter un regard sur le Paradis et l'Enfer ou bien – autre thème dominant dans ce cadre – qu'Il lui avait imposé les cinquante prières jugées nécessaires pour la communauté jusqu'à ce que le Prophète eût réussi à Lui faire changer d'avis²². D'autre part, on pouvait naturellement penser que ce qui était «révélé» était tout simplement le Coran; quelques versets auparavant, il est dit en effet que ce qui suit n'est «qu'une révélation qui lui a été transmise» (*waḥyun yūhā*). Mais est-ce que le Coran fut vraiment révélé au Paradis, pendant le *mi'rāġ* du Prophète? Trouver une solution satisfaisante s'avérait assez difficile.

En effet, le premier passage intéressa plutôt les rapporteurs du fameux récit de la première expérience de révélation qu'eut Muḥammad à la Mecque, et comme Gabriel est l'ange de la révélation, il y fut naturellement introduit comme objet de la vision²³. On connaît cela grâce à Ibn Ishāq²⁴. Mais Gabriel n'est pas présent dans toutes les versions du récit | et ce sont justement les exceptions qui nous intéressent, des exceptions de tendance anthropomorphiste qui ne furent pas éliminées par le *tanzīh* des adversaires transcendantalistes. L'exemple le plus éclatant en est une tradition remontant souvent à Ġābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī et rapportée par Buḥārī dans le «*kitāb al-tafsīr*» de son *Ṣaḥīḥ*²⁵:

34

21 Cf. Quṣayrī, *Mi'rāġ*, p. 94, l. pu. s.

22 En ce qui concerne ce thème devenu caractéristique pour le *mi'rāġ* cf. W.M. Brinner, *Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions*, dans: Brinner/St. D. Ricks (edd.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, 1–2 (Atlanta 1986), t. II, p. 72 s. Pour les options en général cf. Ibn Kaṭīr, *Tafsīr* (2Beyrouth 1407/1987), t. IV, p. 267, ll. 23 ss.; ici plus bas pp. 1801 s.

23 Cf. R. Bell, *Mohammed's Call*, dans: MW 24/1934, pp. 13 ss.

24 *Sīra*, ed. Wüstenfeld 153, ll. 3 ss.; cf. aussi Ṭabarī, *Tafsīr*, 2Le Caire 1373/1954, t. XXVII. p. 42, ll. -8 ss.

25 Chap. 65, en relation avec la sūrat al-Muddatṭir (n° 74); cf. la traduction de Bell dans: MW 24/1934, p. 17.

... Yahyā rapporte : je demandai à Abū Salama : quelle partie du Coran fut révélée en premier ? Il répondit : 'O toi couvert d'un manteau (sourate 74)'. Je dis : (mais) on m'a rapporté que c'est 'Récite au nom de ton Seigneur ... (sourate 96)' ? Abū Salama répondit : j'ai moi-même posé la question à Ġābir b. 'Abd Allāh et il a dit : 'O toi couvert d'un manteau' et j'ai répondu comme toi qu'on m'avait rapporté que c'est 'Récite au nom de ton Seigneur' ; il m'a alors répondu : je ne puis te rapporter que ce qu'a dit l'Envoyé de Dieu lui-même, à savoir : 'je m'étais retiré sur le Mont Ḥirā' pour me recueillir (*ġāwartu fī Ḥirā*)'. Après avoir terminé ma retraite, je descendis vers le fond de la vallée. J'entendis alors une voix m'appeler. Je regardai autour de moi, en avant, en arrière, à droite et à gauche ; mais (seulement lorsque je dirigeai mon regard vers le haut) ... *Le voici, assis sur son Trône, entre ciel et terre*. Je me rendis aussitôt auprès de Ḥadiġa et (lui) dit : enveloppe-moi et verse sur moi de l'eau froide ! Alors (la révélation) descendit sur moi : 'O toi couvert d'un manteau ! Lève-toi et avertis ! Ton Seigneur, magnifie (-le)' [sourate 74, versets 1–3].

Le centre d'intérêt du récit est évident ; il existait une querelle de savants sur l'identité de la première révélation « descendue » sur Muḥammad. S'agit-il de la sourate 74 ou bien de la sourate 96 ? Les deux partis défendaient leur position respective en invoquant des autorités parmi les *ṣaḥāba* ; c'est pourquoi leurs opinions ne pouvaient que prendre la forme de ḥadīth. La polémique se déroulait essentiellement dans le Ḥiġāz ; les *isnād*-s le prouvent²⁶. À la Mecque et à Médine les traditions sur la vie du Prophète avaient eu une meilleure chance de survie ; c'était là qu'Ibn Ishāq avait mis à profit la mémoire collective pour composer sa *Sīra*. Plus tard, des experts d'autres régions, Zuhri par exemple en Syrie, s'intéressèrent au même sujet. Dans le récit que nous avons mentionné, c'est Yahyā b. Abī Kaṭīr qui parle, savant médinois assez fréquemment cité par Ṭabarī pour ce qui est la vie du Prophète. Il mourut vers la fin de l'époque omeyyade, en 129/747 ou 132/750²⁷. Abū Salama est son

35 | maître Abū Salama b. 'Abd al-Raḥmān al-Madanī, autre médinois donc qui mourut vers 104/722–723 ; Yahyā détenait de lui un recueil de ḥadīth (*nusha*)²⁸. Abū Salama se réfère à Ġābir b. 'Abd Allāh qui, en tant qu'*anṣārī*, doit aussi

26 Cf. l'analyse chez Juynboll, *Early Islamic Society as reflected in the Use of Isnads* ; dans : Le Muséon 107/1994, pp. 159 ss. Pour la question en général cf. Paret, *Mohammed und der Koran*, pp. 46 ss.

27 Cf. TG II 670 s.

28 Cf. M.M. Azmi, *Studies in Early Hadith Literature* (Beyrouth 1968), p. 63.

être localisé à Médine. Très jeune au temps du Prophète, ce dernier ne mourut qu'après l'an 70 de l'hégire²⁹.

Ici, la sourate 53 n'est pas explicitement mentionnée. Mais il n'y a aucun doute que le texte en était présent dans l'esprit des auditeurs. Le point de départ est « l'horizon supérieur » du verset 53/7 ; ce n'est qu'en regardant vers le haut que Muḥammad a sa vision. Une version parallèle le dit de façon encore plus insistante : « je regardai à droite, mais je ne vis rien. Je regardai à gauche mais je ne vis rien. Je regardai en avant mais je ne vis rien. Je regardai en arrière mais je ne vis rien. Je levai alors la tête et je vis quelque chose. Je me rendis aussitôt auprès de Ḥadīḡa et (lui) dit ... »³⁰. Selon cette variante l'apparition se manifeste clairement au ciel. Mais d'un autre côté, le récit reste beaucoup plus vague ; ici Muḥammad ne voit que « quelque chose » ; on n'a pas cherché à spécifier l'objet de sa vision. Le premier texte, par contre, est précis sur ce point ; son transmetteur avait opté pour un anthropomorphisme patent³¹. C'est pour cette raison qu'Ibn Ishāq passe ce récit sous silence, et si Buḥārī ne le soumet pas à la censure c'est parce que l'accent y est mis sur autre chose et parce que, dans la querelle sur la priorité des sourates, on avait besoin d'une attestation aussi explicite.

L'anthropomorphisme n'est pas la seule surprise de ce récit. Le texte fait état d'une vision particulière : Dieu est assis sur Son Trône. Dans une certaine mesure il fallait s'y attendre ; dans l'Ancien Orient et dans la Bible, Dieu est imaginé de cette manière. Mais comment l'exégèse a réussi à concilier cette conception ancienne avec le texte de la sourate 53 ? Le mot clé est quelque peu caché. Il s'agit de l'expression *fa-stawā* qui apparaît juste avant « l'horizon supérieur » (*fa-stawā wa huwa fī l-uḥuqī l-a'lā*) et qui, dans le verset 6, marque le début de la phrase (et du récit proprement dit). Fait étrange, cette phrase commence au beau milieu du verset et continue, par une sorte d'enjambement, dans le verset suivant. À première vue, cette expression semble contredire l'exégèse donnée par | notre ḥadīth ; elle est en effet d'habitude rendue par « il se tint debout », or « se tenir debout » ne signifie bien entendu pas « être assis »³². C'est pour cette raison que selon la tradition conservée chez Ibn Ishāq l'objet de vision de Muḥammad pouvait être Gabriel vu « sous la forme d'un

36

29 Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb*, ed. 'Alī Muḥ. al-Biḡāwī (1–4. Le Caire s.d.), p. 219 s. n° 286.

30 Buḥārī, l.c.

31 Une version parallèle et dans le même esprit est reprise par Ṭabarī, *Tafsīr* 2xxix, p. 143, ll. 14 ss.

32 Cf. les traductions de Paret : « Er stand aufrecht da », de Bevan : « He took his stand » (dans : *Festschrift Wellhausen*, p. 52) ou d'Arberry : « He stood poised ».

homme aux pieds juxtaposés» (*ṣāff qadamayhi*)³³, et c'est pour cette raison que ce point de vue fut accepté presque partout³⁴: Gabriel peut se tenir debout «à l'horizon supérieur». Dieu, quant à Lui, doit être assis, comme il sied au Seigneur du monde. Pourtant le point est loin d'être évident. Dans le Coran, *istawā* ne signifie pas simplement «se tenir debout»; là où le mot est associé avec Dieu, il se réfère plutôt à une manière d'être assis: *istawā 'alā 'aršihi* (Il est assis debout sur Son Trône). Notre ḥadīth comprend donc *istawā* du verset 53/6 comme une abréviation de l'expression *istawā 'alā 'aršihi*³⁵. Muḥammad voit Dieu assis sur Son Trône «à l'horizon supérieur», et alors le Trône s'approche de lui jusqu'à une distance de «deux arcs ou moins»³⁶. Dans cette intimité, l'oreille près de la bouche de Dieu, le Prophète reçoit sa première révélation.

Plus précisément, selon notre texte, Muḥammad ne reçut la révélation que chez lui, couvert d'un manteau; mais le contenu du message reçu chez lui correspond exactement à ce qu'il aurait pu entendre auparavant de la Bouche de Dieu; «Lève-toi et avertis! Ton Seigneur, magnifie (-le)!». Il n'est pas tenu à transmettre un message particulier; il est tout simplement initié. Il doit dorénavant «glorifier» le Seigneur et il prend conscience de cette mission après être rentré chez lui et s'être couvert de son manteau pour se concentrer³⁷. Au moment-même de la vision, il n'était pas encore préparé pour recevoir le message; il entend une voix mais il est plutôt | ébloui par l'apparition (et peut-être il n'était même pas préparé pour la déterminer car il ne vit que «quelque chose»).

Le récit ne manque pas de logique inhérente. Mais l'interprétation de cet énigmatique «quelque chose» pouvait également emprunter le chemin inverse. Dans une autre version, Muḥammad raconte: «... Je me promenais ainsi lorsque j'entendis une voix (venant) du ciel. Je levai la tête et voilà l'ange

33 *Sīra* 153, l. 6; cite par Ṭabarī, *Ta'riḥ* (ed. De Goeje), sér. I, p. 1150, l. 15.

34 Cf., par exemple, Ṭabrisī, *Maǧma' al-bayān*, 1–5 (Téhéran 1382/1962), t. V, p. 173, l. 8.

35 Même Blachère déclare dans une note: «Le verbe *istawā* ... 'être assis sans que le corps penche d'un côté ou de l'autre' a ce sens habituel dans la langue ...». Mais pour des raisons particulières (voir plus bas, n. 38) il traduit l'expression du verset 53/6 par: «[Cet Ange] se tint en majesté ...». Berque dit: «Il planait». La seule traduction qui rend *istawā*, dans le verset 53/6, par «être assis» est celle de l'Aḥmadiyya.

36 On peut naturellement considérer aussi que c'est Dieu qui s'approche après s'être levé du trône. Mais le verbe *tadallā* du verset 8, «descendre comme un seau (*dahw*) dans un puits», correspond mieux à un objet qu'à une personne. À juste titre, Ibn Qutayba considère *danā fa-tadallā* comme un ὕστερον πρότερον (*Ta'wil muṣkil al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ṣāqī, Le Caire s.d., p. 148, l. 9).

37 Pour ce détail cf. Paret, *Mohammed und der Koran*, pp. 46 s. et récemment U. Rubin, *The shrouded messenger*, dans: JSAI 16/1993, pp. 96 ss.

qui m'avait rendu visite à Ḥirā' assis sur un siège (*kursī*) entre ciel et terre. J'étais comme paralysé de peur et je rentrai chez moi ... ». Visiblement, ce récit est secondaire ; on le reconnaît rien qu'au fait qu'il annonce, sans aucune formalité, que la voix venait du ciel³⁸. L'ange est assis sur un *kursī*, « siège » probablement moins imposant que le 'arš réservé à Dieu, une sorte d'escabeau simplement³⁹. Fait encore plus étrange, l'ange ne dit rien ; il ne fait que se manifester. S'il s'agissait de Dieu il n'y aurait rien à objecter mais l'ange est un messenger et en tant que messenger il aurait dû transmettre une révélation concrète. Or, cette révélation n'arrivera que plus tard, et Gabriel n'y joue aucun rôle. Elle contient un ordre : « Lève-toi et avertis », ordre qui ne peut venir que de Dieu. Même si, dans une autre variante⁴⁰, Gabriel, toujours assis sur un *kursī*, prononce des paroles ce n'est que pour corroborer – ou anticiper – ce que Dieu révélera plus tard : « tu es vraiment l'Envoyé de Dieu (*anta rasūl Allāh ḥaqqan*) ». Dans ce contexte, la phrase vient trop tôt⁴¹. Elle est d'ailleurs simplement reprise du récit qui soutient la priorité de la sourate 96⁴². Il ne s'agit pas d'un hasard car parmi toutes les variantes, contenant ou non des paroles de Gabriel, la version que nous venons de citer n'est rien d'autre qu'une tentative d'harmonisation entre la tradition de Ġābir b. 'Abd Allāh et celle, différente et en fin de compte mieux connue, où Muḥammad rencontre l'ange dès la caverne de Ḥirā' et, quelque temps plus tard, est sommé par celui-ci de réciter le texte de la sourate 96 inscrit sur une toile⁴³.

38

38 Toutes les versions citées se trouvent chez Buḥārī ; cf. aussi les autres collections de ḥadīth (Wensinck, *Concordance* II 110 b s.v. *dattirūnī*) et les commentaires du Coran (p.e. Ṭabrisī, *Mağma' al-bayān*, t. v, p. 384, ll. 18 ss.). Déjà chez Muslim le « Lui » de la première version (celle de Ġābir b. 'Abd Allāh) est accompagné d'une glose : *ya'nī Ġibrīl*, « c'est-à-dire Gabriel (et pas Dieu) ». Blachère reprend cette tradition dans sa traduction.

39 Cependant, on ne peut pas être sûr ; il suffit de se reporter à l'*āyat al-kursī* pour se rendre compte que 'arš et *kursī* ne sont pas du tout clairement distingués. Cf. G. Vitestam, *Arsh and Kursi. An Essay on the Throne Tradition in Islam*, dans : Living Waters, Festschrift Løkkegaard (Copenhague 1990), pp. 369 ss. – L'argument selon lequel un ange ne peut pas être assis sur un trône a déjà été formulé, relativement au texte traduit ici, par Bell dans : MW 24/1934, p. 18.

40 Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, ed. E. Sachau, 1–8 (Leyde 1904–1917), t. I₁, p. 131, ll. 5 ss.

41 En fait, Ibn Ishāq situe cette apparition après la première révélation (*Sīra* 153, l. 4 s. et avant). Cf. aussi Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 45 s.

42 Cf. Ṭabarī, *Ta'riḥ* I 1147, l. 8.

43 Cela ressort également de la manière dont Muslim énumère les traditions citées par nous (*Ṣaḥīḥ*, Imān 73 nr. 252 ss.). Cf. Bell dans : MW 24/1934, p. 13 et, en général, T. Andrae, *Die Legenden von der Berufung Muhammeds*, dans : MO 6/1912, pp. 5 ss.

III

Essayons un premier résumé. La matière ne manque pas de subtilité. Le parti pris de nos sources et la diversité de la littérature secondaire y contribuent. En réduisant le sujet à un seul de ses aspects, nous avons été amené à émettre quelques hypothèses. Comme celles-ci concernent le sens de certains versets coraniques perçu par les premiers exégètes musulmans, elles ne sont défendables que si nous arrivons à prouver que ces anciens points de vue ont laissé des traces dans la tradition postérieure. Ceci est relativement facile pour ce qui est la première hypothèse :

- 1) les deux visions mentionnées dans la sourate 53 étaient fréquemment comprises comme faisant état de la vision de Dieu par Muḥammad. Pour soutenir cette interprétation, le plus important témoin invoqué est Ibn ‘Abbās⁴⁴. Les rapports se référant à lui sont assez nombreux et, de plus, se placent dans un cadre plus large et plus cohérent, à savoir la séquence de la gradation des prophètes : contrairement à Abraham et Moïse et comme signe de sa précedence, Muḥammad eut la vision de Dieu⁴⁵. Il Le vit même deux fois⁴⁶, tout comme Moïse fut interpellé par Dieu à deux reprises⁴⁷, et il Le vit même « sous la plus belle des formes » (*fī aḥsani šūra*)⁴⁸ et non sous la forme terrifiante du Juge de la résurrection. À côté d’Ibn ‘Abbās, on cite son esclave ‘Ikrima⁴⁹. Comme ce
- 39 dernier avait effectué beaucoup de voyages de commerce, on pouvait | aisément prétendre qu’il avait demandé à al-Ḥasan al-Baṣrī de confirmer cette thèse⁵⁰ et ajouter que celui-ci l’avait effectivement fait par serment⁵¹. Son disciple Qatāda b. Di‘āma⁵² le joint dans cette position mais en se référant à Anas

44 Cf. Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd*, p. 131, ll. 1 ss. et avant; aussi Quṣayrī, *Mi‘rāğ*, p. 94, l. 4 s., en rapport avec l’ascension.

45 Voir plus haut, n. 10. Celui qui a rassemblé ces traditions de la manière la plus transparente est Ibn Kaṭīr; cf. son *Tafsīr*, t. IV, p. 268, ll. 7 s. et, dans un contexte narratif beaucoup plus légendaire et plus proche des récits sur le *mi‘rāğ*, ib. ll. -6 ss.

46 Ibn Kaṭīr 267, ll. -8 et pu.; Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd*, p. 131, ll. -7 s.

47 Le texte ne dit pas quand et où; la comparaison part évidemment des deux visions de Muḥammad (ib. 267, ll. ult. ss.). Elle est appuyée par l’autorité de Ka’b al-aḥbār qui se serait entretenu avec Ibn ‘Abbās à ‘Arafa, donc pendant le Ḥağğ.

48 Ib. 268, ll. 21 ss. et -6 ss.

49 TG II 655.

50 Ibn Kaṭīr 268, ll. 14 ss.

51 Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd* 131, l. 6 s.; cf. TG II 100. Pour Ibn ‘Abbās et ‘Ikrima cf. aussi T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Leben und Glauben seiner Gemeinde*, p. 74.

52 TG II 135.

b. Mālik, la grande autorité de la communauté bašrienne⁵³. Il semble bien donc que cette exégèse ait eu des partisans à Bašra en dépit du fait que la ville devait devenir, avec l'émergence de la Mu‘tazila, le bastion des transcendantalistes. Muqātil b. Sulaymān reprend la tradition dans son *Tafsīr*⁵⁴ et même le Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār avoue encore qu'il y avait eu des gens qui concluaient de la sourate 53 que le Prophète avait vu Dieu à deux reprises⁵⁵.

La position anti-anthropomorphiste, représentée par le Qāḍī, se fonde spécialement, parmi les Compagnons, sur l'autorité de ‘Āiṣa. Celle-ci, avec la position privilégiée qui était la sienne pour prendre connaissance des expériences intimes de son époux, rejetait l'idée d'une vision de Dieu⁵⁶. Elle apparaît sous ce jour dans un ḥadīth plaidant la primauté de la révélation de la sourate 96⁵⁷. Comme nous l'avons vu, le témoin le plus illustre en est Ibn Ishāq. On invoquait aussi l'autorité des témoins utilisés par le parti adverse. Ainsi Ibn ‘Abbās apparaît comme autorité pour une exégèse transcendantaliste chez les ibāḍites bašriens⁵⁸. Al-Ḥaṣan al-Bašrī se retrouve chez Ṭabarī avec une interprétation des versets 53/6–7 qui n'est nullement anthropomorphiste⁵⁹. Pour lui, l'ascension du | Prophète n'aurait été qu'un songe⁶⁰. Qatāda aurait pré-
tendu que Muḥammad n'avait vu Dieu, pendant l'ascension, que comme une
« grande lumière »⁶¹.

40

Ces dernières traditions ne sont que des tentatives de compromis et d'harmonisation entre les deux tendances contradictoires. Le songe s'offrait comme

-
- 53 Ibn Ḥuzayma 131, l. 4 s. Baġawī énuméra Ḥasan et ‘Ikrima à côté d’Anas b. Mālik comme partisans de la thèse; Ibn Kaṭīr trouve cela problématique (*fīhi naẓar*; *Tafsīr* 267, l. -5).
- 54 Au moins à partir du verset 53/8; avant cela il présuppose que c’est Gabriel – ou Muḥammad – qui « se tint debout » (*Tafsīr*, ed. ‘Abd Allāh Maḥmūd Ṣiḥāta, 1–5 [Le Caire 1979–1987], t. IV, p. 159, ll. apu. ss.; P. Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 97 ss.). Il se peut que le passage soit remanié; pour le *status quaestionis*, TG II, 519 ss.
- 55 *Tanzīh al-Qur’ān ‘an al-maṭā’in* (Beyrouth s.d.), p. 405, l. 2 s.; *Mutaṣābih al-Qur’ān*, ed. ‘Adnān Muḥ. Zarzūr (1–2. Le Caire 1972), p. 632, l. 3 s.
- 56 Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, *Tafsīr* Sūrat al-Nağm 1; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Īmān* n° 287; Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd*, p. 145, l. 3 ss.; Ibn Manda, *Īmān* 761, l. -5 ss.; Ḍahabī, *al-Ulūw lil-‘Alī al-Ġaffār* (Le Caire 1332/1913–1914), p. 132, ll. 3 ss. etc. Cf. aussi Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qorans*, t. I, p. 23; J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology* (Londres 1945–1967), t. I, part 2, p. 221; TG II 701.
- 57 Cité par Buḥārī dans l’introduction de son *Ṣaḥīḥ*; cf. Bell dans: MW 24/1934, p. 13 s.
- 58 Cf. TG II 207.
- 59 *Tafsīr*, ²Le Caire 1373/1954, t. XXVIII, p. 43, l. 16 s.
- 60 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawġūd et ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, 1–8 (Beyrouth 1413/1993), t. VI, p. 6, l. 1 s.
- 61 TG II 141.

une explication rationnelle de la vision parce qu'on désignait les deux phénomènes par un même mot: *ru'yā*; *ra'ā fi l-nawm* voulait dire «il vit pendant (son) sommeil»⁶². En plus, le Coran semblait appliquer la même idée à un autre événement surnaturel, le voyage nocturne (*isrā'*; Coran, 17/60): *al-ru'yā llatī araynāka*. Al-Ḥasan al-Baṣrī s'y serait référé⁶³. Bien entendu le songe devait être véridique; mais chez un prophète cela va de soi – «les yeux du Prophète dorment et non son cœur»⁶⁴. 'Aīša aurait constaté que «les premières révélations que reçut l'Envoyé de Dieu étaient sous forme de songes véridiques»⁶⁵. Ibn Ishāq a incorporé cette phrase dans son récit du *mi'rāğ*⁶⁶. L'idée est rapportée comme typiquement islamique par Jean Damascène⁶⁷.

Pour Ibn 'Abbās une autre solution fut trouvée: il avait voulu dire que Muḥammad avait vu Dieu par son cœur (*bi-fu'ādihī*)⁶⁸. Cette explication correspondait à la précédente: le cœur ne dort pas. L'âme passe à Dieu pendant le sommeil comme on le savait par le verset 39/42; et puis surtout le récit de la première vision se terminait par la phrase: «son cœur (*fu'ād*) n'a pas démenti ce qu'il a vu» (Coran, 53/11). Le sujet | grammatical de «a vu» peut aussi bien être «son cœur» que le Prophète lui-même. C'est pourquoi les exégètes se défendaient de dire *bi-qalbiḥī*, formule autrement plus normale⁶⁹. En ce qui concerne la tradition de Qatāda, on avait eu recours à un troisième expé-

62 En ce qui concerne notre cas, l'idée apparaît fréquemment sous forme de glose ou de commentaire; cf., p.e., Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2^eed. Aḥmad Muḥammad Šākir (Le Caire 1368/1949 ss.), t. v, p. 162, l. 9 (avec les parallèles rassemblées par R. Gramlich dans sa traduction d'Abū Ṭalib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*: Die Nahrung der Herzen, vol. I [Stuttgart 1992], p. 435) ou Ibn al-Ġawzī, *Daf' šubhat al-tašbīḥ* (Le Caire 1345), p. 30, l. 5 s.

63 Balāduṛī, *Ansāb al-ašrāf* (éd. Muḥ. Ḥamīdullāh, Le Caire, 1959), p. 256, n° 590 ss.

64 Ḥadīṭ fameux; cf. Wensinck. *Conc.* VII 48 a. Cité par Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd*, p. 137, l. pu.

65 Muslim, *Šaḥīḥ*, Īmān n° 252. Watt traduit par: «The beginning of revelation for the Messenger of God was true vision» (*Muhammad at Mecca*, p. 40); mais le texte dit explicitement *al-ru'yā al-šādiqa fi l-nawm*.

66 *Sīra* 151, ll. 2 ss.

67 Dans le chapitre 101 de son *De haeresibus*; cf. *Schriften zum Islam*, ed. R. Glei et A.Th. Khoury (Altenberge 1995), p. 76 s., l. 53 s. Pour le problème en général, cf. Th. Lohmann dans MIO 14/1968, pp. 287 ss.

68 Cf., p.e., Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd*, p. 131, ll. 8 ss.; Ibn Kaṭīr, *Tafsīr*, t. IV, p. 267, l. -8. Ibn Kaṭīr dit explicitement que les autres rapports remontant à Ibn 'Abbās et faisant état d'une vision directe sont «étranges» (ll. -7 ss.).

69 Blachère traduit le verset de manière assez vague: «Son imagination n'a pas abusé sa vue» et ajoute le commentaire: «Text.: le foie (= le cœur) n'a pas abusé ce qu'il a vu». Le «foie» est peut-être un peu trop précis; cf. T. Seidensticker, *Altarabisch «Herz» und sein Wortfeld* (Wiesbaden 1992), pp. 36 ss. et 83 s.

dient pour éviter les conséquences imprévisibles: la dématérialisation de la vision. On n'avait jamais eu de difficulté pour imaginer l'ouverture des portes du ciel pour le Prophète et la vision de «la plus forte lumière»⁷⁰. La lumière n'a pas de forme (*ṣūra*); Dieu n'apparaît pas comme figure et sa vision n'a d'autre effet que l'éblouissement des yeux. Qatāda avait lui-même transmis le ḥadīth grâce auquel on pouvait s'orienter⁷¹:

... Mu'ād (b. Ḥalid) al-'Abdī (mort vers 200/815)⁷² < Yazīd b. Ibrāhīm al-Tustarī (mort peu après 160/776)⁷³ < Qatāda b. Dī'āma (mort vers 117/735) < 'Abd Allāh b. Ṣāqīq al-'Uqailī⁷⁴: je dis à Abū Ḍarr (al-Ġifārī): si j'avais rencontré le Prophète, je lui aurais posé une question. – Laquelle? – Je lui aurais demandé s'il a vu son Seigneur. – Mais je lui ai exactement posé cette question. – Et qu'est-ce qu'il a répondu? – Il répondit: de la lumière. Comment aurais-je pu Le voir? (*nūr, annā arāhu*)⁷⁵.

Malgré tout cela, l'ancienne exégèse anthropomorphiste survécut, bien qu'en marge de la théologie officielle. Le mystique 'Abd al-Wāḥid b. Zayd et ses disciples se seraient fondés sur la sourate 53 pour démontrer que l'on peut voir Dieu dès ici-bas et non pas seulement au Paradis et après la résurrection⁷⁶; ils pensaient également qu'ils pouvaient jouir des délices paradisiaques dès leur existence terrestre⁷⁷. Ibn Ḥafīf, le | cheikh de Shiraz mort en 371/982, insistait dans sa *'aqida* sur le fait que Muḥammad avait vu Dieu lors de son ascension⁷⁸.

42

70 Bayhaqī, *Dalā'il al-nubūwa*, 1–2 (Médine 1389/1969), vol. 11, p. 119, ll. -7 ss.

71 Ibn Ḥuzayma, *Tawḥīd* 134, ll. -4 ss.

72 Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb al-tahdīb*, t. x, p. 189.

73 *Tahdīb* x1 311 ss.

74 *Tahdīb* v 253 s.

75 La phrase est quelque peu ambiguë. On ne sait pas si, dans *arāhu*, le suffixe se rapporte à Dieu ou à *nūr*. Une variante (146,17) est à l'accusatif (*nūran*): «je L'ai vu comme lumière. Comment aurais-je (pu) y regarder?». Une autre variante (134,4) dit simplement *annā arāhu*. Mais le mot *nūr* est indispensable; Dieu est de lumière, il est donc visible mais son éclat est insupportable pour les yeux. Ibn Ḥuzayma rapporte, avec un *isnād* différent, qu'Abū Ḍarr n'admettait qu'une vision *bi-l-qalb* (*Tawḥīd* 136, l. 10 s.). Voir aussi les parallèles dans Wensinck, *Conc.*, t. VII, p. 18b. Un récit du *mi'rāḡ*, remontant à Abū Ḍarr, est mentionné chez Dārimī, *al-Radd 'alā l-Ġahmiyya*, éd. G. Vitestam (Lund/Leyde, 1960), p. 28, ll. 8 ss.

76 TG II 99.

77 Aṣ'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. H. Ritter (Constantinople 1929–1933), p. 438, ll. 14 ss.

78 Abū l-Ḥasan-i Daylamī, *Sīrat-i šaiḥ-i kabīr Abū 'Abd Allāh Ibn-i Ḥafīf Šīrāzī*, éd. A.M. Schimmel-Tari (Ankara 1955), p. 296, l. 105 s.

Bien avant lui, toujours sur le territoire iranien, al-Muqannaʿ, qui commença sa carrière publique vers 160/777⁷⁹, avait basé sa théorie « incarnationniste » sur le fameux passage de la sourate 53 : Dieu s'incorpore dans les prophètes et de même qu'Il était entré dans le corps d'Adam lorsqu'Il l'avait créé à Son image, Il était entré dans celui de Muḥammad pendant la vision de ce dernier car en ce moment Il était aussi « proche » de lui qu'une flèche l'est de son arc (allusion évidente au *qāba qawsayn* du Coran 53/9)⁸⁰. Ce point nous mène directement à notre seconde hypothèse :

2) le Prophète a vu Dieu assis sur Son Trône. Cette assertion va contre l'opinion prévalant parmi les chercheurs qui, même dans le cas où la vision de Dieu est acceptée, présupposent que Muḥammad a vu Dieu debout « à l'horizon supérieur ». Mais al-Muqannaʿ était d'un autre avis ; en effet, le passage hérésiographique déjà cité nous apprend également qu'il pensait qu'après chaque manifestation ou « incarnation », Dieu retournait sur Son Trône. Sa conception de la vision de Muḥammad impliquait donc que Dieu eût quitté le Trône pour s'approcher du Prophète et entrer dans son corps. De manière beaucoup plus générale, la même conception constitue le fond de la polémique menée par l'imām zaydite Qāsim b. Ibrāhīm contre le traité anti-islamique attribué à Ibn al-Muqaffa⁸¹. L'auteur manichéen y écrit au sujet des musulmans : « leur seigneur est assis sur son trône et 'il descendit⁸² et (s'approcha à distance de) deux arcs ou moins' ». Dans sa réfutation, Qāsim se borne à insister sur le fait que le verbe *istawā* – certainement par allusion au Coran 53/6 – doit être compris de manière métaphorique comme signifiant *istawlā* « dominer ». C'était l'expédient habituel des transcendantalistes pour interpréter *istawā ʿalā ʿaršihī* afin d'éviter les implications anthropomorphistes.

43 Qāsim présuppose donc que, pour ceux qui étaient la cible des attaques de l'auteur manichéen, *istawā* signifiait « être assis (sur le Trône) ». L'impétuosité de ce dernier est dirigée d'ailleurs contre l'anthropomorphisme de ses adver-

79 Cf. EI² VII 500 s.n.

80 Cf. le rapport dans l'hérésiographie ismāʿīlienne analysée par P.E. Walker dans JAOS 114/1994, p. 343 ss. Il s'agit probablement d'une partie du *K. al-Šağara* écrit par un *dāʿī* qui s'appelait Abū Tammām ; le passage cité remonte peut-être à al-Nāšīʿ al-aṣḡar (pour lui, cf. Sezgin, GAS II 591). L'auteur, ou plutôt sa source c'est-à-dire al-Nāšīʿ, dit qu'il a encore rencontré bon nombre de partisans d'al-Muqannaʿ et discuté avec eux.

81 M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Rome 1927), p. 35, l. 7 ss. ; cf. TG V 106, texte v 8, a.

82 *fa-tadallā* (sourate 53/8). Je suis la traduction de Paret : « er kam (immer weiter) nach unten ». Blachère dit : « il demeura suspendu » ; Berque : « jusqu'à rester suspendu ».

saïres, le contexte le prouve clairement⁸³. Pour Qāsim, par contre, le Trône est «le toit supérieur»⁸⁴; mais lui aussi comprend *tadallā* dans le sens de «descendre» puisqu'il l'oppose à *ša'ida* «monter»⁸⁵. Sa polémique avec «Ibn al-Muqaffa'» ne concerne donc pas l'image en tant que telle mais seulement son interprétation. Il ne voit aucune raison de nier le fait que, conformément à la sourate 53, la vision du Trône est acceptée – ou tout au moins tolérée – par une grande majorité des gens, au moins dans la région où il écrivait⁸⁶.

La «descente» est également attestée dans le ḥadīth; dans un récit du *mi'rāġ* conservé chez Buḥārī, nous lisons: «Le Majestueux, Seigneur du pouvoir, s'approcha. Il descendit (*fa-tadallā*) et s'approcha de lui (i.e. Muḥammad) jusqu'à (une distance de) deux arcs ou moins et lui révéla entre autres (l'obligation de) cinquante prières par jour pour sa communauté ...»⁸⁷. Ici, le Trône a disparu et il sera fréquemment passé sous silence dans la tradition postérieure. Mais à un endroit cette conception se dévoile sans être réellement perçue puisqu'elle est quasiment introduite *e contrario*; il s'agit des traditions concernant Ibn Ṣayyād. Concurrent de Muḥammad nouvellement investi, Ibn Ṣayyād était peut-être un ancien *kāhin* qui, selon l'habitude des *kāhin*, se couvrait de son manteau lorsqu'il recevait les «révélation» ; de ce fait il fut considéré par les musulmans comme le *daġġāl*. Son nom reste aussi incertain que son existence⁸⁸. Les sources s'obstinent pourtant à suivre ses traces: il aurait participé à la conquête de Susa en 17 de l'hégire⁸⁹ et Farazdaq prétend | avoir visité sa maison à Médine sans savoir que «personne ne lui adressait la parole ni cherchait sa compagnie»⁹⁰. Le ḥadīth nous informe que sa mise au ban était

44

83 Cf. TG v 106 s., texte 6 et 8 avec commentaire.

84 Lotta 36, l. 19.

85 Ib. 35, l. 9.

86 Probablement en Egypte (cf. TG II 33).

87 *Tawḥīd* 37. On notera que l'édition de L. Krehl a *danā lil-Ġabbār* au lieu de *danā al-Ġabbār*, comme si Muḥammad s'était approché de Dieu et non l'inverse (IV 486, l. 15 s.); mais cf. Wensinck, *Conc.* I 317 b. Ibn Kaṭīr reproduit le passage correctement dans son *Tafsīr* (t. III, p. 4, ll. 16 ss.), mais s'en montre scandalisé et y oppose la version de Bayhaqī (ib. 4, ll. pu. ss.).

88 Wensinck, *Conc.* VIII 127 s.v. Ibn Ṣayyād. Cf. D.S. Attema, *De mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voorteeekenen* (Amsterdam 1942), pp. 115 ss.; D.J. Halperin, *The Ibn Ṣayyād Traditions and the legend of al-Dajjāl*, dans: JAOS 96/1976, pp. 213 ss.

89 Dans un contexte totalement légendaire, d'après Sayf b. 'Umar; Ṭabarī, *Ta'riḥ* I 2565, ll. 13 ss. La traduction de G.H.A. Juynboll. *The History of al-Ṭabarī*, t. XIII (Albany 1989), p. 145 s. n'apporte pas de renseignements supplémentaires.

90 Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Agānī* (Le Caire 1345/1927 ss.), t. XXI, p. 338, ll. 4 ss.

due au fait que le Prophète avait fait allusion à sa vraie identité en le présentant comme l'Adversaire qui « n'avait eu que la vision de Satan ». Il semble donc qu'Ibn Ṣayyād ait prétendu avoir eu une vision de Dieu, tout comme Muḥammad. Le bruit courait que « le Miséricordieux » s'était manifesté à lui mais « dans les ténèbres » (donc non pas sous forme d'une entité lumineuse mais comme un représentant du royaume du Mal). Sa propre interprétation était bien entendu différente : il aurait vu le Trône de Dieu sur l'eau et entouré des *ḥayyāt*, « les êtres vivants » d'Ezéchiel (1.10). Il était probablement en relation avec les juifs de Médine ; en tout cas les rapports le suggèrent⁹¹. Halperin y voit la trace des spéculations des mystiques de la Merkabah. Mais nos sources visent autre chose ; Ibn Ṣayyād prétendait être l'égal du Prophète ; il aurait eu les mêmes expériences mais de façon négative.

Effectivement la ressemblance avec l'image du Trône de la sourate 53 est éclatante. Ibn 'Abbās, témoin constamment invoqué, aurait rapporté que Muḥammad avait vu Dieu assis sur « un trône porté par quatre anges à forme d'homme, de lion, de taureau et d'aigle » ; la tradition fut considérée comme apocryphe⁹², mais l'exégèse « orthodoxe » ne l'abandonna pas complètement pour autant. Lorsque, à la fin du récit de la seconde vision, le Coran dit, par une de ces formules à la fois élégantes et allusives, que cette vision avait eu lieu « quand le jujubier couvrait ce qui (le) couvrait » (53/16), les commentateurs, tentés habituellement par le concret, citaient des autorités pour qui il s'agissait de « Dieu » (Ibn 'Abbās) ou encore de « la lumière de Dieu avec les anges ressemblant aux corbeaux envahissant un arbre » – donc apparemment les chérubins porteurs du Trône (Rabī' b. Anas)⁹³. Même lorsque l'on réduisait l'objet de la vision à Gabriel on pouvait dire que l'ange apparaissant « à l'horizon supérieur » avait les jambes croisées⁹⁴ – posture assez malaisée pour « se tenir debout » mais bien convenable pour quelqu'un qui est « assis ». Justement, selon la tradition anthropomorphiste, Dieu est assis de cette manière⁹⁵. Il faut lire ces textes comme des palimpsestes.

- 45 Examinons enfin un passage où tout cela est incorporé dans un récit du *mi'rāğ* ; récit apocryphe, il est vrai, mais remontant à quelqu'un qui aurait repris la tradition d'Ibn 'Abbās, à savoir Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (mort vers 105/723 à

91 Cf., p.e., Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. al-Fitan n° 90 ; aussi : Ibn Ḥağar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, t. VII, p. 419, ll. 5 ss. (dans la biographie de son fils 'Umāra qui transmettait des ḥadīth-s).

92 Cf. Andrae, *Die Person Muhammads*, p. 74.

93 Cf. Ṭabarī, *Tafsīr* 2XXVII, p. 56, ll. 13 ss. (avec d'autres explications, naturellement).

94 Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* I, 129, l. 25 : « en mettant un pied sur l'autre ».

95 Cf. TG IV, p. 402 s.

Balḥ), fameux exégète des Arabes immigrés en Iran⁹⁶. Il s'agit peut-être de la plus longue description du *mi'rāḡ* qui nous est parvenue, description digne de l'âge des *quṣṣāṣ*⁹⁷. On y lit notamment :

je regardai vers Lui (Dieu) avec mon cœur jusqu'à ce que je sus qu'Il se trouvait effectivement là et que j'étais en train de Le voir réellement (*ḥattā atbattuhū wa-atbattu ru'yatahū*). Et Le voilà, écartant Son voile⁹⁸ et assis (*mustawī*) sur Son Trône, dans toute Sa dignité et Sa grandeur ... Dans Sa majesté, Il se pencha légèrement vers moi et me fit approcher (de Lui). C'est cela Sa parole, dans Son Livre, lorsqu'Il vous dit comment Il m'a traité et glorifié : '... celui qui est doué de fermeté⁹⁹. Il se tint debout (sur son Trône) alors qu'Il était à l'horizon supérieur. Puis Il s'approcha et descendit et fut à deux arcs ou moins ... Et Il révéla à Son serviteur ce qu'Il révéla, c'est-à-dire la tâche qu'il avait décidé a m'imposer¹⁰⁰.

C'est Muḥammad qui parle du moment où il se trouvait dans la lumière éblouissante de la présence de Dieu. Gabriel doit, de ses mains, se couvrir les yeux¹⁰¹, mais lui, qui a toujours vu Dieu dans son cœur¹⁰² est préparé pour Le voir en réalité après que le voile qui Le cachait s'est levé. En outre, comme le Prophète se trouve déjà dans la présence de Dieu, celui-ci n'a pas besoin de s'approcher de lui ; Il se penche seulement vers lui. Imperceptiblement le *danā* du verset 53/8 se trouve transféré à Muḥammad¹⁰³. Ce point nous conduit à notre troisième hypothèse :

3) la vision du Trône constitue un point de départ – ou d'attache – pour le thème de l'ascension. Si le Coran semblait confirmer la vision de Dieu assis sur Son Trône, on pouvait assez aisément s'imaginer que | Muḥammad était monté au ciel pour voir Dieu à l'emplacement du Trône. Cependant, la

46

96 Cf. TG II 509.

97 Suyūṭī, *al-La'ālī' al-maṣnū'a* (Le Caire, s.d.), t. I, pp. 63–81. Plus tard le texte fut réimporté à Baṣra par Maysara b. 'Abd Rabbih (TG II 121).

98 C'est-à-dire le rideau derrière lequel Il se cache.

99 *dū mirra*. Je suis la traduction de Paret : « dem Festigkeit eigen ist » ; cela correspond mieux à la « dignité et majesté ». Blachère dit : « doué de sagacité », mais admet ailleurs (p. 5, n. 11) que l'expression « semble indiquer l'idée de 'danger', de 'force redoutable' ».

100 Suyūṭī 74, ll. 14 ss.

101 Ib., l. 7.

102 Ib., l. 11.

103 Cf. plus haut, n. 87.

nouvelle conception comportait de nouveaux traits accentués. Subitement se présentait la possibilité d'unir les deux visions sous un seul aspect: pendant son voyage, Muḥammad pouvait avoir vu Dieu d'abord «à l'horizon supérieur» (53/3–10) et ensuite «près du jardin de la retraite» (53/13–18). La tendance à fondre les deux apparitions en un seul événement allait se renforcer. Par ailleurs, la direction avait changé; ce n'était plus Dieu qui «descendait» mais le Prophète qui «montait» et on pouvait donc, avec une plus grande facilité, récupérer un autre passage coranique, le verset 17/1, contenant la fameuse allusion au voyage nocturne (*isrā'*). Ici c'est le Prophète qui se déplace, bien que ça soit horizontalement, et non Dieu. Dieu ne se met jamais en mouvement: Il est immuable, selon une conception mise en place dès l'Antiquité et bientôt adoptée par les théologiens transcendantalistes. Il reste immobile dans Sa majesté et reçoit le Prophète comme un visiteur reçu lors d'une audience. Si Gabriel accompagne Muḥammad c'est probablement parce que le jeu des associations ne permettait plus de se passer de lui, étant donné la querelle sur l'interprétation de la sourate 53. Pour apaiser les transcendantalistes on pouvait désormais prétendre que c'était l'ange qui s'était tenu debout et qui s'était rapproché du Prophète; comme nous l'avons vu, le changement de direction suggérait clairement que le mouvement d'approche ne pouvait être effectué que par Gabriel ou Muḥammad. Le philologue al-Farrā' le souligne en se référant explicitement au *mi'rāğ*¹⁰⁴. Cette conception était conforme à ses tendances mutazilites¹⁰⁵.

L'*isrā'* ne doit pas nous préoccuper ici. Malgré l'indissoluble mélange qui se produisit, il s'agit au fond d'un autre thème. À cet égard, il suffirait de rappeler quelques points. Au début, il n'était pas du tout donné que le voyage nocturne s'était effectué en direction de Jérusalem¹⁰⁶. Pour le reste la situa-

104 Il utilise le terme *isrā'* mais semble y incorporer l'ascension. Pour lui, ce sont Gabriel et Muḥammad qui «se tiennent debout» tandis que c'est Gabriel qui «s'approche» de Muḥammad «à deux distances d'arc arabe ou moins», cf. *Ma'ānī al-Qur'ān* (éd. 'Abd al-Fattāḥ Ismā'īl Ṣalābī et autres, Le Caire 1374/1955–1973), t. III, p. 95, ll. 7 ss.

105 Cf. TG II 87. – Si Gabriel était ainsi l'objet de la vision on pouvait naturellement se demander pourquoi le Prophète ne l'aurait vu que deux fois (Ibn Kaṭīr, t. IV, p. 271, ll. 2 ss.). On répondit qu'il ne l'avait vu *en personne* que deux fois, tandis qu'autrement, pendant la transmission normale des révélations, il ne le vit que sous la figure de Dihya al-Kalbī (cf. EI² II 274 s.).

106 Pour le développement cf. l'article déjà cité de Busse dans: JSAI 14/1991, surtout pp. 15 ss. et 25 ss.; aussi A. Neuwirth, *Erste Qibla – Fernstes Masğid?*, dans: Hahn/Hossfeld/Jorissen/Neuwirth (edd.), *Zion Ort der Begegnung*, Festschrift Laurentius Klein (Bodenheim 1993), pp. 246 ss.

tion était semblable à celle de la sourate 53. Le texte coranique lui-même (17/60) semblait insinuer qu'il ne s'agissait que d'un songe. Mu'āwiya le confirmait¹⁰⁷ et 'Ā'īša parlait d'une absence temporaire de l'âme (*rūḥ*)¹⁰⁸. La plupart des savants occidentaux sont du même avis: le verset fait allusion à un déplacement psychique¹⁰⁹. Néanmoins, ce voyage fut très vite perçu comme un événement concrètement réel, un voyage au *masǧid al-aqṣā* dans la Terre Sainte, mosquée «autour de laquelle Nous avons mis Notre bénédiction». Parallèlement, l'idée d'un voyage jusqu'au *bayt ma'mūr*, prototype céleste de la Ka'ba, fut repoussée¹¹⁰. D'autre part, ce fut justement dans ce contexte qu'avait apparu l'idée d'une montée au ciel; en substituant Jérusalem au *bayt al-ma'mūr* cette idée restait en suspens, d'où peut-être la combinaison des deux thèmes du *mi'rāǧ* et de l'*isrā'*. Cependant cette combinaison ne se fit que lentement; même Ibn Sa'd (mort en 230/845) leur assigne des dates différentes¹¹¹. Si Ibn Ishāq les situe dans la même nuit, il n'en fait pas pour autant un récit unique et cohérent. Il se borne en effet de traiter les deux événements dans un seul chapitre et, même là, il les distingue par des *isnād-s* différents¹¹².

Un détail particulier mérite d'être mentionné. Il arrive que les récits de l'*isrā'* se terminent, eux aussi, par une vision de Dieu. Selon une ancienne tradition juive le Paradis terrestre était localisé à Jérusalem; les musulmans, au moins ceux qui vécurent en Syrie, reprirent cette tradition en s'imaginant que Dieu résidait dans un jardin clos du *ḥaram al-šarīf*, à l'intérieur de l'enceinte qui entourait le Temple antique. C'est là que Muḥammad aurait vu Dieu assis sur Son Trône, sous la figure d'un jeune homme portant une couronne de lumière; et Dieu aurait touché de Sa Main, en signe d'amitié, entre les omoplates de

107 Ibn Ishāq, *Sīra* 265, ll. 17 ss.

108 Ib. 265, l. 16.

109 Cf. p.e., E. Gräff, *Mohammeds Berufung. Eine koranexegetische Studie*, dans: *bustan* 8/1967, nr. 1, p. 24; Th. Lohmann, dans: *MIO* 14/1968, p. 290.

110 Cf. Busse, pp. 10 et 25 s.

111 *Ṭabaqāt* I, p. 143, ll. 2 ss. et 18 ss.; cf. Busse, p. 11.

112 *Sīra*, p. 263, ll. 1 ss. et p. 268, ll. 3 ss. Il ne faut pas oublier que l'édition de Wüstenfeld ne nous fournit que la rédaction faite par Ibn Hišām; la partie de l'original éditée par M. Hamidullah selon la récension de Yūnus b. Bukayr (Rabat 1396/1976) traite seulement l'*isrā'* sans mentionner le *mi'rāǧ* (pp. 274 ss.). D'ailleurs, l'expression *asrā layl^{an}* se rapporte, dans un autre passage coranique (sourate 44 v. 23), à l'Exode; cette correspondance conjointement avec l'ambiguïté du mot *'abdiḥī* dans la sourate 17 v. 1 a induit J. Wansbrough à supposer que le passage fait allusion à Moïse et non à Muḥammad (*Quranic Studies*, Oxford 1977, p. 67 s.).

48 Muḥammad et lui | aurait parlé¹¹³. Il ne s'agit plus d'une initiation car ce qui est dit ici par Dieu n'est pas une révélation semblable à celle du Coran. En outre la sourate 53 n'y est jamais citée. Même le jardin est appelé *ḥaṣīrat al-quḍḥ* et non pas *ḡannat al-ma'wā* comme on aurait pu penser. N'empêche que nous avons affaire à des éléments très proches de ceux que nous avons vus jusqu'ici. Dieu se manifeste « sous la plus belle des figures », à l'âge idéal de la jeunesse, et Il « vient » au Prophète, comme le soulignent quelques récits (*atā ilayya rabbī*). Il serait donc descendu, quittant Son Trône céleste pour s'asseoir sur celui préparé à Jérusalem. *Grosso modo* les textes combinent la vision de Dieu (et non d'un ange) avec une localisation terrestre située toutefois en dehors de la réalité habituelle.

Pendant un certain temps, cette variante va mener une existence indépendante grâce surtout à la récupération d'un thème normalement réservé au *mi'rāḡ*, à savoir celui de la rencontre avec les prophètes. Après avoir quitté la Mecque lors de son voyage nocturne, Muḥammad s'arrête successivement à Hébron pour rendre hommage à la mémoire d'Abraham, au Mont Sināï afin de prier pour Moïse et à Bethléhem pour louer Jésus. Il salue ses prédécesseurs sur terre comme il le fait pendant son *mi'rāḡ* en traversant les sphères célestes. L'élaboration du thème n'est pas identique d'une part et d'autre. Dans les récits du *mi'rāḡ*, il s'agit de sept prédécesseurs et non de trois; en outre ils parlent et ne sont pas morts, etc. Ainsi, il est hors de doute qu'on ne pouvait pas fondre les deux versions dans un même texte; la variante ne peut pas être comprise comme une sorte de prélude à l'ascension. D'ailleurs, elle n'est pas toujours située à Jérusalem. Enfin, l'anthropomorphisme y acquiert une nouvelle dimension. Toucher quelqu'un implique plus d'activité que d'être objet de vision; même lorsqu'il se trouvait « à deux (distances) d'arcs ou moins », Dieu n'avait pas atteint ce sommet d'intimité.

IV

Il nous reste à tenter d'établir une chronologie. Il est bien entendu clair que nous avons traité de l'exégèse et non de la réalité. Nous ignorons ce qu'à vu
49 Muḥammad; lui-même avait peut-être des hésitations, | étant donné « la ten-

113 J'ai analysé ces traditions dans TG, vol. IV, pp. 380 s. et 389 ss.; cf. aussi mon article *'Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of some Texts*, dans: J. Raby et J. Johns (edd.), *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem*, t. 1 (Oxford 1992), pp. 89 ss. et ma conférence *The Youthful God. Anthropomorphism in Early Islam* (The University Lecture in Religion at Arizona State University, Tempe 1989). [ici pp. 606 ss. et 1805 ss.]

sion» entre les versets 53/6–7 et 81/23. Ce qu'on peut dire, avec plus ou moins de certitude, c'est que les passages de la sourate 53 relatant ses expériences semblent indiquer que l'objet de sa vision était Dieu et non pas Gabriel. Or les rapports divergents que l'on trouve chez Ibn Ishāq ne doivent pas nous poser de problème; la *Sīra* n'est qu'un «évangile» dans la mesure où elle ne nous offre que l'image que l'on se faisait du Prophète, à Médine et pendant la première moitié du second siècle de l'hégire, et non pas une biographie au sens critique du terme. Certes Ibn Ishāq est historien, mais il écrit de l'histoire sacrée marquée par les tendances théologiques de son époque. Cela a toujours été évident¹¹⁴; il n'en reste pas moins que ceux qui ont écrit sur «la vie de Mahomet» ou encore les traducteurs du Coran l'ont souvent négligé.

Le même point de vue est applicable au ḥadīth. Les légendes répandues sur Ibn Ṣayyād, reprises telles quelles ou amplifiées par l'historiographie, comme chez Sayf b. 'Umar, ne sont pas fiables. Elles suggèrent pourtant que les juifs de Médine méditaient sur la vision d'Ezéchiel – ce qui n'est pas véritablement une surprise – et que leurs spéculations étaient peut-être inspirées par la mystique dite de Merkabah – ce qui est intéressant mais reste à prouver. Il est donc probable qu'on ait cru très vite que l'objet de vision de Muḥammad était Dieu et non Gabriel, et que pendant cette vision Dieu était assis sur Son Trône. L'image correspondait à l'esprit de l'époque et du milieu. Là où, pour des raisons dogmatiques, l'on a essayé de dissimuler ce fait, les traces des retouches ultérieures se laissent encore distinguer¹¹⁵.

Les rapports existant sur la première génération après la mort du Prophète laissent supposer que les Compagnons étaient loin d'être d'accord sur la question de la visibilité de Dieu et celle de l'interprétation des passages «biographiques» de la sourate 53. Mais ces rapports eux-mêmes sont sujets à caution. Nous savons que les Compagnons étaient aptes à devenir des symboles identitaires pour des groupes ou des écoles postérieurs; par exemple les informations fournies au sujet d'un Ibn 'Abbās ou d'un Abū Ḍarr portent les marques d'un débat déjà entamé. L'image | la plus cohérente est donnée par les récits qu'on rapporte de 'Ā'isha; celle-ci s'était peut-être aperçue des doutes qui assaillaient

50

114 Ici on doit naturellement citer Wansbrough (*The Sectarian Milieu*, Oxford 1978, pp. 4 ss.), bien que lui – et surtout ses épigones – tombent parfois dans l'excès inverse. Pour une vue équilibrée de la situation cf. déjà C.H. Becker, *Prinzipiellen zu Lammens Sīrastudien*, dans: *Der Islam* 4/1913, pp. 263 ss., réimprimé sous le titre *Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung*, dans: *Islamstudien* (Leipzig 1924), t. I, pp. 520 ss.

115 Parmi ceux qui ont reconnu ce fait citons notamment G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, p. 126, n. 3; il se réfère à Tor Andrae et souligne la relation avec la conception de Dieu développée dans l'Ancien Orient.

son époux au sujet de l'interprétation des apparitions et c'est dans ce sens qu'elle aurait réagi contre les autres tendances. Cependant, si c'est vraiment le cas, elle n'a enregistré les hésitations du Prophète que dans les dernières années de celui-ci. Elle ne pouvait avoir qu'une connaissance indirecte des visions puisqu'à l'époque où celles-ci avaient eu lieu, elle n'était même pas encore née. Il faut ajouter que, dans un des ḥadīth-s en question, le rejet de la vision de Dieu est accompagné du rejet de l'idée de la dissimulation d'une partie du Coran par le Prophète (idée issue d'une doctrine « saba'ite »). On fait donc protester Ā'īša contre des tendances shī'ites, ce qui est possible mais beaucoup plus facilement explicable s'il s'agissait d'une projection ultérieure¹¹⁶. Par ailleurs, la tendance, attribuée à Ā'īša, à mitiger la force de la révélation en l'interprétant comme un songe est déjà attestée par Jean Damas-cène¹¹⁷, donc avant l'époque d'Ibn Ishāq. En outre, la stratégie qui consistait à transférer les actions de Dieu sur un ange, afin d'éviter un anthropomorphisme trop embarrassant, n'était pas du tout chose nouvelle¹¹⁸. Rappelons que la plupart de nos textes parlant de « l'ange » ne l'identifient pas d'une manière spécifique¹¹⁹; ce ne fut qu'à la suite d'événements circonstanciels que l'on finit par identifier cet ange avec l'ange de la révélation, c'est-à-dire Gabriel.

Les traditions concernant le *mi'rāğ* exigent un examen à part. Il y en a qui ne se réfèrent pas encore du tout à la sourate 53; c'est peut-être le cas de la version d'Ibn Ishāq¹²⁰. Celui-ci maintenait une attitude anti-anthropomorphiste et n'avait pas envie de s'attirer des ennuis. Mais l'absence complète du *mi'rāğ* dans la recension de Yūnus b. Bukayr¹²¹ fait supposer qu'à cette époque la tradition ḥiğāzienne en tant que telle n'avait pas encore tellement évolué. Il semble en effet que l'épanouissement du thème ait été effectué en Irak. Bien qu'il nous manque encore une analyse détaillée des *isnād*-s, les rôles joués par Qatāda ou, une | génération plus tard, par Sulaymān al-Taymī (m. 143/761) semblent néanmoins évidents¹²². Ce qui est important à noter en premier lieu c'est la

116 Cf. mes remarques dans: Arabica 21/1974, p. 36.

117 Voir plus haut, n. 67. Pour l'authenticité du texte cité cf. Glei/Khoury, pp. 38 ss.

118 Je pense surtout au rôle de Metatron dans la spéculation juive (cf. TG I 402 et, généralement, E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* [Jerusalem 1975], pp. 152 ss.).

119 Selon Zuhri, Ā'īša aurait même utilisé le terme *al-ḥaqq* pour exprimer l'identité de l'entité manifestée (Ṭabarī, *Ta'riḥ* I 1147, l. 7 s.; cf. Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 40 et 42).

120 Cela a déjà été constaté par T. Andrae, *Die Person Muhammads*, p. 68, n. 1.

121 Cf. plus haut n. 112.

122 Pour lui cf. TG II 368; pour Qatāda ib. 141. On peut maintenant comparer les *isnād*-s reproduits par C. Schöck, *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna* (Berlin

diffusion d'une école exégétique se référant à Ibn 'Abbās ; c'est clair chez Kalbī et d'autres¹²³. La conception de la vision de Dieu comme apogée d'une gradation entre les prophètes (Abraham > Moïse > Muḥammad) semble avoir été si répandue au début du second siècle de l'hégire que Ḥālid al-Qasrī (gouverneur de Hišām entre 105/724 et 120/738) fit exécuter Ġa'd b. Dirham parce qu'il doutait qu'Abraham ait été « l'ami » de Dieu et que Moïse ait entendu la voix de Dieu près du Buisson ardent¹²⁴. La même gradation est évoquée dans le récit détaillé déjà mentionné de Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim¹²⁵. Celui-ci, contemporain de Ġa'd et vivant en Iran, se réfère à Ibn 'Abbās *marfū'an*, c'est-à-dire sans nommer sa source directe ; il avait peut-être trouvé son inspiration en Irak. Dans le Ḥiğāz, où avait vécu Ibn 'Abbās, les savants étaient plutôt attentifs à la chronologie. On s'intéressait à l'identité de la première sourate révélée. En Irak, l'influence des traditions juives et hellénistiques relatant l'expérience de voyage céleste était plus forte. La révélation y était perçue comme initiation. C'est justement en Irak que nous trouvons le premier témoignage datable de manière plus ou moins certaine. Or, ce témoignage ne concerne pas Muḥammad mais un extrémiste (*ġālī*) shī'ite, Abū Maṣṣūr al-'Iḡlī.

Il est vrai que le rapport proprement dit ne date que du troisième quart du second siècle. Il provenait probablement du *Kitāb iḥtilāf al-nās fī l-imāma* de Hišām b. al-Ḥakam (m. 179/795) d'où il fut tiré par Aš'arī et al-Ḥasan b. Muḥammad al-Nawbaḥtī¹²⁶. Mais la figure elle-même nous ramène au début du deuxième siècle ; Abū Maṣṣūr fut exécuté sur ordre de Yūsuf b. 'Umar al-Ṭaqafī, gouverneur de l'Irak de 120/738 à 126/744¹²⁷. Il avait prétendu d'avoir été hissé au ciel (*'uriḡa biḥi ilā l-samā'*). Dieu l'aurait invité à s'approcher de Lui (*adnāhu*) et lui aurait adressé la parole en persan en disant *yā pesar* « mon fils ». Ensuite Il l'aurait renvoyé sur terre avec la mission de prêcher Sa parole (*balliḡ | 'annī*)¹²⁸. Abū Maṣṣūr semble donc s'être considéré comme le Fils de

52

1993), planche 11 et 12. Qatāda apparaît également dans les *isnād-s* du récit de l'ouverture de la poitrine de Muḥammad (cf. Birkeland, *Legend of the Opening* 38).

123 Cf. TG I 299 s. et 302.

124 Ib. II 449 ss., surtout 455.

125 Suyūṭī, *La'ālī* t. I, p. 75, l. 15.

126 Cf. TG I 377 et V 71 nr. 13.

127 Cf. H. Halm, *Die islamische Gnosis* (Zurich 1982), p. 88 ; Halm traduit aussi les textes correspondants, ib. 86 ss.

128 Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, p. 9, ll. 7 ss. ; Nawbaḥtī, *Fīraq al-Š'ra*, ed. H. Ritter (Istanbul 1931), p. 34, ll. 5 ss. Le rapport de Nawbaḥtī est copié par Sa'd b. 'Abd Allāh al-Qummī, *al-Maqālāt wal-fīraq*, ed. Muḥ. Ġawād Maškūr (Téhéran 1963), p. 46, ll. 9 ss. C'est lui qui dit que Dieu parla en persan ; Nawbaḥtī a au lieu de cela : « en syriaque ». Mais D. Gimaret a

Dieu; ses partisans l'appelaient le Logos (*kalima*) et prêtaient serment par ce mot honorable¹²⁹. Dieu lui avait passé la Main sur la tête (*masaḥa*) et de ce fait il se disait le Messie (*masīḥ*), un Messie revivifié, réincarné, car celui qui avait originellement porté ce titre était Jésus, premier être créé selon lui, donc une sorte de Logos aussi. Le geste divin avait convaincu Abū Manṣūr qu'il était égal aux prophètes, qu'il était, à l'instar d'Abraham, un «ami de Dieu». Son identification avec Jésus s'effectuait grâce au fait que le mot *masīḥ* pourrait être compris, en arabe, de manière différente de l'araméen auquel il était emprunté. Le verbe *masaḥa* ne signifiait pas originellement «oindre», comme *maṣaḥ* en hébreu ou *meṣaḥ* en syriaque; «oindre» serait plutôt rendu par *dahhana*. *Masaḥa* signifiait «passer la main sur quelque chose» et *masīḥ* au sens passif (*faʿīl*) c'était, au dire des lexicographes, «quelqu'un sur la tête de qui on a passé la main» ou encore «quelqu'un qui a été frotté par la bénédiction divine»¹³⁰.

Jamais le parallélisme avec Jésus n'avait été poussé aussi loin. En fait Abū Manṣūr ne faisait que se servir de thèmes disponibles pour élaborer un mythe gnostique. Il avait reçu, tout comme Muḥammad, l'ordre d'«avertir» les gens et se rangeait d'emblée parmi les prophètes. Le *mi'rāğ*, comme symbole de l'initiation, faisait certainement vibrer une corde sensible. Qatāda mourut quelques années avant lui tout comme Ġa'd b. Dirham avait été mis à mort auparavant. Le shi'isme extrémiste s'était déjà emparé du concept de la vision; les paroles anti-saba'ites prêtées à 'Ā'īša l'attestent. En effet, on concevait 'Alī et sa famille comme des êtres lumineux (*aṣbāḥ nūr*) assemblés, dès la préexistence, autour du Trône divin et reflétant la lumière émanée de Dieu¹³¹. La même atmosphère se | fit de nouveau sentir dans le même «milieu» lorsque, une quin-

53

raison de dire que c'est une faute d'écriture (Šahrastānī, *Livre des religions*, t. I [Louvain 1986], p. 520, n. 88). La seule difficulté c'est que *yā* comme particule du vocatif arabe est mis devant un mot persan.

129 Aṣ'arī 9, l. 13. Abū Manṣūr se fondait sur l'indication contenue dans la sourate 52, verset 44 selon laquelle une «pièce» (*kisf*) pourrait tomber du ciel de façon miraculeuse; de la même manière, il était tombé du ciel où se trouvent les Banū Hāšim, 'Alī et le Prophète compris, sur la terre habitée par les shi'ites.

130 *Lisān al-'arab* II 594b, l. 18.

131 TG I 295 et 454; M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel* (Lagrasse, 1992), pp. 81 ss.

normalement réservée pour saluer Dieu pendant le Ḥaġġ¹³². Abū l-Ḥaṭṭāb visite donc l'imām dans le paradis terrestre localisé, dans ce cas, en Ḥiġāz et non à Jérusalem¹³³.

Dans d'autres cercles on se gardait de telles « exagérations ». Mais les esprits étaient « codés » de la même façon. Šabbāḥ al-Muzanī, « zaydite » et beaucoup plus « orthodoxe » qu'Abū l-Ḥaṭṭāb¹³⁴, soutenait que Muḥammad avait eu deux cent *mi'rāġ*¹³⁵. On peut se demander pourquoi il pensait devoir dire une chose pareille. Cette multiplication correspond mal à l'idée selon laquelle Muḥammad avait reçu l'ordre d'avertir le peuple à l'occasion de son *mi'rāġ*. A-t-il reçu la totalité du Coran, pièce par pièce, lors de ses ascensions célestes ? Selon les shi'ites, à côté de tout cela, d'autres choses furent communiquées à Muḥammad lorsque Dieu « révéla ce qu'Il révéla » : la prééminence de 'Alī par exemple ; le Prophète aurait ainsi connu son successeur¹³⁶. Nous savons qu'à cette époque, les shi'ites n'avaient pas encore cessé de penser que les passages coraniques concernant le rang de 'Alī et sa nomination étaient supprimés par les sunnites¹³⁷.

La théologie shi'ite fleurit sur ce terreau. Le premier écrit portant le titre de *Kitāb al-mi'rāġ* fut composé par un mutakallim shi'ite, Hišām al-Ġawālīqī¹³⁸. Avec cet ouvrage, nous quittons, à un certain degré du moins, l'âge des contes. La fixation par écrit remplace la tradition orale. Il faut tout de même préciser un point. En général, chez les shi'ites, l'autorité était un privilège des imāms beaucoup plus que des théologiens ; il y a des raisons à supposer que le « livre » – qui n'était probablement qu'un « écrit » (*kitāb*) de modestes dimensions – n'était autre chose qu'un recueil de traditions, ou peut-être même ne contenait qu'une seule | longue tradition comme celle rapportée par Maġlisī dans ses *Bihār al-anwār* et qui remonte à Ġa'far al-Šādiq par Hišām al-Ġawālīqī¹³⁹. D'ailleurs, le même Maġlisī rapporte une autre tradition du même

54

132 Cf. TG I 277 ; aussi Widengren, *Muhammad. The Apostle of God*, pp. 29 ss.

133 Pour les différentes localisations cf. mon article dans Raby/Johns, *Bayt al-Maqdis*, t. I, p. 100, n. 68. [= p. 1816 s. plus bas]

134 TG I 288 s.

135 Ib. 345.

136 Cf. M.M. Bar-Asher dans *Arabica* 37/1990, pp. 294 et 300, n. 30 ; là-dessus M.A. Amir-Moezzi, ib. 41/1994, pp. 127 ss.

137 TG I 282. Si l'on situe, comme le faisaient les traditionnistes, le *mi'rāġ* pendant la période mecquoise, 'Alī n'avait, en ce moment, qu'une quinzaine d'années.

138 TG I 345 et v 69.

139 *Bihār*, ed. Ġawād al-'Alawī, Muḥ. Āḥūndī et al. (Téhéran 1376/1956–1392/1972), t. XVIII, pp. 319–331 (n° 34).

genre dont l'*isnād* contient le nom d'un collègue de Ġawālīqī, Abū Mālik al-Ḥaḍramī¹⁴⁰. Il se peut donc que, sous cet aspect, ces théologiens n'aient été que de simples transmetteurs. Mais ils étaient aussi amateurs de systématisation et leur « système » était anthropomorphiste. Hišām al-Ġawālīqī croyait que Dieu, tout en étant de lumière, possède une figure (*šūra*) et une tête couverte d'une crinière noire rendant Sa lumière de même couleur¹⁴¹. Cette observation est d'autant plus valable que le texte rapporté par Maġlisī évite de parler d'une vision. Dieu invite Muḥammad à se rapprocher et celui-ci se rapproche à une distance de « deux arcs ou moins » du ... jujubier¹⁴². Le texte fond aussi les deux visions dans un seul texte¹⁴³. En outre, ici Dieu ne bouge pas, bien que dans le « système » le mouvement (*haraka*) soit sa qualification la plus essentielle¹⁴⁴.

Est-ce que l'on doit en conclure que l'anthropomorphisme était, à ce moment, professé avec une certaine caution à Kūfa même ? La réponse est, dans une certaine mesure, affirmative. Hišām b. al-Ḥakam, contemporain de Hišām al-Ġawālīqī mais plus jeune que lui, s'écarte du concept de *šūra* et n'envisage Dieu que comme un « corps » (*ġism*), une masse de lumière à forme géométrique partout présent de façon identique¹⁴⁵. Mais il se peut qu'il ait professé ces idées à Bagdad plutôt qu'à Kūfa. Al-Ġawālīqī, lui, n'avait jamais nié que Dieu ait des membres et perçoive l'univers grâce à Ses sens¹⁴⁶. La réaction surgit plutôt à Bašra avec les mu'tazilites et aussi, si on en croit l'hérésiographie ismā'īlienne déjà mentionnée¹⁴⁷, les murġi'ites du cercle d'Abū Šamir al-Ḥanafī¹⁴⁸ qui aurait nié en bloc le *mi'rāġ* puisque, selon lui, Muḥammad ne pouvait jamais avoir vu Dieu¹⁴⁹.

55 Mais ces réactions semblaient trop puritaines. Au fond on n'aurait jamais dû être anthropomorphiste pour croire au *mi'rāġ*. À la longue, ce qu'on attendait de l'ascension était plus une révélation qu'une vision. Nous avons relevé cette

140 Ib. 339 n° 41; cette tradition est beaucoup plus brève. Pour Abū Mālik cf. TG I 348 s.

141 Pour plus de détails cf. TG I 345 ss.

142 *Biḥār* 328, l. ult. s.

143 Le *qāba qawsayn* du v. 9 et la *sidrat al-muntahā* du v. 14.

144 TG I 347.

145 TG I 358 ss.

146 TG I 345.

147 Cf. ci-dessus n. 80.

148 Sur lui voir TG II 174 ss.

149 Il est vrai que l'auteur ne parle que de la Ġaylāniyya, mais il serait invraisemblable de penser à la branche syrienne. En général, s'il s'agit de théologie non purement qadarite, ce sont les bašriens qu'on a en vue (cf. TG I 130 ss. et II 167 ss.).

tendance chez les shī'ites mais elle existe aussi dans les versions sunnites. Vu sous cet angle, l'éclosion des potentialités du thème du *mi'rāġ* n'aurait pu être réalisé que si on supposait que la révélation du Coran avait eu lieu pendant cet événement. Cependant cette supposition était loin d'être aisément faisable. Le Coran n'était pas révélé d'un seul coup ; les traditions spécifiant les *asbāb al-nuzūl* – beaucoup d'entre elles étaient ḥiġāziennes et non irakiennes ! – étaient trop anciennes pour être écartées. Lorsqu'Il « révéla ce qu'Il révéla », Dieu aurait dévoilé en même temps d'autres secrets : le plan qu'Il avait projeté pour Sa Communauté (comme pensaient les shī'ites) ou les tourments de l'Enfer (selon les sunnites). C'est sur ce dernier point qu'insiste Miguel Asín Palacios lorsqu'il cherche les sources de la *Divine Comédie*¹⁵⁰. Dans l'état actuel de nos recherches nous pouvons dire que les textes réunis par le savant espagnol n'ont pas directement influencé Dante¹⁵¹ ; ces textes ne sont que les vestiges d'une tradition continuelle qui, finalement, atteignit l'Occident. L'écrit qui a réellement pu être lu par l'auteur de la *Divina Commedia*, le *Liber Scalae Machometi*, traduit de l'espagnol ou du catalan par Bonaventura de Sienne, nous réserve tout de même une dernière surprise : c'est effectivement le Coran que Dieu remet au Prophète lors de l'audience qu'Il lui accorde. D'autre part, Muḥammad ne voit pas Dieu, il est séparé de Lui par deux rideaux ou voiles¹⁵². La lumière de Dieu étant au-delà de ce qu'il peut supporter, Muḥammad ne voit que le Trône divin¹⁵³.

La querelle sur la visibilité de Dieu était terminée¹⁵⁴. Elle avait abouti à un compromis. L'ascension du Prophète était acceptée comme une réalité et on ne parlait plus de songe ou de voyage purement spirituel¹⁵⁵. Le *mi'rāġ* comptait désormais comme un des miracles du Prophète et | devenait un sujet 56 favori de la littérature des *dalā'il al-nubuwwa*. Cette dogmatisation garantissait la singularité et l'inimitabilité de l'événement. Lorsqu'en 819/1416, quelqu'un prétendit au Caire être monté au ciel et avoir vu et entendu Dieu, il fut tout simplement placé, après consultation d'un juriste, dans une maison d'alié-

150 *La escatología musulmana en la Divina Comedia*; Madrid 1961.

151 Cf. D. Kremers dans : *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, t. 5 : *Orientalisches Mittelalter*, ed. W. Heinrichs (Wiesbaden 1990), pp. 206 ss.

152 E. Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Città del Vaticano 1949), chap. XLXI § 123 s.; cf. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, pp. 110 ss. Il va sans dire que le texte latin n'est aucunement originel. Pour une parallèle cf. Andrae, *Person Muhammeds*, p. 69.

153 *Ib.*, chap. XX § 52; cf. Quṣayrī, *K. al-Mi'rāġ*, p. 58, ll. -7 ss.

154 Pour plus de détail voir encore Andrae, p. 74 ss.

155 Voir, p.e., Ṭabarī, *Tafsīr* 3xv, p. 16, ll. -5 ss.

nés¹⁵⁶. Le songe véridique n'était plus considéré comme un moyen de réalisation de la révélation mais une continuation de celle-ci et il constituait désormais le privilège des hommes charismatiques¹⁵⁷. On évitait le scandale de la vision directe bien que beaucoup de soufis s'attribuaient justement cette aptitude exceptionnelle. En effet, ce fut surtout grâce à ces derniers que le sunnisme garda une touche d'anthropomorphisme. Mais la victoire décisive fut réalisée sur un autre front : celui de la vision béatifique après le Jugement dernier (*al-ru'ya bi-l-abṣār*)¹⁵⁸. L'homme ressuscité vivra dans la compagnie de Dieu ; il sera gratifié, comme récompense de sa foi, par la vision de Dieu sinon il ne sera pas véritablement bienheureux. Il est vrai que pour ce qui est de l'interprétation de la sourate 53 et du thème de l'ascension qui s'y associait, le succès de cette conception arrivait trop tard ; la résistance s'alimentait déjà dans le ḥadīth. En outre, l'existence dans l'au-delà n'était pas pareille à la vie terrestre. Après tout, Muḥammad était un mortel, même pendant son ascension. Certes, comme l'avait dit Ibn Ishāq, l'échelle (*mi'rāğ*) que vit le Prophète était « ce que voit tout homme au moment de sa mort »¹⁵⁹ ; mais Muḥammad devait revenir. Tout en ayant été glorifié, il lui restait encore beaucoup d'œuvres à achever ici-bas. On s'était résolument décidé à l'exalter mais les événements de sa vie avaient déjà anticipé cette exaltation.

156 Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Inbā' al-ğumr bi-anbā' al-'umr*, ed. Ḥasan Ḥabaṣī, 1–3 (Le Caire 1969–1972), t. III, p. 99, ll. 2 s.

157 Cf. H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leyde 1955), pp. 447 s. ; Y. Friedmann, *Prophecy Continuous* (Berkeley 1989), pp. 83 ff.

158 Pour ce sujet cf. TG IV, pp. 411 ss.

159 *Sīra*, p. 268, l. 5.

‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock

An Analysis of Some Texts

‘The most holy spot [*al-quds*] on earth is Syria; the most holy spot in Syria is Palestine; the most holy spot in Palestine is Jerusalem [*Bayt al-maqdis*]; the most holy spot in Jerusalem is the Mountain; the most holy spot on the Mountain is the place of worship [*al-masjid*], and the most holy spot on the place of worship is the Dome.’¹ The author of these words, Abū Khālid Thawr ibn Yazīd al-Kalā‘ī, a contemporary and confidant of the Abbasid caliph al-Manṣūr, had lived in Ḥimṣ but died in Jerusalem, probably in 770/AH 153.² He had obviously adopted a Jewish belief referred to in the *Midrāsh Tanhūmā*, qedoshim, ch. 10: ‘The Land of Israel is situated in the middle of the world, Jerusalem in the middle of the Land of Israel, the Sanctuary (*bēt ha-miqdāsh*) in the middle of Jerusalem, the Holy of Holies (*ha-hēkāl*) in the middle of the Sanctuary, the Ark of the Covenant in the middle of the Holy of Holies, and the foundation rock from which the world was founded in front of the Holy of Holies.’³ For Jerusalem our Arab witness uses the Jewish name meaning Sanctuary (*Bayt al-maqdis* = *bēt ha-miqdāsh*).⁴ He therefore has to specify the locality further as the ‘Mountain’, that is Mount Zion,⁵ which, as the place of the Temple, needed no explanation for a Jew. He then mentions the new temple of the new religion: the Dome of the Rock.⁶

If he did not talk about the Ka’ba instead, it was because Mecca was not for him ‘the most holy spot’. Abū Khālid belonged to a South Arabian clan, and Ḥimṣ was a stronghold of the Yamanis, who were not always fond of North

90

1 Ibn ‘Asākir (1951), I, 142, l. 1–3; Wāsiṭī (1979), 41, l. 1–4. This text has already been adduced in Busse (1968), 456–457.

2 For further information about this person cf. van Ess (1991–), I, 114–117. He was a famous Qadarite and had sided with Yazīd III against Walīd II.

3 *Midrāsh Tanhūmā* (1913), 78. This passage is translated in Herzberg (1961), 150.

4 For the different connotations of the name *Bayt al-maqdis* in early Arabic texts cf. Busse (1991), 33 f.

5 Or Mount Moriah. Both names are equated in Jewish tradition.

6 *Al-qubba*, i.e. the Qubbat al-Ṣakhra. The context shows that the word *masjid* mentioned in the previous sentence does not mean ‘mosque’. It was already used in the pre-Islamic period (cf. Lammens [1926], 42–120), and with regard to Jerusalem it frequently denotes the entire temple area (cf. Creswell [1969], 65 and Grabar [1989], 707). For the history of the Temple Mount since the destruction of the Second Temple, see Peters (1986), 80–96.

Arabian symbols. Many Yamani families had lived in Syria for generations. They did not, however, have any specifically Jewish affiliations, and certainly did not dream of renewing a Jewish heritage. They appreciated 'Umar's decision to turn the Temple Mount into a place of worship again after it had been neglected by the Christians for so many centuries,⁷ and they were proud of the monumental dome erected by 'Abd al-Malik in a place to which so many traditions had been attached at different times. But we would probably be underestimating their awareness of belonging to a new age if we assumed that they were merely following older ideas. What was Jewish about the Dome and the place that they chose for it was the anti-Christian emphasis that went with it; in a town which had been predominantly Christian since the time of Constantine, the Dome of the Rock formed a conscious counterpoise to the Anastasis, the dome marking the place of Christ's resurrection, and the dome on the other side of the Kidron valley, on the Mount of Olives, which marked the place of Christ's ascension.⁸ The inscriptions with which 'Abd al-Malik ordered the building to be decorated underline this anti-Christian intention.⁹

But if we think we know what the building was opposed to, what did it stand for? An empty dome could not compete with the Christian monuments even if it was erected on a historic site. Moreover, the building did not serve as a mosque. A rotunda was completely unfit for Islamic ritual; for this the Masjid al-Aqṣā, next door, was available. We know that the rock covered by the dome contained a cavity which was interpreted as a footprint; even today tradition claims that the Prophet left this sign on the ground when he ascended to Heaven for his *mī'rāj*.¹⁰ This seems to make sense: the Muslims would have venerated the place where Muḥammad ascended to Heaven, just as the Christians venerated the places where Jesus had risen from the dead and left this world. There are, however, two arguments against this interpretation. Firstly, the inscriptions do not say anything about the *mī'rāj*; only later additions from the time of Süleyman the Magnificent stress this detail.¹¹ Secondly, the legend

7 For this event cf. especially Busse (1984): also Soucek (1976), 88–93 and Busse (1986), 164–168.

8 See below, p. 1818.

9 For the inscriptions see van Berchem (1928), 228–255 and R.C.E.A. (1931), I, 8–11. They are translated into German in Busse (1981). Cf. also Rippin (1990), 54–56, and van Ess (1991–), I, 10.

10 Cf. Arnold (1960), 367–368 where, however, this footprint is erroneously located in the Masjid al-Aqṣā. The article was taken over from the first edition.

11 On the outside, beneath the dome; cf. Busse (1977), p. 16.

of Muḥammad's ascension had apparently | not yet reached its final form at the time of ʿAbd al-Malik. There is no direct support for it in the Qurʾān; one has to draw on the exegesis of a passage which originally described a vision the Prophet had had near Mecca (Qurʾān 53:1–18).¹² It is true that, in another verse, the Qurʾān seemed to hint at a mysterious nocturnal journey, the so-called *isrāʾ* which could have taken Muḥammad, in a kind of rapture, to Jerusalem (Qurʾān 17:1).¹³ But a nocturnal journey was not an ascension, and if it took him to Jerusalem he would have arrived, as the verse seemed to imply, in the Masjid al-Aqṣā, not on the Rock itself. In order to ascend to Heaven and to leave a foot-print on the rock he would have had, *sit venia verbo*, to change stations. This does not look like a coherent tradition.

Now, the edifice which we know as the Masjid al-Aqṣā did not yet exist at the time of ʿAbd al-Malik, and the unobtrusive building noted by Bishop Arculph was probably not yet called *al-masjid al-aqṣā* when he visited Jerusalem at the time of Muʿāwīya.¹⁴ The word *masjid* denoted, as we have seen, the entire 'praying ground' on what was to become the Haram al-Sharīf.¹⁵ Originally, people did not think of specific places ('Haftpunkte') when connecting Muḥammad's *isrāʾ* and *miʾrāj* with the Temple Mount in Jerusalem, and when they started doing so they seem to have first located the *miʾrāj* in the Masjid al-Aqṣā.¹⁶ Nevertheless, there remains plenty of material which shows that *isrāʾ* and *miʾrāj* were regarded as separate events¹⁷ and although these soon tended to amalgamate there were always traditions which continued to see them as distinct.

12 For the original meaning of this passage, cf. Paret (1971), 460–461 with further literature; cf. also Qurʾān 81:23. The account of the vision implied that Muḥammad had seen God as a gigantic figure at the horizon. This was unacceptable to all those who rejected anthropomorphism; they therefore reinterpreted the passage to mean that the person seen by the Prophet had not been God but Gabriel. This change is already prepared in the Qurʾān itself (cf. Paret [1980], 49–51); it is also the opinion held by Ibn Ishāq (1858), 153, l. 5–8. Those, however, who were more lenient in this respect seem to have used elements of this passage as 'décor' for the concept of *miʾrāj* which could then imply, as the apogee, an audience with God. The development needs further research. Cf. Schrieke (1916) and, as a kind of review to this last article, Horovitz (1919); Tuft (1979), 24–32; Böwering (1987), 552–556 with further literature; Busse (1990); van Ess (1991–), IV, ch. D 1.2.1.2.

13 For the relevant literature and the different interpretations cf. Paret (1971), 295–296; Grabar (1960), 707.

14 Cf. Donner (1979), 337; Peters (1985), 195–196.

15 Above, n. 6.

16 Busse (1987), 22.

17 Ibn Ishāq treats them in separate chapters; cf. Busse (1991), 15 and before. But cf. Horovitz (1919), 174–175.

Such traditions could be regarded as 'unorthodox' later on, when they no longer fitted into the accepted scheme. But it is exactly for this reason that they are so interesting to us. They survive in collections of apocryphal *ḥadīth* or in geographical texts which were not | written – or checked – by *ḥadīth* specialists. But we find them also in the *Faḍā'il al-Quds* literature which was destined for local consumption or in *ḥadīth* collections which were preserved outside the Sunni milieu and therefore escaped scholarly censorship. They were never examined for potential implications as was juridical *ḥadīth*; this is why they remained somewhat vague and have to be analysed as a group to reveal their hidden assumptions. Formally, they frequently reveal a feature which is distinctive for an early stage of development: they do not all come from the mouth of the Prophet himself but may be attested as sayings of his Companions or of the next generation.

We may start with a report which almost reached the stage of classical *ḥadīth* but was then rejected for dogmatic reasons. The Prophet says: "When I was carried away at night to *Bayt al-maqdis* Gabriel passed with me by the grave of Abraham (at Hebron). He said: 'Dismount and pray two *rak'as* here! Here is the grave of your father Abraham.' Then he passed with me by Bethlehem. He said: 'Dismount and pray two *rak'as* here! Here your brother Jesus was born.' Then he came with me to the Rock and said: 'Here your Lord ascended to Heaven' ...".¹⁸ It is because of the last sentence that the text was considered to be erratic and scandalous.¹⁹ But it had been accepted by a renowned early traditionalist, 'Abd Allāh ibn al-Mubārak, who died in AD 797/AH 181, and the *isnād* which leads back to the Prophet contains famous Baṣran authorities.²⁰ It is true that the medieval *ḥadīth* experts treat it as a forgery; they put the blame on a certain Bakr ibn Ziyād al-Bāhilī who transmitted the report from Ibn al-Mubārak.²¹ But he is much too late for that; even if he invented the *isnād*,²²

18 Ibn Ḥibbān (1975), I, 196–197; Wāsiṭī (1979), 72 nr. 117 and, in an abridged form, 62 nr. 99; Ibn al-Jawzī (1979), 120, I. 3–9 > Nuwayrī (1923–), I, 338, I. 3–15. Ibn Ḥibbān has been copied by Dhahabī (1963), I, 345 nr. 1281; but the text given is slightly garbled.

19 Cf. Ibn Ḥibbān's remarks about it.

20 'Abd Allāh ibn al-Mubārak < Sa'īd ibn Abī 'Arūba (died 156/773) < Qatāda ibn Di'āma (died 117/735?) < Zurāra ibn Aufā < Abū Hurayra. Cf. Sezgin (1967), for Ibn al-Mubārak, 95; for Ibn Abī 'Arūba, 91–92; for Qatāda, 31–32.

21 Cf. Ibn Ḥibbān and Dhahabī.

22 According to Wāsiṭī, he transmitted the *ḥadīth* to a man from Jerusalem. If he did so in Jerusalem his relationship with Ibn al-Mubārak, who had lived in Marw, was difficult to check. And it does, of course, not go without saying that the Baṣrans on whom Ibn al-Mubārak relied would have talked about Palestine.

the *matn*, or the material used in it, was certainly much older. Wāsiṭī, who writes from a Jerusalemite point of view, does not put forward any criticism; moreover, he preserves a second version which has a different *isnād* and which may originally have been a mere variant.²³

It is quite possible that, when Bakr ibn Ziyād al-Bāhili transmitted the *ḥadīth*, the last sentence served as a transition to a description of Muḥammad's *mi'rāj*; Ibn | Hibbān gives us to understand that the report was much longer,²⁴ and Wāsiṭī has a few more lines which point in this direction.²⁵ But the report can also be treated as an entity in itself; as it stands, it describes Muḥammad's *isrā'* with elements known to us from his *mi'rāj*.²⁶ The Prophet is accompanied by Gabriel, and he has mounted a riding-beast as he used to do in the imagination of those who talked about his ascension. He meets his predecessors, but instead of doing so during a vertical journey through Heaven,²⁷ he has this experience on earth, on his way to Jerusalem. Therefore he does not meet them in person but can only see their birth-place or their grave. For the same reason, he does not meet seven of them as he did on his way through the seven spheres, but only two, namely those among them who had become the object of local veneration in Palestine: Abraham and Jesus. It is interesting to note that Moses is not included; in other *isrā'* reports Moses appears, together with Jesus instead of Abraham, as the representative of the other religion which predated Islam. But Abraham's superiority to Moses is, of course, a genuine Islamic idea; in the *mi'rāj* stories his place is in the seventh, the highest, heaven.²⁸ We may thus venture the hypothesis that our text was originally independent of the *mi'rāj* tradition; only in combination with the latter do the elements it contained come to look like parallelisms and repetitions. This also applies to its last sentence. During his *mi'rāj*, Muḥammad finally reaches the presence of God. He does so, too, in the *isrā'* described in our text, but only symbolically, by alighting on the Rock of Mount Zion. Like Abraham's tomb and the birth-place of Jesus, the Rock is only a terrestrial memorial; from here God has ascended to Heaven, obviously after having stayed on earth for some time. The *mi'rāj* connected with this spot was thus primarily not that of Muḥammad but of God Himself.

93

23 If we assume that the last sentence was subsequently omitted (cf. Wāsiṭī 61–62 nr. 98), the *ḥadīth* was used here as a proof for the *faḍā'il* of Bethlehem; therefore the reference to the Rock was superfluous.

24 Ibn Hibbān (1975), I, 197, l. 6.

25 Wāsiṭī (1979), 72, l. 9–11.

26 For parallel material cf. Busse (1991), 7 ff.

27 For the relevant texts, cf. Ibn Ishāq (1858), 268–271; Abū 'Awāna (n.y.), 117–131; Qushayrī (1964), 64, partly depending on Abū 'Awāna.

28 Busse (1991), 9.

We are not told that it was also God who left His footprint on the Rock at that moment, but that this was implicitly understood is shown by a critical statement attributed to Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, the son of ‘Alī: ‘These damned Syrians, how pagan they are! They pretend that God put His foot on the Rock in Jerusalem, though (only) one person ever put his foot on a rock (in this way), namely Abraham when he made it the *qibla* for all mankind ...’²⁹ The text leaves no doubt that the idea it attacks was of Syro-Palestinian origin. The rebuke, however, comes from the mouth of an authority who lived in the Ḥijāz; 94 he stresses the | fact that there exists only one holy footprint, namely that by Abraham at the Ka’ba. The editor of the text³⁰ then hastens to add: ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, ‘Ā’isha, (‘Abd Allāh) Ibn ‘Umar, Ibn al-Ḥanafiyya, and ‘Urwa ibn al-Zubayr all disapproved of what the Syrians say about the Rock; they prohibit it and use harsh words against it.’³¹

What reasons did these authorities have, apart from the fact that none was a Syrian and that they favoured Mecca over Jerusalem? To start with, let us look again at the same passage. Ibn ‘Umar is said to have trembled out of fear and anxiety when he heard what certain people thought about the Rock, for God is ‘too great and exalted to be described like a creature’. The report omits to mention what exactly terrified him; the view he attacks is obviously thought to be too scandalous to be repeated. But we hear that those heretics attributed ‘boundaries and locomotion to God’, and Ibn ‘Umar goes on to say: ‘This is the talk of the Jews, the enemies of God. But the Qur’ān says: ‘The All-Compassionate set Himself upon the Throne’, which means, His decree and His might rule over His creation.’³² This sounds somewhat cryptic. But the formulation leaves no doubt that the problem was one of anthropomorphism. It was the anthropomorphists (*mushabbihā*) who ‘described God like a creature’ and who put ‘boundaries’ on Him by imagining His having a body. There is more, however. We are told that they attribute not only boundaries to Him but also ‘locomotion’, and Ibn ‘Umar finds it appropriate to talk about the Throne which he interprets in a metaphorical way. All this seems to have something to do with ‘the talk of the Jews’; from a Ḥijāzī viewpoint, Syrian ‘theology’ looked as though it was being infiltrated by Jewish lore.

29 Rabī’ ibn Ḥabīb (n.y.), III, 35, l. 16–18. The report is transmitted by Layth ibn Abī Sulaym al-Qurashī who died in 143/760 or 148/765; cf. Dhahabī (1963), III, 420–423 nr. 6998 and Ibn Ḥajar (1911–1912), VIII, 465–468, nr. 833.

30 That is, Layth ibn Abī Sulaym or Rabī’ ibn Ḥabīb.

31 Rabī’ ibn Ḥabīb (n.y.), III, 36, l. 6–8.

32 Rabī’ ibn Ḥabīb. (n.y.), III, 35, l. 10–16.

This brings us to our next authority, ʿAbd Allāh ibn Masʿūd. With him, we are no longer in the Ḥijāz but in Kūfa.³³ The source, however, is still the same: the *Musnad* written by the second-century Ibādī scholar Rabīʿ ibn Ḥabīb who, like all Ibādīs living in Baṣra, detested anthropomorphic tendencies.³⁴ Ibn Masʿūd hears somebody transmitting material from the Torah. The man stops talking when Ibn Masʿūd passes by, but some listeners give the *ṣaḥābī* to understand that the foreigner told his audience that God rose from Jerusalem to Heaven after creation and that in doing so He put His foot on the Rock. Ibn Masʿūd is shocked: the man who had been sitting there ‘can only have been Satan’, and ‘there will be a time when polytheism (*shirk*) is more clandestine than ants stepping on a black rock in dark night.’³⁵ ‘Polytheism’ is here, it seems, only another word for | anthropomorphism;³⁶ the strange simile used by Ibn Masʿūd became known later on as a *ḥadīth*.³⁷ The locomotion is, as we clearly see now, God’s ascension to Heaven or, before that, His coming down to earth in order to perform His first task there: creation. And we may suspect that during this event, probably after having finished His work, He sat down on His Throne erected on the Rock.

95

We are indeed close to Jewish ideas. Creation took place on Mount Zion, from the foundation-rock (*eben shetiyya*) which was, as we have seen, ‘in front of the Holy of Holies’.³⁸ We are, of course, not dealing with a *creatio ex nihilo* here; God needed a solid basis for shaping the world. According to Jewish belief, His most important act in this process was the creation of Adam, for He created him from the clay which He found on the Mountain, i.e. from the ‘place of his atonement’, where the altar of Ex. 20: 24 was to be erected.³⁹ Theological speculation concluded from this that Mount Zion was the Paradise where Adam had lived and where God stayed with him; God brought him

33 For Ibn Masʿūd cf. Vadet (1968), 873–875.

34 For further detail cf. van Ess (1991–), II, 198 ff. and 206 ff.

35 Rabīʿ ibn Ḥabīb (n.y.), III, 39, l. 2–11.

36 From a Muslim standpoint, the classical ‘polytheists’ were the Christians since they believed in trinity; by defining Christ as God, however, they also fell into anthropomorphism. Both terms could therefore easily be associated.

37 van Ess (1961), 46; Reinert (1968), 56; Gramlich (1990), 143.

38 See above, p. 1805; Schäfer (1974). For the *eben shetiyya* cf. Jeremias (1926a), 93 ff. = (1926b), 53 ff.; Böhl (1974). It seems to have originally been understood as a weaver’s peg which God had driven into the earth (Böhl, 259).

39 Cf., for instance, Midrāsh Berēshīt Rabbā (1965), 132, ch. 14, 8. The relevant material has been collected by Jeremias (1926a), 78–79 = (1926b), 38–39; but cf. Kretschmar (1987), 89–92.

‘into His palace’, which was called Eden.⁴⁰ Afterwards, that is, after Adam’s fall, God returned to Heaven; this would have been the moment when he left a footprint on the Rock.⁴¹ In spite of that, or because of it, Mount Zion still projects into Heaven. This was, of course, derived from the fact that Mount Zion was the place of the Temple; the Temple, the ‘Holy of Holies’, had established the presence of God.⁴²

96 What we have to ask is to what extent these ideas were taken over by Syrian Muslims and how they were transformed in the process. In Muslim tradition, too, we find the statement that the Rock is closest to Heaven;⁴³ it represents the ‘lower throne’ of God, under which the entire earth is spread out.⁴⁴ Therefore it belongs | to Paradise;⁴⁵ God sat there after the creation, and from there He returned to Heaven, after forty years, leaving His footprint on the ground.⁴⁶ The Rock is also the spot where God will be present again for the Last Judgement.⁴⁷ Every Thursday evening (*laylat al-jum’a*) the deceased believers gather there, at least with their souls;⁴⁸ for in this way they will be ready when the Throne is put up again for resurrection⁴⁹ and when they are reunited with their bodies to enter Paradise. This is all very similar to Jewish imagery. The main difference is that Adam does not play any important part in this context.⁵⁰ He is replaced by Muḥammad, for Muḥammad visited this earthly Paradise when God ‘carried him by night from the Holy Place of worship

40 Pirqē de Rabbi Eliezer (1916), 84. The idea that ‘Zion’ could be related to ‘Eden’ was confirmed by Is. 51, 3.

41 This is at least what is said by Newby (1989), 30 n. 89. He does not, however, give any evidence and may have had only the Muslim texts in mind. Cf. Ps. 47, 6: ‘God has gone up with a shout’.

42 Hirschberg (1951–1952), 322; Keel (1977), 51–52. I should like to thank my colleague H.P. Rüger for fruitful consultation concerning the material used in this paragraph.

43 Qushayrī (1964), 103, l. 9–11.

44 Ibn al-Faqīh (1885), 97, l. 1–2 = Wāsiṭī (1979), 30 nr. 41, 69 nr. 111, 72 nr. 118 = Ibn al-Jawzī (1979), 145–146, always according to Ka’b al-Aḥbār (for whom cf. Wolfensohn [1933], 42; Jeremias (1926a), 94 = (1926b), 54.

45 Wāsiṭī (1979), 78 nr. 128; Ibn al-Jawzī (1979), 139, l. 6–7 (where *firdaws* is used as the word for Paradise). Cf. Ibn al-Faqīh (1885), 94, l. 9.

46 For the forty years cf. Kister (1969), 195.

47 Wāsiṭī (1979), 88–89 nr. 143–145; Ibn al-Faqīh (1885), 96, l. 17–18; Muḥallabī (1958), 54, l. 19–20; Hirschberg (1951–1952), 326–327, 330.

48 Thus according to a Shī‘ī tradition; cf. Majlisī (1956–1972), VI, 286 nr. 8.

49 Wāsiṭī (1979), 70, l. 1–2; Hirschberg (1951–1952), 331–332; Busse (1968), 456. Also Wāsiṭī, but with a somewhat uncritical treatment of the sources.

50 The main exception is Wāsiṭī (1979), 77, concerning Adam’s grave at the Rock. Muḥallabī

(*al-masjid al-ḥarām*) to the Further Place of Worship (*al-masjid al-aqṣā*), the precincts of which We have blessed, that We might show him some of Our signs' (Qurʾān 17:1).

It is not surprising, then, to find that Muhammad met God there, sitting on His Throne. What is surprising is the blatant anthropomorphism of the *ḥadīth* describing this event. The Prophet saw 'the Lord of all mankind in an enclosure of al-Quds in the image of a youth bearing a crown which dazzled the eye'.⁵¹ He was even touched by Him before being addressed: 'I saw my Lord in His most beautiful shape like a youth with exuberant hair, sitting on the Throne of grace, around Him a golden carpet. He put His hand between my shoulder-blades, and I felt its coolness in my liver. He said to me ...'⁵² For our purposes however, what is even more striking is the detail that, according to the first tradition, the event takes place 'in an enclosure of al-Quds' (*fī ḥaṣīra min al-quds*). Al-Quds does not strictly mean Jerusalem here; Jerusalem was called Bayt al-maqdis at that time, or even | Īliyā', Aelia Capitolina.⁵³ The lexicographers explain *al-quds* as 'the paradise'.⁵⁴ They are right; they only forgot to add that it was the earthly paradise. The expression seems to derive from an underlying identity of this paradise with the Holy of Holies on the Temple Mount;⁵⁵ the 'enclosure', then, is perhaps not a simple *hortus conclusus*,⁵⁶ but the temple precincts. By creating a *masjid* on the Haram al-sharīf, the Muslims had returned to the Holy of Holies its former dignity, and God Himself had honoured it again with His presence. In a passage added to the *Pirqē de Rabbi Eliezer* a certain Rabbi Ishmael mentions among the fifteen things which the 'children of Ishmael' will accomplish in the land of Israel the fact that they will fence in the broken walls of the Temple

97

talks about Adam having been created there, but he regards this as a tradition of the *ahl al-kitāb* (Muhallabī [1958], 51, l. 12–13).

51 Suyūṭī (n.y.), I, 30, l. 10–11.

52 Ritter (1955), 445–446 with further parallels; cf. Bayhaqī (1985), 557–561 and van Ess (1988), 10–11. That this scene took place during the *isrā'* is made explicit in a version preserved by Ibn al-Jawzī (1979), 32, l. 14; cf. also al-Khaṭīb al-Baghdādī (1931), viii, 151, l. 9–21.

53 Goitein (1960), 322b–323a; Busse (1991), 33. Thawr ibn Yazīd whom we mentioned at the beginning reported from Ka'b al-aḥbār that Jerusalem should be called *Bayt Allāh al-muqaddas* instead of Īliyā' (Wāsiṭī [1979], 21, l. 1–5).

54 Ibn al-Athīr (1963), I, 404: *al-janna*; taken over by Lane (1863), 2497. Note that the formulation explained by the lexicographers is *ḥaṣīrat al-quds* and not *ḥaṣīra min al-quds* as in our text; cf. also *ḥaṣīrat al-quds min al-janna* in Ibn Khuzayma (1935), 237, l. 17.

55 For the question where the historical Holy of Holies was situated (which is independent of our discussion here) cf. recently Kretschmar (1987), 82–83, 95, 108, and 111.

56 As assumed in van Ess (1988), 19 n. 86.

and erect a building on the Sanctuary.⁵⁷ Indeed, 'Abd al-Malik, whose work is obviously alluded to here, seems to have constructed the Double Gate which was opened as a major entrance on Herodian foundations in the southern wall of the Ḥaram; it was later called Bāb al-nabī, possibly because it was considered to be the place where Muḥammad had entered the Temple Mount during his nocturnal journey.⁵⁸ When the Muslims changed the name of Jerusalem from Bayt al-maḥdis to al-Quds at a later date, they may have done so precisely because of these associations.

As regards anthropomorphism, it was not as alien to early Islam as we might suspect from what Islamic, especially Mu'tazilite theology said about God and His 'unity', the concept of *tawḥīd*, later on. In the early period, anthropomorphic *ḥadīth* was widespread, and theological systems were elaborated on this basis in Sunnī as well as Shī'ī Islam. The authors of these systems did not see any serious contradiction with the Qur'ān. Rather, they felt their approach was confirmed by Qur'ān 112, especially by the epithet *al-ṣamad* which was connected there with God, the 'One' who 'has not begotten and has not been begotten'. The same *sūra* holds a prominent place in the inscriptions which 'Abd al-Malik
98 ordered to be put on the | Dome of the Rock. He also chose its words for the new coins which he struck after his monetary reform.⁵⁹

The problem is whether we can link 'Abd al-Malik to the anthropomorphism of the *aḥādīth* mentioned. For although he quotes Qur'ān 112 in the inscriptions, he avoids any confirmation of a non-transcendental concept of God. It is possible that he did so because any such statement would have aroused controversy; but he may simply have taken anthropomorphism for granted or failed to see any theological difficulty in it. We should, of course, not expect him to refer to *ḥadīth* in such a prominent place; *ḥadīth* was not yet a quotable authority in his period. On the other hand, we cannot overlook the fact that he does not mention Qur'ān 17:1 either; Muḥammad's nocturnal journey was obviously not yet on his mind. In such an ambiguous situation, we may for a last time seek some enlightenment from a hitherto unknown text.⁶⁰ A certain Hishām ibn 'Urwa reports from his father: "I came to 'Abd al-Malik and mentioned in his presence the Rock which is in Jerusalem (*Bayt al-maḥdis*). 'Abd al-Malik said:

57 Pirqē de Rabbi Eliezer (1916), 22.

58 Rosen-Ayalon (1989), 41–45. According to one of the *isrā'* reports the Prophet entered 'the town' through the 'Southern gate'; Busse (1991), 13. The second important gate which is nowadays known as the Golden Gate may have been added under Walid when the Masjid al-Aqṣā was built (Rosen-Ayalon [1989], 45).

59 For further detail cf. van Ess (1988) and (1991–), IV, ch. D 1.1.

60 Ibn Khuzayma (1935), 72, l. 5–10.

This is the rock of the All-Compassionate on which He has set His foot. I said: For Heaven's sake! God says in the Qurʾān: 'His Throne comprises the Heavens and the Earth', and you say: He sets His foot on this (rock). For Heaven's sake, this (rock) is only a mountain (of the sort) of which God proclaims: 'My Lord will scatter them as ashes; then He will leave them a level hollow (wherein thou wilt see no crookedness neither any curving, Qurʾān 20: 105 ff.)'."

As before, we have to read between the lines. ʿAbd al-Malik is blamed for his anthropomorphic conception of God. This has something to do with God's sitting on the throne, for his opponent rebukes him by quoting Qurʾān 2:255, the famous throne-verse: 'His Throne comprises the Heavens and the Earth', i.e. God's Throne could never stand on the earth alone. Moreover, the rock where it is supposed to have stood is only a normal mountain, and we know, again from the Qurʾān, that on the Last Day God will scatter all mountains like ashes. The same would have happened if He had put His foot on one of them. ʿAbd al-Malik cannot therefore be right when he assumes that God did this when rising from His Throne in order to ascend to Heaven again.

What we get in this story is, of course, not facts but literature. The report is fictitious: no contemporary would have reproved a caliph. But it shows at least that people *believed* that ʿAbd al-Malik believed what he is said to believe. And it shows where those people lived, for Hishām ibn ʿUrwa, who is introduced as the author of the story, is by no means an unknown person.⁶¹ His father, who is here supposed to have met ʿAbd al-Malik, was ʿUrwa ibn al-Zubayr, one of those scholars | whom the aforementioned report enumerated as opponents of the 99 'Syrians'.⁶² He is the brother of ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr, the anti-caliph whom ʿAbd al-Malik had to fight during the first half of his reign, and he lived in the Hijāz, where the opposition to this Syrian aberration was strongest.

Does this prove the old hypothesis that ʿAbd al-Malik understood the monument which he erected in Jerusalem as a conscious antithesis to the Kaʿba at Mecca, which was controlled by ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr?⁶³ Not necessarily.

61 Cf. Sezgin (1967), I, 88–89; he died in 146/763.

62 See above, p. 1810. For ʿUrwa cf. Sezgin (1967), I, 278–279; he is said to have died in 94/713.

63 Advanced for the first time by Goldziher (1889–1890), II, 35–36; taken up by Caetani (1912), III, 773, by Creswell (1969), 65 and Caskel (1963), more recently by Sellheim (1970), 104 and Borrmans (1981), 8. The report in al-Yaʿqūbī on which Goldziher based himself (now translated in Peters [1985], 197) speaks of the footprint on the Rock as having been left by Muḥammad, but is seriously invalidated by the fact that Zuhri is mentioned as a scholarly witness who, at the period of ʿAbd al-Malik, was still quite young and a rather unimportant person (cf. Duri [1957], 11). We have, however, to keep in mind that other sources, though later, give less distorted accounts and refer to older informants. More

What we have before us is merely a report written with a Ḥijāzī prejudice. Like all the other texts quoted above, it cannot be dated with certainty. What we may be sure of is only that Ḥijāzī scholars protested against the veneration of the Rock found in Syria and that they connected this with ‘Abd al-Malik’s construction of the Dome. In order to draw further conclusions we would need a text *defending* ‘Abd al-Malik’s purpose, but such evidence has not come to light yet. We are certainly well advised to dissociate the caliph from the prophetic tradition talking about Muḥammad’s encounter with the youthful God; they presuppose the localization of the nocturnal journey on the Temple Mount, and this seems not to have happened until after the death of al-Walīd.⁶⁴ They were too numerous and too different in their *isnāds* for all of them to have originated in Jerusalem anyway. We have thus to assume that they – or rather some of them – were attracted later on by a previous local belief which said that God set up His throne in Jerusalem.⁶⁵ This local belief had been strengthened by the building activities of both ‘Abd al-Malik and al-Walīd and quickly acquired a Muslim identity of its own. But originally the element which we recognized as being essentially new with regard to | the Jewish tradition, i.e. the replacement of Adam by Muḥammad, was not yet prominent; ‘Abd al-Malik seems to have thought of the Rock more in connection with God than with the prophet.

All this does not yet exclude the possibility that he acted in conscious competition with his rival in the Ḥijāz. But again we are confronted with the problem of chronology, and again our evidence comes only from the other side. At a certain point, Ḥijāzī scholars tried to transfer traditions from the Rock to the Ka’ba or to Arabian localities: the sacrifice of Abraham,⁶⁶ the idea of the navel of the earth,⁶⁷ even the earthly paradise, together with God’s footprint.⁶⁸

about this subject is now to be found in two articles by A. Elad: Elad (1991), 56 ff. and in this volume, p. 33 ff.

64 Busse (1986), 242 and extensively (1991), 34 ff.

65 The importance of this local tradition has recently been emphasised by Rosen-Ayalon (1989), 61–63. In contrast to her interpretation, and in agreement with the material treated above, I would not restrain the role of the Throne to the Last Judgement; creation seems to have been more important. For this latter aspect cf. also Nuwayrī (1923–), I, 326, l. 15–327, l. 3, and the saying of Ka’b al-Aḥbār quoted by Sibṭ ibn al-Jawzī and translated by Elad, p. 38 in this volume.

66 Busse (1986), 238; Newby (1989), 18.

67 Hirschberg (1951–1952), 333; Busse (1986), 237–238. The Muslims may have understood the change of *qibla* in this sense.

68 The Ḥijāzī scholars located it in a *wādī* near Ṭā’if where God ‘had taken His last step’

Right from the beginning, they seem to have thought that Muḥammad started for his *miʿrāj* from Mecca, not from Jerusalem.⁶⁹ In contrast to this, evidence of an ideological offensive on the part of the Syrians is, to say the least, equivocal. It is true that at that time the pilgrimage to Mecca was not yet a commonly accepted symbol of identity all over the Islamic world.⁷⁰ But in order to concur with Caskel's hypothesis that ʿAbd al-Malik introduced a new sacrificial feast in which the octagon of his Dome was used for the *ṭawāf*, we would need further material; the anonymous verse | Caskel adduces in support of his idea 101 is not sufficient and is difficult to pin down.⁷¹ For the moment, it is much simpler to assume that ʿAbd al-Malik merely acted in a local context. In any case, his competing with the Ḥijāz would only make sense if the date which he gives for the erection of the Dome refers to the completion of the building rather than its beginning.⁷² In the local context the problem of dating can

(*ākhir waṭʾa*); the place was obviously very fertile and was considered a 'sacred valley' (cf. Lammens [1922], 139–140; Kister [1979], 18). Later on 'God's last step' was reinterpreted metaphorically as the Prophet's last campaign against the unbelievers (cf. Kister [1979], 1, who, however, construes the argument in the opposite way). For further competing traditions cf. Busse (1986); for the rivalry in general cf. Kister (1969). The belief in Abraham's footprint at the Ka'ba seems to be older than the tradition of Muḥammad's footprint in Jerusalem (see above, p. 1810). A similar transfer had already taken place from the Temple Mount to Golgotha, under Christian influence; cf. for Abraham's sacrifice, the tomb of Adam and the navel of the earth, Jeremias (1926a) and, with modifying remarks, Kretschmar (1987), 84–99, 106–111. For the time of the Crusaders cf. Busse (1982), 27–30. The Crusaders understood the foot-print on the Rock as having been produced by Christ; cf. Hirschberg (1951–1952), 331 and Busse (1982), 30.

69 Schrieke (1916), 14–15 and Horowitz (1919), 162–166; also Schrieke (1927), 552–554 and Horowitz (1936), 505–508. The event was then frequently connected with the legendary opening of Muhammad's breast which took place at the Ka'ba (cf. Bevan [1914] and Birkeland [1955], 13–39) and the Ka'ba was primarily seen in relation with its replica in Heaven, the *bayt ma'mūr* of Qur'ān 52:4. Consequently, the *masjid al-aqṣā*, too, was located in Heaven, as a symbolical counterpart of the *masjid al-ḥarām* (cf. Horowitz [1919], 162–166 and Busse [1991], 10 and 25 f.). This concept was based on popular cosmological and astronomical ideas for which cf. King (1985) 319–327, and King (1987), 180–185.

70 This has recently again been stressed by Rippin (1990), 53. Cf. also Sharon (1991), 129.

71 Caskel (1963), 28–29. Confirmation might come from the material in Sibṭ ibn al-Jawzī's *Mir'āt al-zamān* which has been treated by A. Elad; there the same details are mentioned together. Cf., however, as a contrast, the verse of al-Farazdaq quoted in Kister (1969), 182, which points to a veneration of both sanctuaries on the same level. Rabbat (1989), 21 n. 66, dates this poem to 75/694, i.e. shortly after the civil war.

72 For this problem, cf. Rotter (1982), 227–230 and Blair in this volume, esp. p. 69.

be largely disregarded. There is some reason for assuming that 'Abd al-Malik wanted to renew the Solomonic temple; Priscilla Soucek and Heribert Busse have collected material for such a hypothesis.⁷³ 'Abd al-Malik 'loved Zion', as the *Prayer of Rabbi Shim'on ben Yoḥay* said.⁷⁴ But this should not be regarded as an indication for going back to the Jewish past; rather it was a symbol set against the Christians in Jerusalem. The Syrian Muslims wanted to surpass the dome which covered the spot from which *Christ* had ascended to Heaven, by constructing a new one which covered the rock from which *God* had ascended to Heaven. The Christians proved the divinity of Christ with a footprint in the floor of the Church of the Ascension, and the Muslims were happy to produce similar evidence on the Rock, evidence which had perhaps already been used by the Jews. It is probably not fortuitous that the absolute dimensions of the Islamic building are exactly the same as those of the Anastasis.⁷⁵ The shift which Islam, as a newcomer, produced in a not altogether coherent tradition did not occur without an element of adaptation and imitation; diversity in similarity was the key to finding one's own identity. But the Muslims tried to see the local tradition with their own eyes; compared with the Mount of Olives or even with Golgotha, the concept of Mount Zion offered the greater historical depth.

102 This encourages us to venture a last hypothesis. 'Diversity in similarity' might turn out to be an appropriate principle for explaining even the mere architectural form. It is true that the dimensions used for the Dome of the Rock were those of Byzantine imperial monuments; Ecochard has shown the correspondences with the Basilica of Simeon the Stylite in Qal'at Sim'an and even with San Vitale in Ravenna.⁷⁶ It is also true that the Dome is a memorial

73 Soucek (1976), 74–88. Busse stresses the fact that the imitation relates to the entire ensemble on the Ḥaram al-Sharīf, not to the Dome alone; the Dome and the Maṣjid al-Aqṣā form the same axis as the different parts of the Church of the Holy Sepulchre ([1981], 177; [1987], 3–6). Confirmation of this idea is now found in Rosen-Ayalon (1989), 6–7 and 70–71.

74 A Jewish apocalypse which was given its final form in the time of the Crusades; cf. Lewis (1949–1951), 329.

75 For the exact figures cf. Mauss (1888); Creswell (1969), 107; Chen (1979) and (1980). The rotunda of the Church of the Ascension also had the same radius as the inner circle of the Dome. It was, however, not surrounded by an outer octagon, as Creswell (1969), 107 assumed; the octagon was not added until the period of the Crusades (Corbo [1965], 97–118). In this respect it does therefore not come closer to the Dome of the Rock than the Church of the Holy Sepulchre. The Anastasis did not need an octagon because it was part of a more complex structure.

76 Ecochard (1972), 37–45.

building; again the relationship with Byzantine models is quite clear.⁷⁷ But besides all this, there remains one peculiarity which attracts our attention. In a somewhat isolated variant of the traditions treated above, the youthful God whom Muḥammad is said to have met is represented as sitting under a red tent.⁷⁸ In pre-Islamic times, leather tents of this colour and kind belonged to the shaykh of a tribe.⁷⁹ They were employed for representative purposes and hospitality; sometimes they were offered to distinguished guests.⁸⁰ In a well-known *ḥadīth*, Muḥammad is described as residing in one, at Mecca, at some distance outside the town, obviously after the conquest;⁸¹ he also used it during the *ʿumra* which he performed in connection with his last *ḥajj*,⁸² and he even put it up at a place of worship (*masjid*!) when he went into retreat (*iʿtikāf*).⁸³ The tribes used to take such a tent with them when going on a raid; it was a symbol of their identity, and in the Jāhiliyya period it possibly contained an idol.⁸⁴ The Muslims accorded it a place in their *imaginaire* even after they had turned to a sedentary way of life and had settled in an urban environment: in Paradise, the believers will be living in such tents,⁸⁵ and the martyrs were said to be accommodated, immediately after their death, in one which stands at the entrance | to Paradise, so that they are the first to go in when they are united again with their bodies at the time of resurrection.⁸⁶ The name for such a tent, however, is *qubba*. It is round; therefore the same word could be used to

103

-
- 77 Grabar (1973), 51 and 58, who uses the term 'ciborium' or 'reliquary'. F.E. Peters has launched the interesting hypothesis that Heraclius already thought about building an octagon on the Temple Mount (or even started building it) after the Jews had re-appropriated the place for their ritual during the rule of the Persians between 614 and 617 (Peters [1986], 88 and 95).
- 78 Only preserved in Faḍl ibn Shādhān (1972), 15, l. 3–4, where the *ḥadīth* is traced back via ʿIkrima to Ibn ʿAbbās.
- 79 Rackow and Caskel (1938), 181 n. 3; Lammens (1928), 135.
- 80 Jacob (1897), 86 and 245–246.
- 81 al-Bukhārī (1862–1868), *Libās* nr. 42; Muslim (1955), *Ṣalāt* nr. 249–250 etc.
- 82 Muslim (1955), 889, l. 3–6 = *Ḥajj* nr. 147; for parallels cf. Wensinck (1936–1969), v, 220–221. Here, however, the tent is made of felt.
- 83 Ibn Ḥanbal (1895), v, 172, l. 19 ff. (cf. l. 3 from the bottom).
- 84 This at least according to the hypothesis of Lammens, who so far has written the most suggestive pages about it (Lammens [1928], 110–111, 122–125, 127–142); but compare the critique by Farès (1932), 100–101 and 163–164 n. 2, also Reintjens (1975), 153–154. Lammens' ideas have recently been revived in connection with the discussion about the origin of the *mīhrāb* (cf. Fehérvári [1990], 8a).
- 85 Cf. the *ḥadīth* in Wensinck (1936–1969), v, 221b.
- 86 Ibn Ḥanbal (1895), 1, 266, l. 7–9 / (1949 ff.), iv, 124 nr. 2390.

mean 'dome'. It was the symbol of the lord; *qubba* and *rabb* go together.⁸⁷ Is the Qubbat al-Ṣakhra, the Dome of the Rock, nothing else then than the tent over God's throne on the Rock? I leave this for the specialists to decide.⁸⁸

87 Lammens (1928), 133–134.

88 They should also make clear what we have to think of the mosaics in this connection. Priscilla Soucek (1976), 98–99 has associated them with the idea of an earthly paradise; recently, Myriam Rosen-Ayalon has forcefully argued in the same direction ([1989], 46–61). Perhaps it is also worth remembering that the divine youth was later on sometimes imagined as being surrounded by a curtain of pearls (Suyūṭī [n.y.], I, 31, l. 7). Unfortunately, the mosaics which covered the outside of the building are known to us only through a late description dating from the year 1483 (Creswell [1969], 98–99; Rosen-Ayalon [1989] 20–22).

Das Siegel der Propheten

Die Endzeit und das Prophetische im Islam

I

Er sei das „Siegel der Propheten“, so sagt Muḥammad von sich in Sure 33, v. 40. Das ist jedenfalls die Art, in der die westliche Wissenschaft den Sachverhalt umschreibt. In Wirklichkeit redet er in der dritten Person; er tritt in Distanz zu sich selber. Ein Muslim versteht darum die Selbstaussage als Aussage Gottes über ihn. Aber auch als solche erschließt sie sich nicht sofort. „Muhammad“, so lautet die Stelle in ihrem Kontext, „ist nicht der Vater irgendeines Mannes unter euch, sondern der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten“. Was soll diese Antithese? Man muß wissen: Der Koran bzw. die in ihm enthaltenen Texte waren von Anfang an dazu bestimmt, nachgesprochen, rezitiert zu werden. Darum die Scheu vor direkten Ich-Aussagen; sie hätten im liturgischen Vollzug, aus dem Munde eines Dritten, verwirrend gewirkt. Vor allem aber haben manche Passagen offenbar einen aktuellen Anlaß. An unserer Stelle geht es ganz konkret um eine Familienaffäre in Muḥammads Haushalt. Muḥammad hatte die Frau seines Adoptivsohnes geheiratet und damit Kritik auf sich gezogen. Darauf liegt der Akzent: Ihm ist so etwas erlaubt; denn Nennsöhne stehen nicht in einem echten Sohnesverhältnis. Der Rest wird eher nebenbei gesagt, zur Bekräftigung. Gewiß war auch dies der Gemeinde wichtig; aber der Hörer wird nicht darauf eingestimmt. Der Ehrentitel bedurfte offenbar keiner weiteren Erläuterung. Er begegnet im Übrigen nur an dieser Stelle.

Aber wie kommt es, daß niemand davon überrascht wurde? Die Selbstbezeichnung war anscheinend längst bekannt. Immer schon hat man vermutet, daß sie aus älterer Tradition stammt. Der Manichäismus bot sich als Vermittler an; er benutzte dieselbe Vorstellung, und zu fragen blieb anscheinend nur, wie sie ihren Weg auf die Arabische Halbinsel fand. Jedoch hat Carsten Colpe kürzlich entdeckt, daß schon der lateinische Kirchenvater Tertullian kurz nach 200, also jedenfalls vor Mani, in Karthago mit dem Begriff operierte. Für ihn war Jesus das Siegel der Propheten; er richtet die Aussage gegen die Juden, oder eher noch: an diejenigen unter ihnen, die den nordafrikanischen Christen nahestanden.¹ Muḥammad hatte darum, so meint Colpe, Judenchristen

1 C. Colpe, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristen-*

im Blick, für die Jesus bereits das Siegel war – nicht als Gottessohn wohlbermerkt, sondern eben als Prophet, „mächtig von Taten und Worten vor Gott und allem Volk“, wie die Emmausjünger gesagt hatten.² Muḥammad will den Judenchristen also diesen Titel wegnehmen. An manichäischen Einfluß glaubt Colpe dagegen nicht; denn für Mani ist der Titel streng genommen lediglich in späterer islamischer Doxographie belegt, bei dem iranischen Universalgelehrten al-Bīrūnī (gest. nach 1050). Zwar spricht Bīrūnī deutlich von älteren Zeiten; aber es könnte sehr wohl sein, daß erst ein manichäischer Archegos zur Zeit des
 54 Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813–833) den Muslimen ihrerseits den | Titel streitig gemacht und ihn auf Mani übertragen hat.³

Also judenchristlicher Einfluß stattdessen? Man ließe sich leichter überzeugen, wenn wir mehr über die Judenchristen auf der Arabischen Halbinsel wüßten. Sie geistern seit langem durch die Sekundärliteratur; schon Adolf von Harnack (1877) und Adolf Schlatter (1926) haben sie ins Spiel gebracht.⁴ Aber über Hypothesen sind wir seitdem nicht hinausgekommen; kein einziger Judenchrist hat sich bisher mit Sicherheit auf der Arabischen Halbinsel dingfest machen lassen. Muḥammad lebte immerhin mehr als ein halbes Jahrtausend nach der Zerstreuung der judenchristlichen Gemeinde in Palästina. Wir tun darum wohl gut daran, unsere Neugierde auf anderes zu richten: darauf nämlich, was die Muslime später aus diesem Begriff gemacht haben.

II

Propheten sind eifersüchtig; sie dulden ebensowenig jemanden neben sich wie der Gott des Alten Testaments. Aber auch sie können, wenn sie Spätgeborene sind, nicht leugnen, daß es vor ihnen schon andere ihrer Art gegeben hat. Vor der Geschichte fällt es ihnen leichter, tolerant zu sein. Muḥammad läßt darum seinen Vorgängern ihren Platz. Er achtet sie; denn sie haben Zäsuren im Ablauf der Zeit geschaffen, Momente unmittelbarer Gottesherrschaft, die lange nach-

tum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1989 (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Bd. 3), v. a. s. 28 ff. und 236 f. (nach Tertullian, *Adversus Judaeos* 8, 12–15).

2 Lk. 24, 19.

3 Colpe, *Siegel der Propheten*, s. 231 ff.

4 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen ⁵1931, Bd. I, s. 331, Anm. 2, und Bd. II, s. 529 ff., mit Bezug auf eine These, die er zuerst in seiner Lizentiats-Promotion 1874 und dann in einem Vortrag aus dem Jahre 1877 geäußert hatte; A. Schlatter, *Geschichte der ersten Christenheit*, Gütersloh 1926, s. 368. Aufgenommen bei H. Küng, *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, s. 192 f.

wirkten. Das ist, wenn man will, wiederum judenchristlich gedacht; schon dort hatte man, etwa bei den Ebioniten, an eine *revelatio continua* geglaubt.⁵ In der Tat wählt Muḥammad seine Vorgänger großenteils aus dem biblischen Kontext: Noah, Abraham, Mose, David, Salomo, Jesus. Allerdings treten einige Figuren aus der religiösen Sagenwelt der Arabischen Halbinsel hinzu: Šāliḥ etwa und Hūd, verstanden als Boten Gottes zu seitdem untergegangenen Völkern, die nur ihre Gräber und Ruinen in der Wüste zurückgelassen hatten.⁶ Auch Abraham war nach islamischer Vorstellung ja ein „arabischer“ Prophet; er war, so glaubte man, nach Mekka gezogen, um dort die Ka'ba zu bauen. Sein Sohn Ismael, auch er ein Prophet, wurde, wie man sich vorstellte, ebenso wie seine Mutter Hagar im heiligen Bezirk der Stadt begraben; auf ihn führten die Araber sich zurück – als in die Wüste ausgewanderte Vettern der Israeliten.

Nur: In welchem Sinne waren diese Figuren der Vorzeit Propheten, und was bedeutete es, deren „Siegel“ zu sein? Das Wort „Prophet“ stammt bekanntlich aus dem Griechischen. Jedoch müssen wir uns hüten, von daher seinen Sinn abzuleiten; denn in theologischem Zusammenhang benutzen wir es vor allem für Sachverhalte, bei denen es nur Übersetzung ist für Wörter aus dem Hebräischen oder Aramäischen – in der Septuaginta z. B., später auch in der Vulgata. Das sorgt für einige Unklarheit; „Prophet“ (προφήτης) ist einmal jemand, der „verkündet“ (*nābi* im Hebräischen), ein andermal jemand, der „schaut“ (*rōʿē*, *hōzē*), also jemand, der vorhersieht und vorhersagt. Was den Islam angeht, so ist es wichtig, sich klarzumachen, daß diejenigen, die für uns vor allem „die Propheten“ sind: Amos, Jeremia, Jesaja usw., im Koran überhaupt nicht vorkommen und auch später im Geschichtsbild der Muslime keinerlei Rolle spielten. Das war schon im Judentum so; dort hatte man sich auf die Dauer ganz auf Mose zurückgezogen, den man als den Autor des Pentateuch ansah. Die Vorliebe für „die Propheten“ ist eine christliche Angelegenheit; sie erklärt sich daraus, daß man bei ihnen die Weissagungen fand, die sich auf Christus beziehen ließen. Für die Christen waren die Propheten darum lange Zeit nur „Vorhersager“; den Muslimen dagegen war dieser Aspekt weitgehend gleichgültig. Muḥammad war von Gott vielmehr dazu ausersehen, zu „warnen“; daß er die

55

5 H.-J. Schoeps, *Das Judenchristentum*, Bern 1964, S. 58 ff.

6 Etwa in Madā'in Šāliḥ im heutigen Saudi-Arabien, das mit seinem Namen auf den Propheten Šāliḥ verweist. An diesem Ort lag ein alter, vermutlich nabatäischer Handelsplatz, der eigentlich al-Ḥiḡr hieß und bereits bei Strabo und Plinius erwähnt wird (vgl. *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage (= EI²), Bd. III, S. 365 f. s. v. al-Ḥiḡr). Das Volk, zu dem Šāliḥ gesandt wurde, trägt den Namen Ṭamūd; darum bezeichnet man mit Ṭamūdisch heute eine Anzahl altarabischer Schriftsysteme, die uns über Inschriften auf der Arabischen Halbinsel greifbar sind.

Zukunft voraussehe, beanspruchte er nicht. Und daß er gar auf einen andern hinweise, kam erst recht nicht in Frage; wenn er das „Siegel“ der Propheten war, erledigte sich dieser Gedanke von selber.

Auch daß er sich durch Wunder legitimiere, wies er von sich. Zwar verstand er sich als ein Instrument in der Hand Gottes; aber er zeigte dies nicht dadurch, daß er unerhörte Dinge tat. „Was hat es denn mit diesem Gesandten auf sich?“, so läßt der Koran die Gegner sagen: „Er ernährt sich und läuft auf den Märkten herum (wie jeder andere auch). Warum ist kein Engel zu ihm herabgesandt worden, um zusammen mit ihm als Warner aufzutreten? Oder warum war es ihm nicht gegeben, einen Schatz (zu finden), und warum besitzt er keinen Garten, von dessen (Früchten) er (jederzeit) essen kann?“⁷ Einen Garten, einen heiligen Hain, besaß anscheinend einer der Konkurrenten Muḥammads, ein gewisser Musailima, der weiter östlich auf der Halbinsel, zwischen den großen Wüsten, bei einem andern Stamm aufgetreten war.⁸ Aber man bezeichnete mit dem gleichen Wort auch das Paradies;⁹ warum, so war gesagt, kann dieser Mensch, der dauernd vom Paradies redet, sich nicht selber eines schaffen? Muḥammad ließ sich davon nicht anfechten. „Sag!“, so gibt der Koran seine Antwort wieder, „Sag: Über die (Wunder-) Zeichen verfügt Gott allein. Ich bin nur ein deutlicher Warner“.¹⁰ Zwar gab es jemanden, von dem er wußte, daß er Wunder getan hatte und den er auch als Propheten anerkannte: Jesus; aber ihm wollte er darin nicht nacheifern. Diese nüchterne Einstellung ist von den Muslimen später nicht durchgehalten worden;¹¹ das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. Aber man verlor doch nicht aus dem Gedächtnis, daß es im Koran anders stand. Darum konnte man, als man daran ging, sich der europäischen Aufklärung zu öffnen, diese Zusätze leicht wieder abstreifen. Das Christentum war in einer wesentlich mißlicheren Lage; hier hätte man eigentlich die Evangelien umschreiben müssen.

7 Sure 25, Vers 7f.

8 Vgl. EI², Bd. VII, s. 664f. s. v. Musaylima. Als unter Abū Bakr die Rivalität eskalierte, fand in diesem Hain der Endkampf statt.

9 *Ġanna* im Arabischen. Das Wort hat eine lange Tradition; in Ugarit war *gn* ein Kultbezirk innerhalb des königlichen Palastes gewesen, wo Begräbnisriten für die Ahnen oder die chthonischen Götter stattfanden (vgl. P. Merlo / P. Xella in: *Handbook of Ugaritic Studies*, Bd. I 39, Leiden 1999, s. 298).

10 Sure 29, Vers 50; vgl. auch Sure 6, Vers 37 und die bei R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971, s. 139 dazu angegebenen Parallelen. – Die Einführungsformel „Sag!“ setzt Gott als Sprecher voraus. Der Prophet wird auch in seiner theologisch-argumentativen Auseinandersetzung mit den Gegnern von Gott angeleitet.

11 S. u. s. 1846.

Muḥammads Prophetentum zielte auf etwas ganz anderes: die Rolle des Stifters. Das ist natürlich ex eventu gedacht; er konnte ja nicht wissen, daß es ihm gelingen würde, eine eigene Religion zu begründen. Aber er hat es zumindest gewollt, wenn auch in gewissen, noch zu definierenden Grenzen. Er wußte, was dazu gehörte: ein Buch (eine Schrift, wie wir sagen würden) und eine Gemeinde, ein Volk, das die Botschaft dieser Schrift versteht. Beides war keineswegs selbstverständlich. Jesaja oder Jeremia hatten zwar Adressaten, aber keine eigene Gemeinde; sie verkündeten, aber sie beriefen sich nicht auf ein Buch. Diese Kriterien haben sich erst im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet, dadurch vor allem, daß Juden und Christen sich auf schmerzhaft Weise voneinander trennten und sich ihre jeweils eigenen Leitfiguren suchten, dadurch auch, daß man in beiden Religionen die heiligen Texte in einen Kanon zwängte. Muḥammad stellt diese Entwicklung nicht mehr in Frage. Er ist sich darüber im klaren, daß es vor ihm Stifter gegeben hat; ihre Gründungen sind für ihn Institutionen eigenen Rechts. Daß er im Namen eines göttlichen Buches spricht, ist ihm so selbstverständlich, daß der Koran mehrfach auf sich selbst verweist;¹² die Heilige Schrift der Muslime ist, wie man heute sagt, selbstreferentiell. Ein normaler Text tut das nicht; auch in der Bibel kommt es nur selten vor.¹³

Wenn aber Muḥammad sich selber in der Nachfolge anderer Stifter sieht, 56 was ist an ihm dann so neu? Nun, er hat gar nicht behauptet, etwas Neues zu bringen; er kam als Reformier. Die anderen „Völker“ hatten ihr Erbe veruntreut, die Botschaft ihrer Propheten entstellt, allen voran die Christen, die einer merkwürdigen Theologie anheimgefallen waren und sich darüber fortwährend zerstritten.¹⁴ Dabei war Muḥammad kein Missionar; er wollte nicht in die Länder der Alten Welt ziehen, um die Gemeinden seiner Vorgänger wieder zu ihren Ursprüngen zurückzuführen – obwohl er doch Syrien von seiner Jugend her wahrscheinlich kannte.¹⁵ Er fühlte sich vielmehr zu seinem eigenen Volk gesandt, den Arabern; das war das Neue an ihm. Die Araber hatten bisher Gottes Wort nur in fremden Sprachen erfahren, auf aramäisch vor allem; sie wurden von den alten Offenbarungsreligionen gewissermaßen kolo-

12 Die bekannteste Stelle ist Sure 3, Vers 7.

13 Dort ist es im übrigen meist dadurch bedingt, daß das Alte Testament aus Büchern verschiedener Zeitstufen besteht. Ansonsten verweist man meist auf die sog. Textsicherungsformel in Dt. 4,2 und 13,1.

14 Man muß sich darüber im klaren sein, daß die christologischen Streitigkeiten im Vorderen Orient jedermann gegenwärtig waren und auch bis heute, durch die Existenz unterschiedlicher Kirchen, gegenwärtig geblieben sind.

15 Darauf bezieht sich u. a. die bekannte Baḥirā-Legende (vgl. EI², Bd. I, S. 922 f. s. v.).

nialisiert. Muḥammads eigene Offenbarung dagegen, der Koran, war in einem „klaren Arabisch“ abgefaßt.¹⁶ Es gibt Orientalisten, die an dieser Klarheit ihre Zweifel haben; aber daß man in dem Sprachenwechsel, der per se auch ein Wechsel des Diskurses war, einen Fortschritt sehen konnte, läßt sich nicht leugnen.

Muḥammad wußte auch, daß jedes Volk, jede religiös definierte Gemeinde, eine Verfassung braucht, ein „Gesetz“, wie wir sagen. Selbst die Christen, die sich für unser Empfinden so sehr über das „Gesetz“ erhoben hatten, machten da keine Ausnahme; die einzelnen orientalischen Kirchen, die Monophysiten und die Nestorianer ebenso wie die griechischsprachigen Melkiten, die „Anhänger des Basileus (in Konstantinopel)“, hatten alle ihr jeweils eigenes Kirchenrecht, das nicht nur klerikale Dinge, sondern auch die privatrechtlichen Angelegenheiten der Laien regelte. Auch das war also nicht als solches neu, sondern nur in seiner Ausgestaltung. Da es sich um religiöses Recht handelte, nahmen Fragen des Rituals und der „Ansprüche Gottes“ einen breiten Raum ein. Hier konnte Muḥammad mit gewissem Recht behaupten, daß der Weg, den er wies,¹⁷ großzügiger war, „menschlicher“ auf seine Art, als die Vorschriften und Einrichtungen der vorausgegangenen Schriftreligionen: großzügiger als das Judentum bei den Speisegeboten, weniger asketisch als das Christentum durch die Abschaffung des Mönchtums. „Gott will es euch leicht machen, nicht schwer“, so heißt es in Sure 2, v. 185. Dies zu verkünden und durchzusetzen, sah er als seine Aufgabe an.

Die Reform, die er brachte, versprach also Erleichterung und Vereinfachung – wie alle Reformen, die auch wir heute erleben. Daß Muḥammad überhaupt sich als Reformierender gerieren konnte, hängt natürlich mit seiner Zeitstellung zusammen; er war der letzte Prophet. Aber er sah sich nicht nur als den *vorläufig* letzten, sondern als das „Siegel“ der Propheten. Man kann sich natürlich fragen, wie man „Siegel“ denn damals überhaupt verstand. Die Metapher ist alles andere als eindeutig. Man kann ein Siegel dazu benutzen, um etwas zu beglaubigen; dann hätte Muḥammad mit seinem „Buch“ also nur die Wahrheit der anderen Schriften bestätigt. Man setzt aber auch ein Siegel an das Ende, als Abschluß; dann wäre Muḥammad der Schlußpunkt einer langen Reihe. Der Kontext der Koranstelle erlaubt keine Entscheidung; beides ging seit langem schon ineinander über.¹⁸ Im Volk verstand man das „Siegel“ manchmal ganz

16 Sure 16, Vers 103.

17 Wenn man später von Scharia (*ṣarīʿa*) sprach, so hieß dies ursprünglich nichts anderes als „Weg zur Tränke“; vgl. die jüdische Halakha, von hebr. *hālāk* „gehen“.

18 Material zur Frage bei Y. Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background*, Berkeley u. a. 1989, S. 53 ff.

anders, als ein Muttermal auf der Schulter des Propheten, ein körperliches Kennzeichen also. Aber dann *trüge* er nur ein Siegel; er *wäre* es nicht.¹⁹ In der Geheimen Offenbarung des Johannes ist der Akt des göttlichen Versiegeln in die Endzeit eingebunden; die wahre | Gemeinde, das „Gottesvolk“, wird so 57 markiert.²⁰ Damit war ein chronologisches Moment in die Betrachtung hineingekommen; schon im vorchristlichen Judentum hatte sich die Apokalyptik über die Prophetie gelagert.²¹ Manches spricht dafür, daß dieses Moment auch bei Muḥammad mitspielt; er ist das „Siegel“, insofern er mit seinem Gottesvolk das Prophetentum eschatologisch zum Ende bringt.

Denn auch Muḥammad war ja mit einem eschatologischen Warnruf angetreten. Zwar wurde nach der Hidschra diese Phase in Medina von seiner Sorge um die Konsolidierung der Gemeinde und dem Krieg gegen seine ehemaligen Landsleute, die mekkanischen „Polytheisten“, überdeckt. So erklärt sich vielleicht auch die etwas beiläufige Art, mit der das „Siegel“ in Sure 33, v. 40 behandelt wird; es steht dort in einem medinensischen Kontext.²² Aber die Judenchristen, denen nach Colpes Hypothese mit dem „Siegel“ der Wind aus den Segeln genommen werden sollte, hätten ohnehin in Mekka gesessen. Eschatologisch getönte Zeugnisse aus dieser mekkanischen Frühphase gibt es im Koran die Fülle; sie zeichnen sich aus durch packende Bilder und die völlige Abwesenheit juristischer Überlegungen. Von einer Umkehr ist die Rede und von einem Gericht, aber auch von dem Lohn für die, welche die Warnung ernstnehmen:

Die Stunde der Wahrheit! Was ist die Stunde der Wahrheit? Und woher weißt du, was die Stunde der Wahrheit ist? (...) Wenn, nach einem einzigen Posaunenstoß, die Erde und die Berge hochgehoben und völlig eingeebnet werden, dann ist das Ereignis da! Der Himmel spaltet sich; denn er ist an jenem Tage brüchig geworden. (Rundherum) an seinem Rand stehen die Engel, während hoch oben acht (von ihnen) an jenem Tage den Thron deines Herrn tragen. An jenem Tag werdet ihr (dem Richter) vorgeführt; nichts von euch wird (ihm) verborgen bleiben. Wem dann sein Register in die rechte Hand gelegt wird (zum Zeichen dafür, daß er ohne

19 Dem ursprünglichen Sinn kam man damit allerdings ganz nahe. Denn „Siegel“ war gemeint gewesen als exozentrisches Kompositum (Bahuvrihi), im Sinne von „der Mann mit dem Siegel“ – wie etwa Caligula = „der mit dem Soldatenstiefelchen“ (vgl. Colpe, *Siegel*, s. 30, Anm. 26).

20 Apk. 7,1ff.

21 Colpe, *Siegel*, s. 16 ff.

22 Ebd. s. 241: „Mohammed spricht hier nicht wie ein berufener, sondern wie ein durch Geburt privilegierter Prophet“.

Schuld befunden wurde) (...), dem wird es wohlgehen in einem hochgelegenen Garten, dessen Früchte tief herabhängen (...). Wem aber sein Register in die linke Hand gelegt wird, der wird sagen: ‚Wäre mir doch mein Register nicht gegeben worden! (...) Wäre doch (mit meinem Tode) endgültig Schluß gewesen! Was habe ich jetzt von meinem Vermögen?‘

und dann abschließend:

Das sagt hier ein edler Bote (Gottes), nicht etwa ein Dichter (...) und auch kein Wahrsager (...). Es ist herabgesandt (als Offenbarung) vom Herrn der Menschen in aller Welt (...).²³

Der Passus sagt nicht unbedingt, daß die „Stunde“ unmittelbar bevorstehe; das muß man aus anderen Stellen herauslesen.²⁴ Man braucht ihm auch nicht zu entnehmen (wie dies die einheimische Überlieferung gerne tat), daß die Adressaten, also die Mekkaner, gar nicht an ein Jenseits glaubten.²⁵ Der Hinweis auf das Vermögen, das nach dem Tode zu nichts mehr nütze ist, mag darauf hindeuten, daß Muḥammad vor allem den Reichen ins Gewissen redete, die in der „Karawanenstadt“ Mekka das Heft in der Hand hatten; das würde all denen zupass kommen, die in Muḥammad vor allem einen Sozialreformer sehen wollen. Aber wir können über diese Interpretationsvorschläge hier hinweggehen; sie sind in der Forschung der letzten Jahrzehnte umstrittener als je zuvor. Jenseits all dessen ist klar, daß eine solche Predigt nur dann auf Erfolg hoffen konnte, wenn sie das angekündigte Gericht nicht in die ferne Zukunft verschob, und klar ist | wohl auch, daß es sich überhaupt um eine Predigt handelt und nicht um eine bloße Perikope aus einer Liturgie. Denn selbst auf diese Weise hat man sich in der letzten Zeit den Koran zurechtgelegt; der Ansatz stützt sich darauf, daß *qurʾān* vermutlich aus dem Aramäischen, genauer: dem Syrischen, ins Arabische entlehnt ist und so etwas wie „Lektionar“ heißt.²⁶ Aber zu einem Lektionar ist der Koran erst geworden, als man ihn zusammenstellte. Zwar hat man vermutlich die in ihm enthaltenen Texte von Anfang an „rezitiert“, nachgebetet; *qaraʾa*, das Verb zu *qurʾān*, heißt „rezitieren“. Aber auch das konnte erst

23 Sure 69 in Auszügen, übersetzt nach R. Paret, *Der Koran*, Stuttgart 21982, S. 479ff. und T. Nagel, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1983, S. 421.

24 Vgl. z. B. Sure 54, Vers 1.

25 Zum Problem vgl. generell G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge 1999.

26 Ein Lektionar enthielt diejenigen Schriftstellen, die im voranaphorischen Teil der Messe gebraucht wurden; hier hatten häufig Übersetzungen in die Volkssprache ihren Platz.

mit ihnen geschehen, nachdem sie konzipiert waren; wir kommen nicht aus ohne einen Autor. Der von mir zitierte Text ist, wie sich am Ende herausstellt, verfaßt als prophetische Aussage. Ebenso wie in dem Satz über das „Siegel der Propheten“, so bezeichnet auch hier Muḥammad sich als Gesandten Gottes; das ist auf immer sein Ehrentitel geblieben. Zugleich setzt er sich ab von all denjenigen, mit denen er nicht verwechselt werden will: den Dichtern und den Wahrsagern. Die Dichter hörten zwar ähnlich wie er auf eine Stimme in ihrem Innern; aber es war die Stimme ihres Dämons, also eines Dschinn, der sie inspirierte. Die Wahrsager sprachen wie er in gereimter Prosa; aber sie waren das Orakel eines bestimmten Stammes und hatten keinen universalen Auftrag. Er war nicht besessen, sondern verkündete einfache Wahrheiten, die sich rational nachvollziehen ließen.

III

Aber er starb, bevor das Gericht hereinbrach. Man hatte seinen Tod nicht erwartet, und er selber hatte keine Vorkehrungen dafür getroffen. Wir wissen nicht, wie die junge Gemeinde auf das plötzliche Abreißen des prophetischen Augenblicks reagierte. Im Grunde hinterließ er ein zwiefaches Erbe: die Erwartung des Gerichtes und den Entwurf einer neuen Sozialstruktur – Frucht eines Zeitraums von etwa 20 Jahren, der aber aufgeteilt wurde durch die *hiğra*, die Auswanderung von Mekka nach Medina. Beide „Projekte“ paßten nicht recht zusammen; wer in der Endzeit zu leben meint, erläßt keine neuen Gesetze. Aber sie waren natürlich aus der jeweils vorgegebenen Situation erwachsen, und aus späterer Sicht besaß ihre Kombination sogar eine gewisse Konsequenz. Der Erfolg der kommenden Jahrzehnte, die Siege der Araber in den Kulturländern der Alten Welt, gaben dem Propheten recht. Die *hiğra* war, so stellte sich heraus, das eigentliche Schlüsselereignis gewesen; hieran orientierte man darum die neue Zeitrechnung.

Beim Tode des Propheten hatte sich dies noch nicht absehen lassen. Man versuchte später sich vor Augen zu führen, wie die Mitglieder seines „Stabes“ von Ratlosigkeit erfaßt worden waren. ‘Umar, der zweite Kalif und einer der engsten Weggefährten Muḥammads, habe gar nicht glauben wollen, daß dieser nun die Erfüllung seines Programmes nicht mehr erlebte; der Prophet werde wiederkommen, so habe er gemeint, wie auch Mose wiedergekommen sei, als er zu seinem Herrn auf den Sinai ging und sich 40 Tage lang von seinem Volk entfernte. Die Erzählung ist wohl spätere Fiktion. Denn man war an sich recht schnell bei der Hand damit, Muḥammads Nachfolge zu regeln, und auch ‘Umar hatte daran maßgeblich mitgewirkt. Angesichts des Leichnams wäre

59 der Vergleich mit Mose ohnehin nicht überzeugend gewesen. Hier ist offenbar schon ein Theologe am Werke. Seine Intention wird klar aus der Antwort, welche ‘Umar an|geblich aus dem Munde Abū Bakr’s, seines Vorgängers im Kalifenamt, zuteil wurde: „Wer Muḥammad verehrt hat – nun, Muḥammad ist tot. Wer aber Gott verehrt hat – Gott lebt und wird nicht sterben.“²⁷ Das Prophetische, so war damit gesagt, lebt weiter im Koran, dem Worte Gottes. Die Theologen wußten später immer, was der Koran zu sagen hatte; dazu waren sie da. Die Zeitgenossen dagegen konnten sich noch gar nicht so sicher sein. Denn wer garantierte einem, was Gott wirklich vorhatte? Man besitzt die Botschaft nie ohne ihre Auslegung. Was nun plötzlich fehlte, war das Sprachrohr, der *dux interpretes*, eben Muḥammad – zumal es ja die Schrift selber als „Buch“ vermutlich noch gar nicht gab.

So wundert uns nicht, daß man mancherorts das prophetische Experiment einfach zu wiederholen versuchte, mit anderen Kandidaten: in den Stämmen außerhalb Medinas etwa, die sich Muḥammad erst kurz vor seinem Tode angeschlossen hatten und sich nun nicht mehr an ihn gebunden fühlten,²⁸ aber vielleicht sogar in Medina selbst, wo ein Jude namens Ibn Šaiyād Thronvisionen gehabt zu haben behauptete, die an Merkaba-Mystik erinnern.²⁹ In Damaskus trat z. Z. des Umayyaden ‘Abdalmalik ein gewisser al-Ḥārīt b. Sa‘īd auf, der „Erzlügner“, den man i. J. 698 in Jerusalem kreuzigte, und zwar bei lebendigem Leibe wie Jesus.³⁰ Vor allem aber gaben sich unter den schiitischen Extremisten im Irak, in der Stadt Kūfa, manche als Propheten aus; sie behaupteten, mit Gott direkt zu verkehren, und hoben das Gesetz auf, indem sie, Gnostiker die sie waren, es allegorisch deuteten.³¹ Zukunft hatte dies alles nicht; auf die Dauer machte man sich über Pseudopropheten nur noch lustig.³²

Es war die rasche Konsolidierung des Islams, die verhinderte, daß die Prophetie sich sektiererisch zersplitterte. Schon beim Tode Muḥammads wird es nicht wenige gegeben haben, die der Realität ins Auge sahen und die Veralltäglicher der prophetischen Botschaft hinnahmen. Diese enthielt ja, so schien

27 Ṭabarī, *Ta’rīḫ ar-rusul wal-mulūk*, M.J. de Goeje u. a. (Hg.), Leiden 1879–1901, Bd. I, s. 16 ff.

28 Dort treffen wir nicht nur auf den oben genannten Musailima, sondern neben ihm auch auf andere Aspiranten und Aspirantinnen (vgl. E. Shoufani, *Al-Ridda and the Muslim conquest of Arabia*, Toronto 1973).

29 Näher dazu D.J. Halperin in: *Journal of the American Oriental Society* 96, 1976, s. 213 ff. und A. Morabia in: *Journal Asiatique* 267, 1979, s. 81 f.

30 D.M. Dunlop in: *Studies in Islam*, 1964, s. 12 ff.

31 Dazu allgemein H. Halm, *Die islamische Gnosis*, Zürich / München 1982.

32 U. Marzolph, *Arabia ridens*, Frankfurt a. M. 1992, Bd. II, s. 364, Index s. v. *Prophet, angeblicher*.

es, nicht nur einen religiösen, sondern auch einen politischen Auftrag; bei letzterem konnte man sich Weltferne nicht erlauben. Ob das Gericht noch unmittelbar bevorstand, ließ sich bezweifeln. Der eigentliche Grund dafür war ja entfallen: Mekka hatte sich bekehrt – nicht ganz freiwillig, wie man zugeben musste; aber der Wille Gottes war damit erfüllt. Auch die Mekkaner würden nun ins Paradies eingehen; die *hiğra* war zu Ende. Zwar gab es neben ihnen noch andere Ungläubige, „Polytheisten“ wie sie: die Christen in Byzanz, und in der Tat hatte bereits der Prophet Feldzüge gegen sie geführt. Aber sollte man annehmen, daß der Sieg über sie auch das *letzte* Gericht sein wurde, das den Muslimen das Paradies zuteil werden ließ?

Die Mekkaner haben daran, wie es scheint, kaum geglaubt; nur wenige von ihnen beteiligten sich anfangs an den Eroberungskriegen. Auch die Medinenser hatten eigentlich ihr Ziel erreicht. Es wäre vielleicht gar nicht zu den Eroberungen und damit zur Universalisierung des Islams gekommen, wenn nicht jetzt eine ganz neue Gruppe den Faden aufgenommen hatte: die Südaraber, Jemeniten also, Leute aus einer alten Stadtkultur, ehemalige Verbündete der Sasaniden, in der Belagerungstechnik viel besser erfahren als die Nordaraber, welche noch ganz in ihrer nomadischen Tradition standen. Viele von ihnen waren vom Propheten nach dessen Tode zuerst einmal wieder abgefallen und wurden nun, nachdem Abū Bakr sie erneut in den Islam hineingezwungen hatte, an die syrische Front geschickt. Die meisten hatten den Propheten nie gesehen; nur | wenige hatten sich, als Mitglieder einer Stammesdelegation, zu seinen Lebzeiten nach Medina aufgemacht. Vor allem hatten sie die *hiğra* nicht vollzogen. Dies nun ließ sich nachholen, indem sie mitsamt ihrem ganzen Klan nach Syrien auswanderten und dort Dschihad führten, wie die ersten Muslime es gegen Mekka getan hatten. Bekehrung war im allgemeinen noch keine individuelle Angelegenheit; sie vollzog sich in der Gruppe, und sie vollzog sich nicht in Glaubensinhalten, sondern im symbolischen Akt. Die Eroberung der Alten Welt war die neue Form der *hiğra*. Darum kämpften die islamischen Heere in Stammeseinheiten; Frauen und Kinder halfen beim Dschihad mit. Die Byzantiner notierten es mit einer Mischung aus Bewunderung und Abscheu; Leo VI. beschreibt es in seinem militärtechnischen Traktat.³³ Die Jemeniten folgten einem koranischen Gebot; darum waren sie *muğāhidūn*. Aber sie folgten auch dem prophetischen Beispiel; darum vollzogen sie die *hiğra* und waren *muhāğirūn*. In letzterem beruhte ihre Identität; syrisch-christliche Quellen sprechen von ihnen als *mhağrāyē*, was sicherlich nichts anderes ist als eine Umsetzung des arabischen *muhāğirūn* (allerdings sich auch deuten ließ als

60

33 *Tactica* XVIII cap. 218 (in: Migne, *Patrologia Graeca* CVII, S. 975).

„Söhne der Hagar“, also Nachkommen Abrahams und seines Sohnes Ismael). Ihr Glaubensbekenntnis bestand aus einem einzigen Punkt: der Anerkennung eines strikten Monotheismus. Genau dies, der „Einsatz“ (*ġihād*) für den einen Gott, hatte auch Muḥammad zur *hiğra* veranlaßt. Sie verbreiteten also nicht nur seine Botschaft, sondern ahmten ebenso sein Handeln nach. Das sollte für den Islam charakteristisch bleiben.³⁴

Es scheint allerdings, daß diese Glaubenskämpfer sich noch mit einem zweiten Namen bezeichneten: *ahl al-ğanna*, „Leute des Paradieses“.³⁵ Das Gericht galt immer nur den anderen, den Mekkanern zuerst, vor ihrer Bekehrung, jetzt den Christen; diese waren, da Polytheisten, „Leute des Höllenfeuers“. Wir stoßen mit dieser Dichotomie wohl auf ein Theologoumenon der Urgemeinde; wir finden es nicht nur in Syrien, sondern zur gleichen Zeit auch im Irak. Individuelle Schuld kannte man noch nicht, zumindest nicht als religiöse Kategorie; erlöst war die Gemeinde als solche. Gott hatte, indem er seinen Boten zu den Arabern sandte, diese als „Volk“ auserwählt; daß einmal viele Perser und auch manche Griechen den Islam annehmen würden, ahnte man noch nicht. Natürlich ist leicht zu sehen, warum Glaubenskämpfer die Menschheit auf solch mechanische Weise in Selige und Verdammte aufteilten; wir können nachweisen, daß man nicht nur (wie heute noch) glaubte, der Blutzeuge – also der im Kampf gegen die Ungläubigen Gefallene – werde sofort ins Paradies eingehen, sondern dasselbe auch von denen annahm, die am Dschihad nur teilnahmen und dann „den Tod ihrer Nase“ starben³⁶ oder auf andere Weise ums Leben kamen. Aber was war das für ein Paradies? War es ein himmlischer Garten, in den sie eingingen, derselbe Garten, aus dem Adam seinerzeit, nach seiner Vertreibung, auf die Erde heruntergefallen war? Oder war es ein Paradies, in dem sie sich bereits befanden, weil Muḥammad als das „Siegel der Propheten“ die Endzeit eingeleitet hatte?

Wie man diese Frage entschied, ist heute kaum noch zu erkennen. Die Quellenlage ist zu schwierig; wir haben keine islamischen Zeugnisse aus dieser Zeit, die nicht von späterem Denken überlagert wären. Aber bezeichnenderweise war eines der ersten Ziele der Eroberungen Jerusalem; der Patriarch Sophronius klagte bereits 634, also nur zwei Jahre nach dem Tode des Propheten, in
 61 seiner Weihnachtspredigt darüber, daß | marodierende Araber die Straße nach Bethlehem unsicher machten. In Jerusalem würde, wie manche glaubten, das

34 Hierzu wie zum Folgenden vgl. mein Buch *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele*, Heidelberg 2001, vor allem S. 163 ff.

35 Zu „Garten“ = „Paradies“ s. o. S. 1824 mit Anm. 9.

36 D.h. im Bett, weil der Lebensodem sie dann durch die Nase verläßt und nicht durch irgendeine klaffende Wunde.

Gericht stattfinden; auch Adam hatte dort gelebt, in einem Paradies, das Gott auf dem Tempelberge einrichtete, nachdem er die Welt erschaffen hatte. Sich dorthin zu wenden, ergab einen guten Sinn. Man ließ nämlich die Hölle hinter sich; die Jemeniten lokalisierten sie tief unten im Süden der Arabischen Halbinsel, in Ḥaḍramaut, im Wādī Barhūt, wo an einem besonders heißen Ort schweflige Dämpfe aus einer Erdspalte aufstiegen. Jerusalem dagegen, das „auf dem Berge lag“, war dem Himmel nahe. Als man die Stadt dann allerdings sicher in der Hand hatte, strebte man weiter nach Konstantinopel; vielleicht dachte man, zuerst die Hauptstadt der Ungläubigen besetzen zu müssen, bevor das Paradies sich tatsächlich verwirklichen ließ.

IV

Aber bekanntlich kam alles anders. Konstantinopel blieb noch für mehr als 800 Jahre in der Hand der Byzantiner. Die Dschihad-Begeisterung brannte aus; der Glaubenskrieg war alsbald nicht mehr die Angelegenheit einer *levée en masse*, sondern lag in der Hand von Söldnern, die nach dem Plan der kalifalen Obrigkeit (nur selten allerdings vom Kalifen selbst) in Sommerfeldzüge geführt wurden. Vor allem das Sendungsbewußtsein bekam einen Knacks; man machte nämlich sehr schnell die Erfahrung, daß man viel mehr – und auch mit größerer Erbitterung – Kriege untereinander führte als gegen die Nichtmuslime. Die Gemeinde spaltete sich; das Trauma, das daraus entstand, hängt dem Islam bis heute an. Menschen, die den Propheten noch erlebt und zu seinem engeren Kreis gehört hatten, trachteten einander nach dem Leben; mit der Ermordung ʿUtmāns, des dritten Kalifen, begann die Spirale der Gewalt sich zu drehen. Nun war nicht mehr zu übersehen, daß auch Muslime Schuld auf sich laden konnten; daß sie „Leute des Paradieses“ seien, ließ sich nicht mehr so leicht behaupten.

Der theologische Umschwung brauchte allerdings seine Zeit. Greifbar wird er für uns erst im Irak, in der Person des Ḥasan al-Baṣrī gegen Ende des 1. Jahrhunderts der Hidschra. Er predigte ein Bewußtsein des Jenseits ganz anderer Art, geprägt von Zerknirschung und Angst. Denn sündigen kann, so betonte er, auch der Muslim, und er tut es häufig gerade dadurch, daß er sich auf seine Sündlosigkeit etwas einbildet. Die Frommen neigen zum Hochmut; so werden sie hartherzig. Sie machen der Welt etwas vor; so schleicht sich die Lüge in ihr Herz. Darum muß man das Gericht fürchten; jeden Tag sollte man es sich vor Augen halten. „(Nur) wer sagt ‚Ich komme in die Hölle‘, ist gläubig“, so überlieferte man von ihm; „Wer dagegen sagt ‚Ich komme ins Paradies‘ (was auch hieß: ‚Ich gehöre zu den *ahl al-ġanna*‘), der kommt in die Hölle, und wer sagt ‚Ich bin

fürwahr gläubig', der ist fürwahr ein Ungläubiger".³⁷ Ḥasan al-Baṣrī war kein Araber, sondern der Sohn eines Iraners namens Pērōz, der in der Mesene, also in der Gegend von Baṣra, gefangenengenommen worden war;³⁸ als Klient eines arabischen Stammes konnte er wohl ohnehin nicht darauf hoffen, selber zu den *ahl al-ḡanna* gezählt zu werden. Seine Theologie war die eines Neophyten. Aber er stand mit ihr in Baṣra nicht allein; ein Teil der Bevölkerung sprach immer noch vornehmlich Persisch. Asketische Strömungen breiteten sich dort früher und schneller aus als anderswo; so wurde er zum Ahnherrn der islamischen

62 Mystik. Aber manche seiner Schüler trieben auch Theologie, und zwar eine Theologie, die der Verantwortung vor Gott das Wort redete. Sie hat über mehrere Generationen hinweg die irakische Szene beherrscht.³⁹

Wichtig ist, daß diese Verantwortung vor Gott nun eine individuelle Verantwortung war; die *ahl al-ḡanna* hatten sich demgegenüber noch als Angehörige eines Kollektivs gefühlt, als versiegelte Gemeinde. Aber auch die neue Frömmigkeit orientierte sich am Bild des Propheten. Muḥammad hatte ja gleichfalls eine unmittelbare und persönliche Beziehung zu Gott gehabt; er war ganz und gar von ihm beansprucht worden. Das Gericht hatte er in eben dieser Weise sich vorgestellt: „(...) an dem Tage, da der Mensch seinen Bruder flieht, seine Mutter und seinen Vater, seine Gattin und seine Söhne – jedermann hat da allein mit sich selbst zu tun.“⁴⁰ Zwar hieß es an derselben Stelle gleich hernach, daß es dann „lachende Gesichter geben“ werde, bei den Erwählten nämlich;⁴¹ darum hatte man glauben können, daß Muḥammad hier nur den Mekkanern drohte. Aber das trat nun zurück vor einer andern Aussage, die den Koran durchzieht, ohne überall an einen eschatologischen Kontext gebunden zu sein: „Niemand wird die Last eines andern tragen.“⁴²

Man wird ohnehin nicht behaupten dürfen, daß die hier herausgestellten koranischen Aussagen vorher nirgendwo und von niemandem bedacht worden seien. Wir haben es vielmehr mit einer Akzentverlagerung zu tun. Das Sündenbewußtsein war dem Kollektivdenken nicht prinzipiell entgegengesetzt; nur in Gegenden, in denen man Dschihad trieb, konnte die Ideologie eines ausgewählten Volkes sich ungestört entwickeln. Vor allem ist sicherlich nie mehr als eine Minderheit davon ausgegangen, *schon auf Erden* im Paradies zu sein;

37 Van Ess, *Der Fehltritt*, S. 104 ff.

38 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 1–6, Berlin/ New York 1991–1997, Bd. II, S. 41 f.

39 Gemeint ist die sog. Mu'tazila.

40 Sure 80, Vers 34–37.

41 Ebd. Vers 38 f.

42 Sure 35, Vers 18 und andere Stellen.

bloß hatte ihre Begeisterung in besonderer Weise Schlagzeilen gemacht. Daß man in der einen oder andern Form dem Gericht beiwohnen werde, dürfte kaum jemand bezweifelt haben. Aber man dachte anfangs eben meist nicht daran, daß dabei niemand die Last des andern werde tragen können; man hatte ja jemanden, der für das Gottesvolk eintrat: den Propheten. Muḥammad trug zwar nie wie Christus „die Sünden der Welt“; aber er würde, so stellte man sich vor, für seine Gemeinde Fürsprache leisten.⁴³ Im Bereich der Dschihad-Ideologie ist der Gedanke nicht zu belegen; er ist dort im Grunde auch überflüssig. Aber er ist immer noch kollektivistisch konzipiert und in der Tat recht früh; wir begegnen ihm bereits in den Inschriften des Felsendoms, also z. Z. ‘Abdimaliks gegen Ende des 7. Jahrhunderts.

Er wurde bald erzählerisch wirkungsvoll inszeniert – nicht im Koran, sondern in apokryphen Prophetenworten. Muḥammad wird, so heißt es dann, am jüngsten Tag seine Gemeinde um sich sammeln; dazu erwartet er sie an einem Wasserbecken unter freiem Himmel. Sie können dort ihre Waschung vollziehen; denn er wird sie allesamt geschlossen ins Paradies führen, und man betritt den heiligen Ort so, wie man eine Moschee zum Gebet betritt, in ritueller Reinheit. Das muß an und für sich noch nicht bedeuten, daß eine Schuld abzuwaschen gewesen wäre; aber daß die bloße Zugehörigkeit zum Islam nicht mehr ausreichte, erkennen wir daran, daß der Prophet nun vor Gott tritt und sich für seine Gemeinde insgesamt verwendet. Der Gedanke ist nicht koranisch, im Gegenteil; dort heißt es in Sure 2, v. 254, daß der Mensch Gutes tun solle, „bevor ein Tag kommt, an dem es weder Handel (d. h. Gefehlsche) noch Freundschaft noch Fürsprache geben wird“. Wenn im Himmel einmal Fürsprache geleistet wird, so allenfalls von den Engeln, nicht vom Propheten, und auch von ihnen nur, wenn Gott | es ihnen gestattet. Das war der irdischen Wirklichkeit abgesehen: Fürsprache führte nur dann zum Erfolg, wenn der Souverän gute Laune hatte, und ausgehen konnte sie nur von denen, die ihm am nächsten standen; das waren beim himmlischen Herrscher nun einmal die Engel. Der Prophet war, als jene koranischen Aussagen formuliert wurden, ja noch gar nicht bei Gott, sondern noch bei seinen Leuten auf der Erde. Aber das hatte sich mittlerweile geändert; nun konnte er sie vor dem Eingang des Paradieses erwarten.

Wir sehen daran, wie schnell Muḥammad nach seinem Tode zu einem Symbol für den Islam überhaupt wurde. Das hat natürlich etwas damit zu tun, daß seine Botschaft sich so problemlos durchsetzte. Bei der geschilderten Szene sind auch die übrigen großen Propheten anwesend, d. h. alle die, welche ebenfalls einer Gemeinde vorstehen; aber von ihnen wagt keiner, Gott um

63

43 Hierzu und zum Folgenden vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. IV, S. 543 ff.

Gnade zu bitten – nicht einmal Jesus, obgleich er doch, wie man anerkannte, ohne Sünde, durch Jungfrauengeburt, auf die Welt gekommen war. Wie sollten sie es auch tun, da Muḥammad, wie man manchmal hinzufügte, bei diesem Akt neben Gott auf dessen Throne saß? Er warf sich also nicht vor Gott nieder; die Fürsprache war vielmehr Ausdruck seiner Teilhabe an Gottes Herrschaft. Die Inschriften am Felsendom, in denen, wie wir sahen, demonstrativ von „Fürsprache“ geredet wird, sind bekanntlich – wie das Bauwerk selber – gegen die Christen gerichtet; das *sedet ad dexteram Patris* wird somit in den Islam transponiert. Auserwählt war, das deutet sich hier an, ein Muslim auf die Dauer nicht mehr in erster Linie durch den eschatologischen Zeitpunkt, auch nicht mehr durch seine Sprache, sondern durch die Person des Propheten selber. Muḥammad wurde zur Führergestalt, und er ist es bis heute geblieben. Das ist mehr, als wir von den alttestamentlichen Propheten gewohnt sind; sie waren Geschöpfe des Augenblicks, und ihre Wirkung hatte eher literarischen Charakter. Muḥammad war ein Prophet, der Erfolg hatte, und dies von Anfang an. Wo gibt es das schon? Der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande, so sagen wir und denken dabei an Jesus. Mit diesem hat Muḥammad in der Tat nicht viel gemein. Der Vergleich mit Mose verspricht mehr; Mose hatte gleichfalls sein Volk geführt. Aber Muḥammad legte den Weg zum Stifter schneller zurück, und die Art, wie man dies theologisch ausgestaltete, war im Islam facettenreicher. Dies ist jetzt noch etwas näher auszuführen.

V

Propheten gibt es viele; daß es einem von ihnen gelänge, eine Religion zu gründen, ist die Ausnahme. Das wußte man auch im Islam. Die Propheten gehen in die Tausende, so hieß es; an dieser Stelle benutzte man für sie das Wort, das wir auch aus dem Hebräischen kennen: *nabī*. Anders die „Gottgesandten“, Boten eines Buches, „Schriftpropheten“, wie wir sagen würden; von ihnen gibt es nur wenige. Der Koran nennt dabei, wie wir sahen, nicht unbedingt diejenigen Namen, auf die wir zuerst kommen wurden. Zarathustra ist nicht unter ihnen – trotz seines Buches, des Avesta, dafür aber David, weil ihm der Psalter geoffenbart wurde, und sogar Adam, weil die Menschheit um der Sinnhaftigkeit des Schöpfungsplanes willen nie hätte ohne einen Boten Gottes sein können. Muḥammad war dann allerdings der letzte von ihnen; seine Religion war die prophetische Religion par excellence, in der Form der Schriftreligion. Der Prophetenzyklus war | in der Tat zu Ende; auch aus unserer Sicht blieb der Islam über Jahrhunderte hinweg die jüngste Offenbarungsreligion. Die Muslime hatten Glück in dieser Beziehung, mehr jedenfalls als die Christen. Denn auch das

Christentum war ja einmal mit dem Anspruch aufgetreten, ein „neuer Bund“ zu sein. Aber es war dann doch nicht der letzte Bund gewesen; denn dieselbe Vorstellung begegnet an mehreren Stellen auch im Koran. Er war aus der Sicht der Muslime gewissermaßen das „dritte Testament“ (um die Ausdrucksweise einiger neuerungsfreudiger ökumenischer Theologen, vor allem im deutschen Protestantismus, ein wenig zu persiflieren). Erst im 19. Jahrhundert, zu einem Zeitpunkt also, zu dem auch im Christentum Joseph Smith in den USA sich als neuer Prophet zu erkennen gab und dabei das von Muḥammad entwickelte Instrumentarium in manchem täuschend ähnlich wiederholte,⁴⁴ traten innerhalb des Islams mit Bahā'ullāh in Iran und Mirza Ghulam Ahmad in Indien Personen auf, die, bezeichnenderweise im schiitischen Raum, das Dogma von Muḥammad als dem Siegel der Propheten in Frage stellten. Sie konnten sich unter dem Schutze des Kolonialismus in gewissem Maße durchsetzen.⁴⁵ Aber die Stärke dieser neuen Religionen lag schon bald vornehmlich in ihren Exilgemeinden; in ihrer Heimat werden sie heute, selbst wenn sie den gemeinsamen islamischen Kern betonen, ausgestoßen und verfolgt.

Schon im Deuteronomium hatte es geheißen: „Es stand aber in Israel kein Prophet mehr auf wie Mose.“⁴⁶ Das Deuteronomium ist bekanntlich jünger als die prophetischen Bücher des Alten Testaments; der Text zeigt darum, wie früh das Judentum die eigentlichen Propheten aus seinem Geschichtsbild verdrängte. Die Führerpersönlichkeit muß, so verlangt es das Modell, am Anfang stehen; jede Wende, die hinterher kommt, ist dann nur noch eine Reform, in der man die Direktiven neu deutet oder fundamentalistisch wieder wörtlich nimmt. Man fand diese Direktiven in der Schrift, die der Prophet jeweils hinterließ, aber auch – und das ist charakteristisch für den Islam – in seinem Handeln. Neben den Koran trat nämlich recht bald die prophetische *sunna*, der „Brauch“, den man von Muḥammad überlieferte bzw. mit seinem Namen sanktionierte. Das ging nicht ohne Spannungen ab; der Brauch mußte ja nicht unbedingt mit dem Koran übereinstimmen. Dabei ist lehrreich, zu sehen, in welchem geringen Maße der Widerstreit anfangs im Sinne der ontologischen oder historischen Reihenfolge entschieden wurde. Wir haben uns so sehr daran gewöhnt, das islamische Recht als göttliches Recht zu definieren, daß uns gar nicht mehr auffällt,

44 Vgl. dazu die immer noch lesenswerte Studie von Eduard Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen*, Halle 1912. Dazu auch o. S. 1742.

45 Bahā'ullāh Mīrzā Ḥusain-ʿAlī Nūrī (1817–1892), seinerseits von der messianischen Bewegung des Babismus beeinflusst, wurde zum Begründer der Bahā'ī-Religion; von Mirza Ghulam Ahmad (ca. 1839–1908) nahm die Aḥmadiyya in Pakistan, damals Britisch-Indien, ihren Ausgang.

46 Dn. 34,10.

wie vieles davon nicht von der Autorität der Schrift, sondern von der Autorität des Propheten her, durch sog. Ḥadīṭe, begründet wird. Aber im Grunde war ja im Christentum das gleiche geschehen: Jesus war von seiner Gemeinde in die Rolle Gottes hineingenötigt worden. Wir haben es in beiden Fällen mit einer Erhöhung des Stifters zu tun.

Nur daß Muḥammad diese Rolle im Koran explizit ablehnte; er war nur ein Mensch, der aufgestanden war, andere Menschen zu warnen. Selbst über Jesus war, wie es dort ebenso explizit hieß, nichts anderes zu sagen – solange man nur beim Wortlaut der Evangelien blieb.⁴⁷ Aber die Projektionen, denen die Gemeinde verfiel, waren auch im Islam stärker; mit ihnen änderte sich die Auffassung, die man von Prophetie hatte. Diese Projektionen waren besonders wirkungsmächtig im Bereich des Rechts; man brauchte Direktiven („Gebote“) für Fälle, die im Koran noch nicht vorkamen. Und man wußte natürlich, daß
 65 der Prophet gezwungen gewesen war, Entscheidungen zu | treffen; in Medina hatte er ein Gemeinwesen nach seinen Vorstellungen leiten können. Der Koran war als *alleinige* Grundlage schon deswegen nicht geeignet, weil er sich häufig widersprach; die Situationen, in denen Muḥammad sich von Gott hatte Direktiven geben lassen, waren zu verschieden gewesen. Die Juristen nahmen darum schon früh das Modell der Abrogation zu Hilfe; nicht wenige Koranverse sollten in ihrer juristischen Wirksamkeit durch später geoffenbarte von Gott selber „aufgehoben“ worden sein. Man scheute nicht einmal davor zurück, auch Prophetenaussprüche koranische Aussagen abrogieren zu lassen; einer der großen Juristen der Frühzeit, Šāfiʿī, hat darauf sein System aufgebaut. Von der Praxis her hatte man auch gar keine andere Wahl; das angewandte Recht hatte sich in entscheidenden Punkten längst vom Koran gelöst, oder besser: nie an ihn angeknüpft. Manches blieb zwar auch jetzt Theorie; aber der Prophet wurde auf diese Weise zur Richtschnur für eine ideale Gesellschaft.

Allerdings mußte man sich darüber einigen, wer diese Richtschnur anlegen sollte. In diese Rolle teilten sich die Juristen und die Kalifen. Denn auch in der Politik war Muḥammad ja Sachwalter Gottes auf Erden gewesen; an dieser Stelle waren nun die Kalifen seine „Stellvertreter“ und „Nachfolger“.⁴⁸ In Sure 4, v. 59 werden die Gläubigen ermahnt: „Gehorchet Gott und dem Gesandten und (all) denen unter euch, die zu befehlen haben!“ Hier schien die Zukunft bereits vorausgeplant. Es war in Medina gesagt; in der mekkanischen Phase hätten die

47 Sure 4, Vers 171 und 5, Vers 75.

48 Der arabische Begriff bedeutet beides. In dem vorgegebenen Zusammenhang war allerdings wohl eher „Nachfolger“ gemeint; der Vergleich mit *vicarius Christi* verbietet sich von daher (vgl. R. Paret in: *Mélanges d'Islamologie*, Fs. A. Abel, Leiden 1974, S. 224 ff. und jetzt W. Fischer in: *Oriens* 36, 2001, S. 145 ff.).

Voraussetzungen für eine solche Aufforderung noch nicht bestanden. Sobald dem Propheten hoheitliches Handeln abverlangt wurde, konnte dies wiederum nur in Gott gegründet sein. Prophetentum berührte sich auf diese Weise mit Theokratie. Wir benutzen damit einen Begriff, den vor allem Joachim Wach mit seiner *Religionssoziologie* populär gemacht hat. Man sollte ihn allerdings nicht im Sinne von „Priesterherrschaft“ verstehen. Die Kalifen bezogen aus der Nachfolge des Propheten nur ihren Rang, keine besondere Weihe. Ebenso wie die Juristen waren sie – zumindest aus christlicher Sicht – Laien. Das heißt auch, daß sich auf sie, anders als auf das Gesetz, verzichten ließ. Das ist bekanntlich geschehen. Das heutige iranische Regime, das dem Gesetz eine hohe Stellung einräumt und manchmal etwas voreilig (und herablassend) als Theokratie bezeichnet wird, arbeitet mit einem parlamentarischen Modell.

Wir sollten ohnehin nicht übersehen, daß die Vorbildfunktion des Propheten sich auch noch auf ganz andere Dinge bezog: auf die Frömmigkeit oder die Ethik. Gerade in diesen Bereichen läßt sich beobachten, wie man selbst nach dem Abschluß des Korans Gott noch direkt durch den Mund des Propheten reden ließ. So wollte man etwa von Muḥammad gehört haben, daß Gott gesagt habe: „Ich fühle mich dazu verpflichtet, denjenigen meine Liebe zu schenken, die sich in mir gegenseitig lieben“⁴⁹ oder „Wenn (mein) Diener mir um eine Spanne näher kommt, so komme ich ihm um eine Elle entgegen. Wenn er mir um eine Elle näher kommt, so komme ich ihm um einen Klafter entgegen. Wenn er nur auf mich zugeht, so laufe ich ihm entgegen“.⁵⁰ Gott spricht hier zum Propheten in der ersten Person. Aber dieser war längst tot; man griff über eine der üblichen Tradentenketten auf ihn zurück. Es handelt sich darum auch nicht um versprengte Koranfragmente, und die Dicta sind mit großer Wahrscheinlichkeit apokryph. Was wir vor uns haben, sind vielmehr Gottesworte, von denen man annahm, daß sie nur einem Propheten bekannt sein konnten; man überlieferte sie auch von Mose, David | usw. Das Gottesbild, das hier zum Durchbruch kam, ging häufig über das des Korans hinaus; darum hat später die Mystik sich dieser Worte bemächtigen können. So scheint etwa das erstgenannte Beispiel in pietistischen Kreisen aufgekommen zu sein, in denen man glaubte, im Anschluß an supererogatorische nächtliche Gebete vor dem Morgengrauen Gott selber zu schauen und mit ihm zu reden. Man ließ sich das gewissermaßen vom Propheten bestätigen.⁵¹

66

49 Näher dazu van Ess, *Der Fehltritt*, S. 63 f.

50 W. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Den Haag / Paris 1977, S. 129 nr. 12a, mit Quellenangaben.

51 Van Ess, *Der Fehltritt*, S. 203 ff.

VI

Neben diesen verbalen Zeugnissen prophetischer Autorität sind aber auch gewisse Details in Muḥammads Biographie zu Symbolen seines Prophetentums geworden. Man kann hier von Emblemen sprechen; sie haben in der theologischen Reflexion eine große Rolle gespielt. Das eine oder andere davon haben wir bereits erwähnt, die *hiğra* z. B., seine „Emigration“ aus der ungläubigen Umwelt. Sie ist wohl dasjenige Emblem, das am frühesten der *imitatio Mahumetis* ein besonderes Gesicht gab – zugleich allerdings auch dasjenige, das am schnellsten wieder beiseite gelegt wurde. Denn nachdem man sich davon hatte in den syrischen Dschihad treiben lassen, geriet es in die Hände sektiererischer Gruppen, welche die *hiğra* zu vollziehen meinten, indem sie sich aus der Gemeinschaft der Muslime selber verabschiedeten.⁵² Sie waren Puritaner und hielten die übrigen Muslime für Ungläubige, d. h. „Leute des Höllenfeuers“. Diese Binnenzündung des Begriffs machte es der Mehrheit unmöglich, ihn weiter theologisch zu benutzen.

Anders liegt die Sache bei der *Fürsprache*. Sie war ein Emblem, das sich ausbauen ließ. Sie schuf, wie wir sahen, Gelegenheit, Muḥammad über die anderen Propheten hinauszuhoben. Das war im Anfang, als die Nachbarreligionen, vor allem das Christentum, dem Islam noch mit großem Selbstbewußtsein gegenübertraten und ihre theologische Erfahrung gegen ihn ausspielten, sehr wichtig. Selbst Jesus würde es ja beim Gericht nicht wagen, sich für seine Gemeinde einzusetzen. Die übrigen Propheten ließ man ihre Hilflosigkeit damit begründen, daß sie selber gesündigt hätten: Adam war wegen seines Ungehorsams aus dem Paradies vertrieben worden; Mose hatte einen Ägypter erschlagen;⁵³ David hatte mit Bathseba Unzucht getrieben, und selbst Abraham, der doch die Ka'ba baute, hatte, wie sich ihm nachweisen ließ, dreimal gelogen.⁵⁴ Darum mußten sie alle nun sich unter Muḥammads Fahne sammeln, der „Fahne des Lobpreises“, wie man sagte. Der „Lobpreis“ war zugleich ein Dank an Gott – wohl dafür, daß dieser in seiner Güte Muḥammad gesandt hatte.

Diese Gedankenführung lief darauf hinaus, daß Muḥammad seine Fürsprache leisten konnte, weil er selber ohne Sünde war. Jedoch scheute man sich eine Zeitlang, den Schluß offen zu ziehen; das genannte Ḥadiṭ begnügte sich damit, zu betonen, daß ihm seine Sünden bereits vergeben seien. Das stand so in Sure

52 Die sog. Ḥāriğiten.

53 Vgl. Ex. 2,12.

54 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. IV, S. 597.

48, v. 2, zusammen mit der Versicherung, daß Gott an Muḥammad „seine Gnade vollenden“ wollte – vermutlich, weil er der letzte der Propheten war. Weiter konnte man schon deswegen nicht gehen, weil im Koran daneben auch stand, daß Gott ihn „auf dem Irrweg gefunden“ hatte, bevor er ihn rechtleitete.⁵⁵ Denn Muḥammad war ja nicht von Anfang an ein Anhänger seiner eigenen Religion gewesen; seiner Berufung waren 40 Jahre Heidentums vorausgegangen. Man mußte also genau definieren, was man unter Sündlosigkeit verstand. Das dauerte ein bißchen; man widmete sich erst einer sorgfältigen Durchleuchtung von | Muḥammads Vergangenheit. Hatte er heidnisches Opferfleisch gegessen oder nicht? Als das geklärt und erschöpfend beredet war, stand dem neuen Emblem nichts mehr im Wege. So gilt denn bis heute Muḥammad den Muslimen als impekkabel.⁵⁶ Hieraus erklärt sich die Reaktion auf Salman Rushdies Roman. Die Muslime empörten sich da nicht nur über die Art der Darstellung, sondern sie leugneten das geschilderte Geschehen als solches: Muḥammad hätte nie einer satanischen Einflüsterung nachgeben und etwas offenbaren können, das nicht der Wahrheit entsprach. Dies, obgleich manche frühen Quellen von diesem „polytheistischen“ Fehltritt erzählen, Quellen, die sich sonst unter heutigen Muslimen, zumindest bei den Sunniten, eines hohen Ansehens erfreuen. Erst durch die Dogmatisierung des Prophetenbildes ist der Bericht zum Anstoß geworden.

67

VII

Ein weiteres Emblem dieser Art ist die *Himmelfahrt*. Mit ihr wird natürlich wiederum Christus „die Schau gestohlen“; Muḥammad vollzieht sie von Jerusalem aus, so wie auch Jesus dies getan hatte. Aber sie hat trotzdem ihren eigenen Charakter; denn im Gegensatz zu Jesus bleibt Muḥammad nicht oben. Er wird nicht in den Himmel erhoben, um auf immer bei Gott zu sein; er steht vielmehr noch am Anfang seiner Mission. Zwar geht es nicht direkt um seine Initiation; diese stellte man sich anders vor.⁵⁷ Aber der Inhalt seines Auftrages mußte noch präzisiert werden. Darum heißt es hier, daß Gott den Muslimen 50 Gebete pro Tag habe auferlegen wollen; Muḥammad habe sie dann im Gespräch mit ihm bis auf fünf heruntergehandelt. Auch hier setzt der Prophet sich also für seine Gemeinde ein; er sorgt dafür, daß Gott es ihr „leicht macht,

55 Sure 93, Vers 7.

56 Weiteres dazu van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. iv, s. 596 ff.

57 Nämlich so, daß zwei Engel kamen und ihm die Brust öffneten, um das Herz herauszunehmen und zu reinigen.

nicht schwer“. Jedoch war die Audienz zugleich einfach ein Privileg; hierin bestand ihr Emblemcharakter. Denn Muḥammad hatte, so dachte man sich, bei dieser Gelegenheit Gott auch geschaut. Das war vor ihm keinem andern Propheten vergönnt gewesen – zumindest nicht nach dem, was über sie im Koran gesagt war. Dort wurde nämlich die Intimität mit Gott normalerweise anders bezeichnet: Abraham galt als „Freund“ Gottes; Mose war von ihm am Dornbusch angesprochen worden. Muḥammad aber hatte ihn gesehen – auch dies im übrigen nach damaliger Auffassung gemäß einem Passus im Koran (Sure 53, v. 1–18), in dem von zwei Visionen die Rede war.

Freilich geriet die Gottesschau später ins Zwielflicht. Viele Theologen stießen sich daran, daß sie einen Anthropomorphismus implizierte: Man kann Gott nicht schauen, wenn er nicht eine Gestalt hat. Aber der Beliebtheit des *mi'rāğ*, der *ascensio Mahumetis*, tat dies keinen Abbruch; die Himmelfahrt des Propheten wurde literarisch ausgestaltet und auf Miniaturen dargestellt. Die entsprechenden Texte haben, über einige Zwischenglieder vermittelt, bis in die Struktur von Dantes *Göttlicher Komödie* nachgewirkt.⁵⁸ Denn auch Muḥammad war durch die Sphären geeilt und hatte Himmel und Hölle geschaut.⁵⁹ Nicht eine Frau hatte ihn geleitet und auch nicht der Dichter Vergil, sondern der Erzengel Gabriel, der Deuteengel aus dem Buche Daniel, der nach islamischer Vorstellung die Offenbarungen zu ihm trug, und die Sphären wurden bewacht von den Propheten vor ihm, die ihn ehrerbietig grüßten und ihn weiterwiesen. Die Propheten waren hier an die Stelle der antiken Gestirngötter getreten, die wir heute noch in den Namen unserer Planeten erkennen; bereits die Christen hatten im Orient aus diesen Göttern dienstbare | Engel gemacht. Jetzt standen sie also Spalier für den letzten aus ihrer Reihe; die Reise durch den Raum war zugleich eine Reise durch die Zeit. Nur daß die Chronologie nicht genau eingehalten wurde; der Prophet des letzten Kreises vor dem göttlichen Empyreum war nicht etwa Jesus, sondern Abraham, also derjenige, der als erster sich zum Islam bekannte und im übrigen ähnlich wie Muḥammad mit Gott gefeilscht hatte (als es nämlich um die Zahl der Gerechten ging, um derent-

58 So zumindest nach der These von M. Asín-Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919. Sie hat anfangs großen Widerspruch ausgelöst; der Autor dokumentiert den Streit in einem Anhang, den er 1943 der zweiten Auflage beigegeben hat (*Historia y crítica de una polémica*). Vermittelt wurden die islamischen Ideen von einem katalanischen Text, der im Jahr 1264 von Bonaventura da Siena unter dem Titel *Liber scale Machometi* ins Lateinische übersetzt wurde (zuerst herausgegeben von E. Cerulli, Città del Vaticano 1949; jetzt erneut von M. Brossard-Daudré, Paris 1991).

59 Letztere allerdings lediglich von oben; einen *descensus ad inferos* vollzieht nur Christus.

willen Sodom verschont bleiben sollte⁶⁰). Vor Abraham, im sechsten Kreis, herrscht Mose; damit haben wir wiederum jene drei Personen zusammen, welche die Klimax bildeten, an deren Ende die Gottesschau stand: Abraham, Mose, Muḥammad.⁶¹

VIII

Was den Christen so sehr am Herzen lag, daß nämlich diese früheren Propheten auf den späteren, d. h. Jesus, vorauswiesen, war hier nicht mehr wichtig. Man wußte ja nun, daß sie alle in einer Reihe standen; entscheidend war nur, daß es mit dem Zyklus einmal ein Ende hatte, man sozusagen in Gottes Gegenwart angekommen war. Nur als die Christen nachfragten, weil für sie dieses „Siegel der Propheten“ lediglich ein Häretiker war, da sah man sich um in den früheren Schriften. Johannes Damascenus (fl. während der späteren Umaiyyadenzeit, gest. vor 754) meinte noch davon ausgehen zu können, daß die „Sarazenen“ nicht wüßten, ob die Bibel von Muḥammad Zeugnis ablege. Aber dann kamen die Muslime bald mit dem Parakleten, den Jesus seinen Jüngern verheißen hatte.⁶² Das war nun eben nicht mehr der Heilige Geist beim Pfingstwunder, sondern Muḥammad. Außerhalb der Großkirche war man schon früher manchmal in dieser Weise verfahren: Montanus, der um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Phrygien eine Bewegung ins Leben rief, die sich auf das Urchristentum zurückbezog und das Weltenende nahe sah, hat sich anscheinend selber als den Parakleten betrachtet, ebenso ein halbes Jahrhundert später Mani. Jetzt aber dachte man sogar eine Koranstelle zur Hand zu haben, Sure 61, v. 6, in der Jesus sagte: „Ich bestätige die vor mir geoffenbarte Tora, und ich verheiß euch einen Gesandten, der nach mir kommen wird. Sein Name ist Aḥmad.“⁶³ So jedenfalls ließ sich die Stelle verstehen. Eigentlich heißt der letzte Satz nur: „Er (der Gesandte) hat einen hochlöblichen Namen“; *aḥmad*, „hochlöblich“, ist hier gar nicht Eigenname. Aber es klang wie Muḥammad; in der Tat war es vom gleichen Wortstamm gebildet und wurde als Name benutzt. Die Deutung hat sich in der Koranexegese festgesetzt.⁶⁴

60 Gen. 18, 20 ff.

61 Man vergleiche im Einzelnen hierzu den Sammelband: *Le voyage initiatique en Islam*, M.A. Amir-Moezzi (hg.), Löwen / Paris 1996.

62 Joh. 14,16 und 16,7.

63 Übersetzung nach Nagel, *Der Koran*, S. 133.

64 Daß man dabei allerdings παράκλυτος mit περίκλυτος „berühmt“ verwechselte und so die Beziehung zu *aḥmad* „hochlöblich“ herstellte, hat erst der italienische Koranübersetzer

Aus dem Alten Testament kam anfangs nur eine einzige Stelle ins Spiel, und zwar offenbar dadurch, daß sie bereits in einer jüdischen Apokalypse aus den ersten Jahrzehnten nach dem Tode Muḥammads aufgegriffen worden war, Jesaja 21: 7–9. Dort war nämlich von Reitern die Rede, welche den Fall Babylons ankündigen; das ließ sich in Krisenzeiten leicht aktualisieren. Von ihnen hieß es, daß sie auf Rossen, Eseln und Kamelen daherkommen. Nun wurden im aramäischen Targum und in der griechischen Septuaginta die Tiere nicht im Plural, sondern im Singular eingeführt; auf diese Weise kam man darauf, über die Personen nachzudenken, deren Erscheinen hier beschrieben wurde. Für Juden lag es nahe, in dem Eselreiter den Messias zu sehen. Der Esel war seit langem dessen Attribut; Jesu Einzug in Jerusalem ist dafür das beste Beispiel. Aber dieser Reiter kam hier ja nicht als letzter. Der letzte der Boten
 69 saß vielmehr auf einem | Kamel, und so hatten die Muslime es leicht, hierin Muḥammad zu erkennen; er war schließlich aus der Wüste gekommen. Für Mose blieb dann nur das Pferd; dann hatte man die drei Religionen wieder zusammen: Mose, Jesus, Muḥammad – und Muḥammad, dessen Anhänger auf ihren Kamelen Dschihad führten, war das „Siegel“ der Reihe.⁶⁵

Aber man verfolgte diese Linie kaum weiter. Vielmehr wich man bald aus auf eine theologische Lösung, die viel eleganter war: die Idee von der *Präexistenz* Muḥammads, auch sie ein Emblem seines Prophetentums.⁶⁶ Muḥammad war dann nicht bloß der Letzte, sondern auch der Erste. Den Islam sah man ebenso: er war, da von Abraham begründet, gar nicht die jüngste Religion, sondern die älteste. Gott hatte bereits vor aller Zeit mit den Menschen einen Bund geschlossen, „damals“, wie es in Sure 7, v. 172 heißt, „als Gott aus der Lende der *Kinder Adams* deren Nachkommenschaft nahm und gegen sich selber Zeugnis ablegen ließ. ‚Bin ich nicht euer Herr?’ (so fragte er und) sie antworteten: Jawohl, wir bezeugen es“. Er hatte sie also aufgefordert, ihn anzuerkennen – als einzigen Gott anzuerkennen, wie ein Muslim verstehen mußte. Der Vers war an sich alles andere als einfach zu deuten. Aber die Wesen, die da aus der Lende der Kinder Adams herausgenommen wurden, lebten ja noch nicht ihr irdisches Leben; wenn sie bezeugen, zum Islam bestimmt zu sein, so offenbar in ihrer pränatalen Existenz.⁶⁷ Für Muḥammad mußte dies in besonderer Weise gelten. Er war, als „Licht vom Lichte“, vor aller Welt geschaffen, aus himmlischer

Ludovico Marracci Ende des 17. Jahrhunderts behauptet. Weiteres zu diesem Thema vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. IV, S. 633 f.

65 Ebd. S. 634 ff.

66 Ebd. S. 592 f.

67 Zur Exegese vgl. R. Gramlich, „Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7, 172–173)“; in: *Der Islam* 60, 1983, S. 205 ff.

oder göttlicher Substanz; denn auch Gott stellte man sich als Lichtwesen vor. Auf die übrigen Menschen traf dies nicht zu; der Prophet stand Gott besonders nahe, und er war der rechte Mann, um die Muslime (oder die gesamte Menschheit) am Urbeginn der Schöpfung vor ihm zu vertreten – ähnlich wie später wieder beim Gericht, durch seine Fürsprache. Eigentlich hätte Adam ebenso gut in diese Rolle gepasst; aber er konnte schlecht aus der „Lende der *Kinder Adams*“ hervorgehen. Zudem war er, wie man wußte, aus Ton geschaffen. Das „Licht Muḥammads“ dagegen war, wie man sich dachte, von den Vorfahren des Propheten im Sperma, aus ihren „Lenden“, weitergegeben worden, nachdem es sich von Gott abgespalten hatte;⁶⁸ von ihm selber konnte es sich dann, wie die Schiiten – aber auch nur sie – ergänzten, in seinen Nachkommen forzeuge, den Imamen. Die Mystiker kamen so dazu, aus Muḥammad den „vollkommenen Menschen“ zu machen, jenen *ἄνθρωπος τέλειος*, der in der Spätantike, etwa dem hermetischen Traktat *Poimandres*, einmal der *πρῶτος ἄνθρωπος* gewesen war. Der Prophet wurde damit zum Archetyp des Universums und des Menschengeschlechtes: derjenige, auf den Gott schaute, als er die Welt erschuf.⁶⁹

IX

Wie aber hatte, so mußte man sich fragen, ein solches auserlesenes Geschöpf, das über allen anderen Menschen stand, nach dem Abschluß seiner Mission ins Grab sinken können, auf ziemlich unrühmliche Weise zudem: in seinem Hause beigesetzt, nur im Beisein der engsten Angehörigen, während die beiden zukünftigen ersten Kalifen mit ihren Konkurrenten um die Macht stritten? Als ein Gelehrter in Mekka sich in seinem Kolleg darüber verbreitete, wie man Muḥammad damals hatte liegen lassen, bis ihm der Bauch auftrieb und die kleinen Finger umknickten, war der Kalif Hārūn ar-Rašīd, der sich gerade zur Pilgerfahrt in der Stadt befand, so schockiert, daß er den Schwätzer hät|te 70 umbringen lassen, wenn man ihn nicht darauf aufmerksam gemacht hätte, daß so etwas bei der Hitze alle paar Tage vorkomme.⁷⁰ Da man häufig, gerade unter Theologen, der Meinung war, daß die Seele den Tod nicht überdauere, schien der Prophet auch als Person bis zu seiner Auferstehung ausgelöscht. Konnte er also, scholastisch gefragt, nach seinem Tode überhaupt noch Prophet sein? Die Antwort fand man in einer vorausgenommenen Auferstehung, ähnlich wie

68 Vgl. U. Rubin in: EI², Bd. VIII, S. 125 s. v. *nūr Muḥammadi*.

69 R. Arnaldez in: EI², Bd. III, S. 1239 ff. s. v. *al-Insān al-kāmil*.

70 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. III, S. 99.

bei den Blutzeugen im Dschihad. „Die Propheten werden“, so hieß es in einem Ausspruch, den man auf Muḥammad selber zurückführte, „nach 40 Tagen nicht mehr in ihren Gräbern gelassen, sondern vor Gott gelangen, bis die Posaune geblasen wird“.⁷¹ Unter den Schiiten verkürzte man die Verweildauer sogar auf drei Tage, wie bei Jesus. Muḥammads Grab wäre also in der Folge leer gewesen wie das am Ostermorgen. Es zu öffnen, verbot sich aus Gründen der rituellen Reinheit;⁷² auch Reliquien hat es deswegen nie gegeben – abgesehen von ein paar Barthaaren, die aber noch von dem lebenden Objekt stammten. Wenn der Prophet somit schon im Himmel war, konnte man gewiß sein, auch weiterhin jederzeit mit ihm Kontakt zu halten: im Traum, durch eine Vision, durch Eingebung usw.; für manche mystischen Bruderschaften ist dies bis heute von Bedeutung⁷³.

So sehr sich allerdings auf diese Weise begründen ließ, daß Muḥammad vom Himmel aus weiterhin Wunder wirken konnte, so wenig vergaß man doch auch, daß er seine Macht im Grunde durch etwas anderes bewies: durch die Schrift, die ihm geoffenbart worden war. Wenn man schon nach dem Übernatürlichen suchte, das ihn umgab, so war der Koran das größte aller Wunder. Ihn hatte man zudem immer noch vor Augen; man ersparte sich auf diese Weise all die Glaubwürdigkeitsprobleme, welche, zumindest für einen aufgeklärten Theologen, den Wunderberichten (die ja nicht im Koran standen) immer anhafteten. Die Botschaft als Beweis ihrer selbst, das war das eindrucklichste und typischste aller Embleme. Statt von „Wundern“ sprach der Koran von „Zeichen“. Da war nun auch jeder einzelne Vers der Schrift ein „Zeichen“; Gott hatte sich in ihm offenbart.⁷⁴ Hier setzte der Beweisgang an.

Hinzu aber kam ein zweites: Muḥammad hatte seine Gegner herausgefordert, seinen Offenbarungen etwas Vergleichbares an die Seite zu stellen. Diese Geste gehörte seit alters zum Erscheinungsbild der Propheten; wir finden solche Formeln schon bei Jeremia oder bei Ezechiel. Nicht einmal eine „Sure gleicher Art“ würden die Ungläubigen beibringen können, so hatte er gesagt.⁷⁵ Die Muslime haben viel darüber nachgedacht. Wie gleich hätte sie denn sein sollen: dasselbe noch einmal, oder anders, aber gleich wahr, oder gleich klar, gleich schön? Bald kam man darauf, daß der Sprache hierbei eine wichtige Rolle

71 Ebd. Bd. IV, S. 525.

72 Zum Schicksal des Prophetengrabes vgl. EI², Bd. V, S. 1003 f. s. v. *al-Madīna*.

73 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. IV, S. 604. Genauer dazu jetzt B. Radtke in: *Islamic Mysticism Contested*, hg. F. de Jong / B. Radtke, Leiden 1999, S. 167 f., mit Verweisen auf weitere Literatur.

74 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. IV, S. 638 ff.

75 Sure 2, Vers 23.

zukam; die Offenbarung war ja als „arabischer Koran“ herabgesandt worden. Gott konnte zu seinem Propheten nicht in irgendeinem Kauderwelsch geredet haben. Zwar war der Text an sich alles andere als leicht verständlich. Aber die alltägliche Praxis der Rezitation und die Tatsache, daß man, anders als das Christentum, keine Übersetzungen zuließ, sorgten dafür, daß man sich selbst an stilistische Härten und rätselhafte Vokabeln gewöhnte. Die Philologen fanden für alles Ungewöhnliche eine Erklärung, und wie immer und überall traute man der Wissenschaft viel zu. Das Arabisch der Gebildeten richtete sich am Koran aus; der Effekt war ähnlich wie in Deutschland bei der Lutherbibel. So entstand denn das Dogma von der rhetorischen und sprachlichen Unübertrefflichkeit des Korans; es wird noch heute mit Verve verteidigt, verständlicherweise vor allem von Arabern, in Ägypten etwa, viel weniger dagegen in Iran oder in der Türkei.⁷⁶

71

Unnachahmlich war der Koran natürlich auch deswegen, weil nach Muḥammad kein anderer Prophet mehr auftreten konnte. Aber das neue Dogma wirkte dann kurioserweise in eine ganz andere Richtung. Man vertrat nun die Überzeugung, daß Muḥammad illiterat gewesen sei; denn hätte er lesen können, so wäre es ihm möglich gewesen, sich an früheren heiligen Schriften zu schulen. Alles verdankte er Gott allein; er war Sprachrohr im vollen Sinne des Wortes und konnte auch gar nichts anderes sein. Muḥammad also als begnadeter Analphabet, war dies die höchste Stufe des Prophetentums? Der Beweis, den man dafür im Koran fand, wirkt schwach. Zwar wurde der Prophet dort an einer Stelle zweimal mit einem Attribut bedacht, dem sich die Bedeutung „illiterat“ beilegen ließ;⁷⁷ jedoch heißt das Wort mit großer Wahrscheinlichkeit etwas anderes – wenngleich auch die moderne Forschung zu seinem Ursprung nur Hypothesen parat hat.⁷⁸ Man steht vor dem Paradox, daß der Koran zwar durch seinen enormen kulturellen Einfluß die Literalität in der islamischen Welt schon früh auf ein Niveau hob, das bis zur Moderne von Europa nicht erreicht wurde, dem Propheten selber aber diese Kulturstufe abgesprochen wurde, und zwar gerade aufgrund einer koranischen Aussage⁷⁹.

76 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. IV, s. 607 ff.

77 *An-nabī al-ummī*; Sure 7, Vers 157 f.

78 Vgl. Paret, *Kommentar*, s. 21 f.

79 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. I, s. 31 f. und Bd. IV, s. 611 f.

X

Wer sich auf diese Theorie einließ, mußte sich damit abfinden, daß ein Mangel hier zum Vorzug erhoben wurde. Das ging nur, wenn man Prophetie als reines Gottesgeschenk, als Gnade betrachtete – mit Barthscher Theologie gewissermaßen. Nun hatte es aber immer Leute gegeben, die der Meinung waren, daß ein Prophet sich seine Erwählung durch sein eigenes Handeln verdiene. Sie betrachteten sein Amt nämlich als ein Gut, das ihm anvertraut worden war (*amāna*); so etwas macht Gott nicht bei jedem. Man griff damit eine Vokabel auf, die im Koran an einer besonders rätselhaften Stelle stand.⁸⁰ Schon Muḥammads erste Frau soll sich so ausgedrückt haben, als er ihr von seinem Berufungserlebnis berichtete. Vor allem die Philosophen haben in dieser Richtung weitergedacht: Fārābī und nach ihm Avicenna. Für sie kam Offenbarung zustande durch den Kontakt mit der nächsthöheren Instanz des Allintellekts, dem *intellectus agens*, der in der Mondsphäre residiert. Sie ist damit zwar ein Vorgang der Erleuchtung; aber man muß sich auf sie vorbereiten, vor allem durch geistiges Training. Da war es dann am Platze, auch Muḥammads Leistung als Gründer eines Gemeinwesens hervorzuheben; die Philosophen sahen in ihm einen Staatenlenker, wie Platon ihn sich gewünscht hatte. Sollte man glauben, daß dieser Staatenlenker, der Philosophenkönig, illiterat gewesen war?

72 So logisch dieser Einwand schien, er verfiel letzten Endes nicht. Die Philosophen machten sich unbeliebt – vor allem deswegen, weil sie mit ihren Überlegungen eigentlich nur sich selber Komplimente erwiesen. Der Philosoph war es ja, der in einem idealen Staat die Macht ausüben sollte, und der Philosoph hielt sich auch für allein geeignet, die Wahrheit in einer ihr angemessenen Form vorzubringen, ἀποδεικτικῶς, wie Aristoteles gesagt hatte. Der Prophet dagegen hatte, um die Massen zu überzeugen, die Wahrheit nur in Bildern ausdrücken können. Er hatte sie eingeschüchtert durch seine Rede vom Gericht; aber diese bestand nach Ansicht der Philosophen nur aus Meta|phern. Denn der Mensch wird ja gar nicht mit seinem Leibe auferstehen, sondern nur mit seinem Geiste, seiner „Seele“, wie wir sagen würden; diese geht je nach der Vervollkommnung, die sie im irdischen Leben erreicht hat, in den Allintellekt ein, also zurück dorthin, woher sie gekommen ist. Das konnte den Theologen nicht gefallen, und den einfachen Leuten war es zu kompliziert.

Die Philosophen standen an sich nicht allein; immer wieder fanden sich Menschen oder ganze Gruppen, die aus dem Koran mehr oder anderes herausholen wollten, als in ihm darinstand. Aber sie haben sich alle nicht durchge-

80 Sure 33, Vers 72; vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. IV, S. 602.

setzt. Das lag natürlich daran, daß hinter diesen Auseinandersetzungen immer auch ein Streit von Eliten sich verbarg. Diejenigen, die auf das einfache Wort verwiesen, hatten den leichteren Stand. Denn der Koran enthielt im Grunde Weisheit genug, und das Gute daran war, daß diese Weisheit sofort in konkrete Handlungsanleitung überführt wurde. Zwar konnte das Wort des Propheten, gerade weil es so konkret war, auch unbeweglich werden, versteinern, den Bezug zum geschichtlichen Wandel verlieren. Aber erst wir heben diese Gefahr hervor; damals sah man das anders. Es hatte ja viele Propheten gegeben, und jeder von ihnen war gekommen, um die Fehlentwicklungen der Vergangenheit rückgängig zu machen. Prophetie war Reform, die Propheten darum Erzieher des Menschengeschlechtes. Sie hatten, so hätte man in säkularisierter Sprache sagen können, die Kultur gebracht. Adam hatte ihnen ein Beispiel gegeben; er hatte, wie im Koran angedeutet schien, unter Anleitung Gottes die Sprache erfunden. So ging das dann weiter, über die Landwirtschaft bis zur Kriegskunst; David z.B. hatte entdeckt, wie man besonders gute Schwerter herstellt. Unter Muḥammad war die Menschheit dann in die ideale Gesellschaft eingetreten.⁸¹

Zu rechter Blüte gelangte dieser Ansatz allerdings erst, als er sich im 19. Jh. tatsächlich mit säkularem Denken verband, das von Europa her einwirkte. Nun ließ sich der Prophet auch deswegen als Kulturheros vorstellen, weil man die Religion selber als ein Ergebnis kultureller Entwicklung verstand. Der Anstoß ging von Frankreich aus und wirkte nach vor allem in Ägypten, bei dem „Reformer“ Muḥammad ‘Abduh. Man las Auguste Comte und begriff: Fortschritt besteht in der Weiterentwicklung der epistemologischen Grundlagen einer Gesellschaft. Die Religion kam bei Comte zwar nicht gut weg; seine Gesellschaft war bereits, wie er meinte, in das Zeitalter der Wissenschaftlichkeit eingetreten. Aber er war ja Christ – oder es zumindest einmal gewesen. Der Islam dagegen hatte, davon war jeder Muslim überzeugt, das Christentum aufgehoben und nie den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen gekannt, in den jenes hineingeraten war. Also hatte Muḥammad tatsächlich einen Fortschritt gebracht, oder besser: den Fortschritt überhaupt. An seiner Ehre brauchte man darum auch in einer Reform nicht zu rütteln. Der Fehler der christlichen Philosophen lag darin, den Islam nicht berücksichtigt zu haben; das galt nicht nur für Comte, sondern auch für Hegel.

So denken auch heutige „Fundamentalisten“; sie sind in diesem Punkt gar nicht so weit von den Reformern entfernt. Daß der Prophet bei ihnen zum Führer *gegen* den Säkularismus geworden ist, steht auf einem andern Blatt. Man sieht dies unter dem Blickwinkel des Kampfes gegen die sittliche Dekadenz,

81 Ebd. Bd. iv, s. 322 ff.

73 welcher jede säkularisierte Gesellschaft zu verfallen scheint; ähnlich wie der Westen dem Islam, so fühlt sich heutzutage auch der Islam dem „Westen“ in erster Linie ethisch überlegen. Dennoch war das, was | man von dem Propheten – von den Propheten überhaupt – erwartete, letzten Endes eher eine Frucht des Glaubens als rationaler Deduktion. Das heißt auch: Wir müssen uns daran gewöhnen, daß es eine objektive Definition des Prophetischen nicht gibt; wir können nur beschreiben, wie diese Idee sich im Laufe der Geschichte in den Köpfen der Menschen dargestellt hat. Da aber ist der Islam, so wenig wir ihn auch meist beachten, ein gutes Demonstrationsobjekt. Er hat, da vom Erfolg verwöhnt, im Propheten von Anfang an neben dem Warner auch den konkreten Hoffnungsträger gesehen und damit Möglichkeiten der theologischen Deutung erschlossen, die anderen Religionen fremd geblieben sind.

Das Paradies

Jenseits des Todes hat all unsere Erfahrung ein Ende. Wie immer wir uns die Zukunft dann vorstellen, über Projektionen kommen wir nicht hinaus. Zwar zehren diese von unseren irdischen Wünschen; aber sie bleiben doch unbestimmt, und nur unsere Hoffnung verleiht ihnen Leben. Wir sind glücklich, wenn sie uns als Verheißung angeboten werden, in Gestalt einer Offenbarung oder einer „Enthüllung“ (ἀποκάλυψις); ihr schenken wir Vertrauen. An dieser Stelle treten die Religionen in ihr Recht; sie sind am ehesten geeignet, unsere Angst vor dem Tod zu kompensieren. Aber die Menschheit mußte erst lernen, wie man das macht. Die Offenbarungsreligionen sind, historisch gesehen, ein spätes Phänomen. Die existentielle Wirklichkeit, von der man tagtäglich umgeben war, gab den Blick nicht frei auf eine „Lichtung“, die es neben oder nach dem Tod hätte geben können; das Jenseits ließ sich nur ausdenken.

Um der Verheißung nahezukommen, mußte man, so schien es, eine Reise antreten. Diese mochte, wie etwa in der Odyssee, nach Westen führen, wo die Sonne unterging und die Welt zu Ende war, vielleicht aber auch über ein Wasser, das dem bewohnbaren Land eine Grenze setzte – über das Meer, das die Erde umgibt und in dessen Ferne die Inseln der Seligen liegen, oder über einen Fluß, den man mit einer Fähre oder einer Totenbarke überquerte. Allerdings gab es keinen Weg zurück, und vielleicht stieß man in jenen unerforschten Weiten auch gar nicht auf eine Stätte, wo glückliche Menschen lebten, sondern lediglich auf ein Reich der Schatten.¹ Das Hoffen mußte man also gleichfalls lernen. Wie jede Reise, so war auch die ins Jenseits Anlaß sowohl zur Furcht wie zur Freude. Sie erfüllte den, der sie antrat, mit Unruhe und Spannung; ihr Ziel lag im Irgendwo.

Der Islam, unter den Offenbarungsreligionen die späteste, zeigte sich bei diesem Schritt ins Ungewisse unverhohlen optimistisch. Was der Prophet da im Namen Gottes verhieß, war einem glücklichen Dasein sehr nahe. Das erklärt sich vielleicht daraus, daß man damals für einen kurzen Augenblick tatsächlich sich einer Naherwartung hingab; man dachte unmittelbar vor der Schwelle

1 Dieses Motiv ist noch von Hermann Kasack in seinem Roman *Die Stadt hinter dem Strom* (Frankfurt 1949) aufgenommen worden. Das Buch fand in dem Deutschland der Nachkriegszeit breite Resonanz.

xvi zu einem „ewigen Leben“ zu stehen. Der Koran versprach ein Paradies der Freuden, das jedem, der glaubte, offenstand. Allerdings nur im Verbund einer Gemeinde; die Vorstellung war individuell und kommunalistisch zugleich. In einem Ḥadīṭ, das die koranischen Perikopen vermutlich | schon früh als Nebenüberlieferung begleitete,² wurde gesagt, daß der Prophet seine Anhänger selber ins Paradies führen werde; er erwarte sie dazu an einem Wasserbecken (*ḥaud*), wo sie sich noch einmal erfrischen können – oder vielleicht auch die Waschung vollziehen, damit sie in ritueller Reinheit den heiligen Ort betreten.³ Gemeinsam lassen sie sich von ihm in eine Stätte immerwährenden Grüns geleiten, einen Garten, der einer Oase gleicht und an einer Stelle im Koran (Sure 18:107) mit einem Wort spezifiziert wird, das persischen Ursprungs ist: *ḡannat al-firdaus*. Im Arabischen ist *firdaus* retrograd von seinem Plural *farādīs* her gebildet, und dieser entspricht lautlich genau unserem „Paradies“ (aus griechisch παράδεισος bzw. letzten Endes altiranisch *pairi-daēsa*). Grün aber galt den Muslimen als die Farbe dieses Ortes, und es ist bis heute die Farbe des Islams geblieben.

Die Gemeinde bestand ursprünglich aus den „Gläubigen“, die im Koran als solche angeredet wurden. Was sie auszeichnete, war eben dieser Glaube gewesen; er hatte ihnen geholfen und würde ihnen nun jenes Glück bringen, das jenseits aller Zeit zu liegen schien. Aber schon bald wurde klar, daß es unter den Muslimen auch solche gab, die das Paradies nicht verdienten. Denn die Einheit der Urgemeinde zerbrach sehr schnell – spätestens in dem Augenblick, wo der dritte Kalif, ʿUṭmān, in seinem eigenen Haus von Rebellen, die aus den eigenen Reihen kamen, erschlagen wurde. Man konnte sich nicht darüber einigen, wer bei diesem Geschehnis die Guten und wer die Bösen gewesen waren; aber man konnte sich ebensowenig dem Gedanken entziehen, daß die bloße Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht ausreichte, um dem Einzelnen das Paradies zu sichern, sondern es dazu auch des rechten Handelns bedurfte. Dies drückte man mit der Vorstellung aus, daß jeder, der ins Paradies will, zuvor noch einmal einer letzten Prüfung unterzogen wird, indem er über eine Brücke schreiten muß, eine Brücke aber, die nun nicht über einen Fluß führt, sondern über einen Abgrund, in dessen Tiefe sich die Hölle befindet. Die Hölle war ursprünglich wohl denjenigen vorbehalten gewesen, die sich um Muḥammads

2 Ich gehe davon aus, daß ebenso wie manche Ḥadīṭe den nachkoranischen Kontext erkennen lassen, in den sie hineingehören, andere noch das Denken der Urgemeinde spiegeln. Über ihre „Echtheit“, also die Berechtigung der Zuschreibung an den Propheten, ist damit vorerst nichts ausgesagt.

3 Vgl. *Theologie und Gesellschaft* IV 543f.

Botschaft nicht gekümmert hatten, den „Ungläubigen“ also. Jetzt verschob sich der Akzent; auch Muslime mußten trittfest sein und darauf achten, daß sie nicht in die Tiefe hinabgezogen wurden.

Zwar ist im Koran von einer solchen Brücke nirgendwo die Rede. Aber die Vorstellung ist gewiß alt. Sie stammte wiederum aus dem vorislamischen Iran und war vermutlich schon im Umlauf, als der Koran zusammengestellt und redigiert wurde. Auch ihr begegnen wir zuerst im Ḥadīṭ, ebenso wie dem Bild vom Propheten an der Wasserstelle. Man las sie bald zwar auch aus dem Koran heraus; aber das Wort, auf das man sich da stützen zu können glaubte (*sirāt*), hieß gar nicht „Brücke“, sondern „Weg“ und kam im übrigen aus dem Lateinischen (*strata* = „Straße“). Das ist freilich nur dem Philologen eine Betrachtung wert. Für unsere Belange ist wichtiger, sich bewußt zu machen, daß beim Betreten und Überschreiten dieser Brücke niemand aus der Gemeinde Hilfe leistet. Jeder Mensch ist dort auf sich selbst gestellt, und der Prophet taucht gar nicht auf.⁴ Die Diskrepanz zwischen der kommunalistischen und der individualistischen Sicht, die darin sichtbar wird, hat zu theologischen Problemen geführt, Fragen nach Schuld und Verantwortung oder dem Verhältnis zwischen dem alleinseligmachenden Glauben und der steten Vergewärtigung des Gerichts, die bis heute nicht gelöst sind und sich vielleicht auch bloß dezisionistisch, nicht aber spekulativ befriedigend lösen lassen.

XVII

Nun ist es bei Projektionen oder Konstrukten vermutlich immer so, daß manche Fragen offen bleiben. Aber die Fragen wechseln, je nach Herkunft und Zeitpunkt. Wenn es das Paradies nämlich wirklich gab, und sei es auch nur als Verheißung, wo befand es sich dann? In der iranischen Welt bezeichnete *παράδεισος* ein parkähnliches Gehege, das der König sich zur Jagd vorbehielt. Das islamische Paradies dagegen war niemandes Privileg; es war ebenso egalitär wie der Islam selber. Der Islam machte, wenn man ihn einmal angenommen hatte, keine Unterschiede. Man sprach über dem Toten ein Gebet; aber sein Grab war unscheinbar, ohne jede Andeutung seines sozialen Standes. Im Paradies ging niemand auf die Jagd,⁵ und auch einer Umfriedung bedurfte es nicht; denn die Wirklichkeit, die man als Vergleich vor Augen hatte, die Oase, war lediglich durch die Wüste begrenzt. Was man sich vorstellte, war eher eine Art

4 Vgl. aber TG II 165.

5 Jedenfalls nicht nach der üblichen Auffassung. Eine Ausnahme macht Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, der in seiner *Risālat al-Ġufrān* sich vorstellt, daß vorislamische arabische Dichter, die von Gott ins Paradies aufgenommen worden sind, dort demselben Vergnügen nachgehen wollen, das sie in ihren Versen so ausgiebig geschildert haben. Sie stoßen dabei nur auf das theologische Problem, daß im Paradies niemand getötet werden kann, selbst Tiere nicht.

Wellness-Center, das allen in gleicher Weise zugute kam (oder zumindest all denjenigen, denen Gott es in seiner Barmherzigkeit zugestand).

XVIII Nichts lag näher, als hierfür einen irdischen Ort zu suchen, und manche fanden ihn schon auf der Arabischen Halbinsel, im Tal von Wağğ, wo die Stadt Tā'if | lag, von der aus Mekka mit Früchten und Obst versorgt wurde. Dort hatte, wie man vom Propheten gehört haben wollte, „Gott seinen letzten Schritt getan“. Zwar wußte man nicht genau, was sich hinter diesem „letzten Schritt“ verbarg, und später meinte man gar Gott durch den Propheten ersetzen zu müssen, der „für Gott“ nach Tā'if seinen letzten Kriegszug unternommen habe.⁶ Aber diese metaphorische Deutung war durch nichts gerechtfertigt und in ihrer antianthropomorphistischen Tendenz deutlich sekundär. Gemeint war vielmehr: Gott hatte sich auf Erden aufgehalten, als er Adam erschuf, und er hatte sich dazu einen besonders lieblichen Ort (einen *locus amoenus*) ausgesucht, den er erst wieder verließ, als Adam das Gebot übertrat, das ihm auferlegt worden war. Adam wurde dann „in die Wüste geschickt“, und Gott stieg wieder zum Himmel auf, von wo er herabgekommen war, um die Erde zu erschaffen.⁷

Das Tal Wağğ hatte hier dieselbe Funktion wie Jerusalem, von dem man Ähnliches erzählte; wahrscheinlich ist die Vorstellung auch von dorthier übernommen.⁸ Gott hatte einen festen Punkt gebraucht, um sein Schöpfungswerk zu vollbringen, den „Gründungsstein“, wie die Juden sagten, den Felsen nämlich, den die Muslime dann mit ihrem „Dom“ überwölbten, und er hatte an diesem Ort mit Adam leben wollen. Warum hätte er sonst sich die Mühe gemacht? Erst als Adam sündigte (Gott „zuwiderhandelte“, wie die Muslime sagen), beschloß Gott, seinen „letzten Schritt“ zu tun und heimzukehren zu seinem Hofstaat, den Engeln.

Nach Jerusalem wird, wie die Juden glaubten, Gott später noch einmal seine Schritte wenden, um nämlich am Ende der Zeiten Gericht zu halten. Sie ließen sich deswegen im Tale Josaphat begraben, um bei der Auferstehung schnell zur Stelle zu sein; man konnte hoffen, daß Gott in seinem letzten Hoheitsakt sich zu dessen Beginn noch nicht in Zorn geredet haben würde. Aber befindet sich an eben dieser Stelle auch das Paradies, wohin Muḥammad seine Gemeinde führen wird, gewissermaßen in spiegelbildlicher Rücknahme von Adams Vertreibung? Das Konstrukt hätte auf diese Weise zwei verschiedene Bildflächen

6 So Yāqūt, *Muḡam al-buldān* s.v. – Nach der Eroberung Mekkas hatte Muḥammad Tā'if belagert, die Stadt aber nicht einnehmen können. Sie war stark befestigt und ergab sich später freiwillig.

7 Kister in: JSAI 1/1979/18; dazu TG IV 396.

8 TG IV 395.

gehabt – wie ein Diptychon, dessen beide Seiten durch ein erdenhaftes Intermezzo voneinander getrennt waren.

Aber da kam nun doch der finale Charakter des Todes der Spekulation in die Quere. Denn vor Anbruch des Jüngsten Tages ist auf Erden ja niemand mehr | am Leben, wohingegen Adam, als er mit Eva die Stätte seines Glücks verlassen mußte, keineswegs schon gestorben war, sondern sein irdisches Dasein erst begann. Zwar werden die Menschen, ehe es zum Gericht kommt, wieder alle zum Leben erweckt, und sie steigen aus ihren Gräbern hervor, die irgendwo auf Erden sind. Aber ihr Tod, der lange zurücklag, war doch auch schon ein Schritt in die Transzendenz gewesen. Denn in ihm trennt sich die Seele vom Körper; so glaubte man zumindest in jenen Regionen und Städten der Alten Welt, wohin der Islam sich verbreitete und wo seine Anhänger längere Zeit nur eine kleine, spekulativ meist noch ungeschulte Herrensicht bildeten. Der Körper zerfällt; das ließ sich leicht beobachten. Die Seele dagegen scheint übrigzubleiben. Aber sie ist nicht für ein Wellness-Center gemacht. Sie ist feinstofflich, und wenn man sich, um Vergleichbares zu finden, unter den vier Elementen umsah, schien sie am ehesten zur Luft zu gehören. So hieß sie denn auch: *nafs* bzw. *rūh*. *Nafs* war das Prinzip der Individuation (die „Person“) und stand nahe bei *nafas*, dem Atem, während *rūh*, der Lebensgeist oder das Pneuma, an *rīh*, den Wind, erinnerte. Die Seele will darum nach oben; sie schwebt durch die Luft und hält sich, die Erde transzendierend, irgendwo im Himmel auf. Sie merkt, daß sie dort nicht allein ist; denn es gibt da oben natürlich auch die Seelen anderer Verstorbener. Diese ätherischen Wesen schließen sich zu Gruppen zusammen, zu „Heeren“ von guten und bösen „Geistern“, und um sich zu erkennen, beriechen sie sich – gleich den Pferden, wie man behauptete.⁹ Auch der Geruch wurde ja durch die Luft weitergetragen.

Aber finden sie dort auch ihr Paradies? Denn noch ist das Ziel nicht erreicht; vorher erwartet sie ja noch das Gericht. Muß man darum die beiden Paradiese, das der Vergangenheit und das der Zukunft, voneinander trennen? Die frühe islamische Theologie hat sich mit dieser Möglichkeit auseinandergesetzt. Damit kam der Faktor Zeit ins Spiel; es ging nicht mehr nur um das Wo, sondern auch um das Wann. Gibt es das zukünftige Paradies überhaupt schon? Noch brauchte man es ja nicht, vor allem wenn man es irgendwo an einem außerirdischen Ort ansiedelte. Zumindest sah man sich nun gezwungen, es in der einen oder andern Form zu entmaterialisieren. Das gefiel später vor allem den Philosophen und Aufklärern. Diese hatten zwar nichts gegen einen Ort der Freuden; aber sie scheuten sich auch nicht, die koranischen Aussagen metaphorisch

XIX

9 TG IV 522.

oder allegorisch zu verdünnen. Sie waren aus der Antike mit der Vorstellung einer Allseele vertraut; in ihr mochten die Einzelseelen nach dem Tode aufgehen.

xx Allerdings geriet man damit sogleich in neue Aporien. Denn wenn die Seele eines Toten sich in den Sphären mit einer Allseele vereinigt, in der schon viele | andere Seelen wohnen, gerät sie in Gefahr, jene Individualität zu verlieren, die sie in ihrem irdischen Dasein gewonnen hat. Für diese aber sollte sie, soweit ihre Individualität im körperlichen Handeln Gestalt angenommen hatte, im Paradies belohnt (bzw. in der Hölle bestraft) werden. Wäre es darum nicht besser, von der Annahme einer dem Körper innewohnenden Seele überhaupt Abstand zu nehmen? Manche frühen Theologen sind tatsächlich so verfahren;¹⁰ sie folgten damit einem Menschenbild, das wir auch aus dem Alten Testament, der „hebräischen Bibel“, kennen. Nicht etwa die Seelen werden ja während des Gerichtes gewogen, wie dies einem Christen aus mittelalterlichen Bildern vor Augen steht, sondern die Handlungen. Sie sind es, die juristische Relevanz besitzen; damit gewinnen sie „Gewicht“. Der Mensch wird darum als solcher, als ganzheitliches Wesen, in das Paradies eingehen, und vor dem Gericht werden die Leiber auferstehen, von denen das Handeln ausgegangen war.

Eben diese Auferstehung „im Fleische“ war es, die die Sache für die Philosophen kompliziert machte. Dafür war aber nicht der Islam verantwortlich. An eine derart ganzheitliche Auferstehung hatten schon die Christen geglaubt. Sie hatten auch besonderen Anlaß dazu gehabt; denn Jesus hatte, wie sie sagten, am dritten Tage nach dem Tod sein Grab verlassen und war einigen seiner Anhänger in seiner irdischen Gestalt erschienen. Er hatte „den Tod besiegt“, und man hatte Zeugen, die dies aus visionärer Erfahrung bestätigten. Die Muslime glaubten daran zwar nicht; für sie war Jesus lebend vom Kreuz in den Himmel erhoben worden, nicht als Gottes Sohn, sondern als einer jener Propheten, die letzten Endes alle nach dem von Muḥammad etablierten Modell bei ihrer Mission den gebührenden Erfolg gehabt hatten. Aber das Problem der Transzendenz des Jenseits war damit nicht gelöst. Der Islam hatte zwar, verglichen mit dem mittelalterlichen abendländischen Christentum, den engeren und ungebrocheneren Kontakt zur Antike; aber er wurde zugleich das christliche – bzw. „christlich-jüdische“ – Erbe nicht los.

Das Problem der Transzendenz hat die Muslime an sich auch außerhalb der Philosophie stark beschäftigt. Aber da ging es vor allem um das Gottesbild, um Gottes Einzigkeit und Unvergleichbarkeit; die Kontrahenten waren die Theo-

10 TG IV 513f.

logen und der Schauplatz die Attributenlehre. Dem Jenseits widmete man in dieser Beziehung weniger Aufmerksamkeit; es war ohnehin zu sehr mit Bildern vollgestellt. Man dachte es sich als einen Ort, zu dem alles Daseiende dereinst zurückkehren wird (*al-ma'ād*, nach Sure 28:85?), wo aber der Mensch keiner Bewährung oder Verpflichtung (*taklīf*) mehr unterworfen ist. Daß diesem Zustand ewige Dauer beschert sein werde, ließ man sich durch den Koran bestätigen. Die Formulierung erwies sich jedoch als nicht ganz eindeutig: „auf | immer darin verharrend“ (*ḥālidīna fihā abadan*). Was heißt da „immer“?¹¹ Und wer kommt in den Genuß dieser immerwährenden Versorgung? In der Antwort auf solche Frage wagten wiederum die Philosophen sich am weitesten vor. Fārābī meinte, daß nur die Bürger ideal verwirklichter Gemeinwesen ewigen jenseitigen Lohn erhalten werden, während die Unwissenden und Ungeschickten so, wie sie gelebt haben, auch wieder vergehen.¹² Aber die Philosophen schrieben für eine Elite; wieweit ihre Spekulationen ins Volk drangen und man dann an sie „glaubte“, ist schwer zu sagen.

XXI

Bemerkenswert ist freilich, daß sie ihre Gedanken meist offen äußern konnten; man war nicht dogmatisch festgelegt. Im übrigen verlagerte sich das Interesse von der Ewigkeit *a parte post* zu der *a parte ante*: Hat Gott, der ja selber ewig ist, die Welt in der Urewigkeit geschaffen oder erst in der Zeit? Das war eine rein spekulative Frage, die mit der Offenbarung nur am Rande etwas zu tun hatte. Die Ewigkeit *a parte post* dagegen war vor allem wegen der Höllenstrafe in die Diskussion geraten. Kann das Höllenfeuer ewig wahren? Gesühnt werden mit ihm ja immer nur zeitliche Vergehen; da würde ein Fegefeuer reichen. Das war eine Debatte, wie wir sie heute um die Todesstrafe führen; rationale Argumente stießen da schnell an ihre Grenze. Ein Purgatorium hat es denn auch nur in der christlichen Theologie gegeben; die Muslime sind nie auf die Idee gekommen, daß in der Hölle viel zu „fegen“ oder zu „säubern“ sei. Sie gingen das Problem vielmehr von der göttlichen Güte her an; Gottes Barmherzigkeit ist viel zu groß, als daß er irgendeinen Menschen auf immer verstieße, soweit dieser sich nur zum Islam bekennt. Das war im Grunde viel konsequenter durchdacht. Allerdings müssen alle Menschen, ob gut oder böse, nach ihrem Tode bis zum Gericht warten, damit Gott seine Entscheidung trifft. Wohin mit ihnen während dieser Zeit? Man hat für sie da irgendwann eine Art „Zwischenlager“ gefunden, den *barzah*; im Christentum sprach man von dem *limbo* oder der „Vorhölle“. Eigentlich war das nicht ganz dasselbe;¹³ aber | inter-

XXII

11 Ib. 551.

12 Dazu jetzt U. Rudolph in: Rudolph/Würsch, *Philosophie in der islamischen Welt* 1 (Basel 2012), S. 440 f.

13 In der christlichen Vorhölle befinden sich ja nur große Gestalten aus dem Alten Testa-

essant ist vor allem, daß auf beiden Seiten kaum jemand auf die Idee kam, zu sagen, daß mit dem Tod für den Einzelnen ohnehin alle Zeit ein Ende habe und es für ihn kein „Vorher“ oder „Nachher“ mehr gebe.

Alternativen wie die Seelenwanderung, der zufolge man zur Strafe für eine gewisse Zeit in niedrigere Stufen der Existenz versetzt werden konnte (*tanā-suḥ*), wurden kaum erwogen. Mystiker kannten zwar das Phänomen der Seelenreise; Abū Yazīd al-Bisṭāmī soll eine solche vollzogen haben. Aber diese führte nach oben statt nach unten; man orientierte sich vermutlich an Muḥammads Himmelfahrt. Auch von schamanistischen Erfahrungen hat man gewußt, spätestens seitdem der Islam nach Zentralasien übergriff, und genauer wohl erst, als die Mongolen Iran unterwarfen. Gemeinsam war diesen spirituellen Erlebnissen, daß Ort und Zeit temporär außer Kraft gesetzt waren; der Mensch wurde „entrückt“. Aber ein System hat man daraus im Islam nie gemacht. Den Paradiesesfreuden, die der gemeine Mann erwartete, lag wohl einfach das „Alle Lust will Ewigkeit“ zugrunde, an das uns Nietzsche erinnert hat. Was aber die Theologen sich ernsthaft fragten, war nur, ob Gott, so wie er vor der Schöpfung einmal ohne die Welt gewesen war (umgeben allein von seinen Engeln, die ihm botmäßig sind und ihm Gesellschaft leisten), auch am Ende aller Tage noch einmal auf ewig allein sein werde.

Solange es das Paradies noch gibt, ist Gott freilich den Seligen noch gegenwärtig. Zwar ist er mit ihnen nicht in jener hausväterlichen Weise vertraut, wie das bei Adam der Fall war; dazu sind ihrer nun ohnehin wohl zu viele. Man stellte ihn sich jetzt eher vor wie den König eines jenseitigen Volkes. Die Seligen kommen ihm darum auch nicht mehr so nahe wie damals Adam; aber sie können Gott zumindest wahrnehmen, in einer Schau (*ruʿya*). Letztere inszenierte man in der Phantasie nach Art einer Theateraufführung, mit Sitzreihen, die vielleicht aufstiegen wie in einer Arena und wo die besten Plätze denjenigen vorbehalten waren, die am gottesfürchtigsten gelebt hatten. Gott sitzt dabei hinter einem Vorhang, und dieser hebt sich von Zeit zu Zeit. Die *visio bea-*

ment, die Christus noch nicht gekannt haben konnten. Der Islam dagegen hat, auch hierin wiederum egalitär, den Propheten (von denen es eine ganze Menge gab) nie im Jenseits einen besonderen Platz zugewiesen. Allerdings brauchten sie auch nicht auf das Gericht zu warten; nach vorherrschender Auffassung sind sie längst wieder lebendig geworden und leben seither im Paradies (ähnlich wie die „Märtyrer“, s. u.). Gerade deswegen kann, wie man dachte, Muḥammad nach dem Gericht seine Gemeinde am Eingang des Paradieses erwarten; er kommt von innen, diese dagegen von außen. Und natürlich hat man niemanden von ihnen in die Hölle versetzt, wie Dante das mit Muḥammad tut; denn sie hatten ja alle schon den Islam gepredigt. Der Pater W. Schmidt (Wien) hätte an dieser Stelle wohl seinen „Urmonotheismus“ am Werke gesehen.

tifica währt also nicht ewig; sie wird nur intermittierend gewährt. Wir haben es quasi mit einer Audienz zu tun; auch der Abbasidenkalif saß, wenn ein fremder Gesandter (ein „Sonderbotschafter“) ihn aufsuchte, hinter einem Vorhang. Worte werden im Paradies allerdings, anders als bei einer Audienz, nicht gewechselt; niemand außer Mose hat, wie man im Islam glaubte, Gott je sprechen gehört, und auch dieser nur auf dem Berge Sinai. Ohnehin bekam | man auf die Dauer Bedenken – wegen des Anthropomorphismus, der in einer Schau impliziert schien. Daran knüpfte sich eine lange Debatte: Sieht man Gott tatsächlich mit den Augen (also als wahrnehmbare Person) oder nur mit dem Herzen (also als imaginierte Wesenheit)? Kann man ihn überhaupt sehen?¹⁴ Den Höllenbewohnern wird die Schau natürlich nicht zuteil. Sie sehen allenfalls, wenn sie aus ihrem Abgrund nach oben blicken, ihre glücklicheren Verwandten, die ihnen von ihren Freuden berichten und von dem Schauspiel, das ihnen von Zeit zu Zeit geboten wird – eine psychische Tortur der besonderen Art.

XXIII

Die Gottesschau ist, wie gesagt, nicht die einzige Freude; sie ist nur die sublimste. In den Pausen war Zeit, anderes zu treiben, und selbst diejenigen, die später die religiöse Seligkeit durch die philosophische *εὐδαιμονία* (ar. *sa'āda*), also das „Glücksgefühl“, ersetzen, wollten auf dieses Andere vermutlich nicht ganz verzichten. Was sich im Paradies vollzog, läßt sich als Bankett verstehen – oder als Symposion; denn man trinkt dort auch Wein. Vielleicht hatten die Beduinen, an die sich die islamische Offenbarung zuerst richtete, die Anschauung davon aus den Malereien oder Triklinien spätantiker Grabkammern gewonnen, in Palmyra etwa oder in Petra.¹⁵ Die Theologen hielten sich mit Stellungnahmen zurück; aber eine Schilderung, in der die koranischen Bilder zusammengefaßt und in eine ekstatische Sprache übertragen werden, findet sich doch schon im *K. at-Tawahhum* des Ḥārīt al-Muḥāsibī (gest. 243/857), eines Mystikers und Seelenkenners, der einer an Profil gewinnenden konserva-

14 TG IV 411ff.

15 Näheres dazu jetzt bei Agnes Henning, *Die Turmgräber von Palmyra* (Rahden/Westf. 2013), s. 69ff.; in dem bestbekannten Beispiel, dem Turmgrab des Elahbel, sind sieben Männer und eine Frau (!) bei diesem Bankett zugegen (s. 70). Auch der Gott Dionysos taucht dort auf, durch Weinranken gekennzeichnet (s. 79f.). Zu Petra vgl. ib. 89, Anm. 658. Ich danke der Autorin für Hilfe bei der Auffindung der Stellen. Sie verweist mich auch auf A. Schmidt-Colinet, *Palmyra* (Mainz 1995), s. 39ff.; vgl. dazu die Thematik eines palmyrenischen Seidenstoffes ib. 71, Abb. 113. Das Grabmal hieß übrigens *nefeš*, die Grabstätte selber „Haus der Ewigkeit“ (Henning 87). Daß dort tatsächlich nach dem Begräbnis ein Bankett oder Totenmahl stattfand, ist nicht unbedingt gesagt (ib. 89).

xxiv

tiven theologischen Strömung nahestand. Bei ihm hat sich das Totenmahl der Antike ganz in das Königsmahl im Beisein Gottes verwandelt. Im Christentum hat die sinnliche Kraft dieser islamischen Bilder seit dem Mittelalter Anstoß erregt. Seitdem aber der Jenseitsglaube unter westlichen | Christen stark an Konkretheit verliert, haftet die Reaktion nur noch an der islamischen Vorstellung vom Märtyrertum.

Die „Märtyrer“ sind außer den Propheten die einzigen, die in dem egalitären islamischen Paradies zeitweise eine Sonderstellung einnehmen. Wie im Christentum sind sie „(Blut)Zeugen“ (gr. μάρτυς = „Zeuge“) und nicht bloß Zeugen im Sinne von „Bekenner“. Sie haben am Dschihad teilgenommen und sind dort gefallen. Solange und soweit es eine Naherwartung gab, gingen sie ihren Glaubensbrüdern ins Paradies einfach voraus. Als man aber weiterhin auf das Gericht warten mußte, hielt man sie bald für diejenigen, die als Einzige schon im Paradies Platz genommen hatten. Dort trafen sie vorläufig nur auf die Engel, die den Thron Gottes umgaben, vielleicht auch auf Gott selber. Letzteres war freilich manchen, die auf Erden über die Sache nachdachten, schon des Guten zuviel. Sie meinten darum, daß die Blutzeugen, nachdem sie in einem höheren Sinne wieder zum Leben gebracht worden sind, am Eingang des Paradieses warten, bis sich am Ende der Tage die übrigen Gläubigen zu ihnen gesellen; am Ufer eines Flusses (!) sind dort Zelte für sie aufgestellt – das Jenseits als Lazarett. Andere hielten dafür, daß die Märtyrer in weiße Vögel verwandelt werden, die im Schatten des göttlichen Thrones nisten; hier liegt wohl die Vorstellung vom Seelenvogel zugrunde. Von einem der frühen Gefallenen, einem älteren Bruder des Kalifen ‘Alī, erzählte man sich, daß der Prophet ihn im Traume gesehen habe, wie er zwischen den Engeln (die vermutlich den Thron umstanden) umherflog; ihm waren zwei Flügel gewachsen, anstelle der Arme, die ihm im Kampfe abgeschlagen worden waren.¹⁶ Von größeren sinnlichen Freuden ist gar nicht die Rede. Die Jungfrauen sind anscheinend noch nicht da. Bei ihnen soll es sich ja auch, wie man bisweilen sagte, um die Ehefrauen handeln; diese mußten sich das Paradies erst einmal verdienen.

Heute sind die „Märtyrer“ das einzige Thema, über das man sich ausläßt, wenn auf das islamische Paradies die Rede kommt – meist mit dem Spott des aufgeklärten Zeitgenossen. Man vergißt dabei, daß die Freuden des Paradieses zwar das sein mögen, was heutige „Märtyrer“ als Lohn für ihr Selbstopfer erwarten, aber doch nicht das Motiv sind für die Tat, mit der sie „Zeugnis ablegen“. Der „Terrorismus“ hat mit dem Koran wenig zu tun. Er ergibt sich nicht aus dem Jenseitsglauben, sondern ist eine politische Reaktion. Man mag über

16 TG IV 523f.

seine Ursachen streiten; aber historisch gesehen gehört der Terrorismus im islamischen Orient, überspitzt gesagt, zum „christlich-jüdischen Erbe“. In Europa war das eklatanteste Beispiel – und eines der frühesten dazu – das Attentat von Sarajevo; jenseits des Mittelmeeres begann diese Art, „Zeichen zu setzen“, mit der Sprengung des King David-Hotels. Terminologisch sah man das je nach Milieu und Zeitpunkt lange Zeit eher positiv; man sprach von „Befreiungskampf“, „Widerstandsbewegung“ oder von „Guerilla“ bzw. „Kleinkrieg“. Die bizarre Diskussion darüber, ob man es hier überhaupt mit Krieg – und bei den „Terroristen“ mit Kriegern (bzw. „Menschen“ im Sinne der Menschenrechte) – zu tun habe, hat diesem Vokabular ein Ende bereitet.

xxv

Auch aufgeklärte und „moderne“ Zeitgenossen sind im übrigen nicht immer frei von der Überzeugung, einem Paradies den Weg zu bereiten. Nur daß die westliche Welt es auf die Dauer vorzog, sich einem Glück zu verschreiben, das leichter zu greifen schien; sie schuf sich ihre eigenen Wellness-Center. Im Vorderen Orient wollte man „die Wüste zum Blühen bringen“ – als ob der Garten, von dem man träumte, in die Ödnis hinein erweitert werden könne. Schließlich baute man dann doch bloß eine Mauer; aus dem Paradies wurde auf diese Weise ein Ghetto. Die Hoffnung hat dort keinen Platz mehr. Schon das altiranische *pairi-daēsa* hatte eine Einfriedung gehabt, damit der König ungestört sein Jagdrecht ausüben konnte. Auch das war ein irdischer Ort gewesen. Innerweltliche Paradiese aber sind letzten Endes Utopien, „ortlos“. Ob das für die alten Paradiese, die noch im Himmel angesiedelt waren, ebenso gilt, werden wir erfahren. Freilich ein wenig zu spät.

10 **Muhammads Ankündigung der Endzeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Weltzeit**

Zeit ist etwas, das wir täglich erfahren. Ob dies auch Weltzeit ist, bleibt eine Frage für sich. Aber eines ist klar: Unsere Zeit, d.h. die Zeit, von der wir sagen, daß wir sie *haben*, entzieht sich unserer Verfügung. „Die Zeit wird Herr“, so spricht Mephisto, als Faust im Sterben liegt; „die Uhr steht still“. Die Uhr ist das Symbol der Machtvollkommenheit des Menschen; mit ihr gestaltet er die Weltzeit. Aber für ihn selber bleibt sie irgendwann einmal stehen. Und die Endzeit, was hat dies alles mit ihr zu tun? Erst einmal nicht viel. Denn daß die Uhr nicht ewig geht, gilt *prima vista* allein für uns; viel weiter reicht unsere Erfahrung nicht. Wir können uns nur an Entstehen und Vergehen in der Natur orientieren, an „γένεσις καὶ φθορά“, wie Aristoteles sagte. Dies auf die Welt als solche zu übertragen, ist vorläufig nicht mehr als ein Analogieschluß, von seinem Ursprung her ein theologisches Konstrukt. Dieses theologische Konstrukt hat ein ehrwürdiges Alter. Für Muhammad war es schon nicht mehr neu, auch nicht für das Christentum. Schon immer hatte man in den Fruchtbarkeitskulten des Vorderen Orients das Ende mit dem Anfang, den Tod mit der Geburt in Verbindung gebracht, und Priester hatten der Welt das gleiche Schicksal zuge-dacht. Es wird einen Weltuntergang geben, so hatten sie gesagt, und diesem absoluten Ende entspricht ein absoluter Anfang: die Schöpfung. Ob die Götter das Ende der Welt überleben würden, darüber ließ sich streiten. Aber auf die Dauer, mit dem Aufkommen der Offenbarungsreligionen, war man sich sicher: Gott hat alle Zeit der Welt; er ist ewig, und er ist der einzige, für den das gilt. Er setzt den Rahmen der Zeit; denn sie entsteht mit der Welt, und sie vergeht mit ihr. Darum gibt es eine Endzeit.

Muß es eine Endzeit geben?

Wir glauben daran heute nicht mehr so recht. Unser Zeitbegriff ist ein anderer. Für ein festes Datum der Schöpfung verkämpfen sich nur noch militante christliche Fundamentalisten; sie heißen deswegen auch „creationists“¹. Und

1 Zu ihnen vgl. *Encyclopedia of Religion* (New York 1987) v 196 b und 212; auch *The Harper Collins Dictionary of Religion* (American Academy of Religion 1995), S. 295.

was das Ende angeht – welcher Theologe schreibt heute noch über Eschatologie? In der islamischen Welt war schon im Mittelalter die Skepsis groß. Die Philosophen rechneten | nicht mit der Endlichkeit der Welt, und sie vertraten 11 darum auch nicht deren Geschaffenheit, zumindest nicht eine solche in der Zeit. Selbst wenn Gott alle Zeit der Welt hat, muß er die Welt ja nicht so erschaffen, wie die Theologen sich das vorstellen. Es reicht aus, daß er sie als ihre Ursache will; dann ist sie kontingent, von ihm abhängig und dennoch ewig.

Dieses Modell war dem theologischen an gedanklicher Stringenz überlegen. Aber es hatte – wie alle Systeme – gewisse Nachteile, und diese waren geeignet, einem gläubigen Menschen sehr schnell den Geschmack zu verderben. Gottes Wille war dann nämlich nicht mehr frei in der Wahl des Zeitpunktes; eine Ursache kann ihre Wirkung nicht verzögern. Da ein Ende nicht unbedingt vorgesehen war, blieb kein Zeitpunkt für ein abschließendes Gericht. Der Mensch bewährte sich zwar auf Erden, aber seine Seele kehrte sogleich nach dem Tode in das Jenseits zurück. Wir haben es hier mit dem *Dieu des philosophes* zu tun, von dem Pascal sprach. Im Islam waren die Philosophen eine Zeitlang in guter Gesellschaft. Intellektuelle aller Art hatten ihnen vorgearbeitet: Ärzte, Astrologen, Alchemisten, die Vertreter der nützlichen Wissenschaften der damaligen Zeit. Auch die Fürsten, an deren Hof sie lebten, hatten nichts gegen ihre Ansichten. Die Theorie von der Ewigkeit der Welt ging auf Aristoteles zurück; er genoß damals hohes Ansehen. Mittlerweile ist dies alles längst Geschichte. Aber selbst heutige muslimische Fundamentalisten sind keine „creationists“ im amerikanischen Sinne; auch die Endzeit ist ihnen nicht sonderlich wichtig. Den meisten heutigen Muslimen geht es in erster Linie darum, die Gegenwart in einer Weise zu gestalten, die zugleich Gott wohlgefällig und sozial verträglich ist.

Die Hiğra als wichtigster Einschnitt

Darum hat man seit jeher versucht, die innerweltliche Zeit zu gliedern. Auch da ist der wichtigste Einschnitt für einen Muslim rein religiöser Art: der Augenblick der Prophetie. Damals hat Gott den Menschen durch seinen Boten gesagt, nach welchen Leitlinien sie der Welt eine Ordnung zu geben haben – in einem Gesetz, das zugleich Lebensregel ist, „Weg“ und „Wandel“: *šarīʿa* im Arabischen², entsprechend der *ḥalakā* im Judentum³. Für die Gestaltung der Welt-

2 *Šarīʿa* heißt wörtlich „Weg zur Tränke“.

3 Abgeleitet von dem Verb *ḥalak* „gehen“.

zeit ist dies viel wichtiger als das Weltenende, das sich irgendwann in einer unbestimmten Zukunft vollziehen wird. Einem Christen fällt es allerdings nicht immer leicht, sich auf diese Sicht der Dinge umzustellen, weil er sich vom Gesetz verabschiedet hat und es seit Paulus eher negativ versteht. Der islamische Kalender beginnt mit der Hiğra, d. h. dem Zeitpunkt, in dem der Prophet die Gelegenheit bekam, in Medina nach Gottes Willen – und seinem eigenen – ein Gemeinwesen aufzubauen; hier ist die *šarī'a* theologisch verortet. Religion und Gesetz gehörten damals ganz selbstverständlich zusammen – so wie wir uns heute einen Staat nicht ohne eine Verfassung denken können. Nicht nur die Juden hatten ein „Gesetz“, sondern auch die orientalischen Christen, vor allem jene in Iran, die Nestorianer, die seit jeher dem Zugriff der christlichen Obrigkeit entzogen gewesen waren und denen von den Sassaniden bereits in vorislamischer Zeit ein eigenes Religionsstatut mit eigener Gerichtsbarkeit zugestanden worden war. Der Islam hat das bekanntlich für seine „Schutzbefohlenen“, die „Leute des Buches“, übernommen und dann aus dem Koran heraus begründet.

Die Hiğra-Zeitrechnung ist im übrigen im Orient auch die erste, die von der Person des Religionsstifters ausgeht⁴. Die Zoroastrier hatten dies nicht getan; darum streiten sich die Iranisten bis heute um die Zeitstellung Zarathustras. Die Juden auch nicht; sie rechneten von der Erschaffung der Welt an. Die Christen schließlich benutzten die verschiedensten Ären; sie waren ja überall in einen bereits etablierten Staat hineingeboren worden. Im Osten fingen sie bei Alexander an oder genauer: bei den Seleukiden; das war die iranische Welt-sicht⁵. In Ägypten begannen sie bei den koptischen Märtyrern mit dem Jahr 284, dem Regierungsantritt Diokletians, der die Christen verfolgt hatte⁶. In Spa-

4 Zur Frage, ob sie, wie allgemein angenommen, von 'Umar eingeführt wurde oder auch vorher schon gebräuchlich war, vgl. R. Abdollahy in: *Encyclopaedia Iranica* IV 668 b s. v. *Calendars*, ii: *Islamic Period*.

5 Man sprach von *ta'rīḥ Dī l-Qarnain*, aber das Stichdatum war der 1. Oktober 312 v. Chr.; Alexander war bereits zwei Jahrzehnte zuvor, i. J. 323, gestorben. Schon der Name *Dū l-Qarnain*, „der Zwiegehörnte“, zeigt, daß Alexander hier nicht aus griechischer, sondern aus orientalischer Perspektive gesehen wird (vgl. W.M. Watt in: *EI*² IV 127 s. v. *Iskandar*; van Ess in: *Lexikon des Mittelalters* I 365 s. v. *Alexander d. Gr.*, x: *Islamische Literatur*). Seleukos I. (321–281 v. Chr.) übernahm den babylonischen Kalender; vgl. A. Panaino in: *Enc. Iranica* IV 660 s. v. *Calendars*. 1: *Pre-Islamic Calendars*.

6 Die Epoche war der 29. August 284; vgl. F. de Blois in: *EI*² X 261. Die Edikte gegen die Christen fallen in die Jahre 303 und 304. Näher dazu L.S.B. MacCoull und K.A. Worp, *The Era of the Martyrs*, in: *Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario dell' edizione della Charta Borgiana* (Florenz 1990), S. 375 ff.

nien beim Jahre 38 v. Chr.⁷, was sich dort in Urkunden bis ins 14. Jh. hielt, in Kastilien sogar bis 1451 und in manchen Inschriften bis 1616. Nur nach Christi Geburt rechneten sie nicht. Wenn irgendwo ein mittelalterliches orientalisches Dokument auftaucht, das *anno domini* oder *post Christum natum* datiert ist, kann man sicher sein, daß es sich um eine Fälschung handelt. Natürlich hätte es den Christen gut angestanden, sich nach dem jüdischen Kalender zu richten; an die Erschaffung der Welt glaubten sie ja auch. Aber mit den Juden wollten sie nichts zu tun haben. Da hielten sie sich schon lieber an die Hiğra-Zählung, die Zeitmessung der dominanten Kultur. In ähnlicher Weise, nur mit umgekehrtem Vorzeichen, werden heute im Orient Geschäfte mit der westlichen Welt nach dem christlichen Kalender abgewickelt, obgleich die Wirtschaft mit dem Christentum nur wenig zu tun hat.

Kleinere Zäsuren

Ären sind erstaunlich langlebig; sie sind Identitätssymbole. Darum läßt man es auch besser bleiben, sie abzuschaffen. Die Französische Revolution ist mit einem solchen Versuch ebenso gescheitert wie die Bolschewiken. Der Schah wollte den Hiğra-Kalender durch eine nationale Zeitrechnung ersetzen, die statt bei Muḥammad bei Kyros ansetzte⁸; kurz darauf wurde er vertrieben. Qaḍḍāfi hat vor einiger Zeit einmal vorgeschlagen, die Hiğra gegen den Tod des Propheten auszutauschen, also den Beginn der islamischen Ära um zehn Jahre zu verschieben⁹; er hat damit nur Spott und Ärger geerntet. Aber Ären sind gerade wegen ihrer Langlebigkeit auch nicht geeignet, die Hoffnungen und Ängste des Alltags zu bedienen; hierzu bedarf es kleinerer Einschnitte. Man knüpft solche Erwartungen häufig an runde oder „heilige“ Zahlen, die Sieben etwa oder die Vierzig. Die Magie der Jahrhundertwenden, die wir gerade wieder erlebt haben, ist demgegenüber verhältnismäßig jung, zumindest in Europa. Das Jahrhundert als Epochenbezeichnung kennt erst die Aufklärung; sie nannte sich „siècle des lumières“, ein neues *saeculum*. Im islamischen Orient kommt in der Mamlūkenzeit der Brauch auf, in biographischen Werken die Gelehrten nach Jahrhunderten zusammenzufassen; Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (gest. 852/1449) schrieb damals seine *Durar al-kāmina fī aʿyān al-mīʾa at-tā-*

12

7 *Taʾrīḥ aṣ-ṣufr*, mit dem 1. Januar dieses Jahres einsetzend; vgl. I. Goldziher in: EI² I 688 a s. v. *Asfar*. S.A. García Larragueta in: LexMA II 2042 s. v. *Chronologie*. II 3: *Spanien*.

8 Mit dem Jahr 559 v. Chr., die sogenannte „kaiserliche“ (*šāhanšāhī*) Zählung.

9 J. Reissner in: W. Ende/ K. Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart* (München 1984), S. 336.

mina, die „Verborgenen Perlen, will heißen: Die Persönlichkeiten des achten Jahrhunderts“. Zuvor hatte bereits Šafadī (gest. 764/1363) einem ähnlich angelegten Who's Who seiner Zeitgenossen den Titel *A'yān al-ʿaṣr*, „Die großen Leute (meines) Zeitalters“ gegeben. Aber ein Epochenbewußtsein verband sich damit nicht.

Apokalypsen

Die jüngst vergangene Jahrhundertwende – der Beginn eines neuen Jahrtausends, wie man mit Ehrfurcht bemerkte – wurde nicht nur gefeiert, sondern auch von Katastrophenstimmung begleitet. Zu mehr als einem Computerabsturz reichte die Phantasie zwar nicht, aber die Erwartung dieses Ereignisses hatte den Vorzug globaler Dimension. Ansonsten sind Apokalypsen heutzutage bekanntlich eher eine Angelegenheit von Filmen. Doch sie begleiten unser Denken seit Jahrhunderten. Ist das auch im Islam so? Ist er gar eine apokalyptische Religion, die gerade darum fortwährend Fundamentalismus aus sich gebiert? Ich möchte die These wagen: Das Christentum besitzt ein viel größeres apokalyptisches Potential als der Islam. Es entstand ja zu einer Zeit, in der seine jüdische Umwelt von der Apokalyptik geprägt war¹⁰; für den Islam läßt sich dies in solcher Form nicht sagen¹¹. Zudem ist ein ganzes Buch dieser Art in den neutestamentlichen Kanon hineingeraten: die Geheime Offenbarung, sanktioniert durch den Namen des Apostels Johannes. Zwar machen die Theologen seit langem einen großen Bogen um das Buch; aber die Sektierer lesen es immer noch mit Inbrunst, und deren gibt es ja nicht wenige. Weiterhin haben wir da noch im Alten Testament das Buch Daniel. Beide Texte verführen zum Rechnen. Anfang der achtziger Jahre, kurz nach der Islamischen Revolution, hat man mir das im Anschluß an einen Vortrag in Ulm aus dem Publikum heraus vorgeführt: Khomeini, so ließ man mich wissen, sei der Antichrist, von dem

10 Vgl. dazu jetzt RGG⁴ I 592 ff.

11 Wieweit messianische Erwartungen im Judentum auf der Arabischen Halbinsel, sowohl in Medina als auch im Jemen, zur Zeit Muḥammads virulent waren, ist bis heute nicht hinreichend geklärt. Vgl. dazu jüngst R. Hoyland, *Sebeos, the Jews and the Rise of Islam*, in: *Studies in Muslim-Jewish Relations* 2/1995/89 ff.; lesenswert ist immer noch, da nie recht zur Kenntnis genommen, B. Heller, *Yūscha' al-Akbar et les Juifs de Kheybar dans le Roman d'Antar. Un mouvement messianique dans l'ancienne Arabie*, in: *REJ* 84/1927/113 ff. Ein Überblick über den Forschungsstand jetzt in meinem Buch *Der Fehltritt des Gelehrten. Die Pest von Emmaus und ihre theologischen Nachspiele* (Heidelberg 2001), S. 177 ff. und 399 f.

Johannes geredet habe (*Apok.* 12–14) und dessen Auftreten und Untergang sich aus Daniel erschließen lasse – für ein Datum, das mittlerweile längst verstrichen ist. Dort, wo dieser Umgang mit der Bibel noch Konjunktur hat, dringen endzeitliche Vokabeln sehr schnell in den politischen Diskurs ein; Reagans „Reich des Bösen“ gehört hierher und wohl auch Francis Fukuyamas „Ende der Geschichte“.

Nun tat Khomeini seinerseits den westlichen Kontrahenten den Gefallen, sie als den „Großen Satan“ zu bezeichnen. Aber das war nicht endzeitlich gemeint und stammt auch nicht aus dem Koran¹². Der Koran verkündet keine Apokalypse; er macht Aussagen über die Eschatologie. Das ist nicht dasselbe¹³. Eine Apokalypse beschreibt das katastrophale Ende der Welt; in der Eschatologie geht es vor allem um Gott als den Richter. Apokalypsen gibt es im Plural; denn sie sind, im Gegensatz zur Eschatologie, ein literarisches Genus, ein ziemlich heruntergekommenes zudem, in welchem ein Autor, der das Licht der Öffentlichkeit scheut und sich gewöhnlich hinter jemand anderem versteckt, Geheimnisse aufzudecken behauptet. Allerdings kann man beides miteinander kombinieren. Das ist im Urchristentum mancherorts geschehen. Hierher gehören Begriffe wie Naherwartung oder Parusieverzögerung. Solche Erscheinungen können eine Religion entscheidend prägen. Auch im Islam hat es im Herzen der Urgemeinde vermutlich ähnliches gegeben. Aber dazu müssen wir uns nun erst einmal den Koran etwas näher ansehen.

Der Koran und das Denken der Urgemeinde: der Dağğāl

13

Der Koran ist, wie man gesagt hat¹⁴, ein Text ohne Kontext. Wir haben nur wenige zeitgenössische Zeugnisse, und sie sind alles andere als leicht zu interpretieren. So läßt sich vorläufig nur eines mit Gewißheit sagen: Der Koran enthält, so wie wir ihn jetzt vor uns haben, an vielen Stellen eschatologische Aussagen, vor allem in den kurzen Suren, die am Ende stehen. Jede Äußerung, die darüber hinausgeht, ist erst einmal Theorie; sie hängt davon ab, wie wir in die Sache einsteigen. Da aber stehen sich in der Forschung zwei Modelle gegenüber. Normalerweise hält man die kurzen Suren für die ältesten; der Prophet

12 Als „großen Satan“ bezeichnet man das größte jener drei Betylen in Minā, auf welche die Mekkapilger während zweier Tage siebenmal je sieben Kiesel werfen müssen, um den Satan zu steinigen (vgl. M. Gaudet-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke* (Paris 1923). S. 273; EI² II 438 s.v. *Djamra*).

13 Vgl. RGG⁴ II 1542.

14 F.E. Peters, *The Quest of the Historical Muḥammad*, in: *IJMES* 23/1991/291 ff., dort S. 291.

sei, so sagt man dann, in Mekka zuerst mit einer Predigt des bevorstehenden Weltenendes vor die Leute getreten, und der Koran, in dem wir diese Predigten – Offenbarungen nach dem Glauben der Muslime – greifen können, sei, als er unter dem Kalifen ʿUtmān redigiert wurde, nicht chronologisch geordnet worden, sondern nach der Länge der Suren. Dahinter steht ein bestimmtes Geschichtsbild; man stellt die Aussagen des Korans in einen biographischen Rahmen. Das ist im Grunde nur eine Arbeitshypothese, aber sie hat den Vorteil, daß die muslimische Überlieferung seit jeher davon ausgegangen ist. Schon die älteste Prophetenbiographie, die *Sira* des Ibn Ishāq aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, legt sich die Sache so zurecht.

Allerdings handelt man sich dabei auch manche Schwierigkeiten ein. Man ist z. B. gezwungen, die langen Suren in einzelne Teile zu zerlegen, um die darin enthaltenen verschiedenen biographischen Aussagen auch Ereignissen aus verschiedenen Lebensabschnitten des Propheten zuordnen zu können. Zudem ist das zitierte Werk des Ibn Ishāq keineswegs ein unabhängiger historischer Bericht, sondern eher eine Art Evangelium, in dem Aussagen des Korans exegetisch verarbeitet wurden. Die Gefahr des Zirkelschlusses liegt also sehr nahe. So ist man darauf gekommen, in einem revisionistischen Ansatz den Koran anders zu verstehen, als eine Sammlung von Lektionaren nämlich, die verschiedenen proto-islamischen Gemeinden zuzuordnen sind. Dafür spricht die Etymologie des Wortes *qurʿān*; es heißt nämlich nichts anderes als „Lesung, Rezitation“. Während wir also in ersterem Fall sagen müssen, daß Muḥammad seine Predigt mit einer eschatologischen Phase begann, kommt in letzterem Fall heraus, daß es irgendwo in dem Raum, wo der Islam entstand, eine Gruppe von Leuten gab, die in ihrer Liturgie endzeitliche Erwartungen oder Gott als den Weltenrichter in den Mittelpunkt stellten. Der Prophet ist dann erst einmal aus dem Spiel; auch die Chronologie ist wieder offen. Wir kennen solche Überlegungen aus der Wissenschaft vom Neuen Testament und der Leben-Jesu-Forschung. Von daher hat man sie in der Islamkunde auch abgepaust. Ich will mich dazu im einzelnen nicht äußern¹⁵; ich möchte nur klarstellen, daß ich die erstere Sicht immer noch für die plausiblere halte. Sie hat außerdem die größere ökumenische Brauchbarkeit für sich.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang folgendes: Die geschichtliche Entwicklung hat dafür gesorgt, daß der Gedanke an das Weltenende recht bald in den Hintergrund trat. Der Islam hatte Erfolg, viel schneller und ganz anders

15 Vgl. dazu K. Rudolph, *Neue Wege der Koranforschung?* in: ThLZ 105/1980/1ff.; jetzt auch, wenngleich nur kurz und etwas zu stark ausgleichend, H. Bobzin, *Der Koran* (München 1999), S. 27 ff.

als das Christentum, und politischer Erfolg ist apokalyptischen Erwartungen überhaupt nicht zuträglich. Auf Mekka folgte Medina; dort hatte der Prophet nun plötzlich Leute um sich, die auf ihn hörten, weil er Frieden schaffen sollte im Zwist der Stämme. Er erließ eine „Gemeindeordnung“¹⁶. So etwas tut man eigentlich nicht, wenn man glaubt, daß es mit der Welt morgen zu Ende ist. Als Muḥammad starb, unerwartet für seine Anhänger und offenbar auch für ihn selber, wollten manche seiner ältesten Kampfgenossen nicht glauben, daß der prophetische Augenblick schon vorbei sei¹⁷. Sie waren vielleicht der Meinung gewesen, daß mit der idealen Ordnung das Paradies auf Erden anbreche. Aber auch der Tod des Propheten unterbrach den Erfolg nur für kurze Zeit. Bald kam es zu den großen Eroberungen: in Syrien und Ägypten, wo die Byzantiner vertrieben wurden und – zur Erleichterung der bodenständigen monophysitischen Kirche – die Herrschaft der griechischen Hochkirche verschwand, und in Iran, wo das Sassanidenreich völlig zerschlagen wurde und die Nestorianer nun an die Araber ihre Steuern zahlten.

Für unsere Fragestellung ist dabei Syrien besonders interessant. Dort nämlich schwirrte die Luft von apokalyptischen Gerüchten, bei den Juden vor allem, aber auch bei den Christen. Das hing z. T. mit Jerusalem zusammen. Die Juden waren glücklich, daß die Muslime ihnen erlaubten, wieder in der Heiligen Stadt zu wohnen. Hadrian hatte es ihnen in seinem berühmten Edikt vom Jahre 135 verboten, und die Christen hatten, als sie seit Konstantin die Macht in die Hände bekamen, nie einen Anlaß gesehen, dieses heidnische Edikt aufzuheben. Im Gegenteil: der byzantinische Kaiser Heraklius hatte es kurz vor dem Erscheinen der Araber noch einmal erneuert. Nun, mit dem Erscheinen der Muslime, konnten die Juden für einen kurzen Augenblick | sogar hoffen, 14 auf dem Tempelberge, der den Christen als Müllplatz gedient hatte (als *sterquilinium*, wie es bei Hieronymus heißt)¹⁸, wieder den salomonischen Tempel zu errichten. Manche von ihnen haben den Kalifen ‘Umar darum als Erlöser gefeiert¹⁹. Stattdessen bauten die Muslime allerdings einige Zeit später auf dem Tempelplatz den Felsendom²⁰. Eine spannende Geschichte, die bis heute ihre Schatten wirft!

16 Vgl. dazu die Dissertation von Günter Schaller, „Die Gemeindeordnung von Medina“ (Augsburg 1985).

17 Berichtet wird dies von dem späteren Kalifen ‘Umar (Ṭabarī, *Ta’rīḥ* I 1815, 14 ff.; dazu van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I, Berlin 1991, s. 3 f.).

18 Kommentar zu Jesaja, cap. 17; vgl. D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum* (Nachdruck Jerusalem 1982), s. 446 nr. 676.

19 Arab. *fārūq*, übernommen aus syr. *pārōqā*; vgl. Ṭabarī, *Ta’rīḥ* I 2403, 10 und S. Bashear, *The title „Fārūq“ and its association with ‘Umar I*, in: *Studia Islamica* 72/1990/47 ff.

20 Schon der Schutzvertrag (*amān*), den der Kalif ‘Umar mit den (christlichen) Bewohnern

Und wenn wir nun auch nicht annehmen wollen (wie es vor einiger Zeit in einer besonders kecken revisionistischen Eskapade geschehen ist), daß der Islam gar nicht auf der Arabischen Halbinsel entstand, sondern hier in Palästina unter dem Eindruck dieser explosiven Situation, so müssen wir doch anerkennen, daß sich in diesem Raum für einige Zeit ein eigentümliches religiöses Klima herausbildete. Die arabischen Eroberer wußten vom Koran vermutlich noch nicht viel; er war damals noch nicht redigiert, und viele von ihnen waren Jemeniten, die nie in Mekka oder Medina gewesen waren und darum auch vom Propheten selber den Koran nicht gehört haben konnten. Aber wir erfahren, daß sie, als sie auf byzantinisches Gebiet vorstießen, einige kurze Suren dabei hatten²¹; sie haben also in ihren Gebeten vielleicht gerade die eschatologischen Passagen rezitiert. Sie betrachteten sich als „Leute des Paradieses“ (*ahl al-ğanna*). Das hieß zuerst einmal, daß sie des Paradieses sicher zu sein meinten, weil sie *ğihād* übten, also im Kampf für den Islam den Willen Gottes in die Welt trugen. Es hieß aber vielleicht auch, daß sie glaubten, jetzt *auf Erden* bereits im Paradies zu sein, weil Gott die alte Wahrheit, die er bereits durch Mose und durch Jesus mitgeteilt hatte, auf arabisch neu restituiert hatte und Muḥammad nun als der letzte seiner Boten aufgetreten war, als das „Siegel der Propheten“, mit dem die Endzeit angebrochen war. Die Christen hatten, so dachte man sich, die einfache alte Wahrheit, den Monotheismus, durch ihre scheußliche Theologie entstellt, und sie würden nun besiegt werden; man würde ihre Hauptstadt erobern, Konstantinopel, und zwar in sieben Monaten, wie man hoffnungsvoll behauptete²².

Es kam alles ganz anders. Zuerst schickte Gott den Glaubenskämpfern eine Seuche auf den Leib, die sogenannte „Pest von Emmaus“; das Heer wurde dezimiert, und die syrischen Muslime mußten ihre *ğihād*-Theologie umstellen. Auf die Dauer wurde ihnen dann auch klar, daß sie gegen Konstantinopel nichts würden ausrichten können. Zwar konnten sie nicht ahnen, daß es mit der Eroberung noch 800 Jahre dauern sollte – bis 1453. Aber schon bald veränderten sie das Prophetenwort, das ihnen den Erfolg in sieben Monaten verheißen hatte, und machten sieben Jahre daraus, und schließlich sahen sie einen bösen Feind am Werke, der den Byzantinern helfen und mit diesen gegen sie zu Felde ziehen würde, bevor das Reich des Islams anbrach. Sie nannten ihn den Dağğāl

von Jerusalem geschlossen haben soll, enthält wiederum die Klausel, daß kein Jude innerhalb der Mauern der Stadt (oder: innerhalb des christlichen Viertels? *ma'ahum*) leben solle; Tabarī, *Ta'riḥ* I 2405, 11.

21 Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ Dimašq*, Bd. XXXVIII ('Abdallāh b. Qais – 'Abdallāh b. Mas'ada, ed. Sukaina aš-Šihābī, Damaskus 1407/1986), S. 13, 9ff.

22 Näher dazu mein *Fehltritt des Gelehrten*, S. 71 und 191.

und hatten ihn bezeichnenderweise aus der christlichen Vorstellungswelt entlehnt. Es war eine typisch apokalyptische Figur. Im Koran stand davon nichts; der Name kommt aus dem Aramäischen und stammt aus dem Matthäusevangelium. Dort spricht in Kap. 24 v. 24 Jesus von den falschen Christussen, die aufstehen werden und „große Zeichen und Wunder tun, daß verführet werden in den Irrtum auch die Auserwählten“. Die „falschen Christusse“ heißen in der Bibel der syrischen Kirche, der sogenannten Pšittā, auf aramäisch *mēšihē daggālē*. *Mēšihē* ist der Plural zu *mēšihā*, „Messias“ bzw. „Christus“. *Daggālā* aber heißt eigentlich „lügnerisch“, eben „falsch“ im doppelten Sinne des Wortes; das übernahmen die Araber nun in ihre eigene Sprache als *Dağğāl*. Im Arabischen läßt sich das Wort überhaupt nicht etymologisieren. Die Muslime müssen gemerkt haben, daß die Christen es dauernd im Munde führten. So sind apokalyptische Ängste der Christen in den Islam gedrungen²³. Der „falsche Christus“ ist natürlich genau jener „Antichrist“, den die schwäbischen Pietisten in Khomeini wiedererkennen wollten.

Der Mahdī

Nun heißt dies nicht unbedingt, daß dieser Gedanke im Islam als Fremdkörper empfunden worden wäre. 1967, nach dem Sechs-Tage-Krieg, kursierten in Syrien religiöse Traktätchen, in denen behauptet wurde, daß der Dağğāl aufgetreten sei. Jeder wußte, wer gemeint war: Moshe Dayan; denn der Antichrist ist nach der Überlieferung einäugig. Das, nicht irgendwelche Berechnungen, führte zur Identifikation. Die sunnitische Bevölkerung gönnte der Regierung die Niederlage; Ḥāfiẓ al-Asad und seine Leute hingen ja einem häretischen und gnostisch konzipierten Islam an. Zudem wußte man, daß nach dem Dağğāl der Mahdī auftritt, sein positiver Widerpart, der ihn besiegen wird. Er ist eine rein islamische Figur, und er vertritt auch das Grundideal des Islams; er wird auf Erden das Reich der Gerechtigkeit begründen. Von ihm hatte man in der Frühzeit etwa zur gleichen Zeit zu reden begonnen wie vom Dağğāl: in Syrien (vor allem in Ḥimṣ, dem alten Emesa), aber auch im Irak, wo die Unterschichten ihn sich zum Ideal erwählten. Der Mahdī wurde zur Galionsfigur von Sozialrevolten. Wich|tig ist dabei: Er wirkt innerweltlich. Wenn er das Paradies auf Erden errichtet, so verwirklicht er darin das, was das Gesetz, d. h. der Koran, befiehlt.

15

23 Die Sache ist vielleicht etwas komplizierter; vgl. D.J. Halperin, *The Ibn Ṣayyād Traditions and the Legend of al-Dajjāl* (in: JAOS 96/1976/213 ff.) und A. Morabia, *L'Antéchrist (ad-Dağğāl) s'est-il manifesté du vivant de l'Envoyé d'Allāh?* (in: JA 267/1979/81 ff.).

Er tut genau das, was das Volk von einer islamischen Regierung meist vergeblich erwartet: Er bringt soziale Gerechtigkeit. Soziale Gerechtigkeit, nicht *freedom and democracy*; hier ist ein Punkt, wo Leute des Westens und Muslime häufig aneinander vorbeireden.

Aber so sehr der Mahdī für die Verwirklichung dessen bürgt, was Muḥammad nach der *hiğra* einzurichten in der Lage war, auch er steht nicht im Koran. In die Vorstellungswelt der Muslime – in ihr *imaginaire*, wie die Historiker der Annales-Schule sagen – ist er, ebenso wie der Dağğāl, nur eingegangen, weil man in apokryphen Prophetenworten über ihn redete, sog. Ḥadīten²⁴. Ḥadīte (die durchaus nicht immer apokryph sein müssen) sind neben dem Koran die zweite Basis des islamischen Glaubenssystems, die Tradition der Urgemeinde sozusagen. So ist die koranische Eschatologie mit diesen Figuren angereichert worden. Die Theologen haben durchaus gemerkt, daß hier ein fremdes Element in den Islam hineinkam, eine „Neuerung“, wie man sagte²⁵; aber gegen den Volksglauben konnten sie nichts ausrichten – und sie wollten es wohl auch im allgemeinen nicht, denn Religion besteht nun einmal in einem beträchtlichen Maße aus Tradition. Sie konnten und wollten es auch deswegen nicht, weil diese Vorstellungen im Verbund mit anderen standen, die ihnen lieb und teuer waren: der sozialen Gerechtigkeit, wie bereits erwähnt, aber auch dem *ğihād*, durch den die syrischen Muslime zu „Leuten des Paradieses“ geworden waren. Der *ğihād*, unser „Heiliger Krieg“, hatte sich gegen die Ungläubigen gerichtet, vielleicht in endzeitlicher Weise, aber er konnte sich auch gegen die Ungerechtigkeit der eigenen Leute richten, gegen die Tyrannei, welche der Mahdī bekämpfen wird. Heutige radikale Muslime führen den Heiligen Kampf bekanntlich eher gegen die eigene Regierung, weil diese den Islam nicht in rechter Weise praktiziert. Gemäßigte Fundamentalisten dagegen fallen dadurch auf, daß sie sich in besonderer Weise karitativ engagieren, im „Einsatz“ (das heißt *ğihād* wörtlich) für soziale Gerechtigkeit in einer durch Überbevölkerung und wirtschaftliche Abhängigkeit zusammenbrechenden Gesellschaft. Auch das ist Gestaltung der Weltzeit, und auch das ist ein Erbe der Urgemeinde und der ersten Generationen, die auf sie folgten.

24 Vgl. dazu näher EI² v 1230 ff. s. v. *Mahdī* (W. Madelung).

25 Der Mu'tazilit Dīrār b. 'Amr leugnete die Existenz des Dağğāl (vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* [oben Anm. 17] III 53).

Die Veralltäglichen der Endzeit

Damit ist beileibe nicht gesagt, daß sich seit der Urgemeinde nichts mehr geändert hätte. Der *ḡihād-Begriff* hatte eine lange Geschichte. Die Juristen entwickelten aus ihm nicht nur das Kriegerrecht, sondern auch die Lehre vom Frieden und gewisse Ansätze eines Völkerrechts. Diese Gedanken lagen etwa um das Jahr 1000 vor, also zu einer Zeit, in der bei uns gerade die Herrschaft der Ottonen zu Ende ging – ohne Völkerrecht. Aber das ist nicht mein Thema. Wichtiger ist es, zu sehen, daß der Begriff der Erwählung, an die die „Leute des Paradieses“ geglaubt hatten, sich änderte. Bei ihnen war das eine kollektive Erwählung gewesen, ähnlich wie wir dies aus dem Judentum kennen. Man gewann das Paradies, weil man Muslim war, gewissermaßen zum auserwählten Volk gehörte, und als solcher *ḡihād* übte. Das änderte sich, als man um die Wende zum 2. Jahrhundert H. im Irak, in der Stadt Baṣra, das individuelle Schuldbewußtsein entdeckte. Das Heil erfuhr man nun nicht mehr in der Gemeinschaft, sondern erwarb es durch das eigene persönliche Handeln, und man konnte es auf diese Weise ebenso verfehlen. Damit kam der Gedanke auf, daß auch ein Muslim für seine Sünden von Gott bestraft und vielleicht sogar auf ewige Zeit zur Hölle verdammt werden kann. Diese neue Theologie war in gewisser Weise ebenfalls endzeitlich konzipiert: Der Mensch vergegenwärtigt sich das Gericht, so wie es in der Schrift vorhergesagt ist, und bezieht es innerweltlich auf die Sünden, die er begangen hat. Aber das war nun keine Apokalypse mehr; es war hypothetisch vorausgenommene Eschatologie. Heraus kam eine Büsserhaltung, wie wir sie auch im Christentum immer wieder erlebt haben. Sie zeigt, daß niemand mehr in den Kategorien der Naherwartung dachte. Die Eschatologie stand keineswegs unmittelbar bevor; sie wurde vielmehr durch die Bußpredigt in ein Instrument zur Erzeugung von Schrecken verwandelt. Das hatte Konsequenzen für das Menschenbild. Die Syrer waren Glaubenskämpfer gewesen, die wie alle Soldaten fröhlich Beute gemacht hatten, „um der Ehre Gottes willen“, wie man sagte (*fī ḡalāl Allāh*). Die Leute aus Baṣra dagegen waren eher unfrohe Typen, „Weiner“²⁶, | wie man sie manchmal nannte, und gelegentlich auch etwas fanatisch. Ebenso aber führte die Vergegenwärtigung des Gerichtes dazu, daß man Gewissenserforschung trieb, indem man sich abends über sein tägliches Handeln Rechenschaft ablegte oder nach der Intention fragte, mit der man etwas getan hatte. Man entdeckte dabei die Sünden des Herzens, Gedankensünden wie Heuchelei, Hochmut, Neid. Das Spektrum religiöser Erfahrung erweiterte sich. Gestaltung der

17

26 Vgl. F. Meier in EI² I 959 ff. s. v. *Bakkāʾ*.

Weltzeit war das nicht, jedenfalls nicht primär; jedoch kam so die Psychologie – wir würden sagen: das Gewissen – in das religiöse Denken der Muslime hinein.

Apokalypse und Eschatologie trennten sich damit endgültig voneinander. Die Abbasiden, die im Jahre 750, knapp 120 Jahre nach dem Tod des Propheten, die Umayyaden ablösten und das Zentrum des Reiches in den Irak verlegten, hatten ein letztes Mal die Faszination der Apokalypse genutzt. Sie erweiterten sogar das Vokabular. Sie hatten nämlich von einer „Wende“ gesprochen (*daula*), einem „Umschwung“, den Gott über die Welt bringen werde. Bisher hatte man dies von dem Mahdī erwartet; jetzt wurde die abbasidische Revolution daraus. Auch unser Wort „Revolution“ heißt ja nichts anderes als „Umdrehung, Umschwung“; es kommt ursprünglich aus der Astrologie. Nachdem die Abbasiden einmal fest im Sattel saßen, bedeutete das Wort *daula* dann plötzlich nicht mehr „Revolution“, sondern „Dynastie, Staat“; dabei ist es bis heute geblieben²⁷. Die Sache verlief also wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Mexiko. Die neuen Herren praktizierten die institutionalisierte Revolution; die Macht gaben sie nicht mehr ab. Den Untertanen war das eine Lehre – nicht jeder, der sich für einen Mahdī ausgibt, ist auch ein solcher. Allerdings regierte die neue Dynastie dann gar nicht so schlecht; sie hatte Fortüne²⁸, und die islamische Welt entwickelte sich zu einer saturierten Hochkultur, in der sich recht gut leben ließ. Das Weltenende rückte weit in die Zukunft; auch zum *ġihād* hatte man kaum noch Lust. Selbst als die Kreuzfahrer sich mit einem Massaker in Jerusalem der islamischen Welt bekanntmachten, bewog dies im Irak niemanden zum Widerstand; auch später gelang es Saladin nicht, den Kalifen oder die Baġdāder Bevölkerung zur Hilfe beim *ġihād* zu veranlassen. Die Muslime lebten vor allem vom Handel; sie waren an Ruhe und Ordnung interessiert. Die Juristen sorgten dafür, daß die Verhältnisse sich halbwegs danach richteten. Das medinensische Modell des prophetischen Entwurfs hatte sich gegenüber dem mekkanischen völlig durchgesetzt.

Das medinensische Geschichtsbild

In Medina hatte der Prophet aber auch ein anderes Geschichtsbild vertreten: die Kontinuität betonend, ebenso sehr der Vergangenheit zugewandt wie der

27 So nicht nur im Arabischen, sondern auch im Türkischen (*devlet*); dazu allgemein B. Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago 1988), S. 35 ff.

28 Im Persischen kann *daulat* auch den unerwarteten Umschwung in Wohlstand und Glück bedeuten.

Endzeit. Wenn er das „Siegel der Propheten“ war, so hieß dies ja auch, daß andere seiner Art ihm vorangegangen waren. Geschichte war „Erinnerung“ (*dīkr*); die Vergangenheit war ein Gleichnis und lag insofern auf derselben Ebene wie die Gegenwart²⁹. Alle Propheten hatten dasselbe Schicksal gehabt. Sie hatten kämpfen müssen, aber zum Schluß war ihnen Erfolg beschieden gewesen. Selbst Jesus hatte da keine Ausnahme gemacht; seine Kreuzigung, mit der sich sein Scheitern abzeichnete, war nur eine Täuschung gewesen. Hier wurde also die Weltzeit nach rückwärts in ein Schema gebracht, das zugleich zyklisch und auf einen Abschluß gerichtet war: auf Muḥammad als den Vollender des göttlichen Weltentwurfs. Es war heilsgeschichtlich konzipiert; man ist nie auf den Gedanken gekommen, eine Zeitrechnung *ante Hegiram* einzurichten, so wie wir mit *ante Christum natum* rechnen. Man gliederte die Geschichte vielmehr nach Heilsträgern. Allerdings gab man sich Mühe, das, was nebenbei passiert war, bei den alten Persern, in Rom, in Byzanz, in diese Schubfächer hineinzuschieben – mit recht wechselndem Geschick. Das ist in unserer heutigen Nationalgeschichtsschreibung (oder mittlerweile: Europa-Geschichtsschreibung) ja auch nicht viel besser.

Die eigene Gegenwart gestaltete man im selben Sinne durch das Immer-Wiederkehrende: das tägliche fünfmalige Gebet, das Fasten im Ramaḍān, die jährlichen Feste. Das waren soziale Ereignisse, an denen man sich erbaute – sogar das Gebet; denn man vollzog es, wo immer dies möglich war, öffentlich. Der jährliche Turnus allerdings verschob sich, denn Muḥammad hatte in Medina das Mondjahr eingeführt (oder besser: wiederhergestellt). Weder die Feste noch das Fasten oder die Pilgerfahrt waren also an Jahreszeiten gebunden. Ein Erntedankfest ist im islamischen Kalender nicht denkbar. Den Ramaḍānbeginn mußte man jedes Jahr neu bestimmen und darüber, wie man das macht, kam es zum Streit zwischen Sunniten und Schiiten – ähnlich dem Osterstreit im frühen Christentum, der ja auch bis in unsere Gegenwart fortwirkt.

Daß auch dieses Schema sich apokalyptisch umformen ließ, entdeckten nur einige subversive Denker am äußersten Rande der Schia: die Ismāʿīliten. Sie rechneten mit sieben Propheten, von denen sechs jeweils ein neues Zeitalter eingeleitet hatten, und deren letzter nach Muḥammad auftreten würde: Adam, Noah, Abraham, Mose, Jesus, Muḥammad und dann der Mahdī, der selber wieder Muḥammad heißen wird. Jeder von ihnen hat das Gesetz seines Vorgängers aufgehoben, also kann auch das Gesetz, das Muḥammad gebracht hat, aufge-

18

29 Vgl. dazu R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime* (Wiesbaden 1971), S. 21 ff.

hoben werden³⁰. Die Frage ist, ob dies je geschieht; denn der Mahdī bringt als einziger kein neues Gesetz. Das Gesetz Muḥammads kann also fortwirken; es kann aber auch durch einen gesetzlosen Zustand, eine Religion ohne *šarī'a*, ersetzt werden. Das klingt ein wenig christlich. Auch da hatte man ja seit Paulus das Gesetz der Juden hinter sich gelassen, ohne je ein neues an seine Stelle zu setzen. Aber in der islamischen Welt war der Gedanke viel brisanter; nur wenige haben diesen letzten Schritt getan. Ein einziges Mal hat man unter Ismā'īliten das Ende des Gesetzes gefeiert, die „Große Auferstehung“, wie man es nannte: im Jahr 1165 auf dem Berge Alamūt in Iran, indem man mitten im Ramaḍān das Fasten abbrach und Wein trank. Die das taten, waren die sogenannten Assassinen; sie haben sich ansonsten als Terroristen einen üblen Ruf erworben. Das französische Wort für „Mörder“ (*assassin*) ist von ihnen abgeleitet³¹.

An anderer Stelle dagegen, in Ägypten, gelang es den Ismā'īliten, indem sie das Gesetz beibehielten, ein Gegenkalifat zu gründen, das mehr als zweieinhalb Jahrhunderte bestand; es handelt sich um die sogenannten Fāṭimiden. Hier ließ bereits der erste Herrscher, der sich selber al-Mahdī nannte, zu einer Zeit, in der ihnen Ägypten noch gar nicht zugefallen war, eine große Zahl seiner Prediger und Propagandisten aus dem Wege räumen, weil sie im Ramaḍān sich in eben dieser Weise antinomistisch verhalten hatten³². Es gibt die Ismā'īliten noch heute, etwa als Anhänger des Aga Khan. Sie leben häufig in westlicher Umgebung und beachten das islamische Gesetz etwa so aufmerksam wie wir die Gebote des Christentums. Aber für westliche Augen wirken sie „aufgeklärt“, weil sie, wie es scheinen will, über das Gesetz hinausgekommen sind.

Der Islam der großen Mehrheit dagegen sieht bis heute in der Ordnung, die der Prophet der Urgemeinde zu geben vermochte, das Ideal, dem es nachzueifern gilt. Endzeitliche Bezüge hat das nicht, nicht einmal in der iranischen Schia, die an die Wiederkehr des zwölften Imams glaubt und damit die Mahdī-Tradition am Leben erhält. Bei den Sunniten hat diese Abkehr von der Endzeit dazu geführt, daß Reformbewegungen sich immer nach rückwärts orientieren, hinter die Dekadenz zurück, von der jede Gesellschaft und jede Religion ereilt

30 Dazu im einzelnen H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya* (Wiesbaden 1978), S. 19 ff.

31 Man beachte aber auch den Fall der Qarmaten von al-Aḥsā', die zur Zeit, als Nāṣir-i Ḥusrau die Stadt besuchte (443/1051), weder das fünfmalige tägliche Gebet noch das Ramaḍānfasten einhielten (vgl. W. Madelung in EI² IV 664 s.v. *Qarmaṭī*).

32 Vgl. jetzt W. Madelung, *The Religious Policy of the Fatimids toward their Sunni Subjects in the Maghrib*, in: M. Barrucand (ed.), *L'Egypte Fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998*, S. 97 ff., dort S. 102.

wird. Man will die Urgemeinde restituieren. Die Projektion, mit der man dann arbeitet: das goldene Zeitalter, in welchem die Offenbarung noch lebendig war, ist natürlich in vielen Punkten falsch; aber das hat noch nie eine Utopie daran gehindert, auf die Menschen zu wirken. Die neue Orthodoxie kommt ohnehin schnell. Lange hat man im Islam geglaubt, daß zu Beginn jedes Jahrhunderts ein Reformier, ein „Erneuerer“ (*muğaddid*), wie man sagt, auftreten werde. Das war der letzte Rest chiliastischen Denkens, den man sich noch leistete; ihm soll darum zum Schluß noch unsere Aufmerksamkeit gelten.

Der „Erneuerer des Jahrhunderts“

Dies ist eine der wenigen Stellen, wo einmal der Koran den Anstoß gegeben hat. Jedoch geschah dies nur ganz zu Anfang und auf einem merkwürdigen Umweg. Es war nämlich nicht etwa eine der eschatologischen Aussagen, von der man ausging, sondern eine Legende, die im Koran nur angedeutet war und deswegen der Exegese großen Spielraum ließ. In Sure 2/259 heißt es:

... oder wie der, der an einer Stadt vorbeikam, die in Trümmern lag. Er sagte: Wie sollte Gott diese (Stadt wieder) zum Leben erwecken, nachdem sie ausgestorben (und verödet) ist? Da ließ Gott ihn (auf) hundert Jahre sterben. Hierauf erweckte er ihn (wieder zum Leben) und sagte: ‚Wie lange hast du (in deinem Todesschlaf) verweilt?‘ Er sagte: ‚Einen Tag oder einen Teil davon.‘ (Gott) sagte: ‚Nein, du hast 100 Jahre (darin) verweilt. Sieh auf dein Essen und dein Getränk! Es ist nicht verdorben. Und sieh auf deinen Esel! ... Sieh nun auf die Gebeine, wie wir sie sich erheben lassen und sie hierauf mit Fleisch bekleiden!‘ Nachdem es ihm (alles) klar geworden war, sagte er: ‚Ich weiß (jetzt), daß Gott zu allem die Macht hat.‘³³

Das erinnert an die Siebenschläfer (die gleichfalls im Koran genannt werden)³⁴ oder an unseren Mönch von Heisterbach. Zugrunde aber liegt vermutlich die Geschichte von Hōnī, dem Kreiszieher, die sich im Talmud findet³⁵. Allerdings war sein Name weder dem Propheten noch den späteren Muslimen bekannt.

33 Übersetzung nach Paret, *Der Koran* (2Stuttgart 1982), S. 38f. Ich habe Paret's Klammerergänzungen übernommen, soweit sie das Verständnis der Passage nicht präjudizieren.

34 Sure 18/9–26. Die Sure hat danach ihren Namen: *sūrat al-Kahf* „Die Höhle“.

35 Traktat *Ta'anit* 23 a; Genaueres bei H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Gräfenhainichen 1931), S. 425.

Zudem ist nicht ganz klar, was während der 100 Jahre mit dem Esel geschehen war: Ist er ebensowenig „verdorben“ wie der Proviant, den der Reisende offenbar gerade verzehren wollte, also weiter am Leben wie der Reisende selber?³⁶ Oder ist er zu Staub zerfallen wie diejenigen, deren Gebeine Gott sich erheben läßt, um sie dann wieder mit Fleisch zu bekleiden? Sind es darum gar nicht die Gebeine anderer, die der Reisende vor sich sieht, sondern die des Esels selber?³⁷

- 19 | Der Esel hatte es darum den Exegeten angetan. So kam es, daß man das Jahr 100 der Hidschra das „Jahr des Esels“ (*sanat al-ḥimār*) nannte. Man verstand die Erzählung also nicht als Auferstehungsparadigma, wie ein Christ dies vielleicht getan hätte; man holte aus ihr vielmehr ein chiliastisches Datum heraus. Nicht daß man nun das Ende der Welt erwartet hätte; man hoffte vielmehr auf eine Wende zum Besseren. Diese Hoffnungen schienen sich in dem Reformkalifen ʿUmar II. zu bestätigen, der im Jahre 100 regierte. Nur hatte er nicht viel Zeit, seine Intentionen zu verwirklichen; er starb bereits ein Jahr später. Gegen Ende der Umayyadenzeit hat man, mit anderer Berechnung, anscheinend auch Marwān II. ins Spiel gebracht; er hat deswegen vielleicht den Beinamen *al-ḥimār*, „Marwān der Esel“ oder besser „Marwān mit dem Esel“ erhalten. Da mögen dann zugleich endzeitliche Vorstellungen miteingeflossen sein; auf einem Esel sollte ja der Messias reiten. Statt der Endzeit kam allerdings die abbasidische Revolution; Marwān II. hat sie nicht überlebt³⁸.

Ein neues „Jahr des Esels“ gab es nicht mehr. Aber als nach dem großen Bürgerkrieg der Jahre 195–198/811–13, in dem zum ersten Mai ein abbasidischer Kalif ermordet worden war, dessen Rivale und Nachfolger al-Maʿmūn dem Jahre 200 entgegensah, verkündete er einen Neuanfang, einen „zweiten Weckruf (*daʿwa*)“ nach dem ersten, mit dem die Dynastie an die Macht gekommen war. Die Abbasiden hatten als missionarische Bewegung angefangen, und ein Ruck sollte nun der Lethargie ein Ende machen, in die sie seitdem verfallen waren. Das Buch, in dem von der „Wende“ (*daula*) erzählt wurde, welche damals eingeleitet worden war, enthielt zudem eine Prophezeiung, der zufolge nach dem siebten Herrscher der Dynastie keine Säule mehr für die Abbasiden

36 So Paret; vgl. die Klammerergänzung in seiner Übersetzung und den *Kommentar* (Stuttgart 1971), S. 56.

37 So Speyer. Der Schilderung selber liegt vermutlich Ezechiel 37:7 f. zugrunde.

38 Vgl. hierzu T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats* (Bonn 1972), S. 57 f. und J. Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of Abbāsīd Apologetics* (New Haven 1986), S. 65 ff.; auch Y. Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background* (Berkeley 1989), S. 96 und 98; zusammenfassend van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (oben Anm. 17) 17 f.

aufrecht stehen bleiben werde; er, Ma'mūn, war selber dieser Siebte. Um die Zukunft zu beschwören, ließ er die schwarzen Fahnen, welche die erste *da'wa* angekündigt hatten, durch grüne ersetzen. Grün war die Farbe des Paradieses³⁹.

Ob der Fāṭimidenkalif al-Ḥākim das Jahr 400 auf sich bezog, muß offen bleiben⁴⁰. Klar ist, daß man den Herrschern auf die Dauer nicht mehr viel zutraute; die „Erneuerer (des Jahrhunderts)“, von denen man jetzt allmählich zu reden begann, waren eher die Gelehrten⁴¹. Man kann sie vielleicht aufteilen in solche, denen dieses Prädikat von anderen beigelegt wurde, und solche, die sich selber in dieser Rolle sahen. Die letzteren sind für uns die besseren Zeugen; die ersteren sind häufig erst später in ihre Würde eingesetzt worden – als man anfang, Listen anzulegen, und auf Vollständigkeit bedacht war. Nun war die Bescheidenheit bei Gelehrten damals wie heute nicht besonders ausgeprägt; die Fälle verwegener Selbsteinschätzung sind nicht selten. Die Reihe beginnt im Übergang zum 6. Jahrhundert H. mit dem großen Ġazzālī; er ließ sich bewegen, nach einer langen Zeit zurückgezogenen Lebens im Jahr 499/1105 seine Lehrtätigkeit in Nešāpūr wieder aufzunehmen. Er mußte das begründen, denn zehn Jahre zuvor, 489/1095, nach seiner großen Krise, hatte er am Grabe Abrahams in Hebron gelobt, nie wieder von der Obrigkeit Geld zu nehmen, nie wieder vor einem Fürsten zu erscheinen und nie wieder an gelehrten Disputationen teilzunehmen. Da ließ sich nun die Hoffnung ins Feld führen, daß Gott „versprochen hatte, zu Beginn jedes Saeculums die Religion zu erneuern“⁴²; von der „Erneuerung der religiösen Wissenschaften“ (*Iḥyā' ulūm ad-dīn*) hatte Ġazzālī bereits in dem Titel jenes mehrbändigen Werkes geredet, das er in der Abgeschiedenheit verfaßt hatte. Daß das Ende der Zeit gekommen sei und „die Angelegenheiten dieser Welt sich ihrem Ausgang zuneigen“, hatte er einem auf Persisch geschriebenen Briefe anvertraut, den er an Faḥr al-mulk richtete, eben jenen „Fürsten“⁴³, der ihn zur Übernahme des Lehrstuhls aufgefordert

39 Genauer dazu W. Madelung, *New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and Alī al-Riḍā*, in: W. al-Qāḍī (ed.), *Studia Arabica et Islamica*. Festschrift for Iḥṣān 'Abbās (Beirut 1981), S. 333 ff.; auch van Ess, *Theologie und Gesellschaft* III 154 und vorher.

40 Vgl. dazu mein *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit* (Heidelberg 1977), S. 44 ff. und die Kritik von H. Halm, *Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim*, in: *Der Islam* 63/1986/34 ff.

41 Allgemein dazu EI² VII 290 s.v. *Mudjaddid* (E. van Donzel); Friedmann, *Prophecy Continuous* (oben Anm. 38), S. 94 ff.

42 Ġazzālī, *al-Munqid min ad-ḍalāl*, ed. Ġamīl Ṣalībā und Kāmil 'Aiyād (Damaskus 1379/1960), S. 117, 11 f.

43 Hier eigentlich: „Verwalter einer Provinz“, Sohn des Nizām al-mulk.

hatte⁴⁴. Aber die Erneuerung blieb aus; stattdessen wurde Faḥr al-mulk am ‘Āšūrā’-Fest des Jahres 500, also schon in den ersten Tagen des neuen „Saeculums“, ermordet⁴⁵.

Mit dem Jahre 500, dem halben Jahrtausend, hatte es eine besondere Bewandnis gehabt. Man konnte sich auf ein Prophetenwort berufen: „Ich hoffe, daß meine Gemeinde genug Einfluß bei meinem Herrn ausüben kann, damit Er ihr eine Frist von einem halben Tag gewähre“⁴⁶. Aber auch die nächsten Jahrhundertwenden besetzte man wieder. Die Iraner hatten da ihre eigene Reihe: Ġazzālī (gest. 505) – Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 606) – Rašīduddīn Faḫrullāh. Letzterer, der Wesir der beiden Īlḫāniden Ġāzān Ḥān (von 697/1298 an) und Ölgāitü (703/1304–716/1316), hatte sich die Sache selber so zurechtgelegt; zumindest behauptet dies später der Historiker Waṣṣāf⁴⁷. Sein theologisches Ansehen lag ihm sehr am Herzen. Zwar war er in erster Linie Staatsmann und Historiker⁴⁸; aber da er als Jude aufgewachsen war, mußte er seine Rechtgläubigkeit | fortwährend beweisen. Als er kurz nach Ölgāitüs Tode hingerichtet wurde, zogen seine Gegner diesen Makel sofort wieder ans Licht.

Unser nächster Kandidat ist ein Ägypter, der Polyhistor – oder, wie man früher häufig gesagt hat: Vielschreiber – Ġalāladdīn as-Suyūṭī (849/1445–911/1505). In seiner Autobiographie, der „Plauderei über die Gnade Gottes“, wie er sie nannte (*at-Taḥadduṭ bi-niʿmat Allāh*)⁴⁹, schreibt er im 19. Kapitel von denjenigen, „die zu Beginn jedes Jahrhunderts (von Gott) ausgesandt werden“, und läßt sich dort am Ende folgendermaßen vernehmen: „Wir sind jetzt im Jahre 896 und weder der Mahdī noch Jesus sind wiedergekommen; es gibt auch keine Anzeichen dafür. Da hofft nun der ergebene Diener Gottes⁵⁰, daß er selber mit Gottes Gnade der Erneuerer des Jahrhunderts sein möge“⁵¹. So etwas sagt man natürlich nicht ungestraft. Der Mann war damals noch keine 50 Jahre alt; nicht

44 D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī* (Freiburg 1971), S. 108.

45 Im einzelnen dazu E. Glassen, *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit* (Wiesbaden 1981), S. 64 und 169; van Ess, *Quelques remarques sur le Munqid min aḏ-ḡalāl*, in: Ghazālī. La raison et le miracle. Table ronde UNE SCO 9–10 décembre 1985 (Paris 1987), S. 61 f. [= oben Bd. II 1526 ff.]

46 Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wan-nihāya* (Kairo 1352/1932), XII 166, 18 ff.; vgl. Wensinck, *Concordance* VI 466 b.

47 Näher dazu van Ess, *Der Wesir und seine Gelehrten* (Wiesbaden 1981), S. 8.

48 Vgl. EI² VIII 443 f. s. v. *Rašīd al-Dīn Ṭabīb* (D.O. Morgan).

49 Hrg. von E.M. Sartain als Band II ihres Buches *Ġalāl al-dīn al-Suyūṭī* (Cambridge 1975).

50 Das ist er selber – eine Bescheidenheitsfloskel.

51 S. 227, 2 ff.; dazu Bd. I 69 f. mit weiteren Zitaten, die sein gesundes Selbstbewußtsein deutlich werden lassen.

wenige unter den Kollegen reagierten mit Entrüstung oder Hohngelächter⁵². Zum Glück sprach man damals längst nicht mehr vom „Jahr des Esels“; Suyūṭī stützte sich vielmehr – ebenso wie Ġazzālī – auf ein einschlägiges Prophetenwort⁵³, auf das er in der Kapitelüberschrift deutlich anspielt⁵⁴.

Endzeitliche Ängste hatten Suyūṭī nicht geplagt; dazu setzte er viel zu viel Vertrauen in sich selber. Hundert Jahre später, als der Islam seine erste Jahrtausendwende erreichte, sah dies anders aus: Bereits drei Jahrzehnte zuvor fing man im Jemen an, davon zu reden, daß es mit dem Islam nun endgültig zu Ende sein könne. Als Autorität mußte ausgerechnet Suyūṭī herhalten; er habe gemeint, daß der Islam zwar tausend Jahre währen werde, aber nicht noch einmal 500 dazu⁵⁵. Letzteres war eine Anspielung auf das Ḥadīṭ, von dem Ġazzālī seinerzeit sich hatte leiten lassen. Auch in Indien dachte man über das neue Jahrtausend nach, wenngleich in viel optimistischerer Weise. Der Mystiker Aḥmad Sirhindī (971/1564–1034/1624) verband das Datum mit einer spirituellen Erhöhung des Propheten Muḥammad; dieser wird sich in eine Art Engelwesen verwandeln, das Gott in besonderer Weise nahesteht. Das hat zur Folge, daß der irdische „Erneuerer“, der dann auftritt, manche Aufgaben übernehmen muß, die bisher dem Propheten zufielen, etwa die Verkündigung des reinen Islams und der wahren Sunna⁵⁶. Sirhindī sagt dies in seinen Frühschriften; später, nach der „Wende“, benutzt er ein anderes Denkmodell⁵⁷. Aber für manche seiner Anhänger war dies ein Signal, in ihm selber diesen verheißenen Reformen zu sehen; er hatte nach den Dekreten des Kaisers Akbar, die auf eine universale Toleranz (*ṣulḥ-i kull*) hinauswollten, dem Islam wieder zu seinem Recht verholfen⁵⁸. Sein Schüler ‘Abdalḥakīm Siyālkūtī (gest. 1067/1657), Berater des Mogulkaisers Šāḡḡhān⁵⁹, war nach der Tradition der erste, der ihm den

52 Ib. I 71 ff. Hierzu auch schon I. Goldziher in einer seiner frühesten Arbeiten, *Zur Charakteristik Gelāl ud-dīn us-Suyūṭī's und seiner literarischen Tätigkeit*, in: SB Kais. Ak. Wiss. Wien, Phil.-Hist. Kl. 69/1871/7 ff. = *Gesammelte Schriften* I 52 ff.; Goldziher schrieb den Artikel mit 20 Jahren.

53 Ib. II 215, 3 ff. nach Abū Dāwūd und dem *Mustadrak* des Ḥākim an-Naisābūrī.

54 Bei Abū Dāwūd lautet das Ḥadīṭ: „Gott wird zu Beginn jedes Jahrhunderts jemanden zu dieser Gemeinde (*umma*) aussenden, der ihre religiöse Haltung (*dīn*) erneuert“; vgl. Wensinck, *Concordance* I 324 a.

55 E. van Donzel in: EI² VII 290.

56 Dazu im einzelnen Y. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity* (Montreal/ London 1971), S. 14 ff.

57 Ib. 20.

58 Von seiner Zeitstellung her hätte Akbar (963/1556–1014/1605) sich besser zum *muḡaddid* geeignet.

59 EI² IX 693.

Titel „Erneuerer des zweiten Jahrtausends“ beilegte⁶⁰. Die Mitglieder der mystischen Bruderschaft, die sich innerhalb der Naqšbandīya von ihm herleitete, nannten sich Muğaddidis; sie verbreiteten sich auch im Osmanenreich, in der Türkei⁶¹. Zur Reform hatten auch sie allen Anlaß. Der Islam hatte im Pandjab durch das Aufkommen der Sikhs an Boden verloren. So war es denn bezeichnenderweise in Indien, daß im Jahre 1300 der Hidschra wieder sich jemand als Erneuerer bezeichnete: Ġulām Aḥmad, der Begründer der Aḥmadiya⁶². Ihn halten die Muslime für einen Ketzer; denn er bezweifelte, daß Muḥammad der letzte Prophet gewesen sei, und sah sich selber als den Messias. Beide Prädikate, „Prophet“ ebenso wie „Messias“, waren längst vergeben. Für den normalen Muslim war Jesus *al-masīḥ*, der Gesalbte, der Christus; so war er im Koran benannt, und als solcher würde er, wie im Ḥadīṭ gesagt war, am Ende der Zeiten vom Himmel herabkommen⁶³. Aber, so wandte Ġulām Aḥmad ein, das kann nicht stimmen. Denn Jesus ist tot, und er ist auch nicht etwa auferstanden, sondern in Kaschmir begraben⁶⁴. Dort zeigt die Aḥmadiya sein Grab. Findige westliche Journalisten haben diesen Unsinn in Taschenbüchern auch bei uns verbreitet⁶⁵.

Zum Jahre 1400 der Hidschra hat man nicht mehr versucht, einen Erneuerer zu produzieren. Stattdessen gab es eine Moscheebesetzung in Mekka am ersten Tag dieses Jahres, der dem 29. November 1979 entsprach. Die Besetzer waren der Ansicht, daß das saudische Regime mit seinem Islam ein bißchen Reform gebrauchen könnte. Aber aus Saudi-Arabien kommt nicht nur der Islam, sondern auch unser Öl: So erschienen die Kämpfer für die Reform in der westlichen Presse denn nur als Terroristen⁶⁶. Dem Vemehmen nach bestellten die Saudis

60 Friedmann, a. a. O. 14, Anm. 7; auch 103.

61 Durch Maulānā Ḥālid, als Ḥālidiya; vgl. EI² VII 936 b s. v. *Naqshbandiyya* (H. Algar) und Th. Zarkone in: A. Popovic und G. Veinstein (edd.), *Les Voies d'Allāh. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui* (Paris 1996), S. 454 ff.

62 Dazu ausführlich das oben (Anm. 38) genannte Buch von Y. Friedmann.

63 EI² VI 726 s. v. *al-Masīḥ* (A.J. Wansinck) und IV 81 ff. s. v. *ʿĪsā* (G.C. Anawati).

64 Friedmann, a. a. O. 111 ff. und vorher; jetzt auch id., *The Messianic Claim of Ghulām Aḥmad*, in: P. Schäfer und M.R. Cohen (edd.), *Toward the Millenium. Messianic Expectations from the Bible to Waco* (Leiden 1998), S. 299 ff.

65 H. Kerstein, *Jesus lebte in Indien* (München 1983/84); dazu G. Grönbold, *Jesus in Indien. Das Ende einer Legende* (München 1985).

66 Die Resonanz war ohnehin gering; das Ereignis ist längst vergessen. Der Anführer, ein gewisser Ġuhaimān al-ʿUtaibī, hatte einige Schriften verfaßt, in denen er u. a. von den Vorzeichen der Endzeit, dem Erscheinen des Mahdī und der Herabkunft Jesu handelt (vgl. Rifʿat Saiyid Aḥmad, *Rasāʾil Ġuhaimān al-ʿUtaibī, qāʾid al-muqtaḥimīn lil-masǧid al-ḥarām bi-Makka*. Kairo 1988, dort vor allem S. 199 ff.). Er wußte genau, in welcher Phase

aus Frankreich eine Antiterrorereinheit, um ihrer Herr zu werden⁶⁷. Wenn wir nicht annehmen wollen, daß diese aus Maghribinern bestand, so hätte man die Friedensschützer zuerst einmal zu Ehrenmuslimen ernennen müssen, denn an sich darf ja sonst niemand nach Mekka hinein. Aber was tut man nicht alles, um den Glauben rein zu erhalten? Nur daß bis heute nicht geklärt ist, wer letzten Endes mehr Menschenleben und Zerstörungen auf dem Gewissen hat: das Reich des Bösen oder die, die es bekämpfen. Aber das ist eine andere Sache. 21

der Endzeit (*fitna*) man sich vor 1400 H. befand (ib. 216, -8); nur der Dağğāl, so sagte er, werde noch erwartet (217, 14). Er hielt sich aber nicht selber für den Mahdī, sondern hatte sich dazu einen Beduinen ausgesucht, der Theologie studierte und zudem den Namen al-Qaḥṭānī führte. Qaḥṭānī war der Titel eines Mahdī, den man im Ḥiğāz während der Umayyadenzeit erwartet hatte; er sollte aus dem mächtigsten Stamm in Mekka, den Quraiš, hervorgehen (vgl. W. Madelung in EI² v 1231 b s.v. *al-Mahdī*). Zu 'Utaibī noch J.A. Kechichian, *The Ulama in Saudi Politics*, in: IJMES 18/1986/53 ff.

- 67 Ich muß allerdings gestehen, daß ich mich hier allein auf mündliche Tradition stütze. Die wissenschaftliche Sekundärliteratur äußert sich, soweit ich sehe, zu dieser unwesentlichen und an sich auch etwas peinlichen Einzelheit nicht (vgl. J. Reissner, *Die Besetzung der Großen Moschee in Mekka 1979. Zum Verhältnis von Staat und Religion in Saudi-Arabien* in: Orient 21/1980/194 ff. und jetzt Mordechai Abir, *Saudi Arabia. Government, Society and the Gulf Crisis*, London/New York 1993, s. 80 ff.). Ich danke Herrn Reissner für die Hilfe in dieser Angelegenheit.

14 Lachen von oben und Lachen von unten

Das Lachen Gottes und der Witz des Menschen im Islam

Der Islam ist eine Religion der klaren Verhältnisse. Gott ist der Herr; der Mensch ist sein Diener, sein Knecht. Nie würde der Mensch daran denken, sich selber zum Herrn zu machen; denn es hat ja nie den Fall gegeben, daß ein Mensch zu Gott gemacht wurde, zu seinem Sohn meinetwegen, wie der „Herr Jesus“. Darum mag Gott zwar über den Menschen lachen, aber der Mensch lacht nicht über Gott. Denn Gott läßt seiner nicht spotten; er setzt sich immer durch. Er „findet Mittel und Wege für das, was er will“, wie es im Koran heißt¹. Er ist listig, und seine Ränke (*makr*) sind stärker als die der Menschen². Denn er findet diese Mittel und Wege, weil er weiß, was in der Welt, seiner Schöpfung, vor sich geht³; da hat er gut lachen. Wenn die Menschen in religiösen Dingen etwas zu lachen haben wollen, so lachen sie am besten über einander, über sich selber oder, wenn es denn sein darf, über die Theologen, die ihnen die klaren Verhältnisse noch einmal zu erklären versuchen. Die Theologen hatten und haben es im Islam mit dem Fußvolk nicht leicht. Der Islam ist eine Laienreligion, trotz aller sekundären Entwicklung zu einem Klerus, wie wir sie heute etwa bei der Šīʿa beobachten können. Denn dieser Klerus ist ja nicht ordiniert; daß der Geist Gottes aus den Theologen spricht, müßten sie erst einmal mühsam beweisen. Nur daß er aus dem Munde des Propheten sprach, unterlag nie einem Zweifel.

Aber darf denn Gott überhaupt lachen? So fragten schon bald die Theologen. Allah *ruht* ja nicht einmal nach seinem Schöpfungswerk, weil dies als zu menschlich empfunden wurde; er „kennt weder Schlummer noch Schlaf“, wie es im Koran heißt (was übrigens dazu geführt hat, daß bis weit ins 20. Jahrhundert die islamische Welt am Freitag keine Sabbat- oder Sonntagsruhe pflegte). Gott ist der ganz Andere, den Menschen überhaupt nicht gleich. Das Lachen wäre also eine „Angleichung“, ein Anthropomorphismus, wie wir den entsprechenden arabischen Begriff (*tašbih*) übersetzen. Wenn das Volk sich Gott lachend vorstellt, so weiß es nicht, was es tut, behaupteten die Experten; es fehlt ihm an begrifflicher Schärfe. Das lief auf eine Umerziehung hinaus; aber

1 Sure 12/100: *inna rabbī laṭīfun bimā yašāʾu*, als Ausspruch Josefs vor Jakob, also eines Propheten vor einem Propheten. Weitere Belege bei Paret, *Kommentar* (Stuttgart 1971), 254.

2 Sure 7/97 ff.; weitere Belege bei Paret 168. Dazu Ritter, *Meer der Seele* (Leiden 1955), 71 f.

3 Sure 31/16: *Allāhu laṭīfun ḥabīr*; weitere Belege bei Paret 394. Auch die Übersetzung „Er findet Mittel und Wege“ für *laṭīf* stammt von Paret.

der Versuch ist auf halbem Wege stehengeblieben. Die einfachen Leute spürten nämlich, daß mit dem Lachen auch andere menschliche Züge aus dem Gottesbild zu verschwinden drohten, etwa die Barmherzigkeit. Im übrigen kamen die Theologen mit ihrem Einspruch ohnehin zu spät; denn anthropomorphistisch dachte man im Frühislam nahezu überall, ähnlich wie im Judentum. Prophetenworte waren entstanden, in denen vom La|chen Gottes die Rede war, sogenannte Ḥadīte, Aussprüche Muḥammads also, die man als Lebensweisheit weitererzählte; sie waren nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Allerdings konnte man sie uminterpretieren; die Theologen haben darauf viel Scharfsinn verwandt und sich darüber arg zerstritten. Es war ein typisch islamisches Problem. Wenn man wie die Christen an die Menschwerdung Gottes glaubte, trat es erst gar nicht auf; man erhob dann den Anthropomorphismus gewissermaßen zum Prinzip. Umgekehrt war der Versuch, den Anthropomorphismen auszuweichen, ein Stück Aufklärung. Aber ganz geglückt ist das nie.

15

Worüber lacht Gott?

Umso wichtiger ist es nun, zu fragen: Warum lacht denn Gott und bei welcher Gelegenheit? Er lacht vor allem, wenn er zu Gericht sitzt über die Menschen; denn dann sieht er ihre ganze Unzulänglichkeit. Man sollte vielleicht eher erwarten, daß er sich ärgert; aber sein Grimm gilt, so hoffte man, vor allem den Ungläubigen. Wer sich zum Islam bekennt, ist erwählt; wenn er seine Pflicht getan hat, lacht Gott aus Zufriedenheit über ihn⁴. Wenn er allerdings ein ganz schlimmer Sünder ist, so amüsiert sich Gott eher darüber, wie er zappelt und sich abmüht, um trotzdem ins Paradies zu kommen⁵. Ins Paradies kommt er auf jeden Fall; es ist ihm vorbehalten. Selbst wenn in der Hölle einmal zu großer Andrang herrschen sollte, kann der Muslim sich auf Gott verlassen. Denn sogar dann „zeigt Gott sich ihm lachend und sagt: Freut euch, ihr Muslime! Keiner ist unter euch, den ich nicht in der Hölle durch einen Juden oder einen Christen ersetzt hätte“⁶. Für die letzteren nicht unbedingt eine frohe Botschaft! Aber man muß bedenken: Die Muslime waren damals noch eine kleine Minderheit; Juden und Christen dagegen gab es genug, und sie hatten ihre Chance vertan.

4 Ich beziehe mich auf die Ḥadīte, die D. Gimaret in seinem *Dieu à l'image de l'homme* (Paris 1997) gesammelt hat; vgl. dort etwa S. 270. Dazu L. Ammann, *Vorbild und Vernunft* (Hildesheim 1993), 46 f.; auch mein *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, (1–6; Berlin 1991–1997) IV 406.

5 Gimaret 266 ff.; Ammann 45 f.

6 Gimaret 268.

Ökumenisch dachte man damals noch nicht, und wir sollten es in der bestehenden Situation auch nicht erwarten. Dagegen sind wir wohl auf dem rechten Weg, wenn wir von Prädestination sprechen; wir kennen ähnliche Gedankenspiele aus dem Christentum, und wenn Max Weber recht hat, so finden sie sich auch noch in unserem heutigen Kapitalismus, der sich ebenfalls mit zunehmender Selbstgewißheit als die einzig „zivilisierte“ Gesellschaftsform begreift. Gott belohnt die Seinen also wegen ihrer Glaubensstärke. Das Lachen aber war ein Zeichen seines Wohlgefallens, des Einklangs zwischen dem Herrn und seinen Dienern.

Bei den Dienern erzeugt so etwas allerdings normalerweise Selbstzufriedenheit und Aggressivität. Darum lassen einige dieser Ḥadīṭe denn auch anklingen, daß Gott sich wundert über die Unbekümmertheit der Menschen und darum lacht, wenn sie ihn um Verzeihung für ihre Sünden bitten⁷. Hier sind wir in der theologischen Reflexion schon einen Schritt weiter: Der Mensch muß sich das Paradies eigentlich verdienen. Aus Wohlgefallen lacht Gott dann nur noch, wenn jemand sich dabei besonders anstrengt: indem er sich z. B. nachts erhebt, um die Vigilien zu halten, also Gebete zu verrichten, die eigentlich gar nicht vorgeschrieben sind, oder indem er nach einer verlorenen Schlacht am Orte ausharrt und seine Kampfgenossen von der Flucht abhält, anstatt sich selber in Sicherheit zu bringen⁸. Diese letztere Wendung läßt uns aufhorchen; wir sind in der Welt des *ḡihād*. Der *ḡihād* war ja eine natürliche Folge der Erwählungsgewißheit gewesen; in den Heerlagern an der Grenze zu Byzanz, den Ribāṭs in Syrien und Kilikien, hatten Asketen sich niedergelassen und durch spezifische Frömmigkeitsübungen, eben die genannten Vigilien, von sich reden gemacht. Man war sich bereits darüber im klaren, daß man nicht mehr von Sieg zu 16 Sieg eilte; darum freu|te sich Gott über jeden, der standhaft blieb. „Gott ist mit denen, die aushalten“, so heißt es im Koran⁹. Er kann dann, wie wir an anderer Stelle hören, vielleicht sogar zweimal lachen, einmal wenn ein Muslim im Kampf gegen die Ungläubigen fällt, und dann noch einmal, wenn der Christ, der ihn besiegt hat, sich zum Islam bekehrt und dann selber in den *ḡihād* zieht, um gleichfalls darin sein Leben zu lassen¹⁰. Das ist ein krauser Gedanke, ein Wunschtraum nur; die Realität sah ganz anders aus, und man mußte Gottes Wege schon für sehr unerforschlich halten, um die Wirklichkeit so weit zurechtzubiegen. Gottes Lachen kommt hier als Trost in einer im Grunde schon

7 Gimaret 284.

8 Gimaret 272.

9 Sure 2/153.

10 Gimaret 271f.

trostlos gewordenen Situation. Die Byzantiner hatten anfangs arabische Hilfstuppen gegen die Muslime eingesetzt; manche von ihnen waren übergelaufen, und man hoffte, daß dies auch weiterhin so sein werde.

Ġihād war das, was herauskam, wenn man Gottes Willen im unmittelbaren geschichtlichen Vollzug zu erfüllen meinte. In dem Augenblick, wo der Erfolg ausblieb, war es auch mit Gottes Lachen vorbei. Dann merkte man, daß man mit Gott doch nicht auf Du und Du stand. Daß man ihm begegnen würde, war vorhergesagt nur für das Jüngste Gericht; hier gehörte das Lachen ja auch eigentlich hin. Auf Erden kam man selten in eine solche Situation, und auch mit der Vermenschlichung hatte es dann seine Grenzen. Der Blitz ist Gottes Lachen, so sagten einige, und der Donner seine Sprache¹¹. Gottes Erscheinen ist also ein überwältigendes Ereignis – wie am Sinai, wo nach der Darstellung des Korans der Berg unter der Wucht der Epiphanie zu Staub zerfiel und Mose wie vom Blitz getroffen zu Boden stürzte¹². Der islamische Gott ist nicht der „liebe Gott“ unserer Kindertage, selbst dann nicht, wenn er lacht. Jedenfalls führt von seinem Lachen kein Weg zum Lachen der Menschen. Gottes Lachen ist ein Lachen von oben, ein Lachen der Zufriedenheit; aber die Dinge, mit denen er zufrieden ist (oder, da Theologie immer Menschenwerk ist: mit denen *man* damals zufrieden war), sind nicht unbedingt die, mit denen wir hier und heute zufrieden sind. *Ġihād* war damals etwas sehr Positives. Es verhält sich mit diesen apokryphen Prophetenworten wie mit dem mittlerweile sprichwörtlich gewordenen Antisemitismus des Johannesevangeliums; hierin spiegelt sich ein spezifischer Augenblick in der Geschichte einer Religion. Im Islam kam die Ernüchterung schnell. Mit dem Lachen von oben war es dann vorbei; man benutzte es nicht mehr im theologischen Diskurs. Die Prophetenworte allerdings blieben bestehen; sie wurden abrufbare Vergangenheit, bis heute.

Worüber lachen die Menschen?

Natürlich gibt es das überlegene Lachen des Wissenden auch unter den Menschen. Aber der einzige Mensch, dem man es in der religiösen Tradition gestattete und darum zuschrieb, war der Prophet, und wiederum ist das Medium hierbei das *Ḥadīṭ*, die Überlieferung von Leben und Handeln Muḥammads. Er lacht viel, und sein Lachen ist ein Lachen des Wohlwollens, das häufig zu einem

11 Ib. 275; dazu Ammann 9, Anm. 3.

12 Sure 7/143; dazu Paret, *Kommentar* 173.

gütigen Lachen wird. Zwar kennt Muḥammad die Rache an seinen Feinden; aber Schadenfreude hat man ihm nie zugeschrieben¹³. Das ist ein Thema für sich. Alles andere als unbedeutend übrigens; immerhin geht aus keiner einzigen Stelle im Neuen Testament hervor, daß Jesus gelacht hätte. Schon Johannes Chrysostomos hat auf diesen Umstand aufmerksam gemacht und daraus seine eigenen Schlüsse für das rechte Verhalten der Menschen gezogen¹⁴. Aber wir müssen das jetzt beiseite lassen. Uns geht es nun um das Lachen von unten, den Spott oder Schalk der kleinen Leute.

Was wir bei diesem Schritt hinter uns lassen, ist die Möglichkeit chronologischer Fixierung. Bisher befanden wir uns im Bereich des Frühislams; jetzt sprechen wir von den vielen Jahrhunderten, die folgten. Witze verschwinden im allgemeinen so schnell, wie sie kommen. Natürlich sind sie nicht zeitlos, und wir können auch feststellen, wo sie aufgeschrieben wurden; aber das bringt uns nicht allzu weit. Allerdings spiegelt sich in ihnen die historische Erfahrung. Wie überall in der Welt, so kam auch im Islam Skepsis auf; wir können dies an den Themen beobachten, die wir im ersten Teil bereits angeschnitten haben. Daß z.B. die Erwählung, die bloße Zugehörigkeit zum Islam, eine Garantie für das Paradies biete, erschien auf die Dauer manchen etwas naiv. Ein Beduine, für die Bewohner einer Weltstadt wie Bagdad der Inbegriff aller Dummheit, betet: „O Gott, du hast uns den Islam geschenkt, ohne daß wir dich darum gebeten hätten. Also verweigere uns jetzt auch nicht den Zutritt zum Paradies, wo wir dich doch so sehr darum bitten“¹⁵. Konvertiten gab es mittlerweile zuhauf; aber sie hatten den Islam nicht unbedingt deswegen angenommen, weil sie besonders fromm waren. Jemand, der einen Neumuslim inbrünstig beten sieht, wundert sich: „Wo hat der das bloß her? Wahrscheinlich ist ihm die Sache noch neu“¹⁶. Das islamische Gebet stellte an jemanden, der vom Christentum herkam, ja schon rein körperlich gesehen einige Anforderungen. Außerdem fand es in der Öffentlichkeit statt; man konnte die Sache also kontrollieren. Als ein ehemaliger Christ sich nicht an die neuen Gebote

13 Näher dazu Ammann 40 ff.

14 Ammann 93.

15 Belege bei U. Marzolph, *Arabia ridens* (1–2, Frankfurt 1992), II 167 nr. 702. Dieses nützliche Werk, das ich auch im folgenden immer wieder heranziehe, enthält im zweiten Band eine Liste der in der klassischen islamischen Literatur überlieferten Witze, Schwänke usw. Marzolph gibt jeweils nur eine Zusammenfassung, an die ich mich im allgemeinen halte. Manchmal habe ich allerdings leicht umformuliert, um die Pointe in dem von mir geschaffenen Kontext besser herauszuholen. In den Quellen werden die Witze ja ebenfalls immer wieder anders erzählt.

16 Marzolph II 106 nr. 424.

hielt, sagte man zu ihm: „Jesus war mit dir schon unzufrieden, und unserem Muḥammad wirst du auch nicht gefallen“.¹⁷ Zugleich spürte man, daß auch der Islam sich nicht immer nur von seiner besten Seite zeigte. Ein Muslim sagt zu einem Juden: „Ihr wart noch nicht ganz durch das Rote Meer hindurch, da wolltet ihr schon einen neuen Gott haben“. Und der antwortet: „Ihr hattet euren Propheten noch nicht ganz unter die Erde gebracht, da strittet ihr euch bereits über dessen Nachfolge“, eine Anspielung auf die Spaltung in Sunniten und Šīiten.

Der Islam und die anderen Religionen

Das Verhältnis zu den Juden war anders als das zu den Christen, manchmal von einer gewissen Vertraulichkeit gekennzeichnet. Man erzählte sich, daß in irgendeinem Ort, wo sich kein geeigneter Gebetsrufer fand, ein Jude als Muʿaddin angestellt wurde; er sei dann aufs Minarett gestiegen und habe gerufen: „Es gibt keinen Gott außer Gott, und die Leute hier sagen, Muḥammad sei sein Prophet“.¹⁸ Das ist natürlich konstruiert; nie wäre es einer muslimischen Gemeinde eingefallen, einen Nichtmuslim für ein religiöses Amt vorzusehen. Aber die Anekdote erfaßt ein zeitweise recht reales theologisches Problem. Ebenso wie die Christen waren die Juden einem gewissen Bekehrungsdruck ausgesetzt; aber sie haben ihm im Laufe der Jahrhunderte viel besser widerstanden. Das vorislamische Christentum ist in man|chen Regionen völlig verschwunden; die jüdischen Gemeinden dagegen haben häufig an Ort und Stelle überlebt, zumindest bis zur Gründung des Staates Israel. Das hat natürlich etwas damit zu tun, daß die Juden seit langem daran gewöhnt waren, unter einer fremden Obrigkeit zu leben; unter christlicher Herrschaft, in Byzanz, war es ihnen wesentlich schlechter ergangen als unter den Muslimen. Aber es hatte auch einen theologischen Grund: Die Juden bekannten sich wie die Muslime zu einem einzigen Gott; die Christen dagegen schufen mit ihrer Trinität, so schien es, nur Chaos in den Gehirnen. Was die Muslime von den Juden unterschied, war allein der Glaube an Muḥammad als den neuen und letzten Propheten; da aber glaubten anfangs nicht wenige, auch unter den Muslimen, daß dieser nur zu den Arabern gesandt worden sei, weil sie bis dahin noch keinen Propheten gehabt hatten. Also konnte ein Jude sich damit verteidigen, daß er eigentlich den Islam bekenne und darum Muḥammad getrost den Arabern überlassen

18

¹⁷ Ib. II 76 nr. 301.

¹⁸ Ib. 242 nr. 1114.

könne. In Iṣfahān, wo es seit jeher viele Juden gab, hat sich eine jüdische – oder eher vielleicht: judenchristliche – Sekte dieser Argumentation bedient.¹⁹

Die nächtlichen Vigilien, die in den Kreisen der syrischen Glaubenskämpfer geübt wurden, kamen gleichfalls später etwas aus der Mode. Zwar konnte man sich für sie auf eine frühe mekkanische Sure berufen, und auch das Stundengebet der christlichen Mönche mag eingewirkt haben²⁰, aber eine religiöse Pflicht sind sie nie geworden. Man nannte den frommen Brauch auf arabisch *al-qiyām bil-lail*, „nächtliches Aufstehen“. Das war etwas mißverständlich; aufstehen mußte man schließlich auch aus anderen Gründen. Irgendein Naivling soll darum gesagt haben: „Ich muß nachts auch immer mal raus; dann leg ich mich aber wieder aufs Ohr.“²¹ Außerdem darf man nicht vergessen, daß fromme Leute im Islam normalerweise verheiratet waren; selbst in den Befestigungen an der byzantinischen Grenze lebten die Krieger mit ihrer Familie zusammen. Das schuf Probleme; nächtliches Gebet vertrug sich nicht mit den ehelichen Pflichten. Eine Frau soll ihren Mann deswegen verklagt haben, und der Richter hatte ein Einsehen: Jede vierte Nacht soll der Mann sich erst einmal seiner Gattin widmen.²² Nachher ist er dann natürlich zu müde – so würden wir jedenfalls sagen. Die Leute damals sahen das Problem etwas anders: Die rituelle Reinheit ist ihm abhanden gekommen; ohne eine große Waschung (die natürlich Zeit kostet) kann er nach dem Beischlaf gar nicht beten. Das Ziel der nächtlichen Vigilien ist, wie es manchmal in unseren Quellen heißt, „das Morgengebet (mit dem der normale Tagesablauf wieder beginnt) mit der Waschung des Vorabends zu vollziehen“²³.

Den Anthropomorphismus aber, der in dem göttlichen Lachen steckte, verspottete man eigentlich nur, wenn man prinzipienbewußt theologisch dachte; man ließ dann durchblicken, daß die Prophetenaussprüche, wo so etwas stand, ein fragwürdiges Medium waren. Dafür gibt es eine Menge Belege, aber sie beziehen sich auf andere Fälle. So wurde z. B. überliefert, daß Mose dem Todesengel ein Auge ausgeschlagen habe – vermutlich weil er nicht sterben wollte, bevor er das Gelobte Land betreten hatte. Mose war ja ohnehin ein rabiater Bursche; er hatte, wie der Koran im Anschluß an das Alte Testament berichtete, einem Ägypter „den Garaus gemacht“²⁴. Das kommentierte nun jemand sinngemäß mit den Worten: „Jetzt fehlt uns nur noch, daß Jesus kommt und

19 Näher dazu mein *Theologie und Gesellschaft*, Bd. II, S. 616 f. und Bd. I, S. 30 f.

20 Sure 73/1 ff.; vgl. mein *Der Fehltritt des Gelehrten* (Heidelberg 2002), S. 211.

21 Marzolph II 87 nr. 345.

22 Ib. II 243 nr. 1116.

23 Vgl. *Fehltritt* 211.

24 Sure 28/15, Übersetzung Paret; vgl. dazu Ex. 2. 12.

dem Todesengel das andere Auge ausschlägt; dann ist der ganz blind. Jesus hat ja gesagt: „O Gott, wenn es möglich ist, so laß diesen Kelch an mir vorübergehen!“.²⁵ Der Spott kommt, wie es scheint, aus dem Munde eines Intellektuellen. Die genannte Überlieferung ist, so wird gesagt, reiner Blödsinn. Wenn Mose schon keine Lust hatte zu sterben, so könnte das Gleiche von Jesus gelten, und wer weiß? Vielleicht ist dieser genauso aggressiv wie sein Vorgänger. Die Exegese von Jesu Ausspruch auf dem Ölberg war etwas eigenwillig und jedenfalls kaum dialogfreundlich; der Intellektuelle wird in unserer Quelle denn auch als „Ketzer“ vorgestellt. Man konnte recht weit gehen in seinen Scherzen, und die anderen Religionen waren mitsamt ihren Propheten natürlich weniger geschützt als die eigene; über Muḥammad hätte man so etwas nicht so schnell gesagt.

Dazu ein weiteres Beispiel. Der Dichter Abū Nuwās bringt ein Prosit aus auf seine höchstpersönliche Dreifaltigkeit: Wein, Trauben und Rosinen. Die Trauben sind Gott Vater; der Wein Gott Sohn, und für den Heiligen Geist bleiben dann die Rosinen übrig.²⁶ Daß das Weintrinken verboten sein könnte, erwähnt Abū Nuwās gar nicht; das gehörte mit zur Frivolität. Die Trinität der Christen nahm niemand ernst; man konnte sich eigentlich gar nicht vorstellen, warum jemand an einen solchen Unsinn glaubte. Der Islam war stolz auf seine Rationalität; er verstand sich selber als aufgeklärt. Da war auch etwas dran. Das Christentum hatte sich im Orient dadurch diskreditiert, daß sich drei verschiedene Kirchen mit ihrem ganzen Apparat von bemühten Würdenträgern über die Christologie bis aufs Blut zerstritten. Muḥammad hatte aus der Sicht seiner Anhänger da wie ein Reformator gewirkt; der Islam war gewissermaßen der dritte und nunmehr endgültige „Bund“ (*mīlāq*) Gottes mit den Menschen. Terminologisch und spekulativ war das Christentum allerdings mit allen Wassern gewaschen; die Muslime führten die theologische Auseinandersetzung darum mit Disputationen oder in gelehrten Traktaten. Hier hatte die Aufklärung dann ihren Platz. Aber wie das so ist: Wenn sie sich gegen den Islam selber richtete, empfand man sie als | Ketzerei. Dennoch kam es vor. Immerhin geschah es auf islamischem Boden, daß man zum erstenmal von den drei Schwindlern sprach, die die Menschheit in die Irre geführt hätten: Mose, Jesus und Muḥammad. Im Abendland legte man das Diktum später Friedrich II. von Hohenstaufen in den Mund: *de tribus impostoribus*. Wirkung aber zeigte es erst, als es im 16. Jahrhundert, also in der Renaissance, im Titel eines Buches erschien; die europäische

25 Ibn Fūrak, *Muṣkil al-ḥadīṭ* (ed. D. Gimaret, Damaskus 2003), S. 175 nr. 80.

26 Marzolph 11 164 nr. 683.

Aufklärung fand Gefallen daran.²⁷ Die Muslime haben bis vor kurzem weitere Aufklärung nicht für nötig gehalten. Aber das ist ein weites Feld, und es ist auch nicht unser Thema.

Die falschen Propheten und das Wunder

Viel stärker als durch die alten Religionen fühlte man sich herausgefordert, wenn ein neuer Prophet hervortrat, unter den Muslimen selber – ein falscher Prophet also; denn nach Muḥammad sollte es ja keinen weiteren Propheten mehr geben. Wenn er Anhänger fand, wurde er natürlich bekämpft und hingerichtet. Wenn dies dagegen nicht der Fall war, steckte man ihn lieber ins Irrenhaus; er hatte ja nur gegen die Rationalität verstoßen. Man verfuhr mit ihm also genauso wie seinerzeit die Russen mit ihren Dissidenten – oder wir mit jemandem, der ein Attentat auf einen demokratisch gewählten Politiker verübt und damit die Spielregeln des Systems verletzt. Man hielt ihn für unzurechnungsfähig und machte Witze über ihn. Um Anhänger zu gewinnen, mußte ein Prophet sich legitimieren, tunlichst, indem er Offenbarungen erhielt, und zwar durch einen göttlichen Boten, den Engel Gabriel, so wie das, wie man glaubte, bei Muḥammad geschehen war. Man konnte also Kontrollfragen stellen, und man schilderte, wie der Betrüger – ganz gewiß ein Schlaumeier – sich aus der Affaire zog. So heißt es z. B., daß man sich von ihm den Engel beschreiben ließ, der ihm erschienen war; aber der Einfältige vergaß die Flügel zu erwähnen. Als man ihn auf dieses Manko aufmerksam machte, meinte er, die habe er nicht sehen können; denn Gabriel sei bei der Offenbarung darauf gesessen.²⁸ Oder man bittet ihn, den Engel doch noch einmal erscheinen zu lassen, und er sagt, Gabriel habe ihm bedeutet, Engel gingen nicht in ein Gefängnis (wo der Delinquent gerade sitzt).²⁹ Man legt ihm nahe, seine prophetischen Fähigkeiten zu beweisen, indem er die Gedanken seines Publikums errate, und er sagt: „Nichts leichter als das. Ihr denkt in diesem Augenblick, ich mache euch was vor“.³⁰ Man fordert ihn auf, ein Wunder zu tun, und er erklärt sich bereit, demjenigen, der ihn da auffordert, jetzt den Kopf abzuschlagen und später zum Zeichen seiner Wunderkraft wieder aufzusetzen.³¹ Oder er sagt, man solle ihm Gelegenheit geben, der Frau des Zweiflers ein Kind zu machen; dieses werde dann gleich

²⁷ Vgl. *Theologie und Gesellschaft*, Bd. iv 333.

²⁸ Marzolph II 177 nr. 750.

²⁹ Ib. 98 nr. 391.

³⁰ Ib. 97 nr. 390.

³¹ Ib. 242 nr. 1113.

nach der Geburt die Wahrheit seines Anspruchs bezeugen.³² Immerhin hatte Jesus ja, wie der Koran bezeugte, bereits in der Wiege zu Maria gesprochen.³³

Hier wird nun freilich nicht mehr der Schwindler selber verspottet, sondern die Sensationslust seines Publikums. Als dieses sich wünscht, ein Wunder, das ihm gerade geboten worden ist, möge doch wie in einem Experiment noch einmal wiederholt werden (daß nämlich ein Stein, einmal ins Wasser geworfen, nicht nach unten sinkt), meint der Prätendent: „Von Mose hat man das auch nicht verlangt“.³⁴ Als man ihm nahelegt, er möge eine verschlossene Tür aufspringen lassen, sagt er: „Ich bin ein Prophet und kein Schlosser“.³⁵ Propheten hatten, so stellte man sich vor, ihre eigene Berufsehre. Das lag an der islamischen Theologie. Wunder gab es in ihr eigentlich nur als Bestätigungswunder für die Richtigkeit einer Offenbarung. Das Wunder wird letzten Endes immer von Gott gewirkt; er durchbricht damit die Naturgesetze. Naturgesetzlichkeit aber heißt: Gott folgt normalerweise seiner „Gewohnheit“; wenn er das einmal nicht tut, so nur, weil er einer Offenbarung, einer „Botschaft“, zum Durchbruch verhelfen will. Darum hat es eine doppelte Pointe, wenn man einen falschen Propheten sagen ließ, als er aufgefordert wurde, auf der Stelle eine Melone zu erschaffen: „Gott braucht dazu drei Monate, und ich soll es gleich machen?!“.³⁶ Er entlarvt damit nicht nur sein Publikum, sondern auch sich selber; die Aufforderung ist dumm, und er selber glaubt nicht an Gottes Allmacht.

Diejenigen, die am meisten dem einfachen Volk durch Wundertaten zu imponieren hofften, waren die Sufis, wandernde Heilige manchmal, die sich irgendwo durchfüttern lassen wollten. Aus der Sicht der Theologen strebten sie eine religiöse Karriere sozusagen auf dem zweiten Bildungsweg an; ihren *performances* und *events* – „Wundern“ im Verständnis des Volkes – stand man darum in diesen Kreisen mit beträchtlichem Zweifel gegenüber. Allerdings nutzte das nicht viel; das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. So verwandelte sich der Spott schnell in Entrüstung. Oder man paßte sich der Entwicklung an und ließ eine neue Art von Wundern gelten, solche, die nicht mehr der Bestätigung einer Offenbarung dienten, sondern durch die bloße Huld Gottes geschahen, Heiligenwunder also.³⁷ Das Mißtrauen gegen sie ist nie ganz

32 Ib. 97 nr. 388.

33 Sure 19/24 und 30 ff.

34 Marzolph II 176 nr. 747.

35 Ib. 177 nr. 749.

36 Ib. 176 nr. 746.

37 Auf arabisch *karāmāt*, was R. Gramlich mit „Huldwunder“ übersetzt (*Die Wunder der Freunde Gottes*; Wiesbaden 1987). Man hat früher gerne auf den phonetischen Gleichklang mit dem griechischen *χαρίσματα* hingewiesen.

20 geschwunden; es erwachte von neuem im 19. Jahrhundert bei den islamischen Refor|mern, aber auch bei den Wāḥḥābīten. Auch das ist ein aufklärerischer Zug. Im Christentum finden wir natürlich dieselbe Entwicklung. Aber dort war die Ausgangssituation eine andere gewesen. Das Christentum hatte mit einem Wunder angefangen, der Auferstehung, und war nie wieder davon losgekommen. Mit der Vorstellung von der Inkarnation – ursprünglich eine theologische Erklärung eben dieses Wunders – war alles nur noch viel irrationaler geworden. Die Anerkennung von Heiligenwundern war danach im Christentum kaum noch ein großer Schritt. Gerade an diesen beiden Punkten, der Irrationalität seiner Dogmatik und der Wundergläubigkeit seiner Theologen, hat das Christentum dann die Kritik der Aufklärer auf sich gezogen. Im Islam bestand diese Zwangsläufigkeit nicht; darum betrachten Muslime manchmal den Vorschlag, sich „aufzuklären“, mit gewisser Distanz. Das Christentum dagegen hat die Aufklärung mittlerweile verinnerlicht. Aber man hat dazu 200 Jahre gebraucht, und der Orient nimmt bei diesem Vorgang eher wahr, daß dadurch aus dem Christentum der „Westen“ geworden ist. Mit dem ist ja nicht gut Kirschen essen. Außerdem wäre es verwegen zu behaupten, daß es in ihm besonders rational zugehe. Aber das ist wieder einmal ein anderes Kapitel.

In jedem Fall ist es besser, die Aufklärung auf sich selber anzuwenden als sie anderen anzuempfehlen. Wo hat also der islamische Witz die Kontingenz und Unzulänglichkeit des eigenen Handelns bloßgestellt? Wir können wieder mit dem Dichter Abū Nuwās beginnen; er behauptete, er habe noch nie einen Betrunkenen gesehen. So wünschte sich natürlich jeder die islamische Gesellschaft. Abū Nuwās fuhr dann jedoch fort mit den Worten, das liege daran, daß er selber immer als erster blau gewesen sei.³⁸ Ein anderes Beispiel: Die Religion soll, so sagt Gott im Koran, es dem Menschen leicht machen, nicht schwer.³⁹ Unglücklicherweise wird es dort mit Bezug auf das Ramaḍānfasten gesagt; das klang später nicht immer überzeugend. Darum gehen, so meinte man, die Beduinen anders vor; sie fasten nicht 30 Tage, sondern 30 unter ihnen fasten jeweils einen Tag.⁴⁰ Beim Ḥaġġ sorgte das islamische Recht später für Erleichterung; denn in einem Ḥadīṭ stand: Wer die Pilgerfahrt beabsichtigt, aber durch höhere Gewalt an ihr gehindert wird, dem wird sie dennoch so angerechnet, als ob er sie tatsächlich unternommen hätte. Dazu der spöttische Kommentar: „Billiger geht es nun wirklich nicht!“. ⁴¹ An sich war die Bestimmung gut

38 Marzolph 206 nr. 94.

39 Sure 2/185.

40 Ib. 205 nr. 906.

41 Ib. 76 nr. 298.

gemeint: Die *intentio* ist entscheidend, nicht der Akt selber. Aus diesem Grundsatz hatten manche islamische Mystiker immer schon den Schluß gezogen, daß man die Umschreitung des Hauses Gottes, der Ka'ba also, auch symbolisch vollziehen könne, in den eigenen vier Wänden.⁴² Kasuistisch wie das islamische Recht angelegt war, mußten immer alle Eventualitäten durchdacht werden. Wenn die Juristen dabei zu feinsinnig wurden, half man ihnen gerne mit ironischer Reflexion auf, etwa so: Es ist egal, ob man bei einem Begräbnis vor oder hinter dem Sarg geht; Hauptsache, man liegt nicht drin⁴³. Viel diskutiert wurde in der Fachliteratur der Fall, ob man Butter noch essen dürfe, wenn sie dadurch entstanden ist, daß eine Maus in die Milch fiel und darin herumzappelte; die Milch war auf diese Weise unrein geworden (und natürlich auch ungenießbar; aber darum ging es nicht). Witzbolde steigerten das zu der Frage, ob etwas unrein sei, wenn eine *tote* Maus darauf herumgelaufen sei⁴⁴; tote Tiere sind natürlich noch unreiner. Nur können sie nicht mehr zappeln.⁴⁵

Das dankbarste Thema war jener Ritualvollzug, bei dem man Gott am nächsten war: das Gebet. Die Sache war ja nicht so einfach wie bei uns – im „stillen Kämmerlein“ oder in einer Kirche, die im Winter geheizt wird. Zuerst mußte man die Waschung vollziehen, und im Winter war es kalt, zumindest in manchen Gegenden. Ein Beduine – immer wieder diese Beduinen! – kommt darum auf den Gedanken, die Waschungen allesamt im folgenden Sommer nachzuholen; um auch ja keine zu vergessen, macht er sich Knoten in eine Schnur.⁴⁶ Im übrigen mußte man zum Gebet – und normalerweise auch schon zur Waschung – die Schuhe ausziehen; dabei konnte es passieren, daß sie einem gestohlen wurden. Darum: Es ist egal, ob man die Waschung in Gebetsrichtung vollzieht oder nicht; wichtig ist nur, daß man seine Kleider im Auge behält.⁴⁷ Das Morgengebet mußte vor Sonnenaufgang verrichtet werden; dabei war damit zu rechnen, daß der Vorbeter noch nicht ganz ausgeschlafen war und darum bei der Koranrezitation steckenblieb. Das geschah einmal bei dem Vers „Wir haben Noah gesandt ...“⁴⁸, als Propheten natürlich, und als der Vorbeter in seiner Not dies nun schon zum drittenmal wiederholt, ruft einer der zum Gebet

42 Material dazu bei F. Meier, *Zwei islamische Lehrerzählungen bei Tolstoj?*, in: *Asiatische Studien* 11/1958/147 ff. (= *Bausteine* 975 ff.).

43 Marzolph II 246 nr. 1132.

44 Ib. 263 nr. 1224.

45 Daß das islamische Recht sich wie jedes juristische System im Laufe der Zeit von der Wirklichkeit entfernte, zeigt auch T. Nagel, *Das islamische Recht* (Westhofen 2001), 146.

46 138 nr. 553.

47 173 nr. 729.

48 Sure 7/59 und 71/1.

Versammeln: „Dann entsende doch einen andern und laß uns endlich nach Hause gehen!“.⁴⁹ Beim Koran ist es, wie man daran sieht, nicht ganz einfach, die Sprachebenen auseinanderzuhalten. Nach theologischer Vorstellung redet immer Gott; aber de facto ist es natürlich der Prophet, und wenn man dessen Worte in einem Gebet oder in einer Predigt benutzt, klingt es manchmal so, als rede man von sich selber. Ein Vorbeter rezitiert Sure 67/28: „Was meint ihr wohl, wenn Gott mich und diejenigen, die mit mir sind, zugrunde gehen läßt?“, und ein Beduine knurrt: „Geh doch allein zugrunde!“⁵⁰ Der intendierte Sprecher, das literarische Ich, wie man heute sagen würde, ist der Prophet; das merkt man denn auch sofort, wenn im Koran der Satz weitergeht. Aber im liturgischen Vollzug geht der Satz als Zitat eben nicht immer weiter, und der Beduine, 21 dumm wie er ist, kennt den Koran nicht auswendig. Jedem christlich|en Kirchgänger, soweit es ihn noch gibt, werden ähnliche Beispiele einfallen. Dem Prediger kann es passieren, daß er die Zeitebenen durcheinanderbringt und mit einem Versprecher den heiligen Text aktualisiert. Er will sagen: „Die Byzantiner sind besiegt worden“, wie es zu Anfang der 30. Sure heißt, und er sagt stattdessen: „Die Türken sind besiegt worden“. Zur Rede gestellt, rechtfertigt er sich mit den Worten: „Das ist doch dasselbe“⁵¹ – was für den Koran gewiß nicht zutrifft, aus historischer Sicht dagegen schon; denn der Grenzkrieg und die Expansion hatten sich von Syrien und Anatolien nach Zentralasien verlagert. Die Türken in Transoxanien sind also gemeint, nicht diejenigen, die viele heute nicht in der EU sehen wollen. Nur daß die ersteren eben sehr schnell in die islamische Welt integriert wurden und damit nicht mehr auf derselben Seite standen wie die Byzantiner. Beliebt waren sie damit allerdings immer noch nicht. Darum klang die Bemerkung dann doppelt komisch.

Ein Christ – oder, wie man heute sagt, ein „Westler“ – kann sich gar nicht vorstellen, in welcher starker Weise das fünfmalige tägliche Gebet disziplinierend wirkt und das Zusammengehörigkeitsgefühl im Sinne einer *civil society* fördert. Man vollzieht es ja, soweit dies irgend möglich ist, mit anderen, in einer Moschee oder gar auf der Straße. Für Kinder, vor allem für Buben, ist das Erlernen der verschiedenen Gebetsgesten und die Ehre, in die Moschee mitgenommen zu werden, der erste Schritt zum Erwachsensein. Aber natürlich kann dann alles zur Routine erstarren; es wäre eine Illusion zu glauben, daß in jedem Gebetsakt der Kontakt zu Gott hergestellt würde. Der Beter konzentriert sich vielleicht auf ganz andere Dinge. Fünf junge Leute sind in einer fremden Stadt.

49 Marzolph II 116 nr. 463.

50 Ib. 205 nr. 907.

51 261 nr. 1215.

Einer von ihnen betet; die anderen vier verhandeln in Hörweite mit einer Puffmutter, um sich einen netten Abend zu machen. Diese fragt, um das Geschäft etwas zu konkretisieren: „Wieviele seid ihr denn?“, und sie antworten: „Vier“. Da unterbricht der andere sein Gebet und ruft: „Gelobt sei Gott, ich bin die Nummer Fünf!“.⁵² – Wer sein Gebet unterbrach, mußte es insgesamt wiederholen. Das kostete Zeit; man konnte sein Gebet ja nicht individuell gestalten, sondern mußte einen Komplex verschiedener Gesten und Formeln ableisten. Darum war man über Störungen nicht glücklich. Der schlimmste anzunehmende Unfall war, daß ein Hund in der Moschee auftauchte. Der Hund ist ein unreines Tier; wer mit ihm in Berührung kam, mußte nicht nur sein Gebet, sondern auch die Waschung wiederholen. Da bringt nun jemand einen jungen Hund, der noch nicht laufen kann, in die Moschee mit; er trägt ihn deswegen im Bausch seines Gewandes. Als er sich beim Gebet vornüberbeugt, fällt das Tier heraus. Der Teufel ist los; jetzt müssen alle wieder von vorne anfangen. Der Besitzer entschuldigt sich: „Das ist kein normaler Köter; das ist ein Jagdhund“. Der Unterschied war in der Tat wichtig: ein Jagdhund hat gewissermaßen eine Sondergenehmigung. Denn wäre er unrein, so wäre auch alles Wildbret, das er apportiert, unrein.⁵³ Aber natürlich wird seine Unreinheit nur unter dieser Bedingung aufgehoben; eine Moschee ist kein Jagdrevier, und das Vieh konnte ja nicht einmal auf eigenen Beinen stehen. – Die Frage war nur, ob man das so ernst nehmen sollte. Ein Gelehrter beobachtete, als er an einer Moschee vorbeiging, wie der Moscheediener (wir würden sagen: der Küster) einen Hund packte und verprügelte. Der Hund jaulte erbärmlich, und der Gelehrte, dem das Tier leid tat, machte das Moscheetor auf, damit es entweichen konnte. Der Küster war nicht erbaut und beschimpfte den Gelehrten. Der sagte daraufhin: „Lieber Freund, sei nachsichtig! Der Hund hat keinen Verstand; darum hat er sich in die Moschee verirrt. Wir haben Verstand; aber uns siehst du nie in der Moschee“.⁵⁴

Die Welt der Gelehrten

Das ist nun allerdings kein Lachen von unten mehr; es ist Lebensweisheit mit einem Schuß Selbstironie. Der Gelehrte ist ein Vorbild und insofern auch ein

52 113 nr. 451.

53 Näher dazu E. Gräf, *Jagdbeute und Schlacht tier im islamischen Recht* (Bonn 1959), 107 ff.

54 Nuwairi, *Nihāya*, übersetzt bei B. Lewis, *Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel* (1–2, Zürich 1981–1982), II 348 f.

Erzieher. ‘Aḡudaddīn al-Īǧī, ein Theologe der Mongolenzeit, hatte, beschäftigt wie er war, einen Assistenten, den er manchmal auf seinen Reisen mitnahm. Die Mongolen, Menschen mit einer nomadischen Tradition und zeitweise ohne feste Hauptstadt, hatten nämlich die Reiseuniversität erfunden; das war ziemlich anstrengend. Der junge Mann aber hatte eine Schwäche; er konnte dem Wein nicht widerstehen. So blieb er unterwegs einmal zurück, und als der Meister nach ihm suchen ließ, war er betrunken. ‘Aḡudaddīn sagte zu ihm: „Wir dachten, du seist bei uns; aber in Wirklichkeit bist du nicht einmal bei dir“. ⁵⁵ Das ist der Witz der Wortspiele – ein weites Feld. Als Erzieher und Autorität allerdings verloren die Theologen damals gerade ihren Primat an die Scheichs der Sufiorden; letztere waren volkstümlicher. ‘Aḡudaddīn fand das begreiflicherweise gar nicht gut. Als man ihn fragte, wo denn die Ordensleute im Koran erwähnt seien (also: was Gott von ihnen denke), sagte er: „Sie stehen dort neben uns Gelehrten, in Sure 39/9, wo es heißt: ‚Sind etwa diejenigen, welche wissen, denjenigen gleich, welche nicht wissen?‘“ ⁵⁶ Auch das ein Wortspiel: „diejenigen, welche wissen,“ sind auf arabisch die ‘ulamā’, die Gelehrten.

- 22 Die Akademiker lebten in ihrer eigenen Welt. Man hielt sie für etwas geistesabwesend. Wie von einem deutschen Professor, so erzählte man auch von einem islamischen Gelehrten, daß er seine Pantoffeln selbst dann noch sucht, wenn er sie längst an den Füßen hat. ⁵⁷ Die ‘ulamā’ drängen sich, wie man feststellte, den Fürsten auf, weil es dort Geld zu holen gibt – den Sponsoren, wie wir sagen würden. ‘Aḡudaddīn al-Īǧī wird darum, so stellte man sich zumindest vor, von dem Sultan gezwungen, nach der Musik, die bei Hof gemacht wird, zu tanzen. ⁵⁸ Natürlich behauptet jeder, ein Experte zu sein und die Dinge immer ganz genau zu wissen. Ein Prediger erklärt den Leuten die Josefsure und kennt sogar den Namen des Wolfes, der Josef gefressen hatte. ⁵⁹ – „Aber der Wolf hat Josef ja gar nicht gefressen“. – „Ach so. Dann ist es eben der Name des Wolfes, der Josef *nicht* gefressen hat“. ⁶⁰ Mancher Prediger hat auch gerade keine Lust oder ist nicht präpariert. Dann fragt er die Gemeinde: „Wißt ihr, was ich euch sagen will?“ – „Nein“. – „Dann sage ich es euch auch nicht. Zu Ignoranten rede

55 Vgl. meinen Aufsatz in: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Festschrift H.R. Roemer (Beirut 1979), 130; s. o. Bd. II 1600 ff.

56 Ib. s. 128.

57 Marzolph II 90 nr. 361.

58 Fs. Roemer, 127.

59 Sure 12/17; vgl Gen. 37. 20 und 33.

60 Marzolph II 30 nr. 112.

ich nicht“⁶¹. Die Anekdote ist weithin bekannt; sie wird häufig mit Naşreddin Hodscha, dem türkischen Till Eulenspiegel, in Verbindung gebracht und wird heute noch erzählt. Prediger und Gemeinde stehen natürlich, wie man heute sagen würde, in einem „dialektischen“ Verhältnis. Die Zuhörer sind einerseits vor Reue ganz zerknirscht und bleiben andererseits immer dieselben Sünder. Darum hat einer der Bußprediger Anlaß zu sagen: „Wenn eure Tränen aufrichtig sind, wer hat dann meinen Koran gestohlen?“⁶²

Nun stiehlt man einen Koran vermutlich nur, um selber darin zu lesen. Die Literalität der Stadtbevölkerung war in der islamischen Welt um einiges höher als im Abendland, wo damals in erster Linie die Mönche für die Kultur zuständig waren. Der Vergleich läßt sich ein wenig konkretisieren, wenn man auf das Rußland der frühen Neuzeit schaut; unter den Tataren in Kazan gab es im 17. Jahrhundert weniger Analphabeten als unter den orthodoxen Christen. Vielleicht kommt man zum selben Ergebnis, wenn man die Kosaken vergleicht mit den Bewohnern jener zentralasiatischen Khanate, die im 19. Jahrhundert von den Russen erobert wurden – oder die im Irak stehenden amerikanischen Truppen mit den einheimischen Irakern. Ein Muslim lernte lesen am Koran. Was er dann daraus machte, war eine andere Sache. Ein Gelehrter sagte zu seinen Schülern: „Man muß lernen, solange man jung ist; denn was man in seiner Jugend lernt, vergißt man nie. Jetzt ist es fünfzig Jahre her, daß ich die Fātiḥa gelernt habe (also die erste Sure, die in jedem Gebet vorkommt und zu deren Rezitation man auf den Grabsteinen auffordert). Ich kann sie immer noch, obwohl ich sie seither nie wiederholt habe“.⁶³ Natürlich hat der Lehrer sich hier nur in seiner Argumentation vergaloppiert. Aber das Schulsystem alleine bringt es auch nicht; die Koranschulen waren keine Elite-Universitäten.

Dazu noch eine letzte Geschichte: Im Lande herrscht große Dürre, und der Lehrer schickt die Schüler zum Regengebet. Das ist ein besonderes Ritual, zu dem die Gemeinde sich im allgemeinen auf einem Platz außerhalb der Stadt versammelt. Jemand fragt den Lehrer: „Meinst du wirklich, daß das hilft? Wenn die Gebete von Schulkindern erhört würden, gäbe es längst keinen einzigen Lehrer mehr“.⁶⁴

61 Ib. 94f. nr. 378.

62 52 nr. 193.

63 ‘Ubaid-i Zākānī bei Lewis, *Islam* II 349.

64 Marzolph II 139 nr. 560.

Der Witz und die islamische Gesellschaft

Menschen, die an die Allmacht Gottes glauben, haben ein gutes Gefühl dafür, daß auf Erden alles einmal schiefgeht, was schiefgehen kann. Das schafft Distanz; das Lachen ist befreiend. Der Spott bleibt im allgemeinen behutsam; man weiß, daß man selber weder allwissend noch allmächtig ist. Es gab sehr viel soziale Kontrolle, aber es gab auch, vor allem in den stets sozial gefährdeten Stadtgesellschaften, das Gebot, nicht „die Blöße des andern aufzudecken“, wie man sagte.⁶⁵ Wer kultiviert war, übte sich in Diskretion, *ḥayāʾ*, Schamhaftigkeit, wie die Grundbedeutung eigentlich ist; gemeint war Zurückhaltung, Delikatesse, Zartgefühl. Das schloß nicht aus, daß man die Realitäten des Lebens offen benannte; der Witz beruhte auf Lebenserfahrung. Aber es hatte alles seine Ordnung; die Kritik wurde nicht umstürzlerisch. Man merkte, daß die Religion die Notleidenden mit billigen Formeln abspeiste. Wenn man zu einem Armen sagte: „Freue dich! Gott hat uns den Islam und das Wohlergehen geschenkt“, so konnte man sich vorstellen, daß dieser antwortete: „Das stimmt zwar, aber mein Hunger geht davon nicht weg“.⁶⁶ Dennoch kam es nur selten vor, daß man mit Gott haderte, und die Unzufriedenheit galt dann nicht so sehr Gott als den Theologen, die mit ihren Theodizee-Spekulationen Gott in eine rationalistische Zwangsjacke stecken wollten. Sie konnten sich mit diesen Bemühungen beim Volk nie durchsetzen, und derjenige, der als der größte Ketzer im Islam galt, ein gewisser Ibn ar-Rēwandī, ein Mann des 9. Jahrhunderts, galt ein Jahrtausend später den Geschichtenerzählern der Kairiner Kaffeehäuser als verbitterter Sozialkritiker.⁶⁷

23 Natürlich gab es immer wieder Strömungen oder einzelne religiöse „Virtuos“ (wie Max Weber sie nennen würde), die meinten, daß Frömmigkeit und Lachen sich nicht miteinander vertragen, Büßergestalten oder freudlose Typen wie unsere Puritaner. Statt Lachen war dort Weinen angesagt, Weinen über die eigene Sündhaftigkeit und Vergegenwärtigung des göttlichen Gerichtes.⁶⁸ Die Humorlosigkeit konnte dann in Fanatismus umschlagen und die versteckte Selbstgerechtigkeit in Missionsdrang. | Die Wahhābiten sind in der Moderne ein gutes Beispiel, auch sie übrigens „dumme“ Beduinen und alles andere als ein Produkt urbaner Zivilisation. Der Islam kennt jedoch im Gegensatz zum protestantischen Christentum nicht die Vorstellung von der Verderbtheit der

65 Material dazu jetzt bei P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh 2004), 316 f.

66 Ib. 149 nr. 607.

67 *Theologie und Gesellschaft* IV 348 f.

68 Näheres dazu bei Ammann 74 ff.

Menschennatur. Er ist darum nicht so verklemmt – oder um es vorsichtiger zu sagen: er kann dieser Gefahr leichter ausweichen.

Vorsichtig müssen wir ohnehin sein bei solch generellen Feststellungen. Wir haben ja nur eine Auswahl getroffen. Außerdem kennen wir nur diejenigen Witze, die niedergeschrieben wurden: Was wir in Händen haben, ist Literatur – wiederum eine Auswahl, getroffen von Angehörigen der gebildeten Oberschicht (wir würden heute sagen: von Intellektuellen). Es würde sich lohnen, die in unserer Zeit umlaufenden Witze aufzuzeichnen, nach Regionen getrennt; vor allem die Ägypter sind begnadete Witzeerzähler, auch die Iraner. Aber das ist meines Wissens bisher nicht geschehen. In dem mittelalterlichen Material, das uns zur Verfügung stand, spart, wie wir sahen, der Witz manche Bereiche aus: das Leben des Propheten z. B., obwohl der Prophet durchaus einige menschliche Schwächen hatte und dies auch eingestand, oder Gott und den Himmel (im Stile von: „NN kommt in den Himmel und Gott [oder Petrus] sagt zu ihm: ...“).

Aber das mag an den Autoren der Witzbücher liegen. Auffällig ist, wie wenig rassistische – wir würden heute sagen: fremdenfeindliche – Witze uns überliefert sind.⁶⁹ Der mittelalterliche Islam war wirklich eine Weltreligion, stärker jedenfalls als das manchmal etwas kleinkariert wirkende Christentum. Man fragt sich, wieviel von dieser Großzügigkeit sich in den heutigen Islam hinübergerettet hat. Hier steht Urteil gegen Urteil. Von Khomeini erzählte man im Orient, in Iran ebenso wie in der sunnitischen Welt, er sei für einen Scherz immer zu haben gewesen; aus unserer Sicht ist er der finstere Fanatiker der Plakate. Unsere Politiker lachen immer in die Kamera und sind unter Umständen doch Menschen, mit denen man nicht gerne verheiratet sein möchte; im Orient ist es vielleicht umgekehrt. Was wissen wir schon? Wie ernst sollen wir die Erkenntnisse nehmen, die uns von Experten in den Medien, in den Geheimdiensten, in Universitäten usw. zu Füßen gelegt werden? Ein wenig Distanz und ein Quentchen Spott wären auch hier nicht fehl am Platze.

69 Eine Ausnahme ist Marzolph II 208 nr. 926.

156 Der Name Gottes im Islam

Gott heißt Allāh im Arabischen. Dennoch erweckt Osmin im zweiten Akt von Mozarts ‚Entführung‘ einen falschen Eindruck, wenn er singt: „ob’s wohl Állāh sehen kann“ – selbst dann, wenn es dem Sänger einmal einfiele, die *ad libitum*-Fermate auf der ersten Silbe des Wortes weniger ernstzunehmen und ‚Allāh‘ auszusprechen. Allāh nämlich ist kein Eigenname, den man unübersetzt lassen müßte; Allāh bedeutet nichts anderes als ‚der Gott‘: der Gott schlechthin, neben dem es keinen anderen gibt.¹ Gott hat keinen Namen; einer Religion, welche die Transzendenz Gottes so sehr in den Vordergrund stellt wie der Islam, ist ein solcher Standpunkt sehr angemessen.

Es dürfte schwerfallen, mit der Beschreibung dieses schlichten Faktums einen ganzen Beitrag zu füllen. Zum Glück ist alles nicht ganz so einfach. Wer sich an Gott wendet, muß ihn anreden, und Anrede äußert sich meist in irgendeiner Form der Benennung. Daß Allāh, ‚der Gott‘, von Anfang an nicht einfach Abstraktum war, sozusagen eine absolut gesetzte Genusbezeichnung, sondern mehr als das: Anruf und Identifikation, scheint schon aus der ungewöhnlich verschliffenen Form des Wortes hervorzugehen. Der Artikel ist mit dem Namen verschmolzen; dabei ist der Anfangsvokal des Namens elidiert worden.² Das kommt im Arabischen ausgesprochen selten vor;³ es ist wohl am besten durch häufigen Gebrauch bei der *invocatio*, und zwar schon in vorislamischer Zeit, zu erklären.⁴ Die Bedeutung ergibt sich dem

1 Vgl. W.M. Watt, The Use of the Word ‚Allah‘ in English: Muslim World 43 (1953) 245–247. Allgemein: Artikel „Allāh“ in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl. (abgekürzt: EI²), Leiden 1960 ff., I, 406 ff.

2 *al-ilāh* > *Allāh*. ‚Anfangsvokal‘ ist hier nur um des einfacheren Verständnisses willen gesagt; in Wirklichkeit handelt es sich um einen Konsonanten (Alif), der mit *i* vokalisiert ist.

3 Vgl. noch *an-nās*, ‚die Leute‘, aus *al-unās*.

4 Ich verdanke diesen Gedanken R. Paret. Vgl. auch EI² s. v. *Ilāh*. – Anders verhielte es sich, wenn Allāh aus aramäisch Alāhā abzuleiten wäre (vgl. EI² I, 406 b). Jedoch spricht dagegen, daß die unkontrahierte Form *al-ilāh* in der Poesie nicht selten gebraucht wird und zudem bei dem weiblichen Gegenstück, der vorislamischen arabischen Göttin al-Lāt, sich das Gleiche ereignet hat (*al-Ilāhat* > *Alilat* > *al-Lāt*; vgl. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, 32 f., und F. Buhl, Das Leben Muhammeds, Nachdruck, Darmstadt 1961, 75, Anm. 193). Im übrigen wäre dann zu erklären, warum das Alif von Allāh – gleich dem Alif des Artikels – nicht konstant ist (vgl. *bismi llāh*). Dazu jetzt auch J. Blau, in: Journal of Semitic Studies 17 (1972) 175 ff.

Sprecher also nur | durch Reflexion; neben ihr bleibt ein Rest, eben doch der Name.⁵ 157

Daß Ausgesagtes und Gemeintes in der Anrufung Gottes sich so nahe kommen, daß man also Gott als ‚Gott‘ anredet, ist ein Grenzfall – selbst dann, wenn es einem Christen normal erscheint. Es sind andere Relationen denkbar. In paradigmatischer Weise begegnen sie in einer Glaubensformel, die der Muslim bei zahllosen Gelegenheiten gebraucht, vor dem Essen ebenso wie nach dem Niesen, in der Magie wie im Gebet, die nach populärer Vorstellung auf dem Schenkel Adams ebenso aufgezeichnet war wie auf dem Flügel Gabriels, auf dem Siegel des Salomo ebenso wie auf der Zunge Jesu, die aber auch jedem Buch vorangestellt wird und über die die Koranexegeten immer wieder spekuliert haben: die sogenannte Basmala, im arabischen Wortlaut *Bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*, zu deutsch: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmer“.

Formelhaft wird sie schon im Koran gebraucht: Salomo beginnt so seinen Brief an die Königin von Saba.⁶ Aber sie ist nicht vorislamisch; der Prophet Muḥammad hat sie zum erstenmal aufgebracht, und es scheint, als habe er eine ganz bestimmte Absicht mit ihr verbunden. Das fällt einem Nichtmuslim, der sie zum erstenmal hört, vielleicht schneller auf als dem Frommen, der sie dauernd im Munde führt. Gott wird hier als der ‚barmherzige Erbarmer‘ bezeichnet, eine auffällige Ballung von Barmherzigkeit, die selbst das Christentum, das sich doch auf die Güte und Liebe seines Gottes so viel zugute hält, nicht kennt. Ich will jetzt nicht darauf hinaus, daß nach landläufiger christlich-europäischer Vorstellung der Gott des Islams ein furchtbarer Gott ist, der mit Prädestination die Menschen bedrückt und sie mit Feuer und Schwert auf die Eroberung schickt, mit Milde und Barmherzigkeit also nicht viel im Sinn haben dürfte. Das ist nur ein gängiges Mißverständnis, ein ärgerliches zwar, das auch heute noch, wenn es sich mit politischer Uninformiertheit verbindet, böse Konsequenzen hat. Aber davon will ich nicht reden. Es geht mir hier um das philologisch merkwürdige Faktum, daß Gott in dieser Formel mit zwei Attributen versehen wird, 158 die beide von der gleichen Sprachwurzel abgeleitet sind: *ar-raḥmān ar-raḥīm*, der ‚barmherzige Erbarmer‘.

Leider läßt sich allein von der Grammatik her nicht entscheiden, wie diese beiden Attribute sich zueinander verhalten, ob sie, wie in unserer Übersetzung angenommen, ineinandergeschachtelt sind derart, daß eines von ihnen

5 Zur Entwicklung des Namens vgl. J. Wellhausen, a.a.O. 217 ff., und, in Auseinandersetzung damit, F. Buhl, a.a.O. 94.

6 Vgl. Sure 27, Vers 30.

Attribut des anderen ist, oder ob sie gleichberechtigt nebeneinander stehen und beide als Adjektiv zu ‚Gott‘ zu nehmen sind; dann wäre zu übersetzen: „Im Namen Gottes, des Erbarungsvollen und Barmherzigen“ oder „Im Namen des erbarmenden und barmherzigen Gottes“. Sicher ist nur, daß das zweite, *ar-raḥīm*, ein reines Adjektiv ist, das auch sonst mit Gott verbunden wird. Ebenso wie Allāh kann es Namensfunktion annehmen; jedoch greift es, im Gegensatz zu Allāh, nur einen Teilaspekt des göttlichen Wesens heraus. Wie aber steht es mit *ar-raḥmān*? Es bleibt der Eindruck eines gewissen Pleonasmus. Das ist an sich, vor allem in semitischen Sprachen und im Kontext der Anrufung Gottes, nichts Ungewöhnliches; auch in der Psalmenübersetzung der Vulgata heißt es „Misericors et miserator Dominus“⁷. Jedoch hat es hier wohl noch einen anderen Grund: wir stoßen auf einen weiteren Gottesnamen aus vorislamischer Zeit.

Raḥmānān in seiner altsüdarabischen Form, mit nachgestelltem Artikel, wurde seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts im Jemen und in Zentralarabien als Himmels-gott verehrt. Der Name ist aramäischen Ursprungs; die Juden, die damals im Jemen starken Einfluß hatten, haben ihn offenbar mitgebracht. Er verbreitete sich dann nach Zentralarabien; in der Oase Nağrān, heute jenseits der Grenzen des Nordjemen in Sa‘ūdī-Arabien gelegen und damals Sitz eines christlichen Bischofs, ist er, als die christliche Gemeinde noch in ihren Anfängen stand, zu belegen. In einer Inschrift vom Jahr 505 wird er als *raḥmā-nān mtrḥmn*, eben als barmherziger Raḥmān oder ‚barmherziger Erbarmer‘ apostrophiert; man rief Gottvater mit der Formel *bismi raḥmānān* an.⁸ Die Elemente der muslimischen Basmala sind hier also vorgegeben; nur das Wort Allāh fehlt noch.

159 Allerdings war damit der Erfolg der Übernahme durch Muḥammad | nicht unbedingt gesichert: Als er auf der Schwelle seines Erfolgs in Ḥudaibiya mit der Kaufmannsoligarchie von Mekka, die sich damals seiner Mission noch widersetzte, einen Vertrag schloß, da bestanden die Mekkaner darauf, daß im Text der Name Raḥmān getilgt und durch ein Derivat des Namens Allāh ersetzt werde; den Juden in Medina, mit denen Muḥammad mehrere Jahre lang in dem von ihm beherrschten Gemeinwesen zusammengelebt hatte, war

7 Vgl. Psalm 111, Vers 4 und Psalm 145, Vers 8.

8 Vgl. J. Rijckmans, *Le christianisme en Arabie du sud préislamique*, in: *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Accademia Nazionale dei Lincei, anno 361, 1964, Quaderno nr. 62), Rom 1964, 413 ff., vor allem 436 und 440; auch Y. Moubarac, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique*: Muséon 68 (1955) 93 ff. und 325 ff.

der Name offenbar unbekannt gewesen.⁹ Warum Muḥammad so großen Wert auf ihn legte, vermögen wir vorläufig nicht zu sagen; die Religionsgeschichte der arabischen Halbinsel in den Jahrhunderten vor dem Islam wirft mit jeder Inschrift, die wir neu erschließen – und es sind deren nicht wenige in letzter Zeit gefunden worden –, neue Fragen auf. Man denkt an die Existenz einer judenchristlichen Gemeinde in Zentralarabien;¹⁰ von ihr mag auch Musailima, der nach dem Tode Muḥammads das Prophetentum für sich in Anspruch nahm und, da ihm der politische Erfolg versagt blieb, nur zum falschen Propheten avancierte, übernommen haben, als auch er wieder seine Offenbarungen von Raḥmān, dem ‚Erbarmer‘, erhalten zu haben vorgab. Wie auch immer es sich historisch verhalten mag, eines ist sicher – und im übrigen auch als einziges für unsere jetzige Fragestellung relevant: dadurch daß Muḥammad in seiner Glaubensformel Allāh, *den* Gott, den Hochgott der Mekkaner, mit ar-Raḥmān, dem (ehemaligen?) Hochgott des Jemen und Zentralarabiens, zusammenspannt, nimmt er ihm seine Individualität und verwandelt seinen Namen in ein bloßes Epitheton. Was seine Zeitgenossen noch verstanden haben werden als ‚Im Namen Allāhs, des barmherzigen Raḥmān‘, das wird für spätere Generationen bis auf den heutigen Tag zu ‚Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers‘. Selbst gelehrte Muslime, Koranexegeten etwa, haben von der Vergangenheit des Namens nichts mehr gewußt; daß ar-Raḥmān im Koran nie wie andere Adjektive gebraucht wird¹¹ und schon dadurch seine Sonderstellung gegenüber allen anderen Attributen zu erkennen gibt, ist ihnen entgangen. Der Islam, der mit der Einzigkeit Gottes Ernst macht wie kaum eine andere Religion, hat den Namen bis zur Unkenntlichkeit eingeschmolzen; ar-Raḥmān ist auf | seine bloße Wortbedeutung zurückgestuft. Der Name bezeichnet nicht mehr einen besonderen, individuellen Gott, sondern wie *ar-rahīm* nur noch einen Aspekt ein und desselben göttlichen Wesens.

160

Dieser Schritt ist für den Islam irreversibel. Zumindest für den orthodoxen Islam, den Islam der unübersehbaren Mehrheit, der auch uns am ehesten noch bekannt ist. In Randzonen allerdings, im Bannkreis gnostischer Systeme und vielleicht unter außerislamischem Einfluß, ist ab und zu der umgekehrte Prozeß eingeleitet worden: Gott manifestiert sich in verschiedenen Weltaltern

9 Vgl. *J. Jomier*, Le nom divin „al-Raḥmān“ dans le Coran, in: *Mélanges Louis Massignon* II, Damaskus 1957, 361 ff., vor allem 367 und 381, Anm. 1.

10 Vgl. *J. Jomier*, a. a. O. 381, nach *H. J. Schoeps*, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 334 ff.; auch *G. Widengren*, Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension, Uppsala/Wiesbaden 1955, 135 ff.

11 Z. B. niemals ohne Artikel (vgl. *Jomier*, a. a. O. 362 f.).

unter jeweils anderer individueller Gestalt, mit jeweils verschiedenem individuellem Namen. Solche Vorstellung begegnet etwa in der Sekte der Drusen, die man heute noch im Libanon, in Syrien und in Israel antrifft, oder bei den Ahl-i Ḥaqq, den ‚Freunden Gottes‘ bzw. ‚Freunden der Wahrheit‘ – beides geht ineinander über –, die heute in Kurdistan leben. Die Neuerung liegt hierbei nicht etwa in den Weltaltern; diesen Gedanken kennt der orthodoxe Islam auch. Für ihn aber differenzieren sich diese Weltalter nur durch eine stets sich erneuernde Prophetie, die ihrem Inhalt nach zwar immer gleich ist, jedoch von jeweils anderen Gottesboten, eben den Propheten, stets von neuem aufgenommen werden muß, da ihre Adressaten sich nicht um sie kümmern oder sie bewußt entstellen. Nicht Gott also wandelt sich hier, auch nicht sein Anspruch an die Menschen, sondern nur die Propheten wechseln und die Art, wie ihre Gemeinden: Juden, Christen usw. sich ihrem Anruf entziehen. Für die Drusen und die Ahl-i Ḥaqq dagegen erscheint Gott an bestimmten Gipfelpunkten der Zeit auf Erden, im ‚Gewand‘ eines Menschen, wie die Ahl-i Ḥaqq sagen (mit einem türkischen Wort, *don*, das nur hier, in ihrer an sich persischsprachigen Umgebung, in dieser Bedeutung weiterlebt), oder an dessen ‚Ort‘ (*maqām*), wie es die Drusen ausdrücken. Prophetie und Botschaft treten demgegenüber – verständlicherweise – völlig zurück.

Einem orthodoxen Muslim sind solche Gedanken ein Greuel; er hört hier Inkarnation heraus, und Inkarnation ist für ihn der Punkt, in dem sich das Christentum von der reinen Lehre Jesu, von Jesu ursprünglichem Islam sozusagen, entfernte. Jedoch werden damit solche Ideen noch nicht unbedingt, wie er es gewiß sehen würde, unislamisch. Die Ahl-i Ḥaqq und ein großer Teil der heutigen Drusen betrachten sich selbst als durchaus dem Islam zugehörig. Sie würden, wenn es zu einer Diskussion käme, den Unterschied zwischen Inkarnation und Manifestation klarzumachen versuchen: In einer Manifestation vereint Gott | sich nicht wesenhaft mit seinem irdischen Substrat, sondern er ‚erscheint‘ nur an ihm. Und sie würden darauf bestehen, daß auch sie, wie jeder andere Muslim, im Gegensatz zu den Christen (so wie sie vom Islam verstanden werden) Bekenner der Einheit und Einzigkeit Gottes sind.

In der Tat wird mit diesen Manifestationen nicht etwa ein autochthoner Polytheismus kaschiert, sondern umgekehrt ein Monotheismus, den man als zu kahl und abweisend empfand, individualisiert und aufgefächert. Die Namen verraten es. Nach der Lehre der Drusen manifestiert sich Gott sukzessiv als ‚Allerhöchster‘, als ‚Schöpfer‘ und als ‚Verursacher‘, später dann in einigen Fāṭimidenkalifen und schließlich in der Person des Kalifen al-Ḥākīm, der im Jahr 1021 auf einem Ausritt in den Bergen bei Kairo spurlos verschwand und an dessen Wiederderkehr die Drusen noch heute glauben. Von dieser letzten Manifestation her, zu deren Zeit die Sekte der Drusen überhaupt erst entstand, sind

die früheren nur rückschauend extrapoliert; und es ist kaum zu übersehen, wie sehr man, sobald einmal die Vorfahren des Ḥākim in diesem Gedanken-gebäude verplant waren, bei den Namen in Verlegenheit geriet. ‚Allerhöchster‘, ‚Schöpfer‘ und ‚Verursacher‘ sind ursprünglich nur theologische Begriffe, mit denen das sich wandelnde Verhältnis Gottes zur Welt beschrieben wird: seine ursprüngliche Einsamkeit als ‚Allerhöchster‘, seine erste Beziehung zur Welt als ‚Schöpfer‘ und seine fortwährende Besorgnis um sie als ‚Verursacher‘; die Individualisierung und der damit verbundene Wandel des Begriffs zum Namen sind ganz sekundär. Anders bei den Fāṭimidenkalifen: Hier ist der Name als Name vorgegeben; nur der Träger wird vergöttlicht. Die Herrschaftsauffassung gerade dieser Dynastie hatte der Entwicklung vorgearbeitet.¹² – Bei den Ahl-i Ḥaqq beginnt die Reihe der Manifestationen gleichfalls mit dem Schöpfer, der hier allerdings einen persischen Namen trägt: Ḥāwandagār, der ‚Herr‘. Dann aber folgen sofort historische – wenngleich nicht unbedingt historisch greifbare – Persönlichkeiten, die zum ‚Gewand‘ Gottes werden und deren historische Namen Gott sich aneignete. An dieser Stelle begegnet auch, soweit ich sehe, zum einzigen Male im Bereich des Islams ein Gottesname, der nichts bedeutet, sondern *nur* Name ist: Yā, der Name des | verborgenen Gottes, der sich noch nicht als Ḥāwandagār veräußerlicht hat.¹³ 162

Damit ist der Umkreis des Problems innerhalb des Islams abgesprochen. Das Verhältnis zwischen Gott und seinem Namen wird, so sehen wir, durchaus nicht immer gleich aufgefaßt. Gott kann sich seinen Namen selbst wählen, indem er sich unter dessen Bedeutung oder in dessen Träger manifestiert; der Mensch aber kann Gott auch einen Namen geben. Im letzteren Fall läßt sich wiederum unterscheiden, ob der Name Gott *als Ganzes* erfaßt, wie es vielleicht für den Namen Allāh gilt, oder nur einen *Teilaspekt* seines Wesens heraushebt. Selbst dann allerdings ist der Name nicht menschliche Willkür. Denn die Namen sind im Koran genannt; der Koran aber ist nicht, wie die Evangelien, menschliches, wenngleich inspiriertes Werk eines irdischen Autors, sondern Gottes Wort selbst im Sinne einer Verbalinspiration. Muḥammad hat mit dem Koran nach Auffassung der islamischen Theologie nur insofern etwas zu tun, als er ihn in eben der Form, wie er ihn empfangen hat, an seine Gemeinde weitergab. Gott offenbart hier also seine Namen; er lehrt die Menschen, wie sie ihn anrufen sollen. Da heißt es in Sure 17/110, in direkter Anrede an Muḥammad

12 Vgl. dazu A. Abel, *Le khalife, présence sacrée*: Studia Islamica 7 (1957) 29 ff., vor allem 39 ff. Zu den Drusen allgemein vgl. die Artikel ‚Durūz‘ und ‚Ḥākim‘ in: EI² II, 631 ff. und III, 76 ff.; weiterhin ‚Abdallāh an-Naǧǧār, Maḏhab ad-Durūz wat-tauḥīd, Kairo 1965, 94 ff.

13 Zu den Ahl-i Ḥaqq vgl. den Artikel ‚Ahl-i Ḥaqq‘ in: EI² I, 260 ff.

und mit dem Auftrag, ein Gebot zu übermitteln: „Sprich, ihr mögt ihn als Allāh anrufen oder als ar-Raḥmān, wie ihr ihn auch nennt, ihm stehen die schönsten Namen zu.“

Was es hier mit Allāh und mit ar-Raḥmān auf sich hat, davon war bereits die Rede. Der Vers ist ein anschaulicher Beweis für die Sonderstellung dieser beiden Namen. Bei den ‚schönsten Namen‘ aber, auf die im Anschluß daran verwiesen ist, möchte ich mich nun etwas länger aufhalten; sie führen uns ins Zentrum islamischen Denkens zurück. Der Koran sagt nicht, welche Namen er im einzelnen unter diese Bezeichnung subsumiert. Spätere Muslime aber wußten sie aufzuzählen, 99 insgesamt, 100 also weniger einen, den ‚allerhöchsten Namen‘, den niemand kennt oder niemand aussprechen darf. Sie zusammen bilden den islamischen Rosenkranz; man hat sie an Perlen hergesagt und wie eine Litanei behandelt. Es hat nun allerdings wenig Sinn, daß auch ich mich in eine solche Litanei verliere und sie alle 99 aufzähle.¹⁴ Ich | möchte mich auf die theologische Problematik konzentrieren, die sich mit ihnen verbindet.

Gottes Namen, so sah es die islamische Theologie, sagen etwas aus über seine Eigenschaften; auch Eigennamen sind im Arabischen immer sprechende Namen. Wir treten damit ein in den Bereich der Attributenlehre. Sie hat, so scheint mir, im Christentum bei weitem nicht die Rolle gespielt, die ihr der Islam zuerkennt. Das hat seinen bestimmten Grund. Der Koran ist mit seinen Aussagen über Gott für den Muslim das einzige Medium, durch das er Gottes habhaft werden kann; der Islam kennt keinen Mittler und keine Sakramente. Für das Christentum kommt der transzendente Gott in Christus auf die Erde herab, für den Muslim dagegen in der Schrift. Die christliche Theologie spekuliert darum vornehmlich über die Natur Christi, die islamische über die Selbstaussagen Gottes. Hier hat auch das Dogma von der Verbalinspiration seinen tieferen Sinn; ohne sie wäre der Mensch ganz auf sich selbst gestellt.

Wie bei der Fleischwerdung in der Inkarnation, so begegnen auch bei der ‚Wortwerdung‘ in der Schrift, gerade wenn man von der Vorstellung der Verbalinspiration ausgeht, Menschliches und Göttliches einander in schwer zu entwirrender Weise. Denn Gott bedient sich ja menschlicher Sprache, und seine Aussagen richten sich an den menschlichen Verstand. Aus diesem Spannungsfeld von göttlicher Transzendenz, die sich in der Offenbarung preisgibt, und menschlicher Spekulation, die über die sprachliche Wirklichkeit hinaus

14 Eine Liste aller Namen findet sich, neben weiterem Material, in dem Artikel ‚Asmāʾ al-ḥusnāʾ in: EI² I, 714 ff. Vgl. auch G.C. *Anawati*, *Un traité des noms divins*, in: *Arabic and Islamic Studies in honour of H.A.R. Gibb*, Leiden 1965, 36 ff.

in diese Transzendenz hinein vorstoßen will, ergibt sich ein Funkenspiel zahlreicher Probleme, das wir hier nur aus der Ferne betrachten können. Gibt es, so fragte man etwa, nur die Namen, die durch die Offenbarung bezeugt sind, oder ist man berechtigt, rational, durch Analogieschluß, weitere Namen zu postulieren? *Wie* müssen diese Namen in der Offenbarung bezeugt sein: als Adjektive bzw. als Partizipien, oder genügt eine verbale Aussage, aus der sich ein Partizip und vielleicht ein Adjektiv abstrahieren läßt? Darf man etwa Gott, wenn von ihm gesagt wird, daß er den Fötus im Mutterleib schafft, deswegen den ‚Schwängerer‘ nennen? – ein Extremfall natürlich, deswegen gewählt, weil sich an ihm besser diskutieren ließ. Und welche Wirklichkeit entspricht den Namen? Sagen sie etwas aus über separate Entitäten neben oder in Gott, hypostasierte Attribute also? Bedeutet die Aussage, daß Gott allwissend sei, auch, daß er ein Wissen *hat*? Wie es vorher darum ging, ob man aus einem Verb ein Adjektiv abstrahieren dürfe, so hier, ob sich ein Adjektiv zu einem Nomen verabsolutieren lasse | – wobei Nomen und Name, wie im Lateinischen, so auch im Arabischen mit demselben Wort bezeichnet werden und sich die Fragestellung auf diese Weise auch terminologisch verwirrt. Oder ist umgekehrt sogar die adjektivische Aussage, daß Gott allwissend sei, schon zuviel, und besagt sie eigentlich nur, daß Gott nicht unwissend ist? Verlangt also die Transzendenz Gottes, daß man sich mit negativer Theologie begnügt? Dann wären die Selbstaussagen Gottes nicht Aussagen über eine Wirklichkeit, sondern sie hätten nur deklamatorischen Charakter, als Formeln des Lobpreises, die der Mensch in der Tat nur in einer Litanei benutzen kann, nicht aber zur theologischen Erkenntnis. Positive Aussagen über Gott enthielten dann nur den Wahrheitskern, daß Gott existiert und daß gewisse Prädikate, die sich von ihm *nicht* aussagen lassen, hiermit von ihm abgewehrt werden.

164

Selbst aber wenn man positive Aussagen als positiv versteht, ist doch nicht zu verkennen, daß sie nicht alle gleichen Rang und gleiches Gewicht haben. Nicht immer nämlich wird das Wesen Gottes selbst erfaßt, wenn man sein Wesen als etwas Unveränderliches und Ewiges begreift und darum auch von den Aussagen verlangt, daß sie eine ewige und unveränderliche Eigenschaft bezeichnen. Der Name sagt häufig nur etwas aus über eine Tätigkeit, die nicht permanent ausgeübt wird, sondern intermittierend oder vielleicht nur einmalig: Gott ist, so scheint es, nicht immer barmherzig, sondern nur zu einem bestimmten Moment; er ist es auch nicht von Anfang an, sondern in der Zeit, seitdem es nämlich Menschen gibt, denen er seine Barmherzigkeit erweisen kann. Dagegen ist Gott *immer* allmächtig oder allwissend; dies ist eine Wesenseigenschaft, ersteres dagegen, seine Barmherzigkeit – ebenso wie etwa sein Schöpfertum –, nur, wie man sagte, eine Tateigenschaft. Wesenseigenschaften lassen sich, so fand man heraus, nicht negieren; zu Tateigenschaften dagegen

läßt sich immer auch das Gegenteil behaupten: Gott ist niemals nicht allwissend; dagegen ist er sehr wohl zu einem bestimmten Zeitpunkt barmherzig, zu einem andern dagegen nicht. Hier wird also differenziert zwischen Aussagen, die Gottes absolute Vollkommenheit, und solchen, die sein in der Zeit sich manifestierendes Handeln betreffen. Eine zusätzliche Schwierigkeit mag dadurch auftauchen, daß dieses göttliche Handeln dem der Menschen gefährlich nahekommst: wenn Gott als der ‚Hörende‘ oder der ‚Sehende‘ bezeichnet wird, so ist das ein Anthropomorphismus, mit dem man irgendwie exegetisch fertig werden muß. Allerdings ist das in diesem Fall für einen fixen Theologen noch kein großes Problem. Die eigentlich bössartigen Anthropomorphismen
 165 sitzen dort, wo man | von einem Namen Gottes nicht mehr reden kann: in den Aussagen über das ‚Antlitz‘ Gottes oder seine ‚Hände‘.¹⁵

Schon aus dieser etwas oberflächlichen *tour d'horizon* mag deutlich werden, wieviel an logischen, grammatikalischen oder semasiologischen Fragestellungen neben den rein theologischen Tüfteleien hier angeschnitten wird. Theologische Spekulation solcher Art regt uns ja seit einiger Zeit nicht mehr sonderlich auf. Ersteres dagegen, das Instrumentarium also, mit dem die islamische Theologie zu Werke ging, berührt sich manchmal überraschend nahe mit heutigen sprachphilosophischen oder logischen Überlegungen. Begriffe wie Synonymität, Äquivokation, Derivation usw. werden durchdiskutiert; man denkt nach über Natur und Funktion religiöser Sprache und über Möglichkeit und Basis der Attribution. Natürlich verschieben wir, wenn wir uns ganz hierauf konzentrieren, die Akzente. Den islamischen Theologen ging es immer in erster Linie darum, wie man von Gott etwas aussagen kann, wenn er gleichzeitig unerkennbar und einzig ist. Die Namen versuchen das Unerkennbare erkennbar zu machen, und die Eigenschaften, die mit ihnen ausgedrückt werden, tragen eine Vielheit in die Einheit des göttlichen Wesens hinein. Alle Theologen waren sich dabei einig darüber, daß die Einheit Gottes gewahrt bleiben müsse, alle aber auch darüber, daß Gott im Koran – und nur im Koran – sich in gewissem Maße zu erkennen gibt. Der Unterschied der Systeme ist deshalb zu einem wesentlichen Teil davon bedingt, welches logische oder sprachtheoretische Modell zugrundegelegt wird. Lassen Sie mich dies an einem Beispiel ausführen, einem Traktat des islamischen Theologen al-Ġazzālī, den Mediävisten als Algazel bekannt, der im Jahr 1111, also kaum mehr als ein Jahrzehnt nach Beginn des Ersten Kreuzzugs, in Persien gestorben ist. Die Schrift widmet sich speziell den 99 Namen Gottes, nicht, wie sonst zumeist, der Attributen-

15 Vgl. im einzelnen dazu M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers disciples*, Beirut 1965. Dazu oben Bd. II 1511 ff.

lehre; sie paßt daher genau zu unserem Thema. Vor drei Jahren ist sie zum erstenmal kritisch ediert worden.¹⁶

Ġazzālī setzt an bei zwei Problemen, die ihm von der Tradition vorgegeben waren: a) Ist der Name in irgendeiner Weise identisch mit dem Benannten, und b) wie verhalten sich die verschiedenen Namen ein und desselben Benannten, also die verschiedenen Prädikate ein und | desselben Subjektes zueinander? 166 Dazu versucht er zuerst einmal den Begriff der Identität zu differenzieren. Da gibt es einerseits 1. die totale Identität: wenn nämlich ein und derselbe Gegenstand zwei Namen hat, die in ihrer sprachlichen Form verschieden, inhaltlich aber völlig synonym sind. Ob ich von ‚Paris‘ oder von der ‚Hauptstadt Frankreichs‘ spreche, macht nur sprachlich einen Unterschied; inhaltlich und sachlich dagegen ist genau dasselbe gemeint. Anders verhält es sich 2. mit den sprachlichen Zeichen ‚Auto‘ und, sagen wir, ‚Peugeot‘ (das Beispiel ist genau wie das erste aktualisiert, und ich hoffe, daß ich mich, obgleich selber nicht Autofahrer, nicht zu sehr im Sachlichen vergreife). Hier hat ‚Peugeot‘ dem ‚Auto‘, das nur die Gattung bezeichnet, gewisse Merkmale voraus; Ġazzālī spricht hier von Teilidentität mit Merkmalsinklusion. Schließlich aber gibt es 3. noch den Fall, den Ġazzālī mit dem Satz ‚Der Schnee ist weiß und kalt‘ erfaßt. Das ist, wie er von Aristoteles her wußte, nur mittelbare oder akzidentielle Identität. Das Weiße und das Kalte sind hier zwar identisch, aber nur in diesem bestimmten Einzelfall. Identität verweist, so stellt Ġazzālī fest, auf eine Vielheit, der unter einem bestimmten Aspekt eine Einheit zukommt. Daß dieser Aspekt wechseln kann, erkennt man auch daran, daß aus den vorher genannten Fällen sich jeweils verschieden zu bewertende Urteile ergeben. Den Satz ‚Paris ist die Hauptstadt Frankreichs‘ (Fall 1) kann man auch umkehren: ‚Die Hauptstadt Frankreichs ist Paris‘. Bei Fall 2 geht das nicht mehr: man kann nur sagen ‚Alle Peugeotts sind Autos‘, nicht aber ‚alle Autos sind Peugeotts‘. Und bei Fall 3 kann man nur partikuläre Urteile bilden, die allerdings unter Wahrung ihres partikulären Charakters umkehrbar sind: ‚Einiges Weiße ist kalt‘ bzw. ‚Einiges Kalte ist weiß‘, wobei man jeweils den Schnee im Sinn hat.

Nun, was hilft das für die anfangs angeschnittenen zwei theologischen Fragen? Recht gut kommt man damit weiter bei der zweiten von ihnen (b), wie nämlich verschiedene Namen ein und desselben Benannten sich zueinander verhalten: Wenn ich sage ‚Gott ist allwissend und allmächtig‘, so bietet sich Fall 3 zum Vergleich geradezu an. Auch Fall 2, Teilidentität mit Merkmalsinklusion,

16 *Al-Ghazālī*, al-Maqṣad al-asnā fi šarḥ ma‘ānī asmā’ Allāh al-ḥusnā, ed. Fadlou A. Shehadi, Beirut 1971 (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Nouvelle Série A 3).

167

kommt vor: wenn Gott einmal als ‚König‘ und ein andermal als der ‚Sich-selbst-Genügende‘, der keines anderen bedarf, bezeichnet wird; jeder König nämlich ist per definitionem auch sich selbst genügend, nicht aber jeder Sich-selbst-Genügende auch König. Auf eines allerdings ist zu achten: Im Gegensatz zu dem obigen Beispiel für Fall 2 (‚Auto‘ und ‚Peugeot‘) haben wir es hier nie mit einem Verhältnis zwischen Gattung und Art zu tun. Selbst | der Name Allāh bezeichnet nicht die Gattung; es gibt ja nur einen einzigen Gott, eben *den* Gott. Der Name Allāh hat bloßen Individualcharakter; er ist nur ein Name unter vielen, *ho theós*, nicht *theós*. Und Fall 1 schließt Ġazzālī bewußt aus: Es gibt unter den Namen Gottes keine Vollidentität; d. h. wir haben es in keinem Fall mit Synonymen zu tun. Der Vorzug der 99 Namen beruht für Ġazzālī nicht in ihrem Wortcharakter – wie etwa in einer Litanei –, sondern in der Verschiedenheit ihres Sinngehalts. Dieser Standpunkt ist nicht immer ganz leicht durchzuhalten. Denken wir an *ar-raḥmān ar-raḥīm*; Ġazzālī wußte ja selber nichts von der historischen Genese dieser Namenskombination, und selbst wenn er davon gewußt hätte, wäre ihm diese Kenntnis wohl nicht sonderlich gelegen gekommen.

Ganz anders verhält es sich bei Frage *a*: ob nämlich Name und Benanntes in irgendeiner Weise identisch sind. Das ist offenbar zu verneinen; denn keine der drei genannten Spielarten von Identität (1–3) läßt sich hierauf anwenden. Zwar besteht eine *Relation* zwischen dem Namen und dem Benannten; aber von Identität in irgendeiner Weise kann man nicht reden. Man würde sich ja sonst, wenn man das Wort ‚Feuer‘ ausspricht, den Mund verbrennen. Das liegt daran, daß wir es hier mit völlig verschiedenen Seinsebenen zu tun haben, die sorgfältig auseinandergehalten werden müssen: Es ist, so sagt Ġazzālī, zu trennen zwischen dem Baum, unter dem man sitzt, dem Wort ‚Baum‘, das man ausspricht oder schreibt, und der Bedeutung dieses Wortes. Der Baum, unter dem man sitzt, gehört zur *realen* Wirklichkeit, in der die Gegenstände als konkrete Individuen existieren. Diese Gegenstände haben Eigenschaften, die ihnen inhärieren. Sie sind prinzipiell vom Erkennen des Menschen unabhängig, können aber mitsamt ihren Eigenschaften zum Erkenntnisobjekt werden. Dadurch nun gehen sie ein in eine zweite Seinsschicht, das ‚Sein im Geiste‘, wie Ġazzālī es nennt, die Denk-Wirklichkeit. Hier haben wir es mit der Bedeutung des Wortes ‚Baum‘ zu tun; diese Bedeutung ist intentional auf den tatsächlich bestehenden Baum ausgerichtet. Das Inhärenzverhältnis der realen Wirklichkeit taucht hier als Identitätsverhältnis zwischen Subjekt und Prädikat eines Urteils oder zwischen Leitwort und Attribut einer attributiven Fügung wieder auf. Trotz ihrer Bezogenheit auf die reale Wirklichkeit besitzt diese Denkwirklichkeit ihren eigenen Systemcharakter: In ihr gibt es den Baum schlechthin, in der Wirklichkeit immer nur den individuellen Baum. Wenn man aber vom

Baum *spricht*, sei es nun vom Baum schlechthin oder von einem bestimmten Baum, so hat man damit teil an einer dritten Seinsschicht, | der *sprachlichen* Wirklichkeit. Sie hat es primär mit Lautkomplexen zu tun; zu diesen tritt die Bedeutung – welche der Denk-Wirklichkeit angehört – erst hinzu durch die Zuordnung bestimmter Lautkomplexe zu bestimmten Erkenntnisgebilden. Über diese Erkenntnisgebilde ist die sprachliche Wirklichkeit dann auch mit der realen Wirklichkeit verbunden. 168

Der Name ist, so ergibt sich daraus, nicht identisch mit dem Benannten, sondern mit dem sprachlichen Zeichen, das jemand aufgrund einer Konvention oder, im selteneren Fall, autonom für einen Erkenntnisgegenstand einsetzt. Dieser Erkenntnisgegenstand – und nicht etwa unmittelbar die reale Wirklichkeit – ist das Benannte; das Benannte ist also zwar nicht identisch mit dem Namen, aber identisch mit der Bedeutung des Namens, mit dem Begriff. Ġazzālī arbeitet mit einem konzeptualistischen Modell.¹⁷

Ich breche hier ab. Unerörtert bleibt, wie die Namen Gottes, die der sprachlichen Wirklichkeit des Menschen angehören und primär etwas benennen, das wiederum nur dem Menschen, diesmal aber seiner Denk-Wirklichkeit zuzuordnen ist, sich zur realen Wirklichkeit des göttlichen Wesens und seiner Attribute verhalten. Ġazzālī sagt darüber nicht viel, und er braucht dies an dieser Stelle auch nicht zu tun; denn er will sich, wie der Titel seines Traktates besagt, nur mit den Namen befassen – und da hat er doch etwas für Ordnung gesorgt. Gott bleibt, so scheint es, letztlich unerkennbar. Attribution von Namen und Eigenschaften ist zwar notwendig; denn nur durch sie ist Religion überhaupt möglich – niemand verehrt ein abstraktes und unpersönliches Gedankengebilde. Aber „was in diesen Wörtern (den Namen Gottes) im Koran sichtbar wird, sollte man hinsichtlich ihrer Früchte und Ziele erklären, nicht aber hinsichtlich ihrer Bedeutung und Etymologie“¹⁸. Frucht und Ziel bestehen darin, daß man Gott auf diese Weise näherkommt, nicht aber, daß man sein Wesen erkennt. Daraus auch bezieht Offenbarung ihren Sinn: Sie ist ein Führer für den Menschen, nicht aber im strengen Sinne Selbstbeschreibung Gottes.¹⁹

Für Ġazzālī hat dies alles noch einen andern Aspekt: Er ist nicht nur Theologe, sondern auch Mystiker. Wie aber ist bei einem solchen | Standpunkt eine *unio mystica* möglich? Auch sie vollzieht sich, so ahnt man, zuerst einmal im Bereich der Denk-Wirklichkeit. Man vereint sich nicht unmittelbar mit Gott, 169

17 Dieses Referat einiger Thesen des Ġazzālī ist, z. T. bis in die sprachliche Formulierung und in die Wahl der Begriffe, abhängig von dem Aufsatz von H. Gätje, Logisch-semasiologische Theorien bei al-Ġazzālī: Arabica 21 (1974) 151 ff.

18 Vgl. F.A. Shehadi, Ġazzālī's Unique Unknowable God, Leiden 1964, 111.

19 Vgl. Shehadi, a. a. O. 121.

der ja unerkennbar und fern bleibt; man versenkt sich vielmehr in die Bedeutung seiner Eigenschaften, man ‚zieht sich diese an‘. Der Theologe in al-Ġazzālī ist zu mächtig, als daß dem Mystiker in ihm nicht fortwährend seine Grenze bewußt würde: Auch im Zustand der Entrückung vermag der Mensch die Bilder menschlicher Sprache nicht zu transzendieren; nicht das tiefere Eingehen in Gott bereitet ihm Ekstase, sondern das Eingehen in die Wahrheiten über Gott. Einheit mit Gott ist nur metaphorisch zu verstehen; „die Worte derer, die behaupten, der Mensch sei eins geworden mit seinem Herrn, sind in sich widersprüchlich ... denn daß etwas ein anderes wird, ist absolut unmöglich“. Ġazzālī beweist dies in nüchtern logischer Deduktion folgendermaßen: Einswerdung vollzieht sich zwischen zwei separaten Entitäten, sagen wir A und B. Da sind nun im Augenblick des Einswerdens nur vier Möglichkeiten denkbar: 1. Sowohl A als auch B existieren. Dann ist aber zugegeben, daß sie zwei sind und nicht eins; also sind sie nicht eingeworden. 2. Weder A noch B existieren. Dann sind sie aber auch nicht eingeworden; jedes hat nur seine eigene Identität verloren. 3. und 4. A existiert, während B nicht existiert, oder umgekehrt. Aber wie kann dann etwas Existierendes mit etwas Nichtexistierendem einswerden?²⁰

Ich überlasse es dem Leser, was er von dieser Beweisführung hält. Mir scheint – obwohl ich das im Augenblick nicht beweisen kann –, daß sie ursprünglich, und nicht unbedingt von Ġazzālī, sondern vielleicht schon von einer seiner Quellen, gar nicht gegen die *unio mystica*, gerichtet war, sondern gegen den christlichen Begriff der Inkarnation und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. In dieser Umgebung sind solche logischen Kunststücke nichts Ungewöhnliches. Die Übertragung lag natürlich nahe. Aber sie überrascht doch bei einem Mann wie Ġazzālī, dem man landläufigerweise die Leistung zuschreibt, die islamische Theologie mit der Mystik versöhnt zu haben. Er ist zeit seines Lebens ein Intellektueller geblieben; einen echten Mystiker hätten solche Überlegungen, mögen sie nun stimmen oder nicht, gewiß frustriert. Es ist, wie wenn man einem jugendlichen Liebhaber einen Vortrag hält über ‚deine Frau, das unbekannte Wesen‘; wer das tut, ist selbst über das Stadium des jugendlichen Liebhabers hinaus. | Allerdings steht Ġazzālī, wenn er dergestalt die *unio mystica* auf ein Einswerden mit den göttlichen *Eigenschaften* abdrängt, durchaus nicht allein. Nur daß die, welche in stärkerem Maße mystisches Gespür haben als er, die Denk-Wirklichkeit außer acht lassen bzw. sie zu transzendieren versuchen und von realer Vereinigung mit den göttlichen Attributen sprechen statt nur von einem Sichversenken in die Bedeutung der göttlichen Namen. Der Mensch verliert, so sieht man es dann,

20 Shehadi, a. a. O. 25 f.

durch die Meditation über die göttlichen Namen seine menschlichen Eigenschaften und gewinnt dafür göttliche Eigenschaften. Hören wir noch einmal einen Text, von einem Mystiker, der fast genau ein Jahrhundert nach Ġazzālī gestorben ist, in der Landschaft am unteren Lauf des Oxus, wahrscheinlich in den ersten Wirren des ausbrechenden Mongolensturms. Er sagt:

„Wisse, Gott hat verschiedene Örter, die Örter der Eigenschaften. Du unterscheidest sie voneinander durch deine Erfahrung; denn wenn du zu dem betreffenden Ort emporgehoben wirst (oder: emporsteigst), so kommt dir unwillkürlich der Name jenes Ortes und seiner Eigenschaft über die Lippen, bis du den Ort und seine Eigenschaft umkreist hast. Du preist dann damit Gott. So preist du ihn das eine Mal mit ‚Preis dem Hohen, dem Großen‘, das andere Mal mit ‚Preis dem Hohen, dem Höchsten‘, dann wieder mit ‚Mein Herr und Gebieter‘ oder ‚Einer, einer‘. Auf diese Weise geht es, bis du alle Örter umkreist hast. Das Herz hat (schon von Haus aus) an jeder Eigenschaft Gottes und auch an seinem Wesen teil. Diese Teile aber wachsen ständig, wobei die Mystiker sehr verschieden sind. Da nun jede Eigenschaft ihren Sitz an den genannten Örtern und das Herz Anteil an jeder Eigenschaft Gottes hat, so enthüllt sich dieser (d.h. Gott) dem Herzen mittels des Anteils, den es an ihnen hat. Die Eigenschaften enthüllen sich den Eigenschaften, das Wesen dem Wesen. Bald kommen die Eigenschaften (der Örter) zum Herzen, bald begibt sich dieses an die Örter der Eigenschaften. Die Enthüllung geschieht zuerst im Wissen, dann in der Schau, indem entweder die Eigenschaften zum Herzen kommen oder dieses sich an die Örter der Eigenschaften begibt. Hierauf folgt die Enthüllung durch die Beeigenschaftung, d.h. das Herz nimmt die betreffenden Charakterzüge an und beeigenschaftet sich mit den betreffenden Eigenschaften, indem es schafft, entstehen läßt, ins Leben ruft, zum Tode befördert, Erbarmen walten läßt, straft und was dergleichen Güte- und Gerechtigkeitseigenschaften (Gottes) weiter sein mögen. In der so erfolgten Beeigenschaftung lassen sich dann drei Grade unterscheiden. Erstens: das Herz beeigenschaftet sich mit den (göttlichen) Eigenschaften nur | in bezug auf sich selbst, kann bloß die eigenen geistigen Inhalte verändern. Zweitens: es beeigenschaftet sich in bezug auf sich selbst und andere, kann also auch die geistigen Inhalte anderer verändern. Drittens: die Beeigenschaftung mit den Eigenschaften in der Art, daß man schlechthin über alle Formen des Daseins, die Farben und die Inhalte verfügt. Die Vollkommenheit hierin gehört Gott.“²¹ Das klingt wie eine Him-

171

21 Vgl. F. Meier, *Die Fawā'id al-ġamāl wa-fawā'id al-ġalāl* des Nağm ad-dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr., Wiesbaden 1957, 78f. Die Übersetzung ist von dort übernommen.

melsreise der hellenistischen Gnosis. Der Herausgeber des Textes vergleicht wohl zu Recht die ‚Örter‘, von denen hier die Rede ist, mit den *topoi* in den koptischen Jeûbüchern des 3. Jahrhunderts. Diese *topoi* sind als Emanationen des wahren Gottes Jeû entstanden und umgeben einen Schatz, den Ort des wahren Gottes selbst. Die Seele des Mysten „springt beständig von Ort zu Ort, bis sie zu dem Lichtschatz gelangt“. Die Beeigenschaftung mit den göttlichen Eigenschaften, den ‚Potenzen‘ (*dynámeis*), verleiht dem Menschen göttliche Kräfte; sie bewirkt hier nicht nur intellektuelle Verzückung wie bei Ġazzālī, sondern reale Substanzveränderung.

Dabei lassen sich, wie nebenbei aus dem gleichen Text hervorgeht, diese Eigenschaften grob in zwei Gruppen gliedern, in solche der ‚Güte‘ und solche der ‚Gerechtigkeit‘ Gottes. Hiermit sind die polaren Gegensätze des göttlichen Wesens gekennzeichnet: der gütige und der strafende Gott. Beide zusammen bilden sie in einer *complexio oppositorum* die Gesamtheit seines Wesens. Das ist bekanntlich ein alter Trick der Theologen, um das Unaussagbare des göttlichen Seins sprachlich in den Griff zu bekommen und damit hier wenigstens auf der Ebene der Sprache etwas heimzutragen, im Islam ebenso wie im Christentum. Im Islam liegt dabei auch an dieser Stelle wieder spätantikes Denken zugrunde; schon Philo unterschied zwischen *dýnamis charistikē*, der gnadenhaften Seite des göttlichen Wirkens, und *dýnamis synkolastikē*, seiner strafenden Gewalt. Dieser wiederholte Rückgriff auf Griechisches braucht nicht zu überraschen: Der Islam ist ebenso eine mediterrane Religion wie das Christentum; auch er speist sich aus den Wurzeln des Alten Testaments und der Antike. Die Araber stehen uns näher, als manchmal in den Zeitungen gesagt wird.

Der Mystiker, von dem ich sprach, benutzt diese Antithese interessanterweise auch dazu, um die beiden Epitheta der Basmala, *ar-rahmān* | *ar-rahīm*, voneinander zu differenzieren. Auch für ihn sind sie ebensowenig wie für al-Ġazzālī Synonyme, nur daß er jetzt nicht semasiologisch-intellektuell vorgeht, sondern sich vom lautlichen Erlebnis bestimmen läßt: „Gott sitzt auf dem Thron entsprechend dem, wie er in den Herzen sitzt, nur daß er auf dem Thron erhabenheitsvoll und in den Herzen freundlichkeitsvoll sitzt. Das ist der Sinn von *ar-Rahmān ar-Rahīm*. Der *Rahmān* ist der auf dem Thron Sitzende, der *Rahīm* der sich im Herzen Enthüllende. Das ist der Sinn des *a* und des *i* in *ar-Rahmān ar-Rahīm*, und zwar ist es ein Geheimnis des Erlebens; denn wenn man *Rahmān* spricht oder von einem anderen hört, so empfindet und erlebt man dabei die gesamten Eigenschaften der (göttlichen) Erhabenheit, als da sind Mächtigkeit, Größe, Macht, Gewaltigkeit, Überweltlichkeit, Heftigkeit des Zugriffs, Kraft, und wenn man *Rahīm* spricht oder von einem anderen hört, so empfindet und erlebt man dabei die gesamten Eigenschaften der (göttlichen) Freundlichkeit, als da sind Barmherzigkeit, Gnädigkeit, Zuneigung, Heil und

Glück. Das *a* ist himmlisch, das *i* irdisch, und ebenso ist der Thron himmlisch und das Herz irdisch.“²² Gewaltiges *a* und intimes *i* – man fühlt sich an Ernst Jüngers ‚Lob der Vokale‘ erinnert.

Beide Hälften zusammen, die gütige und die strafende, ergeben noch nicht das göttliche Wesen. Da blieb immer ein unerklärlicher, ungeoffenbarter Rest: Wesenserkenntnis und mystisches Erleben ließen sich nicht als ein Rechenexempel auflösen. Neben den 99 Namen, in die jeder sich versenken kann, unterschied man den ‚allerhöchsten‘ Namen Gottes, der allen oder zumindest den meisten Muslimen immer ein Geheimnis bleibt. Die Vorstellung ist älter als der Islam. Das Judentum hatte das Tetragramm als *haš-šēm hag-gadōl*, den ‚großen‘ oder auch ‚größten Namen‘ bezeichnet; von dort dringt der Begriff als *to megiston onoma* in die hellenistische Gnosis und Theurgie ein.²³ Die Muslime aber glaubten ihn auch im Koran bezeugt. „Preise den Namen deines höchsten Herrn“, so heißt es zu Beginn der 87. Sure, und man brauchte nur das Adjektiv anders zu beziehen, um zu verstehen: „Preise den höchsten Namen deines Herrn“.

Ein früher šīʿitischer Häretiker ist so verfahren; er knüpft an diese Exegese einen ganzen gnostischen Mythos. „Gott war allein, nichts mit ihm. Als er nun die Dinge erschaffen wollte, da sprach er den allerhöchsten Namen. Der flog herum und fiel als Krone ihm aufs Haupt. Das bedeutet das Wort der Schrift: ‚Preise den höchsten Namen des Herrn‘. Dann schrieb er sich mit dem Finger die Taten der Menschen auf die Handfläche, Sünden und gute Werke. Er wurde zornig über die Sünden und fing an zu schwitzen. Da sammelten sich aus seinem Schweiß zwei Meere, ein salziges finsternes und ein leuchtendes süßes. Er blickte auf das Meer und sah seinen Schatten. Da ging er hin, um ihn zu fangen; der aber flog hoch. Da riß er dem Schatten das Auge aus und schuf daraus eine Sonne. Und er löschte diesen Schatten aus und sprach: „Es gehört sich nicht, daß neben mir ein anderer Gott existiere ...“ usw.²⁴ Auch das ist Islam oder zumindest im Bereich des Islams gedacht worden; aber es ist meilenweit von dem entfernt, was uns bisher entgegentrat. Der Mann ist als Ketzer verbrannt worden. Aber was soll's? Der Islam hat genauso seine Gnosis gehabt wie das Christentum, und er hat sie ebensowenig jemals ganz besiegt.

Der ‚allerhöchste Name‘ hat die Menschen fasziniert, viel mehr sicherlich als es die göttlichen Attribute je getan haben. Er versprach höchstes Wissen und

22 Vgl. Meier, a. a. O. 81.

23 Vgl. Meier, a. a. O. 147 f.

24 Vgl. Ašʿarī, Maqālāt al-Islāmīyīn, ed. H. Ritter, Wiesbaden 1963, 7, z. 6 ff.

höchste Macht; er war Talisman und Zauberstab zugleich. Salomo, der Herrscher über die Geister nach islamischer, dem Judentum entnommener Vorstellung, kannte ihn; er hatte ihn auf seinen Siegelring eingravieren lassen. Bileam vermochte mit ihm Gott zu zwingen, gegen die Israeliten zu handeln. Jesus hat mit seiner Hilfe die Toten auferweckt.²⁵ Gott hat mit ihm, so sah es der šī'iti-sche Gnostiker, den wir soeben zitierten, die Welt erschaffen. Hier allerdings, in diesem letzten Beispiel, ist an mehr gedacht als an eine simple Zauberformel; hier ging es ja nicht darum, sich die Dinge botmäßig zu machen, sondern sie überhaupt erst in die Existenz zu rufen. Der Name Gottes, so spekulierte jener Gnostiker weiter, besteht aus Buchstaben, 17 insgesamt.²⁶ Um den Sinn dieser Zahl zu begreifen, muß man wissen, daß das arabische Alphabet manche Buchstaben enthält, die sich nur durch Punkte voneinander unterscheiden; das alte aramäische Alphabet ist hier durch sekundäre Differenzierung dem reicheren arabischen Lautbestand angepaßt worden. So enthält zwar das arabische Alphabet 28 Buchstaben; aber nur 17 von ihnen haben eine verschiedene Grundform. Sie also sind die Urbestandteile aller Wörter und Namen. Die

174 Namen nun hielten immer auch die Dinge, die sie | bezeichneten, irgendwie in sich gefangen; nicht jeder hat so sauber Sprache und Wirklichkeit geschieden wie al-Ġazzālī, und ein Gnostiker tat das erst recht nicht. Wenn also Gott die Dinge schafft, so durch die Namen; die Namen aber setzt er, wie bei dem Geheimschloß eines Safe, aus wenigen Buchstaben immer anders zusammen. Diese Buchstaben sind mit ihm identisch; sie sind sein Name. So geht Vielheit aus dem Einen hervor; Gott arbeitet bei der Schöpfung wie ein Computer.

Dieser Gnostiker hat also gemeint, den ‚allerhöchsten Namen‘ zu kennen, zumindest seine Bestandteile. Darauf gründete er seinen Anspruch und seine Hoffnung; beim Anbruch des messianischen Reiches werden 17 Männer auferstehen und je einen Buchstaben des allerhöchsten Namens erhalten, um damit die Heere der feindlichen Obrigkeit in die Flucht zu schlagen. Daran erwies sich auch sein Irrtum: er wurde hingerichtet, und der Aufstand, viel später erst unternommen,²⁷ ist schnell zusammengebrochen. Es war wohl doch der falsche Name gewesen. Man konnte also weiter über ihn spekulieren. Und man hat dies nach Kräften getan: da man nichts über ihn wußte, gehörte er jedem ebenso wie niemandem. Man fand ihn in Phantasienamen ebenso wie in dem traditionellen Fundus der 99 Epitheta, in Formeln wie in magischen Zeichen. Nicht wenige identifizierten ihn mit dem Namen Allāh; die genushafte Breite

25 Vgl. *Meier*, a. a. O. 144 ff.

26 Vgl. Aš'arī, a. a. O. 9, 2 f.

27 Es handelt sich um die Rebellion des Nafs az-zakīya i. J. 144–145 H.; der Häretiker (Muğira b. Sa'īd) wird bereits i. J. 119 H. hingerichtet.

dieses Epithetons wirkt sich hier aus. Der Anspruch, den richtigen ‚allerhöchsten Namen‘ entdeckt zu haben, bewährte sich weniger aus der praktischen Erprobung als aus dem Prestige dessen, der diesen Anspruch erhob.²⁸

Es ist eigentlich schade, daß wir gerade hier, wo es anfängt, bunt zu werden, den Rahmen unseres Themas überschreiten; denn es sollte ja von Theologie die Rede sein und nicht von Folklore. Unter den Muslimen allerdings, die hierüber nachdachten, ist es den ernsteren bald schon zu bunt geworden. Da reiste ein Perser namens Yūsuf von Arabien nach Oberägypten zum Mystiker Dū n-Nūn, um von ihm den Größten Namen Gottes zu erfahren. Dieser ließ zuerst vier Jahre lang auf sich warten und schickte ihn dann mit einer zugedeckten Holzschüssel, in der sich etwas zu bewegen schien, zu einem Alten über den Nil. Unterwegs konnte Yūsuf der Versuchung nicht widerstehen, den | Deckel zu öffnen, worauf eine Maus heraussprang. Als er mit der leeren Schüssel bei dem Alten ankam, sagte dieser: „Siehste ...“ – d. h.: Nein, das hat er natürlich nicht gesagt. Er sagte vielmehr: „Du wolltest von Dū n-Nūn den Großen Namen Gottes lernen? Dū n-Nūn hat deine geringe Standhaftigkeit bemerkt und gab dir eine Maus. Eine Maus kannst du nicht bewahren! Wie willst du den Größten Namen bewahren?“²⁹

175

Und da wir gerade beim Geschichtenerzählen sind und auch ein Orientalist den Zauber des Orients nicht ganz hinwegintellektualisieren sollte, schnell noch eine zweite Anekdote: Jemand wird gefragt, welches der allerhöchste Name Gottes sei. Er antwortet: ‚Brot‘. Der Frager ist entsetzt über diese Antwort, doch der andere erklärt: Ich war in Nēšāpūr zur Zeit der Hungersnot. Vierzig Tage und vierzig Nächte habe ich hungrig in der Stadt zugebracht. Nirgends hörte man den Ruf zum Gebet, keine Moschee stand offen (wohl aber – so muß man wohl ergänzen – schrie man beständig nach Brot). Seitdem weiß ich, daß der höchste Name Gottes ‚Brot‘ ist.³⁰ Eine ganz andere Dimension tut sich hier auf: Theologie macht nicht satt, und auch Magie ist nur Illusion. Vielleicht haben alle Spekulationen über den Namen Gottes – auch diese hier – nur eine Maus geboren. Aber das kann nur der Leser entscheiden.

28 Vgl. dazu auch *G. Ch. Anawati*, Le nom suprême de Dieu, in: *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici Ravello 1966*, Neapel 1967, 7 ff.

29 Vgl. *Meier*, a. a. O. 149; ich habe mich weitgehend an die Formulierung Meiers gehalten.

30 Vgl. *H. Ritter*, Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīdūd-dīn ‘Attār, Leiden 1955, 172.

653 Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache

Daß bei Gott kein Ding unmöglich sei, ist nur für einfache Gemüter eine unproblematische Aussage. Es genügt zur Verunsicherung, wenn man daran die bekannte Fangfrage knüpft, ob Gott denn einen Stein schaffen könne, der so schwer ist, daß er selber ihn nicht mehr heben kann. Die Sprache ist offenbar imstande, logische Fehler zu verschleiern. Das ist in diesem Beispiel noch leicht zu durchschauen: von einem „Können“ – und dazu noch einem allmächtigen Können – wird verlangt, daß es Nicht-Können produziere. Aber manchmal ist die Sache nicht so einfach. Der Widerspruch mag sich darin verstecken, daß man Definitionen, die man unausgesprochen voraussetzt, implizit wieder über den Haufen wirft; es bedarf eines scharfen Blicks, um jeweils die *contradictio in adiecto* zu entlarven.

Die islamische Theologie hat hierfür einen Begriff bereit: Fragen dieser Art sind *muḥāl*, „denk unmöglich“, „absurd“. Festzulegen blieb allerdings, wie diese Denkmöglichkeit zu bestimmen sei; dies hing jeweils davon ab, welche *Denknotwendigkeiten* oder Axiome man setzte. Wir haben kaum Texte, die sich grundsätzlich oder doxographisch dazu äußern; wie sonst, so gilt auch hier die Erfahrung, daß der *kalām* logische Prinzipien zwar anwendet, sie aber nur selten erläutert. Umso dankbarer sind wir für einen Fragenkatalog, den wir an entlegener Stelle erhalten; hier läßt sich zumindest aus den Beispielen einiges erschließen. Er findet sich bei einem zaiditischen Autor namens al-Ḥusain b. al-Qāsim, der, als entfernter Nachfahr des berühmten Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī, i.J. 401/1010 in jugendlichem Alter als al-Mahdī li-dīn Allāh im Jemen
 654 | das Imamats für sich in Anspruch nahm. Drei Jahre später schon ist er im Kampf gegen einen konkurrierenden Prätendenten gefallen (vgl. Madelung. *Qāsim ibn Ibrāhīm* 198ff.). Jedoch hat er zahlreiche Schriften verfaßt, die zu einem erheblichen Teil heute noch erhalten sind (vgl. GAS 1/569f.). Das Buch, um das es uns hier geht, trägt den Titel *K. at-Tauḥīd wat-tanāḥī wat-taḥdīd*; es ist in zumindest zwei Handschriften erhalten (Berlin, Ahlwardt nr. 10271, und Istanbul, Şehit Ali Paşa 1580). Es besteht aus zwei verhältnismäßig kurzen Teilen; der von uns behandelte Passus stellt dabei, obwohl in der Berliner Handschrift nur 2 Folio stark, den gesamten zweiten „Band“ dar.

Die Aufteilung in zwei Teile wird bei Sezgin (GAS 1/569 nr. 9) nicht vermerkt. An der angegebenen Stelle sind für die Berliner Hs. irrtümlich beide Teile als „1. Teil“ verzeichnet; bei der Istanbul Hs. dagegen ist der zweite Teil überhaupt nicht erfaßt. Das hat im letzteren Fall seinen besonderen Grund; die Anordnung dieser Hs. ist etwas verwirrend. Teil 1 findet sich, wie von Sezgin korrekt angegeben, auf fol. 84^a–99^b, Teil 2 jedoch ganz zu Anfang, auf fol. 1b–7a. Dazwischen sind einige weitere Texte eingeschoben, die bei Sezgin unter den nrr. 16 (= fol. 7^a–10^b)¹, 18 (= fol. 10^b–32^a)², 19 (= fol. 32^a–39^b)³, 20 (= fol. 40^a–59^a)³ und 8 (= fol. 59^a–83^b)³ verzeichnet sind. Dabei handelt es sich bei nr. 18 und 19 um miteinander zusammenhängende Stücke, die im jeweiligen Explicit als Band 2 und 3 des *K. al-Muǧiz (min kutub al-Muǧiz)* bezeichnet werden; die bei Sezgin gegebenen Titel sind also in Wirklichkeit nur Untertitel. Es bleibt zu untersuchen, ob nicht auch nr. 16 (als Band 1) und nr. 20 (als Band 4) zu eben diesem *K. al-Muǧiz* gehören.

Von diesem *K. al-Muǧiz* hatte sich bisher keine Spur gefunden; dies hängt, wie sich nun herausstellt, damit zusammen, daß seine einzelnen Teile unter verschiedenen Namen laufen. Al-Mahdī hatte mit dem Titel Anstoß erregt: nur der Koran verschlage seinen Nachahmern die Sprache, so sagte man, nicht aber das Buch eines normalen Sterblichen (vgl. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 199). Sollte dies der Grund sein, warum der Abschreiber der Istanbul Hs. sich auf die jeweiligen Untertitel beschränkte?

Die Berliner Hs. stammt aus dem Jahre 1054/1644. Die Istanbul Hs. ist offenbar um einiges älter; Sezgin datiert sie ins 7./14. Jh. Sie ist reichlicher punktiert als die erstere und auch klarer im Ductus, aber dennoch nicht besser; im Vergleich zu ihr weist sie ziemlich viele Lücken auf. Beide Hss. bieten neben wichtigen abweichenden Lesarten nicht selten bloße Varianten im Ausdruck, die für den Inhalt keinen Unterschied machen; hier konnte die Wahl bisweilen, bis zum Vorliegen weiterer Textzeugen, nur in recht subjektiver Weise getroffen werden.

655

- 1 Auch hier findet sich der gleiche Fragestil und in den Antworten wiederum der Hinweis auf Absurdität der gestellten Probleme. Vielleicht hat dies den Abschreiber veranlaßt, die beiden Texte zusammenzubringen. Ob die Hs. verbunden ist, kann ich ohne erneuten Augenschein nicht entscheiden.
- 2 Der Titel lautet entgegen der Angabe hier und schon bei Brockelmann (GAL² 1/198) *K. ad-Dalāla* ... statt *K. ad-Dalīl*.
- 3 Die bei Sezgin angegebenen Foliozahlen sind hier z. T. unkorrekt.

656

[1ب] بسم الله الرحمان الرحيم وبه أستعين

- ١ إن سأل بعض المشبهة الضلال فيما يقولون به في الله ويعتقدون في المحال فقال: أخبروني هل لو أراد الله أن يفني نفسه أيجوز ذلك أم لا؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: كلامك هذا فاسد محال باطل لا ٣ معنى له، ويستحيل أن يريد الله المحال لأن الإرادة لا تقع إلا على الأفعال، والموت والفناء لا يقع إلا على الأجسام ولا يدرك إلا ما كان جرماً من الأجرام لأن الموت عرض يحلّه الله في الأشباح، والله ليس بشيخ محدود ولا غيره من العدد والمعدود، إذ لا يقع إلا على مفترق من الأشياء أو مجتمع ٦ أو متحرك أو ساكن. ولا يفني إلا ما كان من الكل والبعض وما لا ينفك من الطول والعرض، والله ليس بذي كل ولا أبعاد ولا بذي أطوال ولا أعراض لأن في ذلك من الحدث ما يدل على الخالق المحدث. ٩

مسألة

- ٢ كذلك إن سأل بعض المشبهة الملحدّين الظانّين بالله ظنّ سوء المتجبرّين فقال: أخبروني هل لو أراد الله أن يدركه بعض خلقه أيجز ذلك أم لا؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: وهذه المسألة أيضاً من ١٢ المحال والله لا يريد المحالات ولا يوصف بصفات المحدثات، لأن الأبصار لا تقع إلا على مفترق من الأشياء أو مجتمع، والمفترق مفصل لا بد له من مفصل والمجتمع موصل لا بد له من موصل والله موصل الأشياء ومفصلها ومفرقها وجامعها [2أ] ومبتدعها وصانعها. ١٥

657

مسألة

- ٣ وكذلك إن سأل فقال: أخبروني عن الله هل يقدر أن يخلق مثله؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: كلامك هذا فاسد محال لا معنى له، لأنك قلت «هل يقدر أن يخلق» فأوقعت القدرة على المخلوق ثم نقضت ١٨

(٢) في المحال: -، ش. (٦) العدد: -، ب // مجتمع: مجمع، ش. (٨) أطوال: أحوال، ب ش // أغراض: أغراض: ش. (٩) الخالق، كذا في المخطوطتين ولعله «الخلق». (١١) أخبروني: خبروني، ش. (١٤) موصل لا: موصل فلا ب. (١٧) سأل فقال: سأل سائل فقال، ش // أخبروني: خبروني، ش // عن الله هل يقدر أن: هل يقدر الله أن، ب. (١٨) هذا ... قلت: -، ش // ثم نقضت ... مخلوق: -، ش.

قولك بقولك «مثله»، لأن الله خالق وهذا مخلوق، والله مدبر وهذا مدبر والله صانع وهذا مصنوع والله غني وهذا فقير والله قديم وهذا محدث والله لا نهاية له وهذا متناه والله محدده وموصله ومفصله وهو موصل ومفصل، وهذا من أكبر المحال وأقبح المقال. وكيف يكون مخلوق خالفاً أو محدثاً قديماً أو ربّ مربوباً؟ وكيف يكون المحدث مثل القديم أو الخالق مثل المخلوق، أو كيف يكون الرازق مثل المرزوق؟

مسألة في المحال أيضاً

٤ وإن سأل فقال: هل يقدر الله أن يخلق خلقاً لا جسماً ولا عرضاً؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: هذا محال وليس عن المحال مسألة، لأن كل محدث فيه آثار حكمة الصانع وذلك ما ذكرنا من الكل والبعض، والكل والبعض لا يكون إلا جسماً من الأجسام الموصوفة بالطول والعرض. فقولك هذا متناقض فاسد لا معنى له لأنك قلت «يخلق خلقاً» والخلق فهو ما ذكرنا، ثم نقضت قولك بقولك «لا جسماً ولا عرضاً». فكأنك قلت «يخلق خلقاً ليس بخلق». [2 ب]

٦٥٨ فإن قال: فلم زعمت أنّ ربكم شيء ليس بجسم، وقد نفيت ما ليس بجسم ولا عرض؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: لأننا نفينا أن يكون خلقاً محدثاً لا محدثاً، لأنك إذا قلت «محدث» أوجبت أن فيه دلائل الحدث. فإذا قلت «ليس فيه دلائل الحدث» نفيت والنفي والإثبات لا يجتمعان في شيء واحد. وأما قولك لم نفينا عن الله سبحانه أن يكون جسماً أو عرضاً واثبتناه شيئاً فالجواب في ذلك أننا جعلناه قديماً والقديم لا يكون محدثاً، وكذلك نفينا أن يكون المحدث ليس فيه دلائل الحدث فيكون قديماً محدثاً ويستحيل أن يكون القديم محدثاً. وأما قولنا إن الله شيء فإنما يزيد بذلك إثبات الموجود ونفي

(٤) رب: رباً، ش // الرازق: الرزاق، ش. (٧) سأل فقال هل: سأل سائل فقال هل، ش.
(٨) عن المحال: عند المحال، ش. (٩) والكل والبعض: -، ش. (١٠) متناقض فاسد: فاسد متناقض، ش. (١١-١٠) بقولك لا جسماً ولا عرضاً: فقلت لا جسم ولا عرض، ش. (١٢) زعمت: قلت ب // وقد نفيت ما ليس بجسم: -، ش. (١٣) خلقاً محدثاً: خلق محدث ولا محدثاً، ش // محدث: محدثاً، ب // أن: ب. (١٤) الحدث: المحدث، ب. (١٥) او: ولا، ش. (١٦-١٧) قديماً محدثاً: قديماً أو محدثاً، ش: قديماً أو عدماً، ب. (١٧) الموجود، كذا في ب وش ولعله «الوجود».

العدم المفقود إذ ليس إلّا موجود أو معدوم والموجود شيء والمعدوم لا شيء، فلها وجدنا الصنع علمنا أن الصانع شيء ويستحيل أن يصنع العدم شيئاً ويستحيل أن يصنع الجسم جسمًا لما قد وصفنا.

٣

مسألة

٥ وإن سأل فقال: هل يقدر الله أن يخلق خلقاً لا نهاية له؟ - قيل له ولا قوة إلّا بالله: مسألتك تحتل وجهين، إمّا أن تكون أردت جسمًا لا حدود له ولا جهات، وإمّا أن تكون أردت أعراض الزمان والساعات وما وعد الله بدوامه أهل الآخرة مثل اتصال الأوقات. فإن كنت أردت جسمًا لا حدود له فهذا محال وتناقض من القول والسؤال، لأنك سألت عن الجسم المحدود ثم نقضت سؤالك بنفيك للحدود. [3] وإن كنت أردت بسؤالك وبما ذكرت من مقالك أعراض الآخرة ودوام ساعاتها او اتصال حدوث أزمنتها وأوقاتها فكذلك نقول: إنه لا انقطاع لدوامها.

٩

مسألة

٦ وإن سأل فقال: هل يقدر الله أن يعلم؟ - قيل له ولا قوة إلّا بالله: كلامك هذا باطل لا يجوز على الله سبحانه وعز من كلّ شأن شأنه. وذلك أنك قلت «هل يقدر الله أن يعلم» فجعلت العلم من المفعولات المحدثات وأخرجته من الصفات الأزليات والمقدور عليه لا يكون إلّا من المحدثات، وذلك كعلم الإنسان المستفاد بالأفهام المدركات والله يتعالى عن الجهل والنقصان ويتقدّس عن شبه الإنسان وغيره من الحيوان وغيره من صنع الواحد الرحمان.

١٥

مسألة أيضاً

٧ وإن سأل فقال: هل يريد الله أن يقدر؟ - قيل له ولا قوة إلّا بالله: هذه المسألة من أحوال المحال وأولى ما تنزه عنه ذو الجلال والإكرام، لأنك قلت «يريد أن يقدر» والإرادة فن المفعولات والقدرة

١٨

(١) العدم: القدم، ب // المعدوم: العدم، ش. (٢) العدم ... يصنع: -، ش // قد: -، ش. (٦) مثل اتصال، من انفصال، ب. (٧) من القول: في القول، ب. (١١) فقال: وقال، ش. (١٣) المفعولات: معولات، ش // وأخرجته ... المحدثات: -، ش. (١٨) وأولى ما تنزه عنه: وأولاه امره عنه (٩)، ب.

فمن الصفات الأزليات، ولا تكون الإرادة إلاّ بقدرته من قدير لم يسبق قدرته ضعف ولا تقصير، فجعلت الصفة القديمة من المفعولات فنقضت قولك لأنك قلت «يريد» والإرادة فهي الفعل والفعل لا يكون إلاّ بقدرته، وكأنك قلت «يخلق القدرة بالقدرة» وهذا محال متناقض، [3 ب] وربنا محمود.

مسألة أيضاً

٨ وإن سأل فقال: فهل يريد الله أن يعلم؟ - قيل له ولا قوة إلاّ بالله: هذه لمسألة تستحيل عن ربنا جلّ جلاله وطهرت نعمه وأفضاله، لأن العلم ليس مفعولاً ولا هو شيء سوى الله معقول والإرادة على الأفعال فلا يتم إلاّ بعد العلم بالأعمال.

مسألة

66o

٩ فإن رجع إلى الحقّ وسأل عما يليق بالله من الصدق فقال: هل يعلم الله أن يقدر؟ - قيل له ولا قوة إلاّ بالله: نعم، وهو سبحانه يعلم أنّه يقدر.

مسألة

١٢ ١٠ وإن سأل فقال: هل يقدر الله أن يريد سبحانه؟ - قيل له ولا قوة إلاّ بالله: نعم، يقدر سبحانه وجلّ علمه وسلطانه وظهر دليله وبرهانه أن يريد لأنّ الإرادة فعله والله قادر على الأفعال.

مسألة

١٥ ١١ فإن قال: فهل يعلم الله أن يريد؟ - قيل له ولا قوة إلاّ بالله: نعم، يعلم سبحانه أنّه يريد ولا يخفى عليه شيء في سابق علمه ممّا سينقص من فعله أو يزيد.

مسألة

١٢ فإن قال: فهل يعلم الله أن يعلم؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: نعم، إنه يعلم أنه يعلم ولا يخفى عليه شيء من المحدثات في حال القَدَم.

٣

مسألة

١٣ فإن قال: فهل يقدر أن يقدر؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: هذا محال لأن القدرة إنما تقع على المقدورات وليس لله [4 أ] عز وجلّ قدرتان تقع إحداهما على الأخرى فتكون واحدة في عداد المفعولات وتكون الأخرى في عداد الصفات. فإن قال قائل: فكيف جاز قولك «يعلم أن يعلم» وبطل قولي «يقدر أن يقدر»؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: للعلّة التي ذكرنا وذلك أن الله عز وجلّ يعلم أنه عالم بكلّ معلوم كما هو قادر على كلّ مقدور، ويستحيل قولك «يقدر أن يقدر» لأنّ القدرة إنما تكون على الأفعال وليس لله قدرة أخرى فيما يعلم كلّ ذي عقل وحجاء، إلا أن تريد بقولك «يقدر أن يقدر» تريد «يقدر أن يفعل المقدورات» فنقول: قد أصبت فيما اقتصرت عليه ولم تخطئ فيما نسبت من لفظك إليه.

١٢

مسألة أيضاً

١٤ فإن قال قائل: فهل يريد أن يريد؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: اعلم أنّ الإرادة قد اختلفت فيها على وجهين، إرادة ضمير وإرادة فعل. فأما الضمير فينفي عن الله سبحانه لما قدمنا في ذلك من التبيان وأوضحنا بمنّ الله من البرهان؛ وأما الفعل فهو أولى ما وُصف به الرحمان. وإنّ ما قصدت قلن يخلو

١٥

(١) الله: -، ش. (٥) فإن: وإن، ش. // إنما تقع على: لا تقع إلا على، ب. (٧) الأخرى: الآخرة، ب.
(١١) تخطئ: بخط، ب ش // نسبت: نسبت إليه، ش. (١٢) لفظك: بمصلك، ب. (١٤) قال قائل: سأل فقال: ب. (١٥) فينفي: فسفى، ب // التبيان: البيان، ش. (١٦) وان: وانا، ش (وفي ب غير واضح).

من أحد ثلاثة أوجه: إما أن تكون تريد «هل يضمّر أن يفعل؟» أو «هل يضمّر أن يضمّر غير ما أضمر؟» أو تكون أردت تكرير القول فقط لا غير الفعل الذي هو أَرَادَهُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ. [4 ب] فإن أردت أنه يضمّر أن يفعل فهذا محال لا يجوز على الله ذي الجلال لما قدمنا من نفي الضمير عن الله الواحد اللطيف الخبير. وكذلك إن أردت أنه يضمّر أن يضمّر غير ما أضمر فهذا من أكبر الكفر والمجدان وأحوّل ما استحال عن الرحمان، لأنّ من يحبّ ويهوى ويخطر على باله الأشياء لا يوصف بعلم ولا خيرة ولا تدبير ولا فطرة ولا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون على تلك الشهوات مجبولاً مصطنعاً 662 وإما أن يكون عزيزاً عن ذلك ممتنعاً، فإن كان غير ممتنع من الخواطر والأحوال ولا عزيزاً عن الزوال والانتقال فذلك مضطرّ مفطور لا يمتنع من الحوادث والتدبير ولا ينفكّ من صنع العليم القدير، وإن كان عن ذلك عزيزاً وكان من الخواطر ممتنعاً حريزاً فقولك هذا كفر بذي الجلال وجهل بالله الكبير المتعال. وإن أردت تكرير القول بالارادة فقد أصبت فيما أردت وأخطأت في تكرير القول وتريده على غير معناه.

مسألة

١٢

١٥ فإن قال: أخبرني عن الله أيعرف نفسه أم ينكرها؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: اعلم أيها السائل أنّ الله لا ينكر نفسه لأنّ المنكر لنفسه كالجاهل بها، إذا جهل نفسه فهو لغيره أجهل والله تعالى عن الجهل والنقصان ويتنزه عن شبه المخلوقين في [5 أ] كلّ شأن.

مسألة

١٦ فإن قال: فأخبرني عن معرفة الله لنفسه أي هو أم هي غيره؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: اعلم أيها السائل أنّ معرفة الله لنفسه هي هو.

(١) تكون تريد: يكون يريد، ش // أضمر: يضمّر، ش. (٤) اللطيف الخبير: الكبير، ب // أضمر: اطهر، ش. (٥) وأحوّل: وأحوال، ش // من: ما، ش. (٦) ولا يخلو: لأنّه لا يخلو، ب // مصطنعاً: مضطجعاً، ش. (٧) عزيزاً: عزيز، ب ش (٨) والتدبير: والتدبير، ش (غير معجم في ب) (٩) حريزاً: حرراً، ب ش. (١١) على: في، ب. (١٣) أيها السائل: -، ب. (١٤) كالجاهل: الجاهل، ب. (١٦) مسألة: -، ش.

مسألة

- ١٧ فإن سأل سائل فقال: أخبرني عن الله سبحانه أخلق الأشياء من شيء أم من غير شيء؟ - قيل له 663
ولا قوة إلا بالله: اعلم أنّ الله سبحانه خلق الأشياء من غير شيء واختراعها اختراعاً من غير بدّي. فإن ٣
قال: وما أنكرت من أن يكون خلقها من شيء قديم لم يزل فنقله إلى الحدث حتّى أبان فيه صنعه من
غير أن يكون اختراعه؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: كلامك هذا فاسد محال لأنه لا يخلو من أن يكون
نقل كله أو نقل بعضه أو لم ينقل منه كلاً ولا بعضاً. فإن قلت: «لم ينقل كله ولا بعضه» نفيت ما عنه ٦
سألت ومحدثه. وإن قلت: «بل نقل بعضه» أو «كله» أوجبت بأبين البيان حدثه ونفيت أزاله وقدمه
لأنّا قد بينّا حدث الكلّ والبعض فيما تقدّم من كلامنا وأوضحناه في أوّل كتابنا، وإذا صحّ الأصل
كلّاً أو بعضاً وصحّ أن ذلك لا يكون إلاّ جسماً فقد تقدّم من قولنا أنّ الأجسام محدثة، وإذا كانت ٩
أصول الأشياء محدثة فقد فسد قولك في نقلها واصطناعها وصحّ قولنا في اختراعها وإحداث أصولها
وابتداعها.

مسألة

- ١٨ وإن قال: هل يقدر الله أن يظلم عبده [٥ ب] ويخلف وعده ووعيده؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: ١٢
نعم، هو قادر على ما سألت وغير عاجز عمّا ذكرت. وليس كل ما قدر عليه الحكيم فعله، لأنّا نجد
الحكيم متّاع حاجته لا يفعل القبيح لذمّته، فكيف بالحكيم الغني؟ لأنّ الفاعل لا يفعل فعلاً إلاّ ١٥
لحاجة تدعوه إلى اجتلاب منفعة أو دفع مضرة، والله لا يحتاج إلى اجتلاب المنافع ولا إلى دفع
المضار. والفجائع فتبارك وتعالى عن ظلم عبده وإخلاف وعده ووعيده، وأيضاً فقد يكون الكذب 664

(١) مسألة: -، ش. (٢) سائل: -، ش. (٥) كلامك: قولك، ب. (٦) نقل: نقله، ش // منه: -، ش.
(٧) نقل بعضه أو كله: نقل كله أو بعضه، ب. (١٠-١١) وإحداث ... ابتداعها: -، ش. (١٢) مسألة: -،
ش. (١٣) عبده: عباده، ش (وانظر ١٧) // له: -، ش. (١٥) القبيح: -، ب. (١٦) لا يحتاج ...
والفجائع: -، ش. (١٧) فتبارك: فتبارك الله، ب // وإخلاف: وإخلاف، ب.

والسفه والعبث من الظالمين لغير حاجة تدعوهم إلى ظلم المظلومين. فإن قال بعض المالحدين: وما تنكرون أن يعبث الله تعالى سيدنا عن قول الجاحدين؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: إن عبثهم هذا الذي ذكرنا وجورهم لغير حاجة فيما قدّمنا لا يدعوهم إليه إلا البطر والهوى، والله تعالى عن ذلك لا يبطر ولا يهوى لأنّ الهوى داخ إلى كل منكّر ومنه تولّد الظلم، والبطر والهوى فهو ضمير وخاطر والله تعالى عن الخواطر لأنّها شهوات لا توجد إلا في القلوب وما يتعالى عنه علام الغيوب، وقد تقدم من كلامنا في الجزء الأوّل نفّي الخواطر عن ربّ العالمين وتبيين حدوث ذلك في المخلوقين.

مسألة

١٩ وإن سأل فقال: هل يحبّ الله نفسه أو يبغضها؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: كلامك هذا باطل محال لا يجوز على الله لأنّه غنيّ عن الحبّ والبغض، لأنّ الحبّ يخرج على وجهين وكذلك [٦ أ] البغض. فن الحبّ ما يكون ضميراً وفيّه، وشهوة في القلوب مبنية. وهذا من صفات المخلوقين المحتاجين إلى محبة أنفسهم المجلولين على فطرة شهواتهم. وأمّا الوجه الثاني فهو حبّ الله لأوليائه المؤمنين وهو ثوابه ونعمته للمطيعين، والله غنيّ عنه وغير محتاج إليه لأنّ المحتاج إلى الرزق لا يكون إلاّ مبنياً على الحاجة إليه والله يتعالى عن الحاجة إلى الأرزاق واجتلاب المنافع والإرفاق، لأنّ الذي يرتزق ويغتذي لا يكون إلاّ مضطراً غير غنيّ ومن كان مضطراً فهو فقير إلى الذات مبنياً على الحاجة والشهوات، والمثلث لا يكون إلاّ جسماً مجتمعاً متحرّكاً أو ساكناً وقد بينّا حدث الجسم فيما تقدم من كلامنا. - والبغض يخرج على وجهين. فن ذلك بغض الآدميين وإضرار كراهة ما يكرهون والله يتعالى عن شبه المخلوقين. والوجه الثاني فهو بغض الله للكافرين وهو ألم عذابه ونكاله للفاسقين والله ليس بذئ جسم فتحله الآلام ولا بذئ شخص فتعلقه الأسقام، بل هو الله ربّ العالمين وفاطر السموات والأرضين فتبارك وتعالى عمّا يقول الظالمون. وتقدّس عمّا يتفهّم به الجاهلون. وتنزّه عمّا يقول المفترون.

- (١) والعبث: واللعب، ب. // الظالمين: الظلمين، ش // تدعوهم: يدعوهم، ش. (٢) تنكرون: تنكر، ش.
 (٣) وجورهم: وجودهم، ش. (٧) مسألة: -، ش. (١٠) محبة: مه (٤)، ب. (١١) نعمته: نعمه، ش.
 (١٢) على الحاجة إليه: عليه، ش. (١٣) المنافع: النعم، ب // يغتذي: يفتدي، ش. (١٤) غير غني ... مضطراً: -، ش. (١٦) وإضرار كراهة: وإظهار كراهة، ب.

مسألة

- ٢٠ وكذلك إن سأل فقال: أكرم الله نفسه أم يهينها؟ - قيل له ولا قوة إلا بالله: من هذه المسألة ما يكون من الحال. [6 ب] ومنها ما يليق بالله ذي الجلال. لأن الكرامة على وجهين: كرامة تنزيه عن الظلم والعدوان. وذلك أولى ما وُصف به الرحمان. فهو يكرم نفسه عن ذلك جلّ جلاله، وكُرمت عن الدناءة والجور أفعاله. والوجه الثاني فهو كرامة النعيم، وما يتعالى عنه الواحد القديم. وهذه الكرامة فيستحيل عن الله الرحمان الرحيم. - والهوان على وجهين يستحيلان عن الرحمان. فوجه هو هوان دناءة الأفعال والجور والسفه في الأعمال وذلك منفي عن الله ذي الجلال، والوجه الثاني فهو العذاب الأليم، وما جعله الله ضدّاً للرحمة والنعيم. وهو تَمَّ يستحيل عن الخلاق العليم، لأنّ الألم لا يحلّ إلا في الأجسام وذلك فيتعالى عنه ذو الجلال والإكرام.

مسألة

- ٢١ وكذلك إن سأل فقال: هل يقدر الله أن يُعلم بعض خلقه جميعاً | معلوماته؟ فإن قلتم «يقدر» فقد صار غيره في العلم مثله، وإن قلتم «لا يقدر» تجزّتموه. - قيل له ولا قوة إلا بالله: هذه مسألة متناقضة، لأنك قلت «هل يقدر أن يعلم بعض خلقه جميعاً ما يعلم» فجعلت لمعلومه جميعاً والجميع ينتأى ومعلوم الله لا ينتأى ولا يُحد ولا يُحصى أبداً ولا يُعدّ. فالتقص لمسألتك أتى من عندك لما في مسألتك من تناقض قولك. ألا ترى أنّ الله معلوم نفسه وليس له جميع [7 أ] فيكون محدوداً وليس بعدد فيكون معدوداً، فكيف يريد أن يُعلم خلقه نفسه؟ ونفسه لا تُعلم ولا تدرك بغير الأدلة ولا يفهم لأنّها نفس ليست من الكلّ والأبغاض ولا من الأجسام ولا من الأعراض. وسؤالك فإنّما هو سؤال عن كلّ المعلومات، والكلّ فلا يصحّ إلا من المصنوعات.

(١) مسألة: -، ش. (٢) أكرم: هل يكرم، ب. (٥) والجور: وبحور، ب. (١٠) مسألة: -، ش.
(١٤) أتى: انا، ب. (١٥) معلوم: من معلومه (؟)، ب. (١٦) تعلم ولا تدرك: يعلم ولا يدرك، ش (غير معجم في ب). (١٨) فلا: لا، ب.

مسألة

- ٢٢ فإن سأل فقال: أخبرني لم زعمتم أنّ هذه المسائل تستحيل ولا يجوز أن يوصف بها الواحد الجليل؟
- ٣ - قيل له ولا قوة إلا بالله: إنّما استحالت هذه المسائل لتناقضها وتكاذبها في المقال وتداحضها، لأنّك أيّها السائل تسأل عن الله الجليل ثمّ تنقض سؤالك بالقول المستحيل وتشبه الله بالعبد الذليل، مثل قولك «هل يقدر الله أن يفني نفسه؟» فجعلته ثلاثة وإيّما هو الواحد الأحد القديم العليم الفرد الصمد.
- ٦ فكأنّك سألت عن مخلوق وأنت تحسبه خالقاً، وسألت عن ثلاثة وأنت تحسبها واحداً، لأنّ المغني هو الفاعل والمغني هو المفعول والفعل هو الثالث المجهول المتوسط بين الفاعل والمفعول.

وصلّى الله على محمد النبي وآله وسلّم تسليمًا.

667 Der Text ist einfach; es genügt, die Fragen kurz erläuternd zusammenzufassen.

1) Kann Gott sich selber vernichten? – *Antwort*: Tod und Vernichtung gibt es nur bei Körpern, d.h. zusammengesetzten und räumlich umgrenzten Dingen. Gott aber ist kein Körper. Würde Gott also seine Vernichtung wollen, so wollte er etwas Denkmögliches; denn sein Wollen richtet sich nur auf „Handlungen“ (*afʿāl*), d.h. verwirklichte Dinge. Die Frage ist also absurd.

2) Kann Gott wollen, daß gewisse Geschöpfe ihn wahrnehmen? – *Antwort*: Sinnliche Wahrnehmung richtet sich nur auf zusammengesetzte Dinge. Gott aber ist nicht zusammengesetzt, sondern vielmehr derjenige, der den Dingen ihre Zusammensetzung verleiht und sie damit in die Existenz ruft. Die Frage ist also absurd.

Es geht, wie der Wortgebrauch zeigt, um das Problem der *ruʿya bil-absār*, der visio beatifica im Jenseits. Die Formulierung ist bewußt so allgemein gehalten, um die Widerlegung allgemein „philosophisch“ einsichtig zu machen. Vgl. dazu Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* IV 33 ff. und G. VAJDA in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Essays presented ... to Richard Walzer, Oxford 1972, S. 473 ff., mit allerdings z.T. abweichender und natürlich wesentlich detaillierterer Argumentation.

3) Kann Gott seinesgleichen schaffen? – *Antwort*: „Schaffen“ setzt voraus, daß das Produkt etwas „Geschaffenes“ ist. Ein Geschaffenes aber kann nicht „seinesgleichen“ sein. Die Frage ist in sich widersprüchlich.

Die gleiche Frage mit ebendieser Antwort fand sich auch in einer Schrift des baṣrischen Muʿtaziliten Muḡammad b. Šabīb, auf die Māturīdī in seinem *K. at-Tauḡīd* zurückgreift (S. 131, 16 ff. und 132, 14 ff. KHOLEIF). In einer muʿtazilitischen Bestätigungslegende, die sich bei Qāḍī ʿAbdalḡabbār (*Faḡl al-iʿtizāl* 266, 10 ff. SAIYID) und von daher bei Ibn al-Murtaḡā findet (*Ṭabaqāt al-Muʿtazila* 55, 5 ff. DIWALD-WILZER), wird sie der indischen Sumanīya, die Antwort dagegen einem jungen Muʿtaziliten aus der Zeit des Hārūn ar-Rašīd in den Mund gelegt. Zur Sumanīya vgl. meine *Erkenntnislehre des Īcī* 257 ff.

668 4) Kann Gott etwas schaffen, das nicht Körper und Akzidens ist? – *Antwort*: Alles Geschaffene ist körperlich; die Frage ist also absurd. – *Frage*: Warum behauptet ihr denn von Gott, er sei „etwas“ (*šaiʿ*), aber nicht Körper oder Akzidens? – *Antwort*: Weil er nicht geschaffen | (*muḡḡaḡ*) ist, aber doch existent. Alles Existente ist „etwas“; das Nichtexistente ist „nichts“. Die Existenz des Schöpfers aber erkennen wir aus dem Vorhandensein von Schöpfung.

Al-Mahdī li-dīn Allāh bekennt sich also nicht zu der Lehre, daß auch das Nichtseiende „etwas“ sei (*al-ma'dūm šai'*; vgl. dazu *Erkenntnislehre des Īcī* 192 ff. und R. FRANK in: *Atti del III. Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Ravello 1966), Napoli 1967, S. 324 ff.). Die eingeschaltete Frage scheint darauf hinweisen zu wollen, daß Mahdī selber ja mit der Vorstellung arbeitet, es gebe etwas, das weder Körper noch Akzidens sei; warum sollte Gott also nicht weitere solche „Etwas“ (ὅντα) schaffen können. Die Antwort würde dann vornehmlich betonen, daß dies eben nur auf Gott zutreffe: er ist existent, aber nicht geschaffen. Alles Geschaffene aber ist nicht nur existent, sondern auch zusammengesetzt aus Körper und Akzidens. Daraus verrät sich, daß es für Mahdī nichts Kontingentes gibt, das unkörperlich wäre; er rechnet also nicht mit der Existenz intelligibler Wesenheiten oder einer Geistseele. Der Wortlaut des Abschnittes, vor allem der ersten Antwort scheint zudem zu implizieren, daß Geschaffenes nur als *Verbindung* von Körper und Akzidens auftritt, nicht etwa als Körper *oder* Akzidens; die Akzidenzien haben keine separate Existenz. Es geht immer um „Körper, die mit Länge und Breite beeigenschaftet sind“ (vgl. S. 1923, Nr. 4, Z. 3.).

5) Kann Gott etwas Unendliches schaffen? – *Antwort*: Nein, wenn damit ein unendlicher Körper gemeint ist; denn ein Körper ist immer begrenzt. Ja, wenn damit die akzidentielle Unendlichkeit der Zeit gemeint ist; denn die Seligen werden in unendlicher Folge von Zeitmomenten die Freuden des Jenseits genießen.

Eine interessante Unterscheidung von räumlicher und zeitlicher Unendlichkeit, die in doppelter Weise nach weiterer Erklärung verlangt. Zu erläutern bliebe, warum Länge und Breite, aus denen sich die räumliche Ausdehnung u. a. definiert, nicht ebenso als Akzidenzien in die Unendlichkeit verlängert werden können wie das Akzidens Zeit, und weiterhin, ob unendliche Dauer nur im Jenseits möglich ist oder auch im diesseitigen Bestand der Welt. Das erstere wäre vermutlich damit beantwortet worden, daß es sich bei der unendlichen Zeit um eine ins Endlose verlängerte Aufeinanderfolge von endlichen Zeitakzidenzien an endlichen Körpern handelt, während Länge und Breite als selber unendliche zu einem Körper hinzutreten müßten, der als endlich definiert ist. Bei dem letzteren aber würde sich wohl herausstellen, daß die Distinktion nicht rational (*'aqlan*), sondern von der Offenbarung her (*sam'an*) nahegelegt ist. Die Ewigkeit des Jenseits beruht in einem Willensakt Gottes, der allenfalls in der Gerechtigkeit von Lohn und Strafe begründet ist; die Ewigkeit der Welt ergibt sich daraus nicht zwingend.

- 669 6) Kann Gott (etwas) wissen (= erkennen)? – *Antwort:* Die Frage ist unsinnig. Gott *kann* nicht wissen; Gott ist allwissend. „Können“ | impliziert eine unzulässige Analogie zum Menschen; der Mensch „kann“ wissen, weil er manchmal auch unwissend ist. „Gekanntes“ ist immer auch Hervorgerufenes, In-der-Zeit-Entstandenes; das gilt für das göttliche Wissen nicht.

Die Absurdität der Frage wäre eindeutiger, wenn statt *‘alima* die Vokabel *‘arafa* gebraucht würde; *ma‘rifa* „Erkenntnis“ im Sinne eines Wissenserwerbs hat man ja nie Gott zugeschrieben (vgl. meine *Erkenntnislehre* 79). Aber die Frage *soll* ja Verwirrung stiften, und in der vorliegenden Form tut sie dies in der Tat. Es geht auch gar nicht so sehr um den Wissenserwerb (wobei dann *‘alima* eher als „sich bewußt werden“ zu verstehen wäre denn als „wissen“), sondern – wie in den früheren Beispielen – um das Können: Unter der Annahme der Allwissenheit bedeutet die Frage, ob Gott wissen könne, in Wirklichkeit, ob er alles wissen könne; damit aber wird die Relativierung seiner Allwissenheit, die darin steckt, deutlich.

- 7) Will Gott, daß er (etwas, alles) kann? – *Antwort:* Das ist der Gipfel der Absurdität; denn hier ist die Rangfolge der göttlichen Attribute auf den Kopf gestellt. Das Wollen ist eine Tateigenschaft, das Können dagegen (auch: die göttliche Allmacht) eine ewige (Wesens-)Eigenschaft. Ein Tun aber setzt ein Können immer schon voraus; in Wirklichkeit fragt man hier also, ob Gott aufgrund eines Könnens das Können schafft.

Irāda bedeutet hier entsprechend dem Wortgebrauch der mu‘tazilitischen Theologie nicht den ewigen und unveränderlichen Willen Gottes (= *maš‘rā* oder *qadar*), sondern ein einmaliges Wollen im Hinblick auf ein bestimmtes Ereignis.

- 8) Will Gott, daß er (etwas) weiß? – *Antwort:* Das ist absurd aus ähnlichen Gründen wie oben nr. 7. Das Wollen richtet sich auf Handlungen; das göttliche Allwissen aber ist nichts „Getanes“, ad hoc Hervorgerufenes. Vielmehr kann man umgekehrt nichts wollen, ohne vorher zu wissen, was man will.

- 9) Weiß Gott, daß er (etwas, alles) kann? – *Antwort:* Ja.

Das ist, wie einleitend gesagt wird, eine Frage, die rechtens im Hinblick auf Gott gestellt werden darf. – Es folgen einige weitere Beispiele dieser Art:

10) Kann Gott wollen? – *Antwort*: Ja; denn das Wollen ist ein Tun, und das Können richtet sich auf das Tun.

Das ist die Umkehrung zu nr. 7.

11) Weiß Gott, daß er will? – *Antwort*: Ja; Gott weiß alles voraus, was er tun wird (also will) und nicht tun wird. 670

Umkehrung zu nr. 8.

12) Weiß Gott, daß er weiß? – *Antwort*: Ja.

13) Kann Gott können? – *Antwort*: Nein. Gott besitzt nicht zwei Allmachten, von denen die eine ewig wäre, die andere aber von der ersteren hervorgebracht. – *Frage*: Warum ist Frage nr. 12 möglich und diese nicht? – *Antwort*: Weil ein Können sich im Gegensatz zum Wissen nur auf Handlungen, d. h. etwas Getanes bzw. Hervorgebrachtes erstreckt. Die Aussage „Gott kann können“ ist nur dann richtig, wenn man sie versteht als „er kann die Gegenstände seines Könnens hervorbringen“.

14) Will Gott wollen? – *Antwort*: So läßt sich nur in höchst eingeschränktem Sinne fragen. „Wollen“ nämlich läßt sich in zwiefacher Weise verstehen: als etwas, das man „im Sinne hat“ (*damīr*), oder als das (gewollte) Tun selber. Gott nun hat keinen „Sinn“; Tun dagegen (bzw. daß sein Wollen sich sofort in Tun umsetze) entspricht seinem Wesen völlig. Damit ist klar, daß der oben genannte Satz im ersteren Falle überhaupt keinen Sinn ergibt. Dennoch wird im Folgenden auch dies in seinen verschiedenen Möglichkeiten noch einmal durchdacht. Man würde da entweder zu der Aussage kommen: „Hat Gott im Sinn, zu handeln?“ (wobei für das erste „wollen“ die erste Bedeutung und für das zweite die zweite gewählt wäre) oder: „Hat Gott im Sinne, (dereinst) etwas anderes im Sinne zu haben, als was er (jetzt) im Sinn hat?“ (wobei in beiden Fällen Bedeutung 1 gewählt wäre). Beide Interpretationen erledigen sich aus dem bereits genannten Grunde; die letztere gibt sich dabei auch unabhängig davon als krasser Unglaube zu erkennen, da sie Gott launisches Verhalten unterschiebt. Anders, wenn man „wollen“ als „tun“ versteht. Dann ist der Satz nicht falsch, aber ein bloßer Pleonasmus („Tut Gott sein Tun?“) und als solcher irrig.

Diese Unterscheidung geht aus von Überlegungen des Nazzām. Von ihm überliefert der Qāḍī ‘Abdalḡabbār – wohl, wie üblich, nach dem *K. al-Maqā-*

671

lāt des Abū l-Qāsim al-Balḥī – folgende Lehre: „Gottes Wille ist das, was er tut, befiehlt oder entscheidet. Im Sprachgebrauch nämlich bedeutet Wollen entweder das oder etwas, das man im Sinne | hat (*ḍamīr*), oder schließlich, daß etwas ‚nahe daran ist‘ wie etwa in dem Koranbeleg ‚eine Mauer, die zusammenfallen wollte‘ (Sure 18/77). Von ‚Sinn‘ läßt sich bei Gott nicht reden; also muß ‚Wille‘ bei ihm das sein, was wir (zuvor) erwähnten. Das Gewollte wird (in der Tat) im Sprachgebrauch als ‚Willen (Wollen)‘ bezeichnet, wenn man etwa sagt: ‚Komm her mit meinem Willen‘ im Sinne von ‚mit dem, was meinerseits gewollt wird‘. (Weiterhin) sagt man: ‚Er wollte das von mir‘ im Sinne von ‚Er befahl mir das‘, und auch: ‚Gott will Gericht halten (am Ende der Zeiten)‘, d.h. er hat darüber entschieden.“ (*Muḡnī* VI, 3, 16 ff.). Hier wird eine theologische Distinktion auf geschickte Weise von der Sprache her begründet. Nur bei dem Menschen heißt „Wollen“, daß er etwas „im Sinn hat“, ohne sich der Verwirklichung, die in der Zukunft liegt, schon ganz sicher zu sein; bei Gott dagegen ist Wollen immer mit der Verwirklichung des Gewollten identisch. Das wirkt auf den normalen Menschen, der nur an menschliches Wollen denkt, merkwürdig; jedoch zeigt die Sprache, daß es in der Tat beide Möglichkeiten gibt – im Deutschen übrigens ebenso wie im Arabischen: wenn man jemandem seinen „Willen“ tut, so ist in Wirklichkeit das von ihm Gewollte gemeint. Daß sich das Experiment nur mit dem Substantiv anstellen ließ, hat Nazzām nicht gestört. Seine Überlegungen kreisten ja um das göttliche Attribut des Willens; den Sprachgebrauch hat er nur stützend herangezogen, nicht aber vollständig erfassen wollen.

Er hütet sich im übrigen davor, die Gleichung *irāda* = *fiʿl* zu sehr auszudehnen; würde sie für alles gelten, was Gott will, so gäbe es weder eine menschliche Willensfreiheit noch – vielleicht – eine Entwicklung in der Zeit. Darum die beiden übrigen Wortbedeutungen: wenn Gott die Handlungen der Menschen will, so heißt dies nur, daß er sie gebietet (wobei ihnen freisteht, ob sie sich an dieses Gebot halten oder nicht); wenn er jetzt schon will, daß am Ende der Zeiten Gericht gehalten werde, so legt er es fest und verkündet es (vgl. auch Ašʿarī, *Maqālāt* 190, 12 ff. und 365, 3 ff., mit gewisser Verdeutlichung gegenüber dem Passus bei Qāḍī ʿAbdalḡabbār).

Nazzām denkt also an insgesamt 5 verschiedene Bedeutungen:

- 1) „wollen“ = „tun“;
- 2) „wollen“ = „gebieten“;
- 3) „wollen“ = „festlegen und verkünden“;
- 4) „wollen“ = „etwas im Sinne haben, beabsichtigen“;
- 5) „wollen“ = „im Begriffe bzw. nahe daran sein, zu geschehen“.

Davon gilt 5 nur für Unbelebtes, 4 nur für den Menschen, 1–3 für Gott und in gewissem Grade auch für den Menschen, soweit seine Machtfülle der Gottes nahekommmt, etwa bei einem Herrscher. Diese Differenzierung ist von der Baġdāder Schule der Mu‘tazila übernommen worden (vgl. Aš‘arī, *Maqālāt* 191, 1 und 590, 12 ff.). Von daher findet sie sich bei dem Zaiditen al-Hādī ilā l-ḥaqq (gest. 298/911), der Schüler des Baġdāder Mu‘taziliten al-Ka‘bī war, und über ihn dann bei unserem Autor. Hier allerdings ist der Zusammenhang vereinfacht; nur zwei Bedeutungen, die wesentlichsten allerdings, werden erwähnt. Die baṣṛische Schule vertrat ganz andere Ansichten, die eher auf Abū l-Hudail zurückgehen. Vgl. zu allem Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 165 f.

15) Kennt Gott sich selber oder nicht? – *Antwort:* Würde Gott sich selber nicht kennen, so könnte er alles andere umso weniger. 672

16) Ist Gottes Selbsterkenntnis mit ihm identisch oder nicht? – *Antwort:* Ja.

17) Hat Gott die Dinge aus etwas geschaffen oder aus nichts? – *Antwort:* Aus nichts. – *Frage:* Warum soll er die Dinge nicht aus etwas Ewigem geschaffen und seine Gestaltungskraft daran gezeigt haben, daß er dieses Ewige in die Zeitlichkeit überführte? – *Antwort:* Das ist absurd. Er könnte es nämlich nur ganz oder teilweise in die Zeitlichkeit überführen. Ein Ganzes oder ein Teil aber sind nur als Körper denkbar; ein Körper nun ist immer selber schon in der Zeit entstanden (*muḥdat*). Die Ewigkeit ist damit auch für diese „Urmaterie“ negiert.

Von „Materie“ ist im arabischen Text nicht die Rede; er spricht nur von *šai‘ qadīm*. Al-Mahdī beruft sich hier auf frühere Darlegungen, vermutlich im ersten Band; dort hatte er eine sogenannte Ġauhariya widerlegt, welche die Lehre vertrat, daß die Materie als Ursprung aller Lebewesen eine Substanz (*ġauhar*) sei, welche die Akzidenzien in sich aufnimmt (vgl. fol. 87^a der gleichen Hs.). Dennoch wird seine Argumentation auch dadurch nicht überzeugender.

18) Kann Gott die Menschen ungerecht behandeln und Strafe und Lohn im Jenseits anders verteilen, als er angekündigt hat? – *Antwort:* Ja, er kann das; aber er tut nicht alles, was er kann. Auch unter den Menschen tut ein Weiser nichts Böses, weil dies gemein ist. Dabei mag er bisweilen in einer Lage sein, wo dies für ihn nötig wäre; bei Gott dagegen kann dies schlechterdings nicht vorkommen. Allerdings gibt es unter den Menschen manche, die auch ohne Not, aus reiner Frivolität (*‘abat*), Unrecht tun. – *Frage:* Warum sollte Letzteres nicht auch bei Gott möglich sein? – *Antwort:* Bei den Menschen ist dies eine

bloße Laune; Gott aber hat keine Launen, denn Launen sind unkontrollierbare Einfälle (*ḥawāṭir*).

673 Das erinnert an die Lehre des Abū Mūsā al-Murdār, eines Schülers des Bišr b. al-Mu'tamir, durch dessen Wirken sich die mu'tazilitische Lehre in Bagdād verbreitete (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 70, 7 ff.): „Gott kann (= hat die Macht zu) Unrecht und Lüge; aber er tut beides nicht. Auf die Frage ‚Und wenn er es täte?‘, antwortete er: ‚Er tut so etwas schlechterdings nicht. Derlei zu sagen, ist verwerflich (*qabīḥ*); es läßt sich nicht (einmal) auf einen frommen Muslim anwenden, ebenso (also auch) nicht auf Gott. Man darf ja auch nicht sagen: Was wäre, wenn Abū Bakr Unzucht getrieben | hätte und ‘Alī ungläubig gewesen wäre? Wir wissen aufgrund von Beweisen, daß Gott kein Unrecht tut; deswegen halten wir die Ausdrucksweise ‚Wenn er nun Unrecht täte ...‘ für verwerflich.‘ Wenn man aber (insistierte und) die Frage erneut stellte, so sagte Abū Mūsā: ‚Würde er unrecht tun, obgleich es Beweise gibt, daß er nicht Unrecht tun wird, so würden (andere) Beweise darauf hinweisen, daß er Unrecht tun wird, und er wäre ein tyrannischer Gott (*rabban ilāhan qādiran zālīman*)...“; vgl. Aš‘arī, *Maqālāt* 555, 9 ff., ähnlich 201, 1 ff. und Qāḍī ‘Abdalğabbār, *Muğnī* VI₁ 128, 12 ff.).

Das wurde, wie aus der gleichen Stelle hervorgeht, auch von vielen anderen Mu'taziliten (der Bagdāder Schule?) so behauptet; wir wissen es von seinem Schüler Ġa‘far b. Ḥarb (gest. 236/850) und von dessen Zeitgenossen und Schüler al-Iskāfī (gest. 240/854), die beide gleichfalls der Bagdāder Schule angehörten (vgl. *Maqālāt* 201, 13 ff. und 202, 9 ff.).

19) Liebt oder haßt Gott sich selber? – *Antwort*: Das ist absurd. Liebe ist entweder eine Gemütsregung und Begierde; als solche findet sie sich nur bei den Menschen. Oder aber sie tritt bei Gott auf als Liebe zu denen, die an ihn glauben, als Lohn für ihren Gehorsam; als solche aber wendet sie sich nicht auf Gott zurück, da er ihrer nicht bedarf. Ein Lohn nämlich erklärt sich aus Bedürftigkeit. – Für den Haß gilt Ähnliches. Es handelt sich entweder um den Haß der Menschen, der sich bei Gott nicht findet, oder aber um Gottes Haß gegenüber den Ungläubigen, d. h. seine Strafe. Gott kann aber nicht sich selber strafen; denn Schmerzen, die von einer Strafe hervorgerufen werden, können nur an einem Körper sich ereignen.

20) Ehrt oder erniedrigt Gott sich selber? – *Antwort*: Ehre mag heißen „Erhabenheit über jegliches Unrecht“, also „Würde“, oder „Gunstbezeugung, Bewirtung“; nur in ersterem Sinne läßt sich die genannte Frage sinnvoll formu-

lieren. „Erniedrigung“ heißt entweder „niedriges Handeln“ oder „Strafe“; hier treffen beide Bedeutungen auf Gott nicht zu.

21) Kann Gott eines seiner Geschöpfe alles wissen lassen, was er selber weiß? Nimmt man an, er könne es, so hätte er in der Allwissenheit seinesgleichen; nimmt man an, er könne es nicht, so hält man ihn für unfähig. – *Antwort:* Die Frage trägt einen Widerspruch in sich. Wenn man nämlich von „allem“ spricht, was Gott weiß, hat man sein Wissen damit begrenzt; denn eine Summe ist immer endlich. Dabei weiß Gott doch auch um sich selber, und er selber ist unendlich.

Das erinnert an einen Passus im *K. al-Intiṣār* des Ḥaiyāṭ. Ibn ar-Rēwandī hatte Abū l-Hudail vorgeworfen, er verstehe das göttliche Wissen (und seine Macht) als endlich, weil es sich auf „alles“ erstrecke, ein „Alles“ aber als „Gesamt“ begrenzt sei. Ḥaiyāṭ erkennt Letzteres an, insofern die Summe alles Geschaffenen qua Geschaffenes immer noch endlich sei, verweist jedoch darauf, daß Gott auch sich selber kenne und er selber eben unendlich sei (vgl. *Intiṣār* § 4 und 80 f. NADER, dazu R. Frank in: *Le Muséon* 82/1969/466 f. und 474 ff.).

674

22) Zusammenfassung: Warum sind diese Fragen absurd? – *Antwort:* Wegen ihrer inneren Widersprüchlichkeit. Die Fragen beziehen sich auf Gott, sind aber so gestellt, als ob es sich um einen Menschen handelte. Wenn man wissen will, ob er sich selber vernichten kann (s.o. nr. 1), so hat man, ohne es zu merken, seine Einheit zerstört und ihn in drei Komponenten zerlegt: den, der vernichtet, das, was vernichtet wird, und das Vernichteten selber, das die Verbindung zwischen beiden herstellt.

Das ist wieder einmal extrem begriffsrealistisch gedacht. Allerdings verbindet sich mit dem Argument wohl eine bestimmte Absicht: Wer den einen Gott zu dreien macht, verhält sich wie ein Christ. Das paßt zu der hier noch einmal aufgenommenen Anfangsfrage besonders gut; die Christen schienen ja mit dem Kreuzestod Christi vorauszusetzen, daß Gott sich selber vernichten könne. Die benutzte Vokabel gehört hierher: Der Tod wird in der muʿtazilitischen Theologie immer als *fanāʾ*, als Auflösung des Zusammenhalts zwischen den einzelnen Atomen verstanden, aus denen sich der Mensch zusammensetzt; eine separate Geistseele, die nach dem Tode weiterlebt, kannte man im allgemeinen nicht. Jedoch ist diese besondere Spitze hier nur angedeutet. Sie wird vielleicht dadurch etwas hervorgehoben, daß die Bemerkung *fa-ḡaʿaltahū talātatan* zuerst einmal isoliert stehenbleibt (in

z. 5) und erst nach einem kurzen Einschub im Sinn des oben Referierten in z. 6 ff. erläutert wird.



Die beiden letzten Paragraphen (nr. 21–22) führen wiederum auf den Anfang zurück; in nr. 21 wird dabei besonders deutlich, daß es sich um Fangfragen handelt. Diese Intention war nicht ganz konsequent durchgehalten worden; die Fragen nach dem Können hatten andere ausgelöst, nach dem Wissen oder dem Wollen, die kaum in ein Dilemma hineinführten, sondern sich einfach mit Ja oder Nein beantworten ließen (nr. 7 ff., ausgehend von nr. 6). Nicht alle Fragen waren darum „absurd“, und manche waren es im übrigen nur aus der Perspektive einer bestimmten Theologie. | Die Vorstellung einer ewigen
675 Materie war für einen Philosophen, der deswegen nicht gleich ein Ungläubiger sein mußte, durchaus keine Denkmöglichkeit (entgegen nr. 17); ebenso enthielt für einen Kullābiten oder Ašʿariten die *ruʿya bil-abṣār* im Jenseits keinen Widerspruch (entgegen nr. 2). Der Text steht eindeutig in muʿtazilitischer Tradition. Aber selbst dort wurden die Grenzen nicht immer gleich gezogen. Nach Ansicht zahlreicher Baḡdāder ist es ungehörig, von Gott zu sagen, er tue Unrecht; unser Text geht offenbar davon aus (s. o. nr. 18). Der Baṣrier Abū l-Hudāil dagegen hatte auch dies für absurd gehalten (vgl. Ašʿarī, *Maqālāt* 200, 13 ff.; dazu Frank in: *Le Muséon* 82/1969/486 ff.), ebenso in seiner Nachfolge sein Schüler Hišām al-Fuwaṭī und dessen Schüler ʿAbbād b. Sulaimān (vgl. *Maq.* 202, 15 ff.). Die Abhängigkeit von Baḡdāder Gedanken ist für unseren Autor schon von W. Madelung festgestellt worden; sie erreichten ihn über seinen Vorgänger al-Hādī ilā l-ḥaqq (vgl. *Qāsim ibn Ibrāhīm* 164 ff. und 198). Das zeigt sich deutlich bei der Lehre vom göttlichen Willen (nr. 14, wo letzten Endes auf Nazzām zurückgegriffen ist) und von Gottes Macht zum Bösen (nr. 18), ebenso aber auch in dem stillschweigenden Übergehen der baṣrischen Lehre vom ens in potentia (*al-maʿdūm šaiʿ*; s. o. nr. 4). Der Text ist nicht unbedingt originell oder tief; an mehreren Stellen drängt sich, in der Benutzung von Reimprosa, rhetorische Neigung vor.

Man ist, wie kaum anders zu erwarten, schnell mit dem Verdikt der Denkmöglichkeit bei der Hand gewesen. Manches erinnert an die Prozeduren der heutigen *linguistic analysis*. Aber es geht nicht in erster Linie um Sprachliches. Vielmehr sollen die Implikationen von Definitionen bzw. – im realistischen Sinne der Zeit gedacht – von Wirklichkeiten der göttlichen Natur ins Bewußtsein gehoben werden. Immer wieder kommt die Attributenlehre ins Spiel: man darf die *ṣifāt ad-dāt* nicht den *ṣifāt al-fiʿl* unterordnen, das Wissen dem Wollen z. B. (vgl. nr. 8, auch 7). Schwieriger ist es, wenn zwei Wesenseigenschaften

zueinander in Beziehung gesetzt werden (vgl. nr. 6 und 9) bzw. einunddieselbe Wesens- oder Tateigenschaft „redupliziert“ wird (vgl. nr. 12–14).

Im Vordergrund aber hat die Reflexion über die göttliche Allmacht gestanden; so beginnt und schließt der Text. Die Frage danach, was | Gott alles kann und was er vielleicht nicht kann, ließ sich unter verschiedenen Aspekten betrachten. Man sollte sie sorgfältig auseinanderhalten. Da ist einmal Gottes Allmacht im Verhältnis zu seiner *Schöpfung*: Kann er *Gesetze*, die er selber seiner Schöpfung mitgegeben hat, wieder aufheben? Das Problem der Wunder spielt hier hinein; man arbeitete mit dem Begriff des *taǧwīz*, der Anerkennung einer theoretischen Möglichkeit, die von Gott aber de facto nicht – oder nur unter ganz bestimmten Umständen, nämlich zur Bestätigung eines Propheten – ausgenutzt wird. Abū l-Hudāil hat hierüber nachgedacht (vgl. *Maqālāt* 312, 10 ff. etc.); besonders weit sind, in seiner Nachfolge, Šāliḥ Qubba und dessen Schüler Muḥammad b. Muslim aṣ-Šāliḥi gegangen (vgl. *Maqālāt* 406, 6 ff., und 310, 9 ff.; dazu vorläufig *Erkenntnislehre des Īcī* 213 ff.). Die Geschichte der Diskussion ist kompliziert; Ġazzālī hat bekanntlich noch, mit seinen vielzitierten Bemerkungen zur Kausalität, in sie eingegriffen. Man fühlt sich an Ockham's Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* erinnert⁴.

676

Neben die Naturgesetze treten die *Denknotwendigkeiten* oder Axiome; hier hat man Gott im allgemeinen viel weniger Freiheit gelassen. Zwar meinte Ibn Ḥazm, die Offenbarung hätte durchaus auch verkünden können, daß das Ganze kleiner sei als sein Teil (vgl. *Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām* I 52, 17 ff.); aber das ist doch schon ein viel enger gefaßtes *taǧwīz* als zuvor: dieses Axiom kann nicht – und sei es nur theoretisch – jederzeit aufgehoben werden, sondern ist für unsere Welt schrankenlos gültig und erst in einer Art „Gegenwelt“ als aufgehoben denkbar. Im übrigen aber steht Ibn Ḥazm damit ziemlich allein.

Man kleidete das Problem häufig in recht plastischer Weise in die Frage, ob Gott die ganze Welt in einem Ei unterbringen könne, ohne daß das Ei größer (d. h. zum Ganzen) und die Welt kleiner (d. h. zum Teil) | werde. Ibn ar-Rēwandī behauptete, dies so von gewissen Muslimen gehört zu haben (vgl. *Maqālāt* 572, 11 f.); und der basriṣche Muʿtazilit Muḥammad b. Šabīb, den Māturīdī in seinem *K. at-Tauḥīd* ausführlicher zu Wort kommen läßt, stellt sich selber das gleiche Problem (vgl. Māturīdī, *K. at-Tauḥīd* 130, pu. ff.)⁵. Aber Ašʿarī findet Ibn ar-Rēwandī's Aussage so unerhört, daß er in ihr eine bloße Erfindung sehen will

677

4 Ich kann auf diesen Punkt hier im Einzelnen nicht eingehen. Daß man ebenso wie in der Fragestellung so auch in den Antworten genau auf den gerade behandelten Aspekt achten sollte, hat kürzlich W.J. Courtenay mit Recht hervorgehoben (*The Critique on natural Causality in the Mutakallimūn and Nominalism*, in: *The Harvard Theological Review* 66/1973/77 ff.).

5 ¹Die Exzerpte aus der Schrift des Ibn Šabīb beginnen s. 126, 1 ff.

(*Maq.* 572, 14 f.); und Ibn Šabīb benutzt die Frage nur, um sie in der uns bereits bekannten Weise zu verwerfen: sie ist in sich widersprüchlich (*mutanāqid*), da das Ei ein Teil der Welt ist und nun plötzlich voluminöser sein soll als sie. Māturīdī pflichtet ihm bei mit der Einschränkung, daß Gott natürlich das Ei vergrößern könne oder die Welt verkleinern, so daß sich das Teil-Ganzes-Verhältnis umkehre; aber genau dies war ja in der Formulierung der Frage selber schon ausgeschlossen (vgl. *Tauḥīd* 131, 5 ff.). Hier stehen also Aš‘arī und Māturīdī mit der Mu‘tazila in einer Front. Mu‘tazilitische Argumentation übernimmt in der gleichen Frage auch, wie bei ihm kaum anders zu erwarten, der jüdische *mutakallim* Sa‘adyā (vgl. sein *K. al-Amānāt* 110, 4 ff. LANDAUER).

Daß man auch andere Lösungen des Problems versuchte – mehr in Richtung auf Ibn Ḥazm, aber doch wieder von ihm verschieden –, zeigt eine der zahlreichen Versionen, in denen man die Bekehrung des ‘Abdallāh b. Šākir ad-Daišānī zur Š‘ra legendarisch erklärte: er stellt Hišām b. al-Ḥakam eben diese Frage⁶, und Hišām, selber hilflos, holt sich Rat bei Ġa‘far aš-Šādiq; dieser vergleicht daraufhin mit der Pupille: auch sie ist winzig klein und faßt doch die ganze Welt in sich (vgl. Kulīnī, *Kāfī* I 79, 3 ff. und Ibn Bābōya, *K. at-Tauḥīd*, Nağaf 1386/1966, s. 77, 14 ff.). Das hätte zwar in seiner rein rhetorisch-gleichnishaften Form kaum einen Mu‘taziliten überzeugt; aber es verrät doch zugleich, daß nicht jeder sofort bereit war, um ihres rationalistischen Achselzuckens willen seine Vorstellung von der göttlichen Allmacht aufzugeben. Daß man gerade ‘Abdallāh b. Šākir die Fangfrage hier in den Mund legte, will nicht zuviel besagen; er hat sie nicht aufgebracht, sondern wird hier nur als Ungläubiger geschildert, der mit ihr die Muslime aus der Fassung bringen will. Allerdings war sie in der Tat auch im iranischen Raum bekannt; im *Škand-gumānik vičār* wird, wenn von Unmöglichkeiten die Rede ist, wiederum die Welt genannt, die in einem Ei Platz finden soll (vgl. Übs. de Menasce, s. 67). Sicherlich ist das Beispiel nicht zufällig so beliebt gewesen; es datiert wohl aus der Zeit, in der man sich mit der mythologischen Vorstellung vom Weltenei, die ja in der antiken Welt und weit über sie hinaus verbreitet war, auseinandersetzen mußte⁷.

Wieder anders und ebenso vielgestaltig entwickelte sich die Diskussion um die Notwendigkeit und Unverrückbarkeit der *ethischen Prinzipien*. Kann Gott das Gute böse und das Böse gut machen? so heißt es in den *Masā’il*

6 ²Zur Beziehung zwischen Hišām b. al-Ḥakam (gest. 179/795–796) und ‘Abdallāh b. Šākir vgl. das von mir zusammengestellte Material in: *Der Islam* 43/1967/258 f. und Madelung in *ET* 2 s. n. Hishām b. al-Ḥakam.

7 ¹Vgl. Die Religion in Geschichte und Gegenwart³ s.v. „Ei“; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin 1955) 268 ff.; für die Orphik vgl. Baumstark in: *Oriens Christianus* 5/1905/24, 1 f. und 25, 1 f.

ʿUkbarīya des Šaiḥ Mufīd (gest. 413/1022)⁸. Das führt hinein in den Streit um die Möglichkeit einer rationalen Ethik, in den Muʿtazila und Ašʿarīya sich später bekanntlich verwickelten; wir können an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen. Wenn das Gute immer gut und das Böse immer böse bleibt, wie die Muʿtazila annahm, so war die Allmacht am besten dadurch zu retten, daß man Gott eine theoretische Fähigkeit zum Bösen zusprach, deren er sich nur praktisch nicht bedient (s.o. S. 1937f. und 1940). Aber war man nicht auch damit wieder in den Bereich des „Absurden“ eingedrungen? Wenn man Gott die Allmacht zum Bösen zuspricht, so sagten die Gegner, warum dann nicht ebenso die Freiheit, sich selber unwissend oder bedürftig zu machen? (vgl. Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muǧnū* VI, 143, 14 ff.). Oder wie Māturīdī es zuspitzt: Warum sollte er nicht analog dazu die Macht haben, seinesgleichen zu schaffen, nur wiederum mit der Einschränkung, dies dann nicht zu tun? (vgl. *K. at-Tauḥīd* 132, 4 ff.).

Das war ironisch gemeint, als *reductio ad absurdum*. Denn hiermit redete man nun endgültig nicht mehr vom Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung, sondern von seinem Verhältnis zu sich selber, den *Gesetzen seines Wesens*, und die Diskussion um seine Fähigkeit zum Bösen machte nur den Übergang besonders leicht. Hier nämlich hat niemand mehr bestritten, daß man es wirklich mit Absurditäten zu tun habe, selbst Ibn Ḥazm nicht. Zwar hatte er, wie wir schon sahen, die Meinung vertreten: „alles, was Gott als nach Verstandesgesetzen absurd schafft, das ist absurd erst, seitdem Gott es absurd gemacht, und erst in dem Augenblick, wo er dem Verstand seine Form gegeben hat, nicht etwa vorher. Hätte Gott es nicht absurd machen wollen, so wäre es nicht absurd“ (*Fiṣal* II 182, 16 ff.; dazu Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm* 122 ff.). Aber man darf nicht übersehen, daß er hier von den in dieser Welt gültigen Verstandesgesetzen spricht: daß Existentes nicht gleichzeitig nichtexistent sein oder ein Körper nicht an zwei Stellen zugleich sein kann, wie er kurz darauf erläutert; all dies hätte Gott auch anders einrichten können. Aber in seinem Handbuch zur Logik, dem *Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq*, erwähnt er jenseits dieser Kategorie, für die er wieder die gleichen Beispiele bringt (87, 21 ff. ʿABBĀS: *al-mumtaniʿ fi l-ʿaql*), noch eine weitere, das in echtem Sinne in sich Widersprüchliche, „wie jede Frage, die eine Veränderung im göttlichen Wesen voraussetzt ..., z. B. ob Gott seinesgleichen schaffen kann“ (88, 1 ff.). Über sein eigenes Wesen, so werden wir ergänzen dürfen, kann selbst Gott sich nicht hinwegsetzen.

679

8 ²Frage nr. 30. Zitiert bei M. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Diss. Chicago 1971, S. 62.

680 Allerdings sollten wir nicht unterschlagen, daß Ibn Ḥazm an dieser Stelle auch von der ersteren Kategorie (der dritten übrigens in einer längeren hierarchischen Aufzählung, auf die wir hier nicht eingegangen sind) schon sagt, daß „dies schlechterdings nicht existieren kann, der Schöpfer es niemals tun und es schlechterdings nicht geschehen wird“ (87, 24f.). Aber das scheint sich doch nur auf diese Schöpfung zu beziehen; denn diese Unmöglichkeiten bedeuten, daß „die Struktur der Welt zusammenbricht und die rationalen Ordnungen, aus denen die Erkenntnis der Wesenheiten hervorgeht, vernichtet werden“ (25f.). Es ist damit nicht gesagt, daß sich nicht daneben eine ganz andere Welt mit anderen Ordnungen aufbauen ließe. Wieweit dies selbst für Sachverhalte gilt, die man normalerweise in der ersteren Kategorie unterbrachte, zeigt die Fortsetzung des zitierten Passus aus den *Fiṣal*: „Ebenso verhält es sich, wenn jemand fragt: ‚Kann Gott sich einen Sohn (Kinder) zulegen?‘ Da ist zu antworten, daß er dies kann. Gott hat dies | im Koran explizit gesagt: ‚Wenn Gott sich Kinder (auch: einen Sohn) hätte zulegen wollen, hätte er aus seinen (eigenen) Geschöpfen nach Belieben (welche dazu) ausgewählt‘ (Sure 39/4) und: ‚Wenn wir uns eine Zerstreuung hätten verschaffen wollen, hätten wir das von uns aus gemacht – wenn wir (überhaupt) vorgehabt hätten, etwas (Derartiges) zu tun‘ (Sure 21/17)“. Der entrüstete Kommentar des Herausgebers zur Stelle, selten genug in dieser sonst völlig unkommentierten Edition, zeigt, wie schnell ein Muslim diesen Punkt, der an das Wesen des Islams rührte, auch mit dem Wesen Gottes zusammenbrachte. Ibn Ḥazm bleibt hier natürlich seinen zāhiritischen Grundsätzen treu; aber er hat zudem auch die Logik, zumindest die der Textexegese, auf seiner Seite.



Was *muḥāl* „absurd“ ist, ergibt sich aus alledem ziemlich klar; es bedeutet das, was sich nicht vorstellen läßt und darum auch nicht sein kann. Wenn man diesen Umfang des Begriffs allerdings in eine möglichst präzise und prägnante Definition fassen wollte, kam es sehr schnell wieder zu Meinungsverschiedenheiten. Das Material, das die Quellen uns hierzu noch bewahren, gibt, wie zu Anfang bereits gesagt, nicht viel her; wir erhalten einige abschließende Formulierungen, aber kaum je die Begründungen dazu. Das Problem ließ sich am besten von der Frage herangehen, ob *muḥāl* mit „falsch“ (*kaḍib*) identisch sei. Man hat diese These in der Tat vertreten (vgl. Aš‘arī, *Maqālāt* 388, 10). Sie hatte den Vorteil, daß man sich aller weiteren Diskussion über den Begriff entziehen konnte. Aber sie war doch wohl zu einfach: „falsch“ ist nicht nur etwas, das man sich nicht vorstellen kann, sondern auch jede Aussage, die momentan nicht

mit der Wirklichkeit übereinstimmt, aber sehr wohl unter anderen Umständen richtig sein könnte; der Begriff ist also weiter. Dies allerdings nur unter der Voraussetzung, daß man Unvorstellbares überhaupt als „falsch“ bezeichnen wollte. Man konnte sich nämlich auch auf den Standpunkt stellen, daß es seiner inneren Widersprüchlichkeit wegen gar nicht mehr als sinnvolle Aussage anzusehen sei; dann mußte man es definieren als „jede Rede ohne Sinn“ und es als „weder wahr noch falsch“ ansehen⁹.

Im allgemeinen aber scheint man in der Tat das „Absurde“ eher als einen Spezialfall des „Falschen“ angesehen zu haben, etwas, von dem sich nicht nur sagen läßt, daß es nicht zutreffe, sondern auch, daß es „nicht sein kann“ (*lā yumkinu wuğūduh*)¹⁰: eine Aussage also, die *immer* falsch ist. Wie aber ließ sich eine solche Aussage in ihrer Besonderheit erkennen? Man versuchte es mit formalen Kriterien, die man der Logik entnahm: „absurd“ ist das, in dem zwei Gegensätze zusammenkommen (*Maq.* 387, 9f.). Aber dann zerstritt man sich darüber, ob es denn ein kontradiktorischer Gegensatz sein müsse oder auch ein konträrer schon ausreiche. Für manche war der Tatbestand der Absurdität schon erfüllt mit einem Satz wie „Jemand steht und sitzt (zugleich)“. Andere hielten dem entgegen, daß sowohl Stehen als auch Sitzen positive Qualifikationen seien, aus deren Kombination sich nie ein innerer Widerspruch ergebe; vielmehr sei absurd nur ein Satz wie „Jemand steht und steht (zugleich) nicht“ (*Maq.* 387, 13 ff.)¹¹.

9 ¹Vgl. *Maq.* 388, 3 und Nāšī', *K. al-Ausaf* 118, 2f.; beides scheint zusammenzugehören. Die Vertreter dieser Ansicht sind dann wohl auch die, für welche „das Absurde nicht falsch und das Falsche nicht absurd“ ist (*Maq.* 388, 9). Zwar ist diese Formulierung nicht eindeutig; jedoch ließ sie mit ihrer postulierten absoluten Verschiedenheit der Begriffe ja sonst nur die Alternative offen, daß das Absurde richtig sei, und das dürfte niemand behauptet haben. Ob jene Theologen an eine „dreiwertige“ Logik dachten, läßt sich leider auf dieser schmalen Basis nicht entscheiden. Zwar hat Ġāhiz z.B. neben wahren und falschen Aussagen auch solche angenommen, die weder wahr noch falsch sind; jedoch verstand er darunter – soweit wir über seine Lehre überhaupt etwas wissen – offenbar vor allem Aussagen, die sowohl ein wahres als auch ein falsches Element in sich tragen: Irrtümer etwa, die zwar objektiv falsch, aber subjektiv wahr sind, oder Sätze in denen von zwei Dingen dasselbe, für das eine zutreffend und für das andere unzutreffend, behauptet wurde (vgl. *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum 31). Daß er auch das Absurde darunter subsumiert hätte, ist danach nicht sehr wahrscheinlich. Damit entfällt aber auch vorläufig jede Möglichkeit, die von uns behandelte Gruppe näher zu identifizieren.

10 ¹Vgl. *Maq.* 388, 11 und 387, 8; auch hier ist die Zusammengehörigkeit beider Thesen wiederum nur erschlossen.

11 ²Auch hier ist über die Identität dieser Parteien in unseren Quellen wieder nichts gesagt.

682 Warum aber diese Einschränkung auf den kontradiktorischen Gegensatz? Auch Sätze wie „Jemand steht und sitzt zugleich“ sind doch an sich immer falsch. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß man *muḥāl* gerne synonym mit *mutanāqid* „in sich widersprüchlich“ gebrauchte, *naqid* aber, vom gleichen Stamm gebildet, das kontradiktorische Gegenteil bezeichnete¹². Vielleicht auch damit, daß sich Gegensätze wie „Sitzen“ und „Nicht-Stehen“ viel schwerer als solche erfassen ließen denn „Stehen“ und „Nicht-Stehen“. Es ist aber anscheinend noch etwas anderes hinzugekommen. Man hat nicht immer nur in logischen Kategorien gedacht, sondern auch inhaltliche Kriterien mitherangezogen; es ging ja nicht nur um die Unvereinbarkeit von Begriffen, sondern um die Unvorstellbarkeit wesenhaft unmöglicher Tatbestände. So kam es zu der Lehre, daß eine Aussage wie „Der Abwesende ist da“ (*al-ġā'ib ḥādir*) nur falsch sei, aber nicht absurd, während der Satz „Der/Das Ewige ist in der Zeit geschaffen“ sowohl falsch sei als auch absurd, da der Abwesende durchaus (zu einem andern Zeitpunkt) auch einmal da sein könne, das Ewige dagegen niemals in der Zeit geschaffen sein könne (*Maq.* 388, 11 ff.). Da mag mitgespielt haben, daß in Aussagen wie *al-ġā'ib ḥādir* oder *al-qā'im qā'id* das „zugleich“, das wir meist um der Verdeutlichung willen in die Übersetzung mithineinschmuggelten, nicht ausgesprochen ist. Aber entscheidend war doch etwas anderes: Der in diesen Sätzen enthaltene Widerspruch ließ sich, da nur momentan, in der Vorstellung und in der Realität jederzeit aufheben; dagegen ist der Gegensatz zwischen „ewig“ und „in der Zeit geschaffen“ permanent, da wesenhaft und nicht akzidentiell. Diese Differenzierung war offenbar recht beliebt; sie ist die einzige, die von Aš'arī explizit dargestellt wird, und Nāšī' schreibt sie den *mutakallimūn* schlechthin zu (*al-Kitāb al-Ausat* 118, 3 ff.). Sie verträgt sich auch am besten mit den von al-Mahdī li-dīn Allāh behandelten Beispielen.

Auch für Ibn Sīnā ist „absurd“ nur das, was „überhaupt nicht sein kann“, „falsch“ dagegen ein viel weiterer Begriff (vgl. *Šifā'*, *Qiyās* 95, 13 ff.). Jedoch ist

Jedoch hat Abū l-Qāsim al-Ka'bī, wahrscheinlich in seinen *Maqālāt*, dem Mu'taziliten al-Iskāfī (gest. 240/854) und dem Kryptomanichäer Abū 'Isā al-Warrāq vorgeworfen, daß für sie jemand gleichzeitig sitzen und stehen, sich bewegen und in Ruhe sein könne (vgl. Tauḥīdī, *Baṣā'ir waḍ-ḍaḥā'ir* I 403, ult. f.). Vielleicht versteckt sich hinter dieser unsinnigen Überspitzung, daß sie erst bei Vorliegen eines kontradiktorischen Gegensatzes von „absurd“ reden wollten.

12 ¹Vgl. meine *Erkenntnislehre des 'Icī* 452 mit Belegen. Diese Bedeutungsentwicklung ist sekundär; der Passus bei Aš'arī zeigt eindeutig, daß man *mutanāqid* ursprünglich auch auf einen konträren Gegensatz beziehen konnte.

damit nicht | gesagt, daß er ebenso differenzierte, wie dies oben geschah. An anderer Stelle legt er sich die Frage vor, wie denn Absurdes überhaupt vorstellbar sei, wenn es schlechterdings kein Sein hat. Er antwortet mit einer Distinktion: An sich und seinem Wesen nach ist es in der Tat nicht vorstellbar, jedoch als Gegenbild zu etwas Seiendem (wie etwa die Vorstellung eines Gegenteils zu Gott) oder in der Zusammensetzung von selber vorstellbaren und seienden Dingen (wie der bekannte *τραγέλαφος*, *'anz-aiyl*; vgl. *Šifā'*, Burhān 72).

683

Damit war der einfache konträre Gegensatz als unzureichend erwiesen. „Ewig“ und „in der Zeit geschaffen“ waren ja vom Inhalt her ein kontradiktorischer Gegensatz. Dennoch bedeutete die neue Theorie keineswegs eine Entscheidung für die letztere Kategorie. Denn auch kontradiktorische Gegensätze sind, ontologisch gesehen, üblicherweise akzidentiell und in der Vorstellung ebenso aufhebbar wie konträre. Hier wurde eben nicht mehr nach logischen oder sprachlichen Gesichtspunkten gegliedert. In dem Passus bei Nāšī' wird neben „die Welt ist ewig“ (= etwas in der Zeit Geschaffenes ist ewig) als Beispiel auch der Satz „10 ist die Hälfte von 5“ genannt; da geht es um das Verhältnis des Ganzen zu seinem Teil und nicht mehr um Gegensätze. Hierzu also paßt keine der bisher behandelten Definitionen. Am nächsten kommt eine andere, die auf Ibn ar-Rēwandī zurückgeführt wird, in ihrer rhetorischen Weitschweifigkeit allerdings letzte Schärfe – zumindest für uns, die wir den Bezug im einzelnen nicht kennen – vermissen läßt: „Absurd ist: jede Aussage (*qaul*), die aus der ihr (angemessenen) Struktur (*minhāǧʿ*) herausgenommen und anders aufgebaut wird, als es sein sollte, die so verwandelt wird, daß sie ihrem Aspekt (unter dem sie gültig ist) nicht mehr gerecht wird, zu der etwas hinzugefügt wird, was sie zunichte macht, und mit der etwas verbunden wird, was nichts mit ihr zu tun hat, was sie verändert und verdirbt und wodurch sie ihren Zweck und ihren Kommunikationswert verfehlt – wenn man z. B. sagt: ‚Ich bin morgen zu dir gekommen‘ oder ‚Ich werde gestern zu dir kommen‘“ (*Maqālāt* 288, 4 ff.). Hier sind also die Beispiele gar nicht mehr mit Adjektiven gebildet, sondern auf andere innere – und nun auch unaufhebbare – Widersprüche ausgerichtet. Der Unterschied zwischen Wahrnehmungs- und Wesensurteil, um den sich die vorherigen Diskussionen zu drehen schienen, ist allerdings auch hier nicht herausgearbeitet.



Dies alles wurzelt natürlich in antiken Überlegungen. Aristoteles hatte zwischen relativer und absoluter Notwendigkeit unterschieden, „Notwendigkeit,

684

die besteht, wenn oder solange etwas (anderes) besteht“ und „Notwendigkeit schlechthin“ (vgl. *Met.* v 5, 1015b 9 und xii 7, 1072b 12; auch *Anal. Priora* A 10, 30b 32ff. und *Anal. Post.* B 5, 91b 14ff.; *De interpr.* ix 19a 23ff.). Wenn es dann weiter bei ihm hieß, daß „im ersten und strengsten Sinne notwendig also das Einfache“ sei, so bezog sich das zwar an dieser Stelle (*Met.* v 5, 1015b 12) auf die ersten Prinzipien jeden Urteils (τὰ πρῶτα), die ewig und unveränderlich sind (ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, *ib.* 14): aber gerade dieses „ewig und unveränderlich“ legte es doch nahe, solches auch von dem Einen, nämlich Gott, ausgesagt sein zu lassen. Nicht erst Ibn Sinā hat Gott bekanntlich als *wāǧib al-wuǧūd* bezeichnet. Das bedeutete dann allerdings nicht nur, daß Welt ohne Gott nicht möglich sei; es besagte auch, daß diese Notwendigkeit ihn selber festlegt, insofern „das Einfache sich nicht auf mehrere Weisen verhalten kann“ (*Met.* v 5, 1015b 12f.). Aristoteles selber hatte eben diese Formel schon auf den „ersten Beweger“ angewandt (*Met.* xii 7, 1072b 8: οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς). Alexander von Aphrodisias formuliert es nach ihm in anderem Zusammenhang so: Es liegt nicht in der Macht der Götter, so zu sein, wie sie sind, sondern es ist ihre *Natur* (*De fato*, cap. 32 = ed. Bruns in: *Suppl. Arist.* II 204, 12ff.); oder anders gewendet: auch für sie gibt es Unmögliches.

Wenn man dieses Unmögliche, das dann ebenso schlechthin unmöglich war wie Gott schlechthin notwendig, mit Beispielen zu fassen suchte, dann fiel man verständlicherweise wieder auf jene πρῶτα, von denen eigentlich die Rede gewesen war: Auch für die Götter, so sagt Alexander, kann 2×2 nicht gleich 5 sein noch die Diagonale gleich lang wie die Seite; auch sie können Geschehnisse nicht ungeschehen sein lassen (*De fato* 30 = 200, 20ff. BRUNS). Denkgesetze sind hier gemeint, unter ihnen aber vor allem, wie aus dem letzten Beispiel zu erkennen, der Satz vom Widerspruch: „es ist nicht möglich, daß dasselbe zu einer und derselben Zeit sei und nicht sei, und was noch sonst in dieser Weise einander entgegengesetzt ist“ (*Met.* xi 5, 1061b 36ff.). Hier und
685 mehr noch in der parallelen | Formulierung *Met.* iv 3, 1005b 19ff., „daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen könne“, springt in die Augen, wie eng dies mit der Lehre vom Gegensatz, und speziell vom kontradiktorischen Gegensatz, zusammenhing. Entgegengesetzte Aussagen können niemals bei einunddemselben Subjekt wahr sein, so hieß es in *De interpretatione* (xii 21b 18). Am falschesten aber sind da Urteile wie „Das Gute ist nicht gut“, da sie nämlich ihrem Wesen nach (καθ' ἑαυτὸ) Unwahrheit in sich tragen, während ein Satz wie „Das Gute ist schlecht“ nur per accidens (κατὰ συμβεβηχός) falsch ist (*De int.* xiv 23b 17ff.). Damit ist der Umkreis, den die Diskussion im islamischen Raum haben sollte, weitgehend abgeschritten. Auf welchen Wegen allerdings diese Gedanken in

die islamische Theologie hineingefunden haben, muß weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Eines ist dabei von vornherein klar: die arabischen Aristotelesübersetzungen haben dabei keine oder nur eine sekundäre Rolle gespielt. In ihnen kommt *muḥāl* als festes Pendant eines bestimmten griechischen Begriffs, soweit eine flüchtige Durchsicht ein Urteil erlaubt, nicht vor. Zwar benutzt z. B. im 4./10. Jh. Ibrāhīm b. ‘Abdallāh al-Kātib, Mitarbeiter des Abū ‘Utmān ad-Dimašqī (gest. 328/940), das Wort in seiner Übersetzung von Buch VIII der Topik (vgl. Badawī, *Manṭiq Aristū* 707, -4 = *Top.* 159a 21f.); aber dort, wo man es erwarten sollte, etwa in der Wiedergabe von griech. ἄδοξος oder παράδοξος, findet es sich nicht¹³. Fārābī bringt es in passendem Zusammenhang in seinem Kommentar zu *De interpretatione*: | *muḥāl* ist, wenn von einer Sache (zugleich) ihr kontradiktorisches Gegenteil ausgesagt wird (178, 27f. KUTSCH-MARROW); aber an der entsprechenden Stelle des Grundwerkes (22b 15) steht in der Übersetzung des Ishāq b. Hunain stattdessen *ḥulf* (*ib.* 177, 13). Andererseits stoßen wir auf das Wort bereits bei Ibn al-Muqaffa‘ (gest. 139/756?), in einem der Fragmente seiner manichäischen Streitschrift, und auch dort schon mit der Erläuterung „etwas, zu dem in der Vorstellung (*wahm*) kein Gegenstück besteht“ – das Unvorstellbare also (vgl. M. Guidi, *La lotta tra l’Islam e il Manicheismo*, arab. Text 44, 5). Wir müssen also damit rechnen, daß die Vokabel genuin arabisch ist und nicht etwa durch Einfluß von außen in ihrer Bedeutung bestimmt wurde.

686

Dafür sprechen auch die Angaben der einheimischen Lexikographen. Zwar gehen sie nicht sehr in Einzelheiten; aber es wird doch klar, daß das Wort nicht isoliert steht. Da ist *aḥāla* „Absurdes vorbringen“ und *ḥauwala* „(etw.) absurd machen“, daneben das Intensitätsadjektiv *miḥwāl* „immerfort absurd daherredend“ und schließlich das Synonym *mustaḥīl* (vgl. *Lisān* XI 186b; *Qāmūs* III 363). *Muḥāl* selber erklärte man als „das, was von seinem Aspekt (unter dem

13 ¹Vgl. die genannte Topikstelle unmittelbar vorher = 159a 19: ἄδοξότατα = *laisat maḥmūda* (= Badawī 707, -5); oder kurz darauf 159a 38 ff.: *ḡair maṣḥūr* (708, pu. ff.). Sehr instruktiv sind auch die Parallelen in den drei aufeinanderfolgenden Übersetzungen der *Sophistikoi Elenchoi*, etwa für 172b 10. Die „alte“ Übersetzung (des Nā‘ima?) hat hier *ṣai’ ḡair maḥdūd* (oder wohl eher, mit der übergeschriebenen Verbesserung: *maḥmūd*); Yahyā b. ‘Adī (gest. 974) *ḡair al-inkān*; Ibn Zur‘a (gest. 1008) *mā yuḥālifu r-ra’y al-maṣḥūr* (vgl. Badawī 860, 5; 956, 5; 858, 5 f.). Die Übersetzer sind, wie man sieht, häufig von der Grundbedeutung des Wortes (Gegensatz zu εὐδοξος „berühmt“) ausgegangen (vgl. dazu auch R. Walzer, *Greek into Arabic* 94 ff.). – In der Übersetzung von *Topik* 159a 21 f. gibt *muḥāl* griech. ἄδύνατον wieder; das unmittelbar benachbarte παράδοξον wird mit *ṣan‘ā* „Widerwärtigkeit“ wiedergegeben.

es gültig ist) abgebogen wird“ (*mā ‘udila ‘an wağhihi*), und Rāḡib al-Iṣfahānī (gest. ca. 450/1060) hat dabei auf den Satz vom Widerspruch verwiesen (vgl. *Tāğ al-‘arūs* VII 294, -6 f.). Ibn ar-Rēwandī machte in der oben (s. 1947) zitierten Definition deutlich, daß dies sich auch aus der Bedeutung der Wurzel selber herausholen ließ: (*mā*) *uḥila ‘an ġihatihī*, „(was) so verwandelt wird, daß es seinem Aspekt (unter dem es gültig ist) nicht mehr gerecht wird“. *Hāla* heißt „sich ändern“, „sich verschieben“, „holprig, uneben werden“; *muḥāl* wäre von daher eine Aussage, in der etwas verschoben worden ist oder in der man über etwas stolpert – im Gegensatz zu *mustaqīm* „geradlinig; richtig“, wie bereits Ḥalīl bemerkte (vgl. *Lisān* XI 186b, 16 f.)¹⁴.

687 Über diese Ansätze kommen wir vorläufig nicht hinaus; die Wortgeschichte bleibt noch zu schreiben. Jedoch gewinnt man den Eindruck, daß die frühe islamische Theologie die Vokabel *muḥāl* – oder zumindest das ihr zugeordnete Wortfeld – bereits soweit vorgeformt vorfand, daß ihr die Wahl und die Weiterbildung zum Terminus leichtfiel. Erst als es ans Definieren ging, ist unter dem Einfluß aristotelischer Gedankengänge – oder eher dem, was die gängige Schullogik davon bewahrte – sein Verständnis im einzelnen zum Problem geworden.

Nachträge

Zu s. 1940, zweiter Abschnitt: Der Mu‘tazilit Ismā‘īl b. ‘Alī al-Bustī, ein Zeitgenosse des Qāḍī ‘Abdalğabbār (gest. 415/1025), war dafür bekannt, daß er jede Frage, die an ihn gerichtet wurde, auf eine Denkmöglichkeit zu reduzieren versuchte (vgl. Ḥākim al-Ğuṣāmī, *Šarḥ al-‘Uyūn*, ed. Fu‘ad Saiyid in: *Faḍl al-‘itizāl*, Tunis 1974, s. 386, 2 f.).

Zu s. 1945, Anm. 9: Zu denen, welche *muḥāl* definierten als „etwas, das keinen Sinn hat und weder wahr noch falsch genannt werden kann“, gehörte der Grammatiker Abū l-Ḥasan Sa‘īd b. Mas‘ada al-Aḥfaš (der Mittlere, gest. zwischen 210/825 und 221/835). Etwas Absurdes, das dennoch nicht falsch ist, war für ihn z. B. ein innerlich widersprüchlicher Imperativ oder Frage-satz wie „Steh gestern auf“; falsch oder richtig kann ja nur ein Aussagesatz

14 Die Nationalwörterbücher bringen merkwürdigerweise eine transitive Bedeutung für *aḥāla* (im Sinne von „verwandeln; verschieben“) nicht, stattdessen aber mehrere Belege für intransitiven, d. i. wohl denominativen Sinn (von *ḥaul* „Jahr“ = „ein Jahr alt (älter) werden; sich im Laufe eines Jahres verändern“; auch von *ḥāl* = „in einen andern Zustand übergehen“?). Jedoch lag der Wandel zum transitiven Wortverständnis nahe; wir werden ihn bei Ibn ar-Rēwandī schon voraussetzen dürfen.

sein (vgl. Sibawaih, *Kitāb*, Übs. Jahn I₂ 24, Anm. 1–2 zu § 6; dazu unten Nachtrag zu s. 1947).

Zu s. 1946, Anm. 11: Die Frage, ob der Mensch zugleich sitzen und stehen könne, wird als Beispiel für absurde Formulierung genannt bei Abū Bakr b. ‘Abdallāh aṣ-Ṣairafī (gest. 330/941; vgl. Kaḥḥāla, *Mu‘ǧam al-mu‘allifīn* x 220), in dessen Kommentar zur *Risāla* des Ṣāfi‘ī (vgl. Zarkašī, *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1376/1957, II, 54, 4 ff.). Jedoch ist er für unsere historischen Überlegungen zu spät; er lebte ja eine Generation nach Aṣ‘arī.

Zu s. 1946: Die Beziehung zu *mutanāqid* findet sich auch in der Definition des Mu‘taziliten und Grammatikers ar-Rummānī (gest. 384/994): „was durch den ihm innewohnenden Widerspruch auf den Kopf gestellt wird“ (*al-munqalib bit-tanāquḍ alladī fih*; so in seinem *K. al-Ḥudūd fī n-naḥw*, vgl. die von Muṣṭafā Ġawād und Yūsuf Ya‘qūb Maskūnī herausgegebenen *Rasā’il* des Rummānī, Bagdād 1963, s. 42, 6). *Naqīd* wird *ib.* 41, 11 definiert als „das, was etwas anderes ausschließt, insofern beides nicht gleichzeitig richtig sein kann“, wobei dies in eine positive oder eine negative Aussage gefaßt sein kann (Beispiel: „das Seiende ist nichtseiend“ und „das Seiende ist nicht seiend“).

Zu s. 1947: Die Beispiele, die Ibn ar-Rēwandī bringt (*ataituka amsi* und *sa-ātika ġadan*), sind, wie ich nachträglich bemerke, wörtlich von Sibawaih entlehnt (vgl. *Kitāb Sibawaih*, ed. Muḥammad al-Ḥusain al-A‘lamī, ²Beirut 1387/1967, I 15, pu. ff. / Übs. Jahn I₁, § 6). Dieser unterscheidet scharfsinnig zwischen impliziter inhaltlicher Unwahrheit (in einem Satz wie „Ich habe den Berg getragen“ oder „Ich habe das Meer ausgetrunken“) und expliziter formaler Unverträglichkeit; dieser letztere Fall wird mit den beiden obengenannten Sätzen illustriert. Beides kann natürlich auch zusammenkommen, in einer Aussage wie „Ich werde gestern das Meer austrinken“. Die formale Unverträglichkeit im Sinne eines explizit geäußerten inneren Widerspruchs (*tanquḍu auwala kalāmika bi-āḥirihī*) wird auch hier schon mit dem Terminus *muḥāl* bezeichnet (vgl. dazu M.J. Carter in: JAOS 93/1973/147 f.; zur Kontroverse zwischen Jahn und Praetorius über diese Stelle vgl. M. Hartmann in: ZA 11/1896/74 ff.). Von daher hat auch Ibn ar-Rēwandī’s Definition gegenüber den anderen eine stärker formal-grammatikalische Ausrichtung. Daß er als Theologe auf den berühmten Grammatiker zurückgreift, braucht nicht zu überraschen: er hatte bei seinem Altersgenossen Mubarrad gehört und überlieferte dessen *K. al-Muqtaḍab* (vgl. Ṣafadī, *Wāfi* VIII 237, 15 ff. und Ibn al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbā’*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1386/1967, s. 226, ult. f.). Mubarrad aber setzt die baṣrische Tradition des Sibawaih fort; er hatte sein Werk kritisiert (vgl. GAL s 1/169).

Wahrscheinlich wird man bei zukünftiger Behandlung des Themas die Grammatiker stärker berücksichtigen und bei Sibawaih, als unserem vorläufig ältesten Beleg – neben Ibn al-Muqaffa‘ (s. o. s. 1949) –, ansetzen müssen.

Zu s. 1949: *aḥāla* wird häufig auch in der Bedeutung „für absurd erklären“ gebraucht (vgl. Baǧdādī, *Farq baina l-firaq* 187, 3 / 199, -4 Kauṭarī). Der Gegensatz *mustaqīm* – *muḥāl* „geradlinig“ – „holprig“ wird schon von Sibawaih im Sinne formaler Richtigkeit bzw. Unverträglichkeit angewandt (vgl. *Kitāb* 115, pu.). Gerade diese Verbindung mit formalen Kriterien scheint darauf hinzudeuten, daß wir hier auf den Ursprung des Terminus („holprig“ > „formal unverträglich“) stoßen. – W. Madelung macht mich darauf aufmerksam, daß man auch von dem theologischen Wortgebrauch *ḥāla bainahū*, „dazwischentreten“ = „unmöglich machen“ ausgehen könne; dieser findet sich bekanntlich schon im Koran (vgl. dazu Paret, *Kommentar* 186 zu Sure 8/24). Das liegt in der Tat inhaltlich sehr nahe. Die Frage ist nur, wie sich der Übergang zwischen *ḥāla bainahū* und *muḥāl* (das ja zu *aḥāla* gehört) vollzogen haben soll; Belege finde ich dazu vorläufig nicht.

Zum Todesdatum des Rāǧib al-Iṣfahānī vgl. jetzt Madelung in: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, Wiesbaden 1974, S. 155 ff.

On Ibn Baṭṭa

From: Die Welt des Orients 10/1979/57 f.

Henri Laoust hat 1958 in Damaskus die „Kleine“ *Ibāna* des Ḥanbaliten Ibn Baṭṭa (gest. 387/997) herausgegeben. Er hat dazu die Hss. Zāhiriya 64/1 und Rampur 1 59, *ḥadīṭ* 1 herangezogen, letztere nur in einer Abschrift. Sezgin verzeichnet GAS 1/515 die weitere Handschrift Fatih 4445/3; ich habe seinerzeit in einer Rezension einige ihrer wichtigsten Varianten notiert (vgl. Oriens 18–19/1965–1966/508 ff.). Sezgin erwähnt auch die Hs. Manchester 632; jedoch enthält sie entgegen seiner Angabe einen Teil der „Großen“ *Ibāna*, und zwar die Teile 27–28, die sich mit den Kalifaten des ʿUṯmān und des Abū Bakr befassen¹. Wir haben es dort also mit einem Stück aus dem *Bāb fi l-imāma* zu tun; vermutlich sind wir damit dem Schluß des Werkes ziemlich nahe. Daraus, daß schon diese beiden Teile knapp 50 folia umfassen, mag man erschließen, wie umfangreich das Gesamtwerk gewesen ist. Es scheint nirgendwo vollständig erhalten zu sein. Die Hs. Taimūr IV 3, *ʿaḳāʿid* 181 (bei Sezgin unter nr. 3) enthält die Teile 8–14 und füllt in ihrer Abschrift auch wiederum 905 Seiten.

Nun findet sich in der Hs. Köprülü 231 auf 209 folia ein Werk, das auf dem Vorsatzblatt als Ibn Baṭṭa's *Ibāna ʿan šarīʿat al-firqa an-nāḡiya fi muḡānabat al-firaq al-maḍmūma* bezeichnet wird. Das ist, wie sich aus der Handschrift in Manchester ergibt, der Titel der „Großen“ *Ibāna*. Jedoch ist das Verhältnis zu ihr etwas unklar. Die Handschrift umfaßt nur 209 folia. Von der Einteilung, wie sie sich in den vorigen zwei Handschriften findet, ist hier nicht viel zu bemerken; ein Abschnitt über Imamatsfragen, in welchem Teil 27–28 hätte untergehen können, fehlt ganz. Stattdessen deutet sich eine großflächigere Einteilung an; fol. 134b² wird das Ende des *K. al-Qadar* als Ende des ersten „Bandes“ (*muḡallad*) bezeichnet. Allerdings wird fol. 89b das Kapitel gegen die Murḡi'a als „7. Teil der *uṣūl*“ (*al-ḡuz' as-sābi' min al-uṣūl*) eingeführt; das heißt doch wohl, daß in den Vorlagen hier der 7. Teil begann. Wahrscheinlich hat Sezgin recht, wenn er von einem Auszug aus der „Großen“ *Ibāna* redet; allerdings müßten

1 ⁹Die Verwechslung ist in GAL S 1/311 (nach ZS 10/1935/230) vorbereitet. Der Katalog von Mingana gibt an sich eine eindeutige und ziemlich ausführliche Beschreibung (dort nr. 70).

2 ¹⁰Oder in der Nähe. Ich habe mir die Foliozahl nicht genau notiert.

schon mehr als nur die „Wiederholungen“ ausgelassen worden sein. Ob dieser wirklich anonym ist, wie Sezgin angibt, scheint mir nicht so sicher. Auf dem Vorsatzblatt würdigt der Abschreiber die Vorzüge von Ibn Baṭṭa's Werk; ich habe den Eindruck, daß er auch den Auszug hergestellt hat. Allerdings läßt sich über ihn vorläufig nichts Näheres sagen: er hieß Aḥmad b. 'Alī b. Abī Bakr al-Ḥanafī und vollendete die Handschrift im Muḥarram 719/März 1319.

Die inhaltliche Verwandtschaft mit der „Kleinen“ *Ibāna* ist verhältnismäßig groß. Einziges Argumentationsmittel ist hier wie dort die Überlieferung, nur daß hier – wie auch in der „Großen“ *Ibāna* – die Isnade der Ḥadīṭe und *aḥbār* in aller Ausführlichkeit referiert werden. Auf besondere häresiographische Information braucht man also auch hier nicht zu hoffen. Das paßte nicht zum Stil der Ḥanbaliten; sie hielten es nicht für sinnvoll, den Leser durch sorgfältige Referate ketzerischer Ansichten neugierig zu machen³. Daß Ibn Baṭṭa in seiner „Kleinen“ *Ibāna* gegen Ende eine Reihe von Häretikern, Ġahmiten und andere, beim Namen nennt (91, 15 ff. Laoust), ist schon viel; es wiederholt sich in der Köprülü-Handschrift nicht. Den Anfang bildet, wie in der „Kleinen“ *Ibāna* (dort s. 8 ff.), die Diskussion des Prophetenwortes von den 72 Sekten mit seinen zahlreichen Varianten; ihr folgen mehrere Kapitel über den Wert der Sunna und die Verwerflichkeit derer, die sie in Frage stellen. Dann werden nacheinander die großen Glaubensfragen behandelt: die Definition des Glaubens (*īmān*) selber, das *qadar*-Problem, die Ungeschaffenheit des Korans (mit zahlreichen Invektiven nicht so sehr gegen die Mu'taziliten als gegen die „Ġahmīya“), die visio beatifica und die Anthropomorphismen. Ein Kapitel über die *imāma* fehlt, ebenso eines über die *sunna* in Fragen der juristischen Praxis – beides im Gegensatz zur *Ibāna aṣ-ṣugrā* (vgl. dort 61, 6 ff.). Vielleicht hat der Epitomator vor dem Schluß abgebrochen oder aber selber keine vollständigen Exemplare des Originals vor sich gehabt.

Auf einige weitere Einzelheiten sei noch hingewiesen. Vielleicht können auch sie bei einem zukünftigen Vergleich der Handschriften weiterhelfen:

fol. 83^{a-b} findet sich eine Liste derjenigen unter den *salaf*, welche den Glauben in „orthodox“-korrekter Weise als Lippenbekenntnis und (entsprechendes) Handeln (*qaul wa-'amal*) definierten; sie geht auf Abū 'Uбайд zurück, findet sich aber nicht in dessen *K. al-Īmān* (ed. Mu-

3 ^{10a} Auch Abū Ya'lā (gest. 458/1066) bietet da mit seinem *K. al-Mu'tamad* keine prinzipielle Ausnahme; auch er beschränkt sich ja auf ganz kurze – und für uns ziemlich unergiebig – Bemerkungen.

ḥammad Nāṣiraddin al-Albānī, in: *Min kunūz as-sunna, Rasā'il arba'*, Damaskus o.J.).

fol. 121^a–123^b wird eine lange Epistel des 'Abdal'azīz b. Abī Salama al-Māğāšūn (gest. 164/780)⁴ zum *qadar*-Problem zitiert.

fol. 160^a–164^b wird die bekannte Diskussion zwischen 'Abdal'azīz b. Yaḥyā al-Kinānī und Bišr al-Marīsī (zu ihr vgl. Oriens 18–19/1965–1966/101) ausführlich dargestellt. Der Bericht wäre bei einer Untersuchung zur Entstehung des *K. al-Ḥaida* (ed. Ġamil Ṣalība, Damaskus 1384/1964) als Vorform zu berücksichtigen. Er geht auch hier auf eine eigene Darstellung des 'Abdal'azīz al-Kinānī zurück. Sie wird von drei Tradenten aufgenommen: Muḥammad b. Farqad⁵, Dubais aṣ-Ṣā'iḡ und Ḥusain b. Bišr. Diese geben gemeinsam weiter an Abū l-Qāsim al-'Aṭṭāf b. Muslim.

fol. 173^a gibt einiges Material über die Lehre, daß der Glaube geschaffen sei; ein gewisser Šūrī hat sie z.Z. des Ibn Ḥanbal in Bağdād vertreten. Der Glaube ist danach geschaffen *'alā l-ḥaraka wal-fi'l*, d.h. so wie jede andere Regung und Handlung auch. Der Kreis um Ibn Ḥanbal lehnte dies offenbar vor allem mit der Begründung ab, daß dann auch die *šahāda* als Glaubensformel geschaffen wäre; sie aber ist, zumindest teilweise, Bestandteil des ungeschaffenen Korans.

From: Die Welt des Orients 11/1980/130 ff.

Die Bibliothek der Zāhirīya enthält auch ein bisher noch nicht behandeltes 130
recht umfangreiches Bruchstück der „Großen“ *Ibāna* des Ibn Baṭṭa al-'Ukbarī (gest. 387/997). Henri Laoust hatte das Werk noch für verloren gehalten⁶. Sezgin verzeichnet die Handschrift zusammen mit einer weiteren, die sich in Kairo findet, und einem anonymen Auszug, der in der Köprülü-Bibliothek in Istanbul aufbewahrt wird⁷. Letzteren habe ich in einer früheren Miszelle kurz beschrieben⁸. Auch ein vierter Textzeuge, den Sezgin irrtümlich bei der „Kleinen“ *Ibāna* vermerkt, läßt sich noch beibringen⁹.

4 ¹¹Vgl. zu ihm *Ta'riḥ Bağdād* x 436 ff.; Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* 222 f. nr. 208; Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'* 67, 6 f. 'Abbās; Ziriklī, *A'lām* IV 145 f. mit weiteren Quellen; oben Bd. II 666 ff.

5 ¹²Dieser wird auch im *K. al-Ḥaida* als Überlieferer genannt (vgl. dort I, 6 f.).

6 ⁴⁷Vgl. seine Edition der „Kleinen“ *Ibāna* (*La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damaskus 1958), s. xlvii; ebenso in EI² III 735a s. v. *Ibn Baṭṭa*.

7 ⁴⁸Vgl. GAS I/515.

8 ⁴⁹Vgl. WO 10/1979/57 f.

9 ⁵⁰Die Handschrift Manchester 632 (vgl. WO, ib.).

Muḥammad Nāṣiraddīn al-Albānī hat die Damaszener Handschrift in seinem Katalog kurz beschrieben¹⁰. Er notiert, daß sie den Anfang des Werkes enthält. Jedoch ist sie verbunden: sie bringt zuerst Teil 4–7, dann von fol. 104 ab Teil 2 (bei dem jedoch Anfang und Ende fehlen und zudem hinter fol. 106 eine Lücke auftritt), von fol. 129 ab Teil 1 und schließlich von fol. 147 bis fol. 174 Teil 3 (beide wiederum mit Textverlusten am Anfang und am Ende). Wir besitzen somit von dem Gesamtwerk Teil 1–7 in der Damaszener Handschrift, Teil 8–14 in der Kairiner Handschrift und Teil 27–28 in der Manchester Handschrift¹¹;
 131 | von dem verlorenen Rest mag sich manches durch den anonymen Auszug Köprülü 231 rekonstruieren lassen.

Im Einzelnen enthält das Damaszener Fragment folgende Kapitel¹²:

fol. 129^a: *ğuz'* 1, Ende des Eingangskapitels.

fol. 130^b: *Bāb dīkr al-aḥbār wal-ātār allatī da'atnā ilā ġam' hādā l-kitāb wa-ta'lfihī.*

(enthält Ḥadīte des Inhalts, daß man Wissen, welches man besitzt, nicht verborgen halten sollte, vor allem dann nicht, wenn Neuerungen aufkommen).

fol. 133^b: *Bāb dīkr mā ġā'at bihī s-sunna min ṭā'ati rasūli llāh wat-tahḍīr min ṭawā'ifyu'āridūna sunan rasūli llāh.*

fol. 142^b: *Bāb dīkr mā naṭaqa bihī l-Kitāb naṣṣan fī muḥkam at-tanzīl bi-luzūm al-ġamā'a wan-nahy 'an al-furqa.*

fol. 144^b: *Bāb dīkr mā amara bihī n-nabī min luzūm al-ġamā'a wat-tahḍīr min al-furqa.*

(enthält nicht nur Ḥadīte, sondern auch Berichte über die Reaktion der *tābi'ūn* auf das Auftreten des *kalām*).

fol. 104^a: *ğuz'* 2, Kritik der Dialektik, z. B. bei der Diskussion der *qadar*-Frage.

fol. 117^b: *Bāb dīkr iftirāq al-umam fī dīnihim wa-'alā kam taftariqu hādihī l-umma.*

(Ibn Baṭṭa referiert mehrere Einteilungsschemata, denen jeweils das bekannte Ḥadīṭ von den 72 bzw. 73 Sekten zugrunde liegt, in die der Islam sich spalten wird: a) nach Yūsuf b. Asbāt (gest. nach 190/806) und 'Amr b. Murra (aus Kūfa, gest. 116/734): vier Hauptgruppen, nämlich Qadarīya, Murğī'a, Šī'a und Ḥawārīğ, zu je 18 Untergruppen = zusammen 72 Sekten, dazu nr. 73 als die *fırqa an-nāğīya*;

10 ⁵¹Dort S. 31, nr. 132/99.

11 ⁵²Ich gehe hierbei hypothetisch einmal davon aus, daß in allen drei Handschriften die gleiche Einteilung und Zählung zugrundeliegt.

12 ⁵³Ich ordne sie nach der von Albānī festgestellten Reihenfolge.

b) nach ‘Abdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797), der die gleichen Hauptgruppen etwas anders aufteilt: Šī‘a = 22 Sekten, Ḥarūrīya = 21 Sekten, Qadārīya = 16 Sekten, Murğī‘a = 13 Sekten; daß die Ġahmīya unerwähnt bleibt, wird damit begründet, daß sie nicht mehr zum Islam gehöre; c) nach einem Anonymus, dessen Einteilung ein gewisser Abū Ḥātim, d. i. wohl Abū Ḥātim Muḥammad b. Idrīs ar-Rāzī (gest. 277/ 890, vgl. GAS 1/153) überliefert: zanādiqa = 11 Sekten (darunter auch die Ġahmīya), Ḥarūrīya = 18 Sekten, Rāfiḍa = 13 Sekten (wobei zwischen *ġulāt*, Imāmīya und Zaidīya kein Unterschied gemacht wird), Qadārīya = 16 Sekten, Murğī‘a = 14 Sekten).

fol. 123^a: *Bāb tark as-su‘āl ‘ammā lā ya‘nī wal-baḥṭ wat-tafsīr ‘ammā lā yaḍurru ġahluhū ...*

fol. 147^a: *ġuz’ 3.*

fol. 163^a: *Bāb ḍamm al-mirā’ wal-ḥuṣūmāt fī d-dīn wat-taḥḍīr min ahl al-ġidāl wal-kalām.*

fol. 1^b *Bāb at-taḥḍīr min istimā’i kalāmi qaumin yurīdūna naqda l-Islām wa-maḥwa šara’i’ihī.*

(Das Kapitel beginnt eigentlich erst fol. 8^a. Ibn Baṭṭa beginnt damit, daß er den Meinungsstreit unter den *mutakallimūn* feststellt, und weist dann aufgrund von Ḥadīthen nach, daß dieser Meinungsstreit nicht statthaft ist. Dabei muß er sich damit auseinandersetzen, daß dies für andere Bereiche nicht so strikt gilt: bei dem, worüber die *mutakallimūn* reden, geht es um essentielle Dinge, die das Wesen Gottes betreffen).

fol. 15^b: *Bāb i’lām an-nabīyi ummatahū amra l-fitan al-ġāriya wa-amrihī lahum bi-luzūm al-buyūt wa-faḍli l-qu‘ūd ...*

fol. 23^a: *Bāb taḥḍīr an-nabī li-ummatihī min qaumin yataġāḍalūna bi-mutašābih al-Qur‘ān.*

(unter denen, die sich auf problematische Stellen aus dem Koran stützen, nennt Ibn Baṭṭa vor allem die Ḥārīġiten und die Saba’īya, von denen dies schon im Ḥadīṭ gesagt ist).

fol. 25^a: *Bāb an-nahy ‘an al-mirā’ fī l-Qur‘ān.*

fol. 29^a: *ġuz’ 5*, der mit einem neuen rhetorischen *tauḥīd* beginnt.

fol. 30^b: *Bāb ma’rifat al-īmān wa-kaifa nazala bihī l-Qur‘ān.*

fol. 31^b: *Bāb ma’rifat al-yaum allaḍī nazala fihī ḥādīhī l-āya.*

(gemeint ist der Koranvers 5/3 „Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt“).

fol. 32^a: *Bāb ma’rifat al-Islām wa-‘alā kam buniya.*

(gemeint ist: auf wieviel Prinzipien der Islam sich gründet).

- fol. 33^a: *Bāb maʿrifat al-Islām wal-īmān wa-suʿāl Ġibrāʾil an-nabīya ʿan dālika.*
- fol. 35^a: *Bāb faḍāʾil al-īmān wa-ʿalā kam šuʿba huwa ...*
(noch einmal über das Ḥadīṭ von den 72 Sekten; danach eine ʿaqīda des Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim, gest. 105/723).
- fol. 41^a: *Bāb kufr tārik aṣ-ṣalāt wa-mānīʿ az-zakāt wa-ibāḥat qitālihim wa-qatlihim idā faʿalū dālika.*
- fol. 44^a: *Bāb dīkr al-afʿāl wal-aqwāl allatī tūrīṭu n-nifāq wa-ʿalāmāt al-munāfi-qīn.*
- fol. 49^a: *Bāb dīkr ad-ḍunūb allatī man irtakabahā fāraqahū l-īmān fa-in tāba rāḡaʿahū.*
- fol. 53^a: *ǧuzʾ 6, Titelblatt.*
- fol. 53^b: *Bāb dīkr ad-ḍunūb allatī taṣīru bi-ṣāḥibihā ilā kufr^m ġairⁱ ḥariġ bihī ʿan al-milla.*
- fol. 59^a: *Bāb anna l-īmān ḥauf wa-raġāʾ.*
- fol. 61^a: *Bāb bayān al-īmān wa-farḍihī wa-annahū taṣdīq bil-qalb wa-igrār bil-lisān wa-ʿamal bil-ġawāriḥ wal-ḥarakāt lā yakūnu l-ʿabd muʿminan illā bi-hāḍihī t-ṭalāt.*
(Die Belege sind hier viel mehr dem Koran als dem Ḥadīṭ entnommen. Ibn Baṭṭa behandelt die Pflichten der einzelnen Glieder getrennt. Mehrere Abschnitte werden dabei mit der Formel *qāla š-šaiḥ* eingeleitet; es handelt sich also wohl um persönliche Ausführungen seinerseits).
- 133 fol. 67^b: *Bāb dīkr al-āyāt min kitāb Allāh fī dālika.*
(im Anschluß daran dann auch, ohne neue Überschrift, Ḥadīṭe zum Thema. Auf fol. 77^a–78^a folgt, nach Abū ʿUbaid (gest. 224/838)¹³, eine Liste derjenigen, welche die richtige Glaubensdefinition vertraten, nach Regionen gegliedert: Mekka, Medina, Jemen, Ägypten und Syrien, Kūfa, Baṣra, Wāsiṭ, Osten des Reiches).
- fol. 78^b: *Bāb ziyādat al-īmān wa-nuqṣānihī wa-mā dalla ʿalā l-fāḍil minhu wal-mafḍūl.*
- fol. 81^a: *ǧuzʾ 7, unter Wiederholung der vorherigen Kapitelüberschrift.*
- fol. 90^a: *Bāb al-istitnāʾ fī l-īmān.*
- fol. 94^b: *Bāb suʿāl ar-raġul li-ġairihī: a-muʿmin anta? wa-kaifa l-ġawāb laḥū wa-karāḥiyat al-ʿulamāʾ hādā s-suʿāl wa-tabḍīʿ as-sāʾil ʿan dālika.*

13 ⁵⁴Das findet sich nicht in dessen *K. al-ʿIlm* (vgl. die Edition von Muḥammad Nāṣiraddīn al-Albānī in: *Min kunūz as-sunna. Rasāʾil arbaʿ*, Damaskus 1385/1965, S. 47 ff.).

(antworten soll man auf diese Frage mit: „Ich glaube an Gott und seine Engel, seine (Offenbarungs)Schriften und seine Propheten“).
fol. 96^b: *Bāb al-qaul fī l-Murğʿa*.

Wie aus der *riwāya* zu Anfang des Textes hervorgeht, ist das Werk in der Form, wie es in dieser Handschrift vorliegt, von Abū l-Qāsim ‘Alī b. Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Alī b. al-Busrī al-Bundār (gest. 474/1081–1082) weitergegeben worden. Dieser ist um 380/990 geboren¹⁴; er hat als Kind Ibn Baṭṭa, der selber i.J. 387/997 starb, noch erlebt und in der Tat, wie es an derselben Stelle heißt, die *īğāza* von ihm erhalten. Anscheinend hat er sich in besonderer Weise um Ibn Baṭṭa’s Werke gekümmert. Denn er figuriert auch in der Überlieferungskette der „*Kleinen*“ *Ibāna*; die *riwāya* der Handschrift in Rampur geht auf ihn zurück¹⁵, und auch in der *riwāya* des Damaszener Textzeugen, auf den sich Laoust für seine Edition in erster Linie gestützt hat, taucht er nebenbei auf¹⁶. Unmittelbar vor seinem Tode, im Šafar 473/August 1080, hat Ibn az-Zāğūnī (455/1063–527/1131) die „*Große*“ *Ibāna* bei ihm in seinem Haus am Bāb al-Marātib in Medina gehört. An wen Ibn az-Zāğūnī seinerseits den Text weitergegeben hat, erfahren wir aus *samā*‘-Vermerken zu Ende von *ğuz*’ 4 (auf fol. 28^b), *ğuz*’ 5 (auf fol. 52^b) und *ğuz*’ 6 (auf fol. 78^b–80^b). Unter den Hörern befindet sich da auch, wie ausdrücklich vermerkt wird, der Schreiber und Besitzer des Buches: Ğa’far b. Zaid b. ‘Abdarrazzāq aš-Šāmī¹⁷. Mit diesem Gelehrten, über den wir leider nichts weiter wissen, ist der Text wohl nach Damaskus gelangt. Da die Handschrift hinter fol. 174 abbricht, ist der Kolophon nicht erhalten; jedoch ist anzunehmen, daß wir eben dieses Exemplar des Ğa’far b. Zaid vor uns | haben. Sie wäre somit um 500/1106 geschrieben. Von fol. 104 ab, wo sie zum erstenmal verbunden ist, ist das Papier viel stärker gebräunt und brüchig; der Duktus bleibt dabei gleich. Wahrscheinlich hat also schon der Schreiber, eben Ğa’far b. Zaid, zwei verschiedene Sorten Papier benutzt; sein Exemplar ist dann später durcheinandergeraten. Trotz gelegentlicher eigener Ausführungen Ibn Baṭṭa’s trägt das Werk im wesentlichen traditionalistischen Charakter. Referate individueller Lehrmeinungen, wie die Häresiographen sie uns vermitteln, finden sich hier nicht; auch die Polemik richtet sich kaum je gegen eine bestimmte Person. Daß das Buch also von dem Qāḍī Abū Ya’lā in seinem *Mu’tamad* und von ‘Abdalqādir al-Ğilānī in seiner *Ğunya* benutzt worden wäre, wie Laoust vermutet¹⁸, ist danach sehr unwahrscheinlich.

134

14 ⁵⁵Vgl. Sam’ānī, *Ansāb* (Haidarabad) II 227, 10 ff.

15 ⁵⁶Vgl. Laoust, *Profession de foi*, s. clii.

16 ⁵⁷Vgl. *ib.* cxlvii.

17 ⁵⁸Vgl. fol. 28^b.

18 ⁵⁹Vgl. *Profession de foi*, s. xlvi, Anm. 108.

From: Die Welt des Orients 16/1985/128ff.

128 Zweimal schon habe ich in diesen Notizen von der *Großen Ibāna* des Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī gesprochen¹⁹. Nun gab mir ein kurzer Aufenthalt in Kairo, den ich der Académie de Langue Arabe verdankte, Gelegenheit, auch die Taimūriya-Handschrift des Werkes einzusehen (jetzt: Dār al-kutub, ʿaqāʿid 181)²⁰. Ich habe dies, wie ich nachträglich feststelle, nicht ganz so sorgfältig getan, wie es nötig gewesen wäre. Dennoch möchte ich die Aufzeichnungen zum Inhalt, die ich mir gemacht habe, hier veröffentlichen, um damit vielleicht zu einer näheren Bearbeitung oder gar Edition der Fragmente anzuregen.

Daß alle Handschriften jeweils nur Bruchstücke des Werkes enthalten, habe ich bereits früher gesagt. Jedoch läßt sich nun zumindest die Vermutung erhärten, daß die Einteilung überall gleich – oder annähernd gleich – ist, so daß wir den Umfang der Lücken abschätzen können. Die Hs. Ṣāhīrīya, tauḥīd 66, schließt, richtig geordnet, mit dem *Bāb al-qaul fī l-Murǧīʾa*, das dort zu ǧuzʾ 7 gehört²¹; der Auszug Köprülü 231 vermerkt dementsprechend, daß das Kapitel gegen die Murǧīʾa in den Vorlagen (*uṣūl*) den siebten ǧuzʾ umfaßt oder ihn einleitet²². Ǧuzʾ 8, mit dem die Kairiner Hs. anfängt, bringt das Kapitel über *qadar*, und offenbar dessen Anfang; daß dies auf die Behandlung der Murǧīʾa folgt, geht wiederum aus Köprülü 231 hervor. An der Nahtstelle zwischen den beiden Hss. sind nur geringe Verluste anzusetzen. In dem Exemplar der Ṣāhīrīya fehlt der Schluß; in der Kairiner Hs. läßt sich gleich zu Anfang hinter s. 8 daran, daß der Duktus wechselt, eine Lücke erkennen.

Dennoch ist die ǧuzʾ- Einteilung kein festes Maß. In der Kairiner Hs. beginnt der 10. ǧuzʾ auf s. 127, während es dann ebenda auf s. 144 heißt, daß hier der 9. ǧuzʾ der Vorlage abschließe. Eine geringfügige Verschiebung liegt also
129 vor. Daß die Gliederung in den einzelnen Textzeugen | nicht stärker abweicht, dürfte damit zusammenhängen, daß die Damaszener und Kairiner Hs. eng miteinander verwandt und auch ungefähr zur gleichen Zeit entstanden sind. Sie enthalten die gleiche *riwāya* und offenbar auch ähnliche *samāʿ*-Vermerke²³. Beide sind wohl um 500 H. in Damaskus geschrieben.

19 Vgl. WO 10/1979/57 f. und 11/1980/130 ff.

20 Dazu gibt es eine Abschrift aus dem Jahre 1371/1952, Dār al-kutub 25 144b, die man für die Edition ignorieren kann. Sie umfaßt 905 Seiten.

21 WO 11/1980/133.

22 WO 10/1979/57. Auch die Kapitel, die in der Ṣāhīrīya-Hs. im 7. ǧuzʾ dem *Bāb al-qaul fī l-Murǧīʾa* vorausgehen, behandeln bereits Fragen, die in der Diskussion um die Murǧīʾa eine Rolle gespielt haben.

23 Vgl. WO 11/1980/133 f. Ich verfüge leider nicht über Filme oder Fotokopien der beiden Hss.;

Im übrigen bleibt mir nur, anhand der Kapitelüberschriften den Inhalt kurz zu skizzieren. Die Hs. ist nach Seiten, nicht nach Folia paginiert.

- s. 3: al-ğuz' at-tāmin (mit *riwāya*).
 10, apu. ff.: Reflexion über *qadar* ist z. T. geboten, z. T. verboten. Glauben muß man z. B. daran, daß das, was einen trifft, einen nicht hätte verfehlen können, noch das, was einen verfehlt, einen hätte treffen können²⁴. Dagegen darf man nicht darüber nachdenken, warum Gott Satan geschaffen hat; wer sagt, daß Gott vor der Erschaffung Satans nicht wußte, ob Satan ein Freund oder ein Feind werden würde, ist ein Ungläubiger.
- 17: *Bāb dīkr mā aḥbaranā llāh fī kitābihī annahū ḥatama 'alā qulūbi man arāda min 'ibādihī.*
- 20: *Bāb dīkr mā a'lamānā llāh fī kitābihī annahū yuḍillu man yašā'u.*
- 23: *Bāb dīkr mā aḥbaranā llāh annahū arsala l-mursalīn ilā n-nās.*
- 26: *Bāb dīkr mā aḥbaranā llāh anna mašī'at al-ḥalq tab' lil-mašī'a.*
- 38: *Bāb mā ruwīya anna llāh ḥalaqa ḥalqahū kamā šā'a.*
- 44: *Bāb al-īmān bi-anna llāh aḥada ḡurrīyat Ādam min zahrihī.*
- 50: *Bāb al-īmān bi-anna llāh qaddara l-maqādīr qabla an yaḥluqa s-samawāt.*
- 55: *Bāb al-īmān bi-anna llāh ḥalaqa l-qalam.*
- 63: al-ğuz' at-tāsi'.
- 64: *Bāb al-īmān bi-anna llāh kataba 'alā Ādam al-ma'šīya.*
- 68: *Bāb al-īmān bi-anna s-sa'īd was-šaḡī man sa'ida au šaḡiya fī baṭni ummihī.*
- 79: *Bāb al-īmān bi-anna llāh idā qadā min an-nuṭfa ḥalqan kāna wa-in 'azala šāḥibuhā.*
- 83: *Bāb at-tašdīq bi-anna l-īmān lā yašihḥu li-aḥad ... ḥattā yu'mina bil-qadar.*
- 89: *Bāb al-īmān bi-anna š-šaitān maḥlūq musallaṭ 'alā banī Ādam.*
- 93: *Bāb al-īmān bi-anna kulla maulūd wulida 'alā l-fiṭra.*
- 104: *Bāb mā ruwīya fī l-muḥaddibīn bil-qadar.*
- 115: *Bāb mā ruwīya fī dālīka 'an aṣ-ṣaḥāba.*
- 116: *Bāb mā ruwīya 'an 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb.*
- 118: *Bāb mā ruwīya 'an amīr al-mu'minīn 'Alī.*

meine Vermutungen über die Verwandtschaft beruhen also nicht auf einem direkten Vergleich.

24 So schon im *Fiqh Akbar* des Abū Ḥanīfa; vgl. dazu mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* 79 ff.

- 127: al-ğuz' al-ʿāšir.
 139: *Bāb mā ruwiya ʿan ʿAbdallāh b. ʿAmr wa-Ibn ʿUmar.*
 144: *Bāb mā ruwiya fī l-īmān bil-qadar wat-taṣḍīq bihī ʿan ǧamāʿa min at-tābiʿīn.*
 155: *Bāb mā ruwiya ʿan Ibn Sīrīn.*
 156: *Bāb mā ruwiya ʿan Saʿīd b. Ğubair ...*
 usw. nach dem gleichen Schema: Muğahid (d.h. Exzerpte aus seinem *Tafsīr* in der Rezension des Ibn Abī Nağīḥ), Muḥammad b. Kaʿb al-Qurazī (159), Wahb b. Munabbih (163), Ṭawūs al-Yamānī (164), Makḥūl (165), ʿIkrima und Qatāda (167).
 174: *Bāb maḏhab ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz.*
 181: Sendschreiben des ʿAbdalʿazīz b. Abī Salama al-Māğšašūn²⁵.
 186: zweites Sendschreiben des gleichen Autors.
 191: Traditionen des Auzāʿī zur *qadar*-Frage.
 199: al-ğuz' al-ḥādī ʿašar.
 200: *Bāb ǧāmiʿ fī l-qadar wa-mā ruwiya fī ahlihī.*
 223: *Bāb dīkr al-aʿimma al-muḏillīn alladīna aḥḍatū l-kalām fī l-qadar wa-auwal man ibtadaʿahū.*
 229: *Bāb mā umira n-nās bihī min tark al-baḥṭ wat-tanqīr ʿan al-qadar.*
 243: al-ğuz' at-tānī ʿašar.
 246: *Bāb dīkr mā naṭaqa bihī naṣṣ at-tanzīl min al-Qurʾān bi-annahū kalām Allāh.*
 249: *Bāb mā ǧāʿat bihī s-sunna ʿan an-nabī wa-ʿan aṣḥābihī bi-anna l-Qurʾān kalām Allāh.*
 258: *Bāb al-īmān bi-anna l-Qurʾān kalām Allāh ġair maḥlūq ḥilāfan ʿalā ṭ-ṭāʾifa al-wāqifa aš-šakka.*
 266: *Bāb dīkr al-Lafzīya wat-taḥḍīr min raʾyihim wa-maqālātihim.*
 270: zu Ḥusain b. ʿAlī al-Karābīsī (vgl. EI² IV 596).
 281: *Bāb bayān kufr ṭāʾifatīn min al-Ğahmīya zaʿamū anna l-Qurʾān laisa fī ṣudūr ar-riğāl.*
 285: *Bāb ittīdāḥ al-ḥuğğā fī anna l-Qurʾān kalām Allāh ġair maḥlūq min qaul at-tābiʿīn wa-fuqahāʾ al-muslimīn.*
 297: *Bāb bayān kufrihim wa-ḍalālihīm.*
 309: al-ğuz' at-tālīt ʿašar.
 310: *Bāb ibāḥat qatlihīm wa-taḥrīm mawārīṭihīm ʿalā ʿaṣabatihīm min al-muslimīn.*
 313: *Bāb mā ruwiya fī Ğahm wa-šʿatihī ḍ-ḍullāl.*

25 ⁷Auch in Köprülü 231 (vgl. WO 10/1979/58). [Zum Text o. s. 666–670]

- 332: *Bāb bayān kufr al-Ġahmīya allaḍīna azāğa llāhu qulūbahum bimā ta'auwalūhu min mutašābih al-Qur'ān.*
- 369: *al-ğuz' ar-rābi' 'ašar.*
- 370: *Bāb ḍikr munāzarat al-mumtaḥanīn baina aidī l-mulūk.*
(über die Diskussion des 'Abdal'azīz b. Yaḥyā al-Makkī mit Bišr al-Marīsī).
- 382: *Bāb ḍikr šai' min miḥnat Abī 'Abdallāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal.*
- 393: *Bāb ḍikr miḥnat šaiḥ min ahl Aḍana bi-ḥaḍrat al-Wāṭiq.*
- 398: *Bāb ḍikr munāzarat ḥaḍā š-šaiḥ bi-ḥaḍrat al-Wāṭiq.*
- 400: *Bāb munāzarat Ibn aš-Šaḥḥām qāḍī ar-Raiy lil-Wāṭiq.*
- 402: *Bāb munāzarat rağul āḥar bi-ḥaḍrat al-Mu'tašim.*
- 403: *Bāb munāzarat al-'Abbās b. Mūsā b. Miskawaih al-Hamaḍānī bi-ḥaḍrat al-Wāṭiq.*
- 411: *Bāb al-qaul fi-man za'ama anna l-īmān maḥlūq.*
- 413: *Bāb at-tašḍīq bi-anna llāh kallama Mūsā.*

127 From “Drei ḥanbalitische Texte theologischen Inhalts”

Das *British Museum Quarterly* gehört nicht zur täglichen Lektüre der Orientalisten. Wissen aber sollte man, daß dort gelegentlich über die Neuzugänge der Handschriftenbestände berichtet wird. Natürlich gibt auch das handgeschriebene Akzessionsbuch, das die gedruckten Kataloge fortführt, über sie Auskunft; aber Letzteres ist eben nur am Orte selber verfügbar. In Band 16, Jahrgang 1951–1952 dieser Zeitschrift wird auf S. 70 kurz das *K. Nihāyat al-mubtadiʿin fī uṣūl ad-dīn* eines Aḥmad b. Ḥamdān b. Šabīb al-Ḥarrānī verzeichnet, der i. J. 695/1296 gestorben ist¹. Das Werk findet sich nicht bei Brockelmann; jedoch ist der Autor selber dort erfaßt². Es handelt sich um einen Ḥanbaliten, der i. J. 603/1207 in Ḥarrān, damals einer Hochburg der Schule, geboren wurde und zum stellvertretenden Qāḍī in Kairo aufstieg³. Er hatte in seiner Jugend u. a. bei einem angesehenen Mitglied der Ibn Taimīya-Familie gehört, bei Abū ʿAbdalāh Faḥraddīn Muḥammad b. al-Ḥaḍīr Ibn Taimīya (Ende Šaʿbān 542/zweite Hälfte Januar 1148 – 15. Šafar 622/26. Febr. 1225), der das Amt eines *ḥaṭīb* in Ḥarrān bekleidete und dort sehr angesehen war⁴, und er hat später dann, allerdings nur aus der Ferne, den Aufstieg des berühmtesten Trägers dieses Namens, Taqīyaddīn Aḥmad (661/1263–728/1328), eines entfernten Neffen des Ersteren, miterlebt. Unter seine Schüler zählte er u. a. so angesehene Traditionsgelehrte wie Birzālī (665/1267–739/1339) und Mizzī (654/1256–742/1341).

Die *Nihāyat al-mubtadiʿin* ist verhältnismäßig kurz; sie bietet auf 27 Folia einen Abriß der ḥanbalitischen Lehre. Aber man weiß ja seit kurzem, daß diese Lehre lange nicht so monolithisch und einfach gewesen ist, wie man anzunehmen gewohnt war⁵. Das Interessante an unserem Text ist darum, daß

1 ²⁶Es handelt sich um die Handschrift Or. 11851.

2 ²⁷Vgl. GAL S 1/691.

3 ²⁸Zu den Einzelheiten seiner Biographie vgl. Ibn Raḡab, *Daʾil ʿalā Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, ed. Muḥammad Ḥamid al-Fiḳī (Kairo 1372/1952) II 331 ff. nr. 437.

4 ²⁹Vgl. *ib.* II 151 ff. nr. 274.

5 ³⁰Vgl. zuletzt D. Gimaret, *Théories de l'acte humain dans l'école ḥanbalite*, in: BEO 29/1977/157 ff. Entscheidend für den Wechsel der Perspektive war die Edition des *K. al-Muʿtamad fī uṣūl ad-dīn* von Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ (ed. W.Z. Haddad, Beirut 1974), zuvor aber auch bereits G. Makdisi's Buch über Ibn ʿAqīl (*Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle*;

er sowie ältere Autoritäten zitiert, die individuelle Meinungen zu bestimmten Problemen vertreten haben. Es kommt mir hier nur darauf an, diese Namen aufzuzählen:

Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī (304/917–387/997) mit seiner von H. Laoust herausgegebenen *Ibāna aš-ṣuġrā*,

(Abū ʿAbdallāh) Ibn Ḥāmid (gest. 403/1012)⁶, | Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ (380/990–458/1065): er begegnet mehrfach, u. a. mit seinen *ʿUyūn al-masāʾil*⁷, 128

Ibn al-Bannāʾ (al-Ḥasan b. Aḥmad al-Baġdādī, 396/1005–471/1079), Schüler des Abū Yaʿlā und Verfasser des bekannten Tagebuches⁸,

Ibn Ġalaba al-Ḥarrānī, d. i. Abū l-Faṭḥ ʿAbdalwahrīb b. Aḥmad b. ʿAbdalwahrīb b. Ġalaba al-Baġdādī al-Ḥarrānī al-Ġazzār, *qāḍī* in Ḥarrān (hingerichtet 476/1083)⁹,

Abū l-Faraġ aš-Širāzī (gest. 486/1094)¹⁰,

(Abū Muḥammad) Rizqallāh b. ʿAbdalwahrīb at-Tamīmī (gest. 488/1095)¹¹,

Ibn ʿAqīl (431/1040–513/1119)¹²,

(Abū l-Ḥasan) Ibn az-Zāġūnī (455/1063–527/1131) mit seinem *Īdāḥ fī uṣūl ad-dīn*¹³,

Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿUmar b. ʿAbdūs al-Ḥarrānī (gest. 559/1164) mit seinem *Muḍaḥḥab*¹⁴,

Abū Muḥammad al-Maqdisī, d. i. wohl Muwaffaqaddīn ʿAbdallāh b. Aḥmad Ibn Qudāma al-Maqdisī ad-Dimašqī (541/1146–620/1223)¹⁵,

Ibn al-Ġauzī (581/1185 oder 582/1186–654/1256)¹⁶,

Damaskus 1963). Schon H. Laoust hatte auf die Bedeutung des *Muʿtamad* hingewiesen (vgl. *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damaskus 1958, s. xcixff.).

6 ³¹Vgl. Makdisi, *Ibn ʿAqīl* 229 ff. Sein Werk über *uṣūl ad-dīn* wurde von seinem Schüler Abū Bakr ar-Rauṣanānī verkürzt (ib. 231).

7 ³²Das Buch ist anscheinend nicht erhalten (vgl. die Titelliste bei Haddad im Vorwort zu seiner Edition des *Muʿtamad*, s. 23 ff.).

8 ³³Vgl. G. Makdisi in EI² III 730 f.; Kaḥḥāla, *Muġam al-muʿallifīn* III 201.

9 ³⁴Vgl. Makdisi, *Ibn ʿAqīl* 237 ff. (wo irrtümlich Ibn Ġalaba).

10 ³⁵Vgl. ib. 239.

11 ³⁶Vgl. ib. 269 ff.

12 ³⁷Vgl. EI² III 699 f.

13 ³⁸Vgl. Makdisi 265 ff. Das Zitat aus dem *Īdāḥ* findet sich auf fol. 4^b.

14 ³⁹Vgl. Ibn Raġab, *Dail* I 241 ff.; zu seinem *Muḍaḥḥab fī l-maḍḥab* ib. 242, 2 f.

15 ⁴⁰Vgl. Ibn Raġab II 133 ff.; GAL² I/502 ff. s. 1/688 f.

16 ⁴¹Vgl. EI² III 751 f.

Abū l-Farağ al-Maqdisī, d. i. wohl Ġamāladdīn ‘Abdarraḥmān b. ‘Abdal-mun‘im al-Maqdisī an-Nābulusī (594/1198–656/1258)¹⁷ mit seinen *Masā’il al-imtiḥān*¹⁸.

Von seinen eigenen Werken erwähnt der Autor (fol. 27^a, 14 ff.) ein *K. Ġāyat al-amal*, ein *K. al-Murtaḍā* und ein *K. al-Wāfi (fi uṣūl al-fiqh)*¹⁹.

Die Handschrift wurde am 29. Rağab 870/17. März 1466 vollendet.

129 Von dem obengenannten Ibn al-Bannā’ (gest. 471/1079) findet sich in der Zāhirīya ein *K. ar-Radd ‘alā l-mubtadi’a*, das gleichfalls theologische Aussagen erwarten läßt²⁰. Jedoch hält die Ausbeute sich in Grenzen; das Werk enthält | im wesentlichen Ḥadīṭe. Diese allerdings könnten durch ihre Isnade dazu helfen, seine Echtheit zu sichern. Denn sie ist nicht ohne Weiteres gegeben: der Anfang des Werkes ist verloren, und der Name des Autors taucht im Text selber nicht auf; er ist nur auf dem Vorsatzblatt von späterer Hand nachgetragen. Zudem erwähnt Ibn Rağab die Schrift in seiner Werkliste des Autors nicht²¹.

Das Buch enthält folgende Kapitel:

fol. 1^a: *Bāb waṣf as-sunna wa-kaṣf ...* (Rest fehlt)

fol. 2^a: *Bāb at-taḥḍīr min al-bida’.*

fol. 2^b: *Bāb at-taḥḍīr min ahl al-bida’.*

fol. 3^b: *Bāb waṣf al-bida’.*

fol. 4^a: *Bāb an nahy ‘an al-ğidāl wal-ḥuṣ[ūmāt].*

fol. 4^b: *Bāb at-taḥḍīr min al-kalām wal-ahwā’ wal-mirā’.*

fol. 5^b: *Bāb mā qāla l-‘ulamā’ fi l-kalām wa-ahliḥ.*

fol. 7^a: *Bāb al-muğānaba lahum wal-muqāraba* (sic!).

fol. 8^b: *Bāb mā waḍa’athu z-zanādiqa wal-mulḥida.*

(dieser Abschnitt ist, mit gelegentlichen Kürzungen, dem *K. Ta’wīl muḥtaliḥ al-ḥadīṭ* des Ibn Qutaiba entnommen; vgl. dort s. 7 f., 59 f. und 71–98 der Ausgabe Kairo 1326).

17 ⁴²Vgl. Ibn Rağab II 266 f. nr. 374.

18 ⁴³Der Titel ist sonst nicht nachzuweisen.

19 ⁴⁴Auch genannt bei Ibn Rağab II 331, -4.

20 ⁴⁵In der Sammelhandschrift *tauḥīd* 102 = nr. 2991, dort fol. 1–48; vgl. Muḥammad Nāṣir-addīn al-Albānī, *Faḥras maḥṭūṭāt Dār al-kutub az-Zāhirīya, al-Muntaḥab min maḥṭūṭāt al-Ḥadīṭ*, Damaskus 1390/1970, S. 33, nr. 140/106.

21 ⁴⁶Vgl. G. Makdisi in: BSOAS 18/1956/20 f. Makdisi selber enthält sich eines Urteils über die Autorschaft (ib. 21, Anm. 9: „attributed to him“). Jedoch notiert er, daß die Handschrift von dem bekannten Ḥanbaliten Yūsuf b. ‘Abd alḥādī (gest. 909/1504; vgl. GAL² 2/130 f. und 676, s 2/130 f. und 947) geschrieben ist.

- fol. 14^b: *Bāb al-īmān bil-qadar ḥairihī wa-šarrihī.*
(über qadaritisch-muʿtazilitische Exegese von Ḥadīten; auch dies streckenweise nach Ibn Qutaiba).
- fol. 18^a: *Bāb al-īmān bi-anna l-Qurʾān kalām Allāh ġair maḥlūq.*
(Die These wird vor allem mit Überlieferungen nach Ibn Ḥanbal abgestützt; es folgt ein Referat der muʿtazilitischen Argumente).
- fol. 20^b: *faṣl – wa-kalām Allāh munazzal ʿalā l-ḥaqīqa.*
- fol. 21^a: *faṣl – wa-kalām Allāh taʿālā masmūʿ.*
- fol. 21^b: *faṣl – wal-ḥurūf wal-aṣwāt tusmaʿ.*
(auch hier wieder zahlreiche Zitate nach Ibn Qutaiba).
- fol. 24^a: *Bāb al-īmān bi-anna l-muʿminīn yarauna llāh yauma l-qiyāma.*
- fol. 27^b: *Bāb al-īmān bil-mizān wa-annahū yūzanu bih.*
- fol. 28^a: *Bāb al-īmān bi-anna llāh yukallimu l-ʿibād yauma l-qiyāma.*
- fol. 28^b: *Bāb al-īmān bil-ḥauḍ wa-šurb al-muʿminīn minhu.*
- fol. 29^a: *Bāb al-īmān bi-ʿaḍāb al-qahr wa-suʿāl Munkar wa-Nakīr.*
- fol. 31^b: *Bāb al-īmān bi-šafāʿat an-nabī.*
- fol. 34^b: *Bāb al-īmān bi-anna l-Masīḥ ad-Dağğāl ḥarīğ.*
(der Autor setzt also den Messias mit dem Antichristen gleich).
- fol. 35^b: *Bāb al-īmān yazīdu wa-yanquṣu wa-šarāʾiṭihī.*
- fol. 37^a: *Bāb al-īmān biṣ-širāṭ wal-kursī wa-fazaʿ yaum al-qiyāma.*
- fol. 38^a: *Bāb al-īmān biṣ-ṣūr wal-ğisr wal-muḥāsaba.*
- fol. 40^a: *Bāb ḥalq al-ğanna wan-nār.*
(gegen die Muʿtaziliten, welche der Ansicht sind, daß Paradies und Hölle noch nicht geschaffen seien; vgl. dazu meinen Aufsatz in: *Mélanges d' Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, Leiden 1974, S. 108 ff. = hier Bd. II 1038 ff.).
- fol. 40^b: *faṣl*
(Überlieferungen, denen zufolge Ibn Ḥanbal die Muʿtaziliten als Ungläubige bezeichnete).
- fol. 42^b: *Bāb fi ḍikr aṣ-ṣaḥāba.*
(über die Rangfolge innerhalb der Prophetengenossen, die Haltung gegenüber ʿAlī und Muʿāwiya usw.).
- fol. 47^a: über die *ʿašara al-mubaššara*.
- fol. 48^a: über die ʿAbbāsiden.

Auf fol. 49^b folgt als zweites Werk in dieser Sammelschrift das *K. ar-Radd ʿalā l-Ġahmīya* das Ibn Qutaiba. Yūsuf b. ʿAbd al-ḥādī scheint auch die vorhergehende Schrift wegen ihrer Affinität zu Ibn Qutaiba abgeschrieben zu haben.

49 Religion und Philosophie in der islamischen Welt

Wenn ein Islamkundler sich aufgefordert sieht, zu dem Thema „Religion als Gegenstand der Philosophie“ etwas zu sagen, so mag er, wie mir dies geschah, die Formulierung erst einmal mißverstehen. Er hat sich in den letzten Jahren so sehr daran gewöhnt, über den Islam als solchen aufzuklären, daß er heraushört: Wieweit ist, vergleichbar unserer Scholastik, in der islamischen Welt ein vorgegebenes religiöses Modell in philosophischen Kategorien abgehandelt worden, und wie steht der Islam überhaupt zur Philosophie? Gemeint war aber, wie ich nachträglich merkte, etwas ganz anderes, nämlich: Wie hat die Philosophie (hier also: die islamische Philosophie) sich das Phänomen Religion als solches verständlich zu machen versucht? Ich will mich dieser letzteren Aufgabe nicht entziehen. Dennoch möchte ich, um die Voraussetzungen zu klären, erst einmal der ursprünglich vermuteten Fragestellung nachgehen.

Philosophie in der islamischen Welt

Man mag, wenn man dem zur Zeit in der Öffentlichkeit vorherrschenden Islambild folgt, sich mit einigem Grund fragen, ob es in dieser uns so fern gerückten Kultur etwas derart Seriöses wie Philosophie überhaupt geben kann. Zwar weiß der eine oder andere, daß es sie dort vor langer Zeit einmal gab; aber heute nimmt selbst ein Gebildeter von ihr nichts mehr wahr. In der Tat wird man kaum behaupten dürfen, daß sie im Augenblick dort in der Gesellschaft Maßstäbe setze. Aber das ist in unseren Breiten ja nicht anders. Im übrigen muß man ein wenig differenzieren. In Saudi-Arabien wird an den Universitäten Philosophie nicht unterrichtet; sie wird dort ebensowenig gefördert wie die systematische | Theologie. In Syrien oder Ägypten ist sie zwar dank der Ausrichtung am europäischen Vorbild auf die Lehrstühle gelangt; jedoch muß sie unter den augenblicklichen Umständen sehr um ihre Daseinsberechtigung kämpfen.¹ In Iran dagegen besteht seit altersher, im Grunde seit Avicenna, eine unge-

1 Was nicht daran hindert, daß es dort den einen oder andern Denker gibt, der, wenn er sich zu Gegenwartsfragen äußert, gelegentlich in der nichtislamischen Welt Beachtung findet, so etwa in Syrien Šādiq Dschalāl al-ʿAẓm, in Ägypten Ḥasan Ḥanafī. Das größere Gewicht aber hat in beiden Ländern die Jurisprudenz.

brochene und lebendige Tradition. Bis ins Kleinbürgertum hinein interessiert man sich dort für Metaphysik, und die „Virtuosen“, mit Max Weber zu reden, verfügen über hohe begriffliche Schulung – ein Paradies für Neuscholastiker. Erst unter der kurzlebigen Pahlavi-Dynastie wurde in den städtischen Eliten Teherans oder Isfahans eine technische Rationalität westlicher Herkunft virulent, zusammen mit einer nationalen Ideologie, die über den Islam hinweg auf die von den Europäern wiederentdeckte altiranische Vergangenheit zurückgriff. Aber diese Umorientierung ist, wie man weiß, fehlgeschlagen. Im Jahre 1993 hatte die theologische Hochschule in Qum wiederum 25.000 Studenten, und der Rektor träumt in seinen öffentlich vorgetragenen Entwicklungsphantasien davon, diese Zahl bis auf 100.000 zu erhöhen.²

Philosophie gehört an diesen schiitischen Hochschulen, ähnlich wie an unseren Jesuitenkollegs, zum Kern der Ausbildung. Nur hat sie einen Stich ins Sapientielle; sie ist seit Jahrhunderten versetzt mit gnostischen oder theosophischen Elementen, die aus der Mystik stammen. Vor allem der Spanier Ibn ‘Arabī (geb. 1165 in Murcia, gest. 1240 in Damaskus), in seiner geistigen Struktur etwa Swedenborg vergleichbar, hat hier über viele Generationen prägend gewirkt. Noch Khomeini ist in diesem Denken großgeworden; er hat nämlich nicht nur jene juristischen Traktate verfaßt, die seinerzeit in den westlichen Medien als besonders abschreckende Zeugnisse schiitischen Denkens breitgetreten wurden, sondern auch Glossen zu mystischen Werken, die philosophischen Charakter tragen und in denen er neben Avicenna z. B. Texte wie die „Theologie des Aristoteles“ heranzieht. Auch Gedichte über die Gottesliebe hat er geschrieben. Er war dabei weder in seiner Poesie noch als Philosoph originell;³ aber er war für iranisches Denken repräsentativ.⁴ Seine Leistung | lag eher im Bereich des Politischen, in der Entwicklung und Durchsetzung eines staatstheoretischen Modells.⁵ Dort aber, wo er ausgetretenen Bahnen folgt, kann er uns neben vielen anderen persischen Universitätslehrern des 19. und 20. Jahrhunderts als Beispiel dafür dienen, daß die schitische Welt philosophiefreundlich war – ganz anders als die sunnitischen Länder, wo man zwar gleichfalls im allgemeinen

51

2 Vgl. H. Halm, *Der schiitische Islam*, München 1994, 144.

3 Dazu etwa A. Knysh, *Irfan Revisited. Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy*, in: *Middle East Journal* 46 (1992), 631–653.

4 Zur Entwicklung dieses Denkens allgemein ist wissenswert R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet. Learning and Power in Modern Iran*, London 1985 (dt.: *Der Mantel des Propheten, oder Das Leben eines persischen Mullah zwischen Religion und Politik*, übers. v. K. Krieger, München 1987).

5 Dazu Halm, a. a. O., 146 ff.

gerne über Religion spricht, dies aber eher schriftbezogen tut und darum auch schneller zum Fundamentalismus abdriftet.⁶

Die iranische Philosophie der letzten Jahrhunderte ist von der westlichen Islamkunde erst spät entdeckt worden⁷; sie ist bis heute kaum untersucht. Man ließ die Entwicklung in der islamischen Welt üblicherweise mit Averroes enden⁸; er war Sunnit und lebte in Spanien. Natürlich | hatte der iranische Raum seit jeher eine wichtige Rolle gespielt; er war die Heimat des Ibn Sīnā/Avicenna oder vor ihm des Rāzī/Rhazes (der in der Gegend des heutigen

6 Wer Fundamentalist ist und wer nicht, ist natürlich eine Frage der Definition. Ich bin mir darüber im klaren, daß im allgemeinen auch die Protagonisten der Entwicklung in Iran nach der islamischen Revolution mit diesem Prädikat belegt werden. Jedoch bleiben, vor allem wenn dies in den Medien geschieht, die Kriterien dabei häufig unscharf. Einen wissenschaftlichen Versuch, iranisch-islamisches und sektiererisch nordamerikanisch-protestantisches Denken aus soziologischer Sicht unter dem Stichwort „Fundamentalismus“ zu parallelisieren, hat der protestantische Theologe M. Riesebrodt unternommen: *Fundamentalismen als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich*, Tübingen 1990. Die Islamkunde hat auf den Gebrauch des Wortes wenig Einfluß; sie hat den Begriff ja auch nicht erfunden. Mir kommt es an dieser Stelle nur darauf an, ihn aus dem politischen Freund-Feind-Schema herauszulösen.

7 Das Verdienst hierfür kommt Henry Corbin zu (1903–1978), der in seiner Jugend auch als erster Martin Heidegger ins Französische übersetzte. Vgl. zu ihm die Monographien von Chr. Jambet, *La logique des orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Paris 1983, sowie D. Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris 1990; auch die Zeugnisse und Nachrufe in: Chr. Jambet (Hg.), *Henry Corbin*, Paris 1981. Sein Erbe hat vor allem der persische Philosophiehistoriker Seyyid Hossein Nasr angetreten, der bis 1978 in der iranischen Universitäts- und Bildungspolitik eine herausragende Rolle spielte und jetzt an der Temple University in Washington unterrichtet. Jedoch geht es ihm stärker darum, den bleibenden Wert dieser geistigen Tradition und ihre Eigenständigkeit gegenüber westlichem Denken herauszustellen.

8 Das gilt für alle älteren Geschichten der islamischen Philosophie, die von S. Munk (1859), T.J. de Boer (1901), Carra de Vaux (1923), G. Quadri (1939), M. Cruz Hernández (1963), im Grunde auch noch die von M. Fakhry (1970), die aber den Begriff der Philosophie etwas weiter faßt. Eine befriedigende zusammenfassende Darstellung, die auch die Zeit nach Averroes gebührend berücksichtigt, fehlt bisher; Corbins eigener Versuch verschiebt, in an sich berechtigter Gegenreaktion, die Gewichte etwas zu stark zugunsten Irans (*Histoire de la philosophie islamique*, Bd. 1–2, Paris 1964 ff.). Das vorläufig letzte Werk dieser Art ist, wie kaum anders zu erwarten, kumulativ angelegt und darum von recht unterschiedlicher Qualität (S.H. Nasr u. O. Leaman, *The History of Islamic Philosophy*, London 1996). Zur schnellen Orientierung vgl. G. Endreß, *Die wissenschaftliche Literatur*, in: W. Fischer u. H. Gätje (Hg.), *Grundriß der arabischen Philologie*, Wiesbaden 1982–1992, Bd. II, 416 ff. u. 448 ff.; Bd. III, 25 ff., wo aber entsprechend der Zielsetzung dieses Handbuchs nur die arabische Welt bzw. arabischsprachige Werke berücksichtigt sind und im übrigen der materiale Aspekt im Vordergrund steht.

Teheran geboren wurde), des Fārābī/Alfarabi (der in Zentralasien aufwuchs, dann aber nach Bagdad und schließlich nach Aleppo ging) und des Ghazālī/Algazel, der dann aufgrund seiner *Destructio philosophorum* vor allem als Kritiker der Philosophie im Gedächtnis blieb.⁹ Aber das Land war damals noch nicht schiitisch; es ist dies erst im 16. Jh. geworden, unter der Dynastie der Šafaviden. Bis dahin gab es dort Schiiten nur in einigen Enklaven, etwa in Qum; die Staatsgewalt dagegen lag immer bei den Sunniten. Man kann sich darum mit Recht fragen, warum die Philosophie im späteren Mittelalter, nach dem 12. Jh., in der sunnitischen Welt untergegangen ist, im schiitisch beherrschten Persien dagegen seit dem späten 16. Jh. in der sog. Schule von Isfahan wieder gute Lebensbedingungen fand.

Die gesellschaftlichen Bedingungen der Philosophie

Die genannte Frage ist zu komplex, um sich in einigen Sätzen beantworten zu lassen. Die islamische Welt bildete nie eine monolithische Einheit; man müßte also die jeweiligen politischen und sozialen Rahmenbedingungen in Betracht ziehen. Was den Einfluß der Religion (bzw. der Konfession) angeht, so will ich nur einen Punkt herausgreifen. Die islamische Welt des Mittelalters war arm an Institutionen. Vor allem gab es keine Kirche. Eine Kirche aber hat manche Vorteile. In guten Zeiten kann sie das vordenken, was von den Laien dann nachgedacht wird oder | werden soll; in schlechten Zeiten bleibt sie als Skelett selbst dann noch übrig, wenn das corpus mysticum unter Auszehrung leidet. Der Islam dagegen folgt, wie Louis Gardet einmal gesagt hat, dem Ideal der „egalitären Laientheokratie“. In der sunnitischen Welt bestimmen in der Tat weitgehend die Laien, was in der Religion „Sache ist“. Heutige Fundamentalisten, etwa in Ägypten, sind Ärzte oder Naturwissenschaftler – die Theologen laufen allenfalls hinterher. Sie sind aber ohnehin unter Fundamentalisten nicht beliebt, denn sie sind vom Staat bezahlte Professoren. Religiöses Leben und akademische Institutionen sind darum im Grunde meilenweit voneinander entfernt. Nun wäre es vermutlich auch bei uns um die Philosophie schlecht bestellt, wenn sie nicht durch das Skelett akademischer Strukturen gehalten würde; die Gesellschaft zeigt an ihr ja kaum Interesse. Vielleicht darf man des-

53

9 Seine Einstellung zur Philosophie ist in Wirklichkeit sehr komplex; vgl. neuerdings R.M. Frank, *Creation and the Cosmic System. Al-Ghazālī and Avicenna* (Abh. Heidelberger Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1992, nr. 1), Heidelberg 1992; auch ders., *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, Duke Univ. Press 1994.

wegen, um in das Problem einzusteigen, die etwas flotte Formulierung wagen, daß die sunnitische Welt sich irgendwann, etwa zur Zeit unserer Hochscholastik, entschieden hat, daß es ohne Philosophie – und dafür mit etwas mehr gelebter Religion – genauso gut gehe. Über die Gründe wird noch zu reden sein. Prinzipiell aber zeigt sich dort früh das Bestreben, das Gerüst der Religion allein der koranischen Offenbarung und der Prophetentradition zu entnehmen; man hat dafür kürzlich den Begriff „Null-Orthodoxie“ ins Gespräch gebracht. Zwar hat dieser Trend keineswegs von vornherein das Feld beherrscht, und philosophisch betrachtet ist er ohnehin wohl eine Illusion. Aber Saudi-Arabien z. B. hat ihn sich aus wahhābitischer Tradition heraus ganz zu eigen gemacht und verwendet seit einiger Zeit viel Geld darauf, ihn auch anderswo durchzusetzen.

Wenn man an die Frage so herangeht, dann läßt sich in spiegelbildlicher Argumentation vielleicht sagen, daß die Philosophie in der schiitischen Welt u. a. deswegen überlebt hat, weil es dort einen „Klerus“ gibt; ich meine natürlich diejenigen Leute, die uns in den Zeitungen im allgemeinen als „Mollahs“ begegnen.¹⁰ Dieser Klerus ist erst im 16. Jh. von den Šafaviden aufgebaut worden, um das Land schiitisch zu machen; er war also sozusagen ein Instrument innerer Mission. Man hat dazu Gelehrte aus dem „Ausland“ herangeholt, etwa aus dem Südlibanon, dort, wo Israel heute seine „Sicherheitszone“ hat; dieses Gebiet ist viel älteres schiitisches Kernland als Iran. Der Klerus aber blieb nicht immer dienstbares Werkzeug; er wurde unbotmäßig, als die politischen Verhältnisse sich änderten. Die theologischen Hochschulen konnten zu | Zentren des Widerstandes werden; die Kleriker gewannen damit Rückhalt im Volk gegen den Staat. Sie waren nicht immer nur Leute mit akademischen Ärmelschonern, sondern politisch aktiv, auch aggressiv oder fanatisch.¹¹ Nicht immer kam es darum auch zu abgeklärter Philosophie. Aber die Philosophie gehörte – wie noch bei Khomeini – mit zum Outfit; sie genoß Achtung und tat ihrerseits etwas dazu, sich diese Achtung zu verdienen, indem sie sich zum Volk hinunterbeugte durch Aufnahme mystischer Elemente, durch Verschwisterung mit der Poesie und manchmal durch einen gefälligen Diskurs, die Weisheitserzählung.

10 Ich benutze den Begriff „Klerus“ im rein soziologischen Sinne. Theologisch gesehen handelt es sich ja nicht um „Geistliche“; ein Mollah ist nicht ordiniert.

11 Zu den Einzelheiten verweise ich wieder auf Halm, a. a. O., 146 ff. und die dort genannte Literatur.

Philosophie und Antike

Nun sollte man diesen letzteren Aspekt wiederum nicht überbetonen. Die Weisheitserzählung hat ältere Wurzeln; Parabeln oder philosophische Märchen finden sich, zusammen mit einem gewissen „mystischen“ Element, auch schon bei Avicenna oder bei Suhrawardī (gest. 1191), also außerhalb der direkt schiitischen Welt. Grundsätzlich aber gilt, daß die Philosophie der früheren Jahrhunderte viel stärker von hellenistischem Geiste geprägt war: Adaptation aristotelischer und neuplatonischer Systemelemente, schöpferische Adaptation zwar, aber „heidnisch“ in den Augen vieler Gläubiger und zudem elitär, abweisend also und abzuweisen in einem. Die Sunniten trafen ihre Entscheidung gegen die Philosophie zu einer Zeit, in der Philosophie und Religion sich noch leichter polarisieren ließen. Daß es aber zu dieser Polarisierung kam, ist wiederum nicht eindimensional zu erklären. Da ist zuerst, wie angedeutet, die Erfahrung des Fremden. Man ließ sich nämlich viel schneller mit dem Corpus Aristotelicum ein als im Abendland; sofort, nicht erst nach Generationen, stand man darum vor Dingen, denen man nicht zustimmen konnte: der Ewigkeit der Welt, der Leugnung der leiblichen Auferstehung, der Vorstellung von einer Allseele usw. Der Schock war also größer; er wurde im übrigen schon dadurch verstärkt, daß man sowohl zeitlich als auch geographisch der Antike ferner stand als das Christentum zur Zeit der Kirchenväter.

Neben diesem Faktor aber ist erneut die gesellschaftliche Komponente zu berücksichtigen. Denn wer war oder wurde damals Philosoph? Nicht die Theologen, sondern die Ärzte oder die Verwaltungsbeamten. Die Ärzte, weil sie um der Diagnose willen die Logik zu brauchen meinten und dann zur Naturphilosophie und zur Metaphysik weiterschritten; schon Galen, ihr großes Vorbild, hatte sich in der Philosophie versucht. Unter den Namen, die wir oben nannten, ist Rāzī das beste Beispiel; in der lateinischen Tradition lebte er, als Rhazes, allein im Gewande des Arztes weiter.¹² Aber auch Avicenna oder Maimonides, die im Westen als Philosophen bekannt wurden, sind unter ihren Zeitgenossen und an den Höfen, wo sie Karriere machten, vornehmlich wegen ihrer medizinischen Kenntnisse zu Ruhm gelangt. Bei Hofe finden wir dann auch am ehesten jene Verwaltungsbeamten, die als Vorsteher der Kanzlei oder eines „Ministeriums“ („diwān“) über Staatskunst nachdachten und so zur Politischen

12 Die philosophischen Werke des Rhazes sind von P. Kraus herausgegeben worden (*Opera philosophica fragmentaque quae supersunt*, Kairo 1939). Um ihre Deutung hat sich in der letzten Zeit vor allem Lenn E. Goodman verdient gemacht; vgl. seinen zusammenfassenden Artikel in: *Encyclopedia of Islam*, Leiden 1960 ff., Bd. VIII, 474 ff. Jetzt auch D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris 1996, 142 ff.

Philosophie oder zur Ethik kamen. Fürstenspiegel hatten in Iran eine lange Tradition. Schon unter den Umayyaden wurden auf diese Weise apokryphe dicta des Aristoteles, Ratschläge an seinen Schüler Alexander, die man zu einem Briefroman gestaltet hatte, ins Arabische übersetzt; der Text ist, mannigfach verändert, im Mittelalter als *Secretum secretorum* (arab. *Sirr al-asrār*) bekannt geworden. Aus späterer Zeit wäre Miskawaih (gest. 1030) zu erwähnen, auch er ein Iraner, der in Bagdad unter mehreren Wesiren des Kalifen und dann unter den bûyidischen Hausmeiern als „Sekretär“ und Bibliothekar diente; er verfaßte ein Handbuch der Ethik, daneben aber ebenso eine Weltgeschichte. Schließlich gehört Fārābī hierher, obwohl wir über seine Ausbildung und seinen Beruf nur Vermutungen anstellen können. Er hat in seinem „Musterstaat“ das Konzept der platonischen Πολιτεία, die im Rahmen des aristotelischen Corpus den Weg in die arabische Welt gefunden hatte, in islamischen Kategorien neu formuliert.

56 Ernst Bloch hat in seiner Schrift *Avicenna und die aristotelische Linke*¹³ diesen säkularen Geist hervorgehoben, der die islamische Philosophie | durchzog. Man spürt bei der Lektüre förmlich, wie der Autor, damals noch getreuer Marxist, aufatmet: endlich einmal keine Theologen wie in der Scholastik, sondern Leute mit einem gesunden Verhältnis zur Wirklichkeit. „Arzt, nicht Mönch, Naturalist, nicht Theologe zu sein“, das ist für ihn die „Eigenschaft der bedeutendsten islamischen Denker“.¹⁴ Zwar folgt er damit einem Islambild, das in der heutigen Öffentlichkeit kaum noch Anhänger finden dürfte; es wurzelt in der Aufklärung und ist durch den Gegensatz zu Kirche und Christentum geprägt.¹⁵ Auch wird kaum noch jemand glauben, daß Leute, die ein gesundes Verhältnis zur Wirklichkeit haben, deswegen unbedingt links stehen müßten. Aber daß in der Zeit, von der Bloch handelt, im Islam ein bestimmter Menschentypus

13 Berlin 1952, ²Frankfurt 1963. Die Frankfurter Neuauflage, nach der wir hier zitieren, gehört in die westliche Marxismus-Renaissance der 60er Jahre. Geschrieben dagegen ist der Aufsatz anlässlich des Avicenna-Jubiläums im Jahre 1952, also der Tausendjahrfeier seiner Geburt (nach dem Hidschra-Kalender), die man u. a. in Hamadan abhielt. Bloch hat dazu anscheinend eine Einladung erhalten, durch „Aufruf des iranischen Friedenskomitees“, wie er schreibt. Letzteres verdankt seine Existenz vielleicht nur realsozialistischem Jargon. Dennoch ist nicht ganz ausgeschlossen, daß es so etwas gerade damals für kurze Zeit in Iran tatsächlich gegeben hat. Das Jahr 1952 fällt nämlich in die Regierungszeit Mosaddeqs, als Iran versuchte, seine Ölvorkommen zu nationalisieren. Diese Phase hat bekanntlich nicht lange Bestand gehabt; sie ist bereits durch den von den USA in die Wege geleiteten Putsch des Schahs im Jahre 1953 wieder zum Abschluß gekommen.

14 Ebd., 15.

15 Bloch hat das gemerkt und schwächt den Gegensatz nachträglich wieder ab (vgl. ebd., 45 ff.).

der Philosophie ihr Profil gab und man darum dort vielen jener Themen mit Gelassenheit begegnete, bei denen Theologen normalerweise in Panik gerieten, das ist wohl richtig gesehen. Allerdings war es nicht, wie Bloch meinte, primär die Höherbewertung der Materie, die diesem Denken die Richtung gab¹⁶; Avicenna hat nicht mit Aristoteles getan, was Marx mit Hegel tat.¹⁷ Vielmehr erklärt sich für den Kulturhistoriker die Akzentverlagerung (über deren Charakter sich im einzelnen streiten ließe) vor allem aus einer lokalen Tradition. Sie ist wiederum iranisch, nur daß sie diesmal in die mittelpersische Epoche zurückreicht.

Denn zwar waren griechische Philosophie und Medizin von Christen ins Arabische übersetzt worden und insofern durch ein syrisches Medium hindurchgegangen; aber der Anstoß dazu, der Gedanke, daß hier ein kulturelles Erbe anzueignen sei, kam den Arabern aus dem Sasanidenreich. „Syrisch“ ist in diesem Fall rein sprachlich gemeint, insofern die Christen jenes aramäische Idiom als ihre Kirchen- und Wissenschaftssprache benutzten. Geographisch dagegen vollzog sich der Übernahmeprozess im Irak; Bagdad war immerhin nur etwa 30 km entfernt von jener Stelle gegründet worden, wo bis zur arabischen Eroberung Seleukia-Ktesiphon gelegen hatte. Als Justinian im Jahre 529 die Schule von Athen schloß, flohen diejenigen, die noch nicht Christen geworden waren (der Aristoteleskommentator Simplicios z. B. oder Damaskios, der Verfasser der *Dubitationes et solutiones de primis principiis*) an den Hof des Chosrau Anoschirwan (531–579). Sie hielten es dort nicht lange aus und konnten insofern auch keine Schule gründen; aber die „sasanidische Renaissance“, von der man mit Bezug auf diese Zeit gesprochen hat, schuf die Voraussetzungen dafür, daß griechische Philosophie und dualistisches Denken eine Verbindung eingingen, in der die Akzente religiöser Problemstellung anders gesetzt waren als im Islam oder im Christentum. Für einen Dualisten war z. B. die creatio ex nihilo kein Thema und die Ewigkeit der Welt darum auch kein Anstoß; er dachte in den Kategorien einer Vermischung von zwei Urprinzipien. Natürlich sah dies für einen Muslim anders aus; aber wenn es zur Konfrontation

57

16 Ebd., 12: „Ein frisch erneuter Blick auf Materie steht zur Frage.“

17 Bloch sagt dies später selber: „Aristoteles ist nicht Hegel, der soziale Anlaß zu den späteren Gabelungen dieser Philosophien ist höchst verschieden.“ (ebd., 31). Der von ihm in den Druck gegebene Text hat ohnehin u. U. eine „Schleppe“; den holzschnitthaften Darlegungen, die für den offiziellen Anlaß bestimmt waren, mögen einige differenzierende Bemerkungen nachgeschickt worden sein. Auch die Belegtexte werden gesondert aufgeführt; für Avicenna ist dabei die nicht ganz zuverlässige Teilübersetzung von Max Horten benutzt. Daß Bloch, was den Orient angeht, aus zweiter Hand arbeitet, ist natürlich kaum anders zu erwarten.

kam, so auch später nicht so sehr im Bereich der Schöpfungslehre als auf dem Gebiet der Ethik und der Theodizee.

Wichtig ist weiterhin, daß in derselben Epoche, ein halbes Jahrhundert vor dem Aufkommen des Islam, sich eine Tendenz herausbildete, Religion auf einige Grundelemente zu reduzieren: den Gottglauben, die Ethik, die Eschatologie. Man bewegte sich damit weg vom Ritus und bis zu einem gewissen Grade auch weg von den Offenbarungsschriften.¹⁸ Uns mag dieses Bemühen, die allen Religionen gemeinsamen Elemente hervorzuheben, ökumenisch vorkommen – wie eine Art „Weltethos“ avant la lettre; aber es war eher aufklärerisch gemeint und wirkte in diesem Sinne auch in die islamische Welt hinein. Man konnte es nachlesen in dem Vorwort zu den Fabeln des Bidpai, das derjenige, der diese aus dem indischen Panchatantra ins Mittelpersische übersetzte, ein Arzt namens Burzöya, ihnen zur Zeit Anoschirwans vorangestellt hatte; das Werk wurde mitsamt dieser Einleitung schon um die Mitte des | 58 8. Jahrhunderts von Ibn al-Muqaffa‘ ins Arabische übersetzt und blieb über Jahrhunderte hinweg unter dem Titel *Kalila wa-Dimna* (das sind die beiden Schakale, die die Geschichten erzählen) einer der größten Bucherfolge des Mittelalters.

Wenn es aber die Ärzte und die Verwaltungsbeamten waren, die diesem weltlichen Geist auch in islamischer Umgebung weiter Heimatrecht gaben, so waren es vor allem die Juristen, die sich ihm widersetzten. Auch sie waren natürlich Laien, keine „Kanoniker“, sondern entweder Sprößlinge reicher Kaufleute, die von ihrer Familie freigestellt wurden, um aus der Religion etwas zu machen, oder Angehörige einfacherer Schichten, Händler und Handwerker, die über das Verständnis der Schrift nachdachten und die Prophetentradition sammelten; beides, Koran und Sunna, war ja die Grundlage des religiösen Rechts. Aber mit dem Hof hatten sie alle normalerweise wenig zu tun; sie waren eher das „Volk“, und sie waren es auch, die in der Philosophie, welche da aufgrund einer Initiative des Kalifen in der Hauptstadt an einer eigens dafür gegründeten „Akademie“ ins Arabische übertragen wurde, einen ausländischen Import sahen. Zwei verschiedene Eliten stießen hier zusammen, beide zwar städtisch (oder für uns nur in städtischem Milieu greifbar), aber doch in verschiedener Weise eingebunden in ihre soziale Umwelt. Was die Juristen taten, schien der Allgemeinheit unmittelbar sinnvoll; sie erstellten Fatwās, also Rechtsgutachten, die man von ihnen zu Fragen des Alltagslebens oder des Ritu-

18 Vgl. dazu G. Widengren, *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961, 94 ff.; auch den Aufsatz von G. Klinge, *Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 58 (1939), 346 ff.

als erbat. („Todesurteile“ waren kaum darunter; dazu besaßen die wenigsten von ihnen die Befugnis.) Die Philosophen waren demgegenüber viel stärker abgehoben; selbst als Ärzte waren sie nicht für jeden da, und unter diesen waren die geschätztesten ohnehin meist Juden oder Christen. Direkt war von ihnen nicht viel zu lernen, und wenn sie sich schriftlich ausdrückten, benutzten sie ein terminologisches Kauderwelsch (zwar nicht unbedingt mit Fremdwörtern gespickt, aber doch an den griechischen Inhalten orientiert), mit dem sich nicht jeder anfreunden konnte. Sie spürten die Abneigung und erwiderten sie auf ihre eigene Art. Sie neigten dazu, Religion und Theologie als bloße Vorstufe zu verstehen, als bildhaft vereinfachte Philosophie für Leute, die nicht abstrakt zu denken vermögen. Sie sagten das manchmal etwas verklausuliert; denn niemals waren sie so zahlreich, daß sie hätten hoffen können, ohne Unterstützung der Obrigkeit unangefochten zu bleiben. Aber man spürte ihren Dünkel sehr wohl, und die einfachen Gläubigen waren dann schnell bei der Hand mit dem Urteil, daß sie es hier mit arroganten Häretikern zu tun hatten, die man im Grunde in der Gesellschaft nicht brauche. Auch wenn es nie zu einer Lehre von der „doppelten Wahrheit“ kam – gewiß nicht bei Ibn Ruschd, aus dem nur die abendländischen Averroisten dies herauslasen –, so entstand doch auf diese Weise ein negatives Image, das mancherorts in den islamischen Ländern bis heute nachwirkt.

59

Philosophie und Theologie

Der Weg bis zur völligen Entfremdung war allerdings lang, und unter einer starken Obrigkeit oder mit einer konsequenten Kulturpolitik hätte er keineswegs zu einem solch ruhmlosen Ende führen müssen. Als die Kalifen die Übersetzung antiker medizinischer und philosophischer Schriften in Auftrag gaben, war dies ein Akt bewußter Akkulturation gewesen, mit großen Geldmitteln gefördert wie heutzutage kaum ein „Projekt“ und unbeschwert von irgendwelcher Angst vor der Fremdgläubigkeit des Personals. Unterschwellig war man längst mit den Errungenschaften hellenistisch-griechischer Spekulation vertraut, etwa auf dem Gebiet der „Geheimwissenschaften“ – die damals gar nicht so geheim waren –, aber auch in jenen Bereichen, die Aristoteles in *De generatione et corruptione* behandelt hatte oder in seiner *Meteorologie*. Da lag es nahe, zu hoffen, die islamische Offenbarung ebenso auf eine universelle, religionsübergreifende Grundlage stellen zu können. Man rechnete da im übrigen gar nicht so sehr mit Aristoteles als mit dem Neuplatonismus; dieser ließ sich aufgrund seiner Betonung der Transzendenz leicht mit dem islamischen Gottesbild vereinbaren. Der erste Philosoph der islamischen Welt, al-Kindī (gest.

nach 864), Angehöriger einer vornehmen arabischen Familie (also kein Iraner), überwachte im Auftrag des Kalifen die Übersetzung eines neuplatonischen Corpus, in das Stücke aus den *Enneaden* Plotins (Buch IV–VI) ebenso eingingen wie solche aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos, seltsam verschwistert mit einigen kürzeren Texten des Alexander von Aphrodisias. Das gesamte Konvolut trug vielleicht den Titel „Theologie nach Art des Aristoteles“ (θεολογία κατ’ Ἀριστοτέλην, also „Metaphysik“) und gab diesen dann, als es später wieder in seine Bestandteile zerfiel, in der verkürzten Form *Theologie des Aristoteles* an die Exzerpte aus den *Enneaden* und deren kommentierende Zusätze weiter. Die
 60 Stücke aus der *Elementatio theologica* des Proklos kur|sierten im Abendland unter dem Titel *Liber de Causis*; daß dieses Werk nicht von Aristoteles stammte, dem es nun zugeschrieben wurde, hat bekanntlich Thomas von Aquin als erster gemerkt.¹⁹

In dieser Epoche eines aufgeschlossenen, da selbstbewußten Denkens wurde antikes Erbe auch noch in jenen Kreisen aufgenommen und weiterentwickelt, in denen man es später ablehnte: bei den Theologen. Allerdings war es dort nicht durch Übersetzungen vermittelt, sondern durch eine diffuse und für uns heute weitgehend unkontrollierbare, häufig wohl mündliche Tradition. Die Akkulturation geht hier auch der Übersetzungsbewegung voraus oder läßt dort, wo sie zeitlich mit deren Anfängen zusammenfällt, keinerlei direkten Einfluß von dieser Seite erkennen. Im Ergebnis ist sie darum viel selbständiger, ein Spiel mit vorhandenen Bausteinen zu neuem Zweck. Das beste Beispiel hierfür ist der Atomismus der frühen islamischen Theologen. Er kommt nicht aus der syrisch-christlichen Tradition; dort hatte man für ihn gar keine Verwendung. Er kommt auch nicht aus den Übersetzungen – weder Demokrit noch Epikur sind je ins Arabische übertragen worden. Er ist wahrscheinlich über Iran vermittelt; aber er wurde in der Adaptation mit schöpferischer Geste sozusagen auf den Kopf gestellt. Denn nun wurde er nicht mehr kosmologisch eingesetzt, als Welterklärung aus dem Gesetz des Zufalls, vielmehr nutzte man ihn zum Beweise göttlicher Allmacht. Er hatte auch nur noch wenig mit Materialismus zu tun; denn die Atome waren für die islamischen Theologen keine Korpuskeln, sondern als isolierte „Substanzen“ unkörperlich. Körperlich werden sie erst durch Zusammensetzung und Zusammenhalt mit anderen Atomen. Diese „Zusammensetzung“ aber ist ein Akzidens, das von Gott hinzugefügt wird; Gott vollzieht in dem Augenblick, wo dies geschieht, sozusagen die Schöpfung des

19 Zur Überlieferungsgeschichte im einzelnen vgl. F. Zimmermann, *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, in: J. Kraye, W.F. Ryan u. C.P. Schmitt (Hg.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London 1986, 110 ff.

betreffenden Dinges. Er kann dieses Akzidens darum dem Körper, der so entstanden ist, also dem Konglomerat körperlich gewordener Atome, auch wieder entziehen; wir nennen dies Verfall, Tod usw. Er kann ebenso schließlich dieses Akzidens ein zweites Mal hinzufügen – das wird bei der Auferstehung geschehen, wenn die Schöpfung „wiederholt“ wird, wie es im Koran heißt. Eine aus sich heraus waltende Natur ist in diesem Denkmodell nur in sehr eingeschränktem Sinne vorgesehen. Das eigendeterminierte Chaos des Demokrit hat sich – wohl auf | dem Weg über die Minimalehre des Epikur – verwandelt in die all- 61
 augenblickliche Verfügungsgewalt eines transzendentalen Prinzips.

Um etwaiger Verwirrung vorzubeugen, sei freilich noch einmal betont, daß wir uns hier außerhalb dessen bewegen, was normalerweise unter dem Etikett „islamische Philosophie“ läuft. Als „Philosophen“ bezeichnete man in der islamischen Welt im allgemeinen nur die, die sich selber so nannten: die *falāsifa*. Das ist ein Plural zu arab. *failasūf*, und *failasūf* ist eine etwas hyperkorrekte Adaptation von griech. *φίλοσοφος*, also ein Fremdwort. Auch dieser Tatbestand mag zur Exotisierung und damit zur Isolation beigetragen haben. Griechische Fremdwörter werden im Arabischen nicht unbedingt mit solch aufnahmebereiten Ohren gehört wie im Deutschen; das ist mit der „Demokratie“ heutzutage nicht anders. Solche Wörter klingen fremd; sie lassen sich dem arabischen Sprachmuster nicht einfügen. Die genannten Theologen legten darum kaum Wert darauf, *falāsifa* genannt zu werden. Sie hatten einen verhältnismäßig guten, jedenfalls rein arabischen Namen; sie hießen *mutakallimūn*, was vielleicht auf griech. *διαλεκτικοί* zurückgeht. Bei Maimonides – bzw. in der hebräischen Übersetzung seines ursprünglich arabisch geschriebenen „Führers der Unschlüssigen“ – erscheinen sie als *medabberim*. Thomas von Aquin spricht von den *loquentes in lege Maurorum*. Ihr Denken ist im Abendland völlig unbekannt. Selbst Mediävisten, die auf sie zu sprechen kommen, stützen sich, weil ihnen die nötigen Sprachkenntnisse fehlen, im allgemeinen auf das schon von Hegel benutzte Exposé des Maimonides – und lassen sich genauso wie jener dadurch irreführen.²⁰

20 Vgl. dazu jetzt M. Schwarz, *Who were Maimonides' Mutakallimun? Some Remarks on Guide of the Perplexed, Part I Chapter 73*, in: *Maimonidean Studies*, hg. von A. Hyman, 2 (1991), 159–209; u. 3 (1992), 143–172.

Theologische Vorgaben in der islamischen Philosophie

62 Wenn wir aber nun – mit gutem Grund, wie es scheint – nicht nur von den „Philosophen“ reden, sondern auch von den Theologen, dann lohnt es vielleicht doch, direkt und wiederum etwas allgemein zu fragen: Welche Richtung hat denn der Islam dem philosophischen Denken vorgegeben? Es gibt ja manche Gedanken in der abendländischen Philosophie, auf die vermutlich nur ein Christ verfallen konnte. In der *coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Cues steckt – so zumindest scheint es dem Laien – viel Christologie, nämlich die aus der Not des Erklärens geborene Formelwelt der Zweinaturenlehre; in Hegels dialektischem Dreisprung These – Antithese – Synthese erkennt man das Nachdenken über die Trinität. Daß es solche Erscheinungen auch im islamischen Denken gibt, haben bereits die obigen Bemerkungen zum Atomismus gezeigt; hier hat sich unter dem Eindruck eines prononcierten Monotheismus eine Neuorientierung vollzogen. Dieselbe Erklärung drängt sich auf, wenn Avicenna Gott als das notwendig Seiende begreift, das sich selber setzt und von allem Kontingenten immer vorausgesetzt wird.²¹ Bezeichnenderweise gab es Muslime, die noch einen Schritt weitergingen und Gott sogar über das Sein stellten, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, so daß er weder seiend ist noch nichtseiend, sondern allenfalls nicht-nichtseiend. Um dieses Gottesbild kennenzulernen, muß man sich vor allem bei den Ismāʿīliten umsehen, extremen Schiiten, die uns heute vor allem – aber nicht nur – als Anhänger des Aga Khan begegnen; sie haben im 10. und 11. Jh. eine Anzahl kreativer Philosophen hervorgebracht.²² Natürlich stehen sie in neuplatonischer Tradition; aber sie haben häufig sogar die Emanation geleugnet, weil Gott ihnen dadurch zu stark an das kontingente Sein gebunden zu sein schien. Einer von ihnen hat in Gott nicht einmal mehr den Schöpfer sehen wollen; die Schöpfung geht vielmehr vom ersten Intellekt aus. Dieser emaniert seinerseits nicht aus Gott, noch wird er irgendwie von ihm ins Dasein gebracht; er setzt sich selber, so wie Avicenna dies von Gott annahm.²³

Im Gegensatz dazu war den frühen Theologen das Verhältnis von Gott und Sein überhaupt nicht wichtig; auch später übernahmen sie meist nur Avicennas Modell. Wenn man die Frage vom Koran her anging, war Gott ohnehin gar

21 Dazu etwa O. Chahine, *Ontologie et théologie chez Avicenne*, Paris 1962.

22 Vgl. dazu jüngst die Werke von P.E. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge 1993; und D. de Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^e siècles)*, Löwen 1995.

23 De Smet, a. a. O., 144 ff.

nicht das Sein; er war der Herr des Seins, oder besser: der Herr der Schöpfung.²⁴ Der islamische Monotheismus ist | im Grunde eine Monokratie. „Sprich!“, so heißt es in Sure 17/42: „Wenn es, wie (die Ungläubigen; J.v.E.) sagen, neben Gott (weitere; J.v.E.) Götter gäbe, so würden diese danach trachten, einen Zugang zum Herrn des Thrones zu finden“. Gemeint ist: sie würden ihm die Macht streitig machen, indem sie sich neben ihn auf seinen Thron setzen wollten. Die schlimmste Sünde, die der Koran kennt, ist „Beigesellung“ („schirk“), der Polytheismus der heidnischen Mekkaner. Wir kennen diese Haltung aus dem Dekalog: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“, nur daß dort die „anderen“ im allgemeinen als die „fremden“ verstanden werden, ein Aspekt, der im Islam sozusagen keine Rolle spielt. Der moderne Fundamentalismus spricht von „Herrschergewalt, Souveränität“ Gottes („ḥākimiyya“); für seine Wortführer in Pakistan oder in Ägypten ist dies ein ganz zentraler Begriff. Im klassischen Islam erwuchs daraus die Tendenz, autonome Bereiche neben Gott möglichst zu reduzieren.

Das gilt etwa für die Natur; wir sahen es schon im Zusammenhang mit dem Atomismus. Sie wirkt, so sagte man häufig, nicht aus sich heraus, sondern sie wird von Gott gelenkt, und zwar in jedem Augenblick. Das war bereits im Koran insofern vorbereitet, als Gott sich permanent um die Schöpfung kümmert; er ist nicht nur derjenige, der die Welt in die Existenz versetzt, sondern er greift immer wieder in sie ein, er erhält sie. Er ruht sich nicht aus nach seinem Sechstageswerk; ein Herrscher hat seine Augen überall. „Es gibt keinen Gott außer ihm (...). Ihn überkommt weder Ermüdung noch Schlaf“, so betont einer der am häufigsten zitierten Koranverse (Sure 2/255), „ihm gehört (alles), was im Himmel und auf der Erde ist“. Er kann, so sagte man sich, natürliche Abläufe unterbrechen; dann tut er ein Wunder. Was wir also im regelmäßigen Ablauf des Naturgeschehens beobachten, sind nicht Naturgesetze, sondern nur „Gewohnheiten“ Gottes. Im Extremfall konnte dieser Denkansatz sich ausweiten bis zu jener Art von Okkasionalismus, wie wir ihn im christlichen Mittelalter bei Nicolas von Autrecourt vorfinden.

24 Das gilt auch für jenen Theologen, den man als die Ausnahme ansehen könnte, weil er Gott nicht als „ens“ („Ding, etwas“) bezeichnen wollte und damit dem neuplatonischen ἐπέκεινα τῆς οὐσίας folgte: Dschahm ibn Šafwān. Er gehört in das Ende der Umayyadenzeit und damit in eine Frühphase, in der auch in nichtschiiitischer Theologie sich noch neuplatonischer Einfluß zeigt. Aber auch er hat die Allmacht Gottes stark betont. Vgl. dazu R.M. Frank, *The Neoplatonism of Ġāhm Ibn Šafwān*, in: *Le Muséon* 78 (1965), 395 ff.; auch van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra*, Berlin 1991 ff., Bd. II, 493 ff. u. Bd. IV, 433 f.

64 Strikter Okkasionalismus ist allerdings auch im islamisches Denken seltener, als man im allgemeinen annimmt.²⁵ Die Vorstellung von der „Gewohnheit“ hat im übrigen die Muslime entgegen manchmal geäußerten Vermutungen auch nicht daran gehindert, Naturwissenschaft zu treiben; schließlich hat Leibniz gleichfalls von einer „coutume de Dieu“ gesprochen, ohne deswegen die Möglichkeit verlässlicher Erforschung der Natur zu leugnen. Ein Alchemist oder ein Bewässerungsingenieur, selbst ein Astronom, konnte mit bloßen „Gewohnheiten“ gut leben. Aber es ist doch wohl kein Zufall, daß sogar ein Philosoph wie Avicenna, der im Gegensatz zu den *loquentes* von okkasionalistischer Versuchung völlig frei war, sich weigerte, die Natur als *causa efficiens* der Bewegung unbelebter Dinge anzuerkennen. Er meinte nämlich, daß sonst Gottes Freiheit eingeschränkt werde. Zwar folgt die Natur bestimmten Regeln; nur deswegen vermögen wir mit unseren Sinnen die Welt als Ordnung zu erkennen. Aber diese Regeln ruhen im Geiste Gottes, und ihre Notwendigkeit ist nicht Ergebnis einer autonomen Natur, sondern der göttlichen Freiheit; nur Gott ist ja notwendig seiend. Das richtete sich gegen Aristoteles; direkt angegriffen aber waren christliche Philosophen in Bagdad, die dessen Werk übersetzten und kommentierten. Avicenna verwirft hiermit eine Tradition, der er weder religiös noch regional verbunden war.²⁶

Man könnte diese Spur weiterverfolgen. Fragen ließe sich etwa, was denn mit der Seele geschieht in der islamischen Philosophie; auch sie ist ein solch autonomer Bereich wie die Natur. Herausstellen würde sich vermutlich, daß man zwar viel über sie nachgedacht hat, aber an ihrer Eigenständigkeit und Individualität nur wenig interessiert war; die frühen islamischen Theologen haben, soweit sie Atomisten waren, manchmal ganz auf sie verzichtet. Abendländisches Denken arbeitet demgegenüber bis heute gerne mit „Hypostasen“, welche über solche autonomen Zwischenreiche regieren. Man halte sich vor Augen, was wir alles mit dem „Markt“ erklären. Den gibt es ja gar nicht; es gibt nur Waren und Menschen, die diese kaufen und verkaufen. Muslime neigen eher dazu, die „Kräfte“ des Marktes zu personalisieren. „Gott bestimmt die
65 | Preise“, so heißt es in einem bekannten Prophetenausspruch, und so sehr damit letzten Endes der freien Marktwirtschaft das Wort geredet ist, weil der

25 Vgl. die kritischen Bemerkungen von M. Schwarz in: *Maimonidean Studies* 2 (1991), 175 ff. u. 3 (1992), 150 ff. Allgemein zu dem Thema jetzt L. Rubio, *El „ocasionalismo“ de los teólogos especulativos islámicos. Su posible influencia en Guillermo de Ockham y en los „ocasionalistas“ de la Edad Media*, Madrid 1987.

26 Vgl. dazu H.V.B. Brown, *Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad*, in: S.M. Stern, A. Hourani u. V. Brown (Hg.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (FS R. Walzer zum 70. Geburtstag), Oxford 1972, 35 ff.

Mensch unter diesen Umständen ja selber nicht dirigistisch eingreifen kann, so sehr hält man doch daran fest, daß jeder, der Geschäfte treibt, für die Art, wie er das macht, vor dem religiösen Gesetz verantwortlich ist. Beides ist westlichem Denken fremd. Was das islamische Recht selber angeht, so ist vielleicht bezeichnend, daß dort, von einigen Versuchen abgesehen, nie der Begriff der juristischen Person entwickelt worden ist, den wir aus dem römischen Recht ererbt haben. Damit war einer Menge dieser „Hypostasen“ von vornherein der Boden entzogen. Es gab keine Vereine; es gab nur Einzelpersonen. Es gab an den mittelalterlichen Lehranstalten keine Fakultäten; es gab nur Professoren und Studenten, die persönlich miteinander Kontakt hielten und aus religiösen Stiftungen alimentiert wurden. Es gab nicht den Staat; es gab nur den Herrscher und seine Stellvertreter. Das wirkt alles, je nachdem wie man es sieht, sehr individualistisch. Aber den Menschen als autonomes Wesen gab es eben auch nicht; er ist „Knecht“, dem göttlichen Gebot unterworfen, und er kann sich, wenn er sich diesem widersetzt, nicht auf eine innere Stimme, sein „Gewissen“ berufen. Alle Ordnung ist göttliche Ordnung; ebensowenig wie man die Vorstellung eines Naturgesetzes entwickelt hat, hat man auch naturrechtlichen Ideen (zu denen sich durchaus Ansätze finden) Raum zur Entfaltung gelassen.

Das ist bekanntlich wichtig für die heutige Menschenrechtsdiskussion. Würde man in Einzelheiten gehen, so würde sich allerdings auch hier, ähnlich wie bei der „Gewohnheit“ Gottes, herausstellen, daß man nicht zu antithetisch formulieren darf. Auf dem Gebiete der Ethik hat die islamische Philosophie, von Aristoteles inspiriert, Bemerkenswertes geleistet; die Autonomie ethischer Prinzipien ist dabei immer mitbedacht worden. Wiederum hat diese Tradition am besten im iranischen Raum überlebt. Das ist aber lediglich in weiterem Sinne unser Thema. Es sei darum an dieser Stelle nur ein Punkt weiterverfolgt, der in diesen Problembereich gehört: Wenn der Mensch verpflichtet ist, sich an die durch Gott gesetzte Ordnung zu halten, wieweit ist er dann auch verpflichtet zur Gotteserkenntnis? Wenn wir hier nämlich „Gotteserkenntnis“ durch „Religion“ ersetzen, dann sind wir nun doch bei dem Thema, das diese Tagung sich gestellt hat: Wie haben islamische Denker das Phänomen Religion an und für sich beurteilt?

Religion als Gegenstand theologisch-philosophischen Denkens im Islam

66

Man ist geneigt anzunehmen, daß die Quellen zu dieser Frage nicht viel sagen. Religion war damals selbstverständlich; zu streiten lohnte sich nur darüber, welche von ihnen es denn jeweils sein sollte. Dennoch ist das Thema in sei-

ner allgemeinen Form schon früh in der islamischen Theologie, also bei den *loquentes*, entfaltet worden. Zwar war man anfangs häufig davon überzeugt, daß Gotteserkenntnis – und dann natürlich: die rechte, also die eigene, Gotteserkenntnis – angeboren sei. Der Islam kommt, so sagte man in diesem Fall, aus der anerschaffenen „Natur“ des Menschen; jedes Geschöpf hat gewissermaßen eine *anima naturaliter moslemica*. Dahinter steckte der kokette Anspruch der zuletzt gekommenen nahöstlichen Offenbarungsreligion, dennoch die erste und älteste zu sein. Der Islam ist dann nicht nur, wie im Koran gesagt, von Abraham begründet; er ist sogar die Urreligion, zu der die Offenbarung, welche Muḥammad zuteil wurde, gewissermaßen nur die Ausführungsbestimmungen hinzugefügt hat. Allerdings erhob sich bei dieser Sicht der Dinge sehr bald die Frage, wie denn diese Gotteserkenntnis, die der Muslim immer schon hat, überhaupt noch verdienstlich sein kann. Das Problem war juristisch konzipiert: Jeder Mensch ist nach seiner Mündigkeit für sein Denken selber verantwortlich, also auch dafür, daß und wie er Gott erkennt; nur insofern wird er später belohnt oder bestraft. Wenn auf diese Weise der Akzent auf der Verpflichtung lag, konnte man auf die Dauer der Aporie nicht mehr ausweichen, daß eine Verpflichtung zur Gotteserkenntnis den Gottesbegriff immer schon voraussetzt. Wie sollte man sonst verpflichtet sein, etwas zu erkennen, das man noch gar nicht kennt?

Das war das Dilemma des Menon: Man kann nicht suchen, was man nicht schon gefunden hat. Wenn also schon nicht die Gotteserkenntnis, so ist doch zumindest der Gottesbegriff apriorisch. Einer derjenigen, die diese These vertraten, ein arabischer Literat und Theologe des 9. Jahrhunderts, zog daraus den naheliegenden Schluß, daß die Gottesbeweise, an denen seine Kollegen mit großer Hingabe feilten, im Grunde überflüssig seien. Man mag sie hilfswise verwenden; aber Neues bringen sie nicht. Erkenntnis ist, so meinte er, ohnehin in erster Linie | Glückssache. Sie läßt sich nicht planen und darum auch nicht befehlen; es ist vielmehr, wie wenn man einen Schatz findet. Er traf mit dieser Ansicht nicht überall auf Zustimmung. Aber diejenigen, die ihm widersprachen, mußten nun beweisen, wie man zu einer Erkenntnis Gottes gelangt, ohne ihn schon zu kennen, und wie man außerdem auch noch dazu verpflichtet sein kann. Da nun dachte sich jemand aus – und wir überschreiten mit ihm die Schwelle zum 10. Jahrhundert –, daß jeder Mensch, wenn er das Alter erreicht, in dem er denken kann, sich, auch ohne Gott schon zu kennen, dessen bewußt wird, daß er von etwas abhängig ist, das ihn erhält. Er reagiert darauf dann mit zwei Empfindungen: mit Dank, weil er ohne diese Fürsorge nicht bestehen könnte, und mit Furcht, nämlich davor, dieser Fürsorge verlustig zu gehen und gar noch bestraft zu werden, wenn er nicht dafür dankt. Dieses Gefühl der Abhängigkeit ist zu Anfang noch diffus. Personal gefüllt wird es erst durch den

Denkvorgang, der von den geschilderten beiden Empfindungen ausgelöst wird; denn dieser führt geradlinig und zwangsläufig zur Gotteserkenntnis. Wir würden vielleicht sagen: die Wahrnehmung des Numinosen führt zur Religion.

Diese Theorie ist in der islamischen Theologie schnell wieder aufgegeben worden. Schließlich hatte man die Offenbarung; dadurch war Religion positiv gesetzt. Warum sollte man sich also noch auf Gedankenexperimente einlassen? Und im übrigen: Was war denn dieses Numinosum, von dem der Mensch sich abhängig fühlen sollte? Doch wieder eines jener Zwischenreiche, vor denen man nur warnen konnte. Zwar stellte sich letztendlich heraus, daß dieser Freiraum gar nicht autonom war, sondern längst von Gott besetzt; aber sollte man das nicht besser gleich sagen? Schnell kam man darum auf die Idee, daß auch die beiden Empfindungen, die den Menschen zur Gotteserkenntnis drängen, nicht aus seiner eigenen Seele – und schon gar nicht aus dem Unterbewußten – kommen, sondern ihm von einem Engel eingegeben werden, natürlich auf Befehl Gottes. Damit hatte der Gedanke allen „Biß“ verloren; er war nur noch eines jener theologischen Puppenspiele, an denen die Geschichte reich ist.²⁷

Bevor man ihn allerdings aufgab, hat man ihn gelegentlich mit einem Beispiel erläutert, das uns zum Schluß noch beschäftigen soll. Man stellte sich vor, daß jener Mensch, der zur Erkenntnis erwacht, einsam | aufwächst, auf einem Bergesgipfel oder auf einer Insel, wo niemand ihn lehren kann und ihm die Mühe des Suchens erspart. Sunnitische ebenso wie schiitische Theologen haben mit diesem Motiv gearbeitet. Wir wissen nicht mehr viel darüber; aber wir besitzen einen Text, der uns zeigt, wie das Motiv von den „Philosophen“ aufgenommen wurde. Er ist selbst heute einem Gebildeten vielleicht nicht ganz unbekannt: ich meine den *Philosophus autodidactus* des Ibn ʿUfayr (gest. 1185 in Marrakesch). Dieser, Leibarzt eines frühen Almohaden und als solcher der unmittelbare Vorgänger des Averroes, erzählt, wie ein Kind auf einer Insel ausgesetzt wird und, von einer Gazelle aufgezogen, die Welt für sich entdeckt. Ḥayy ibn Yaqzān, „Lebendig, Sohn des Wachen“, wie er dieses Kind nennt, eröffnet sich in Etappen von je sieben Jahren das Reich des Geistes, von der praktischen Vernunft weiterschreitend zur Logik und Physik und schließlich auch zur Metaphysik. In deren Geheimnisse tritt Ḥayy ein, als er 28 Jahre alt ist; mit 30 wurde man nach landläufiger Vorstellung endgültig erwachsen. Über die Beobachtung der Gestirne gelangt er zur Frage nach dem Urheber der Welt; wiederum

68

27 Vgl. dazu meinen Aufsatz *Early Islamic Theologians on the Existence of God*, in: K.I. Semaan (Hg.), *Islam and the Medieval West*, New York 1980, 64–81; ähnlich auch schon in: *Ġāhiz und die aṣḥāb al-maʿārif* in: *Der Islam* 42 (1966), 148–168. [Oben Bd. I 229 ff. und II 1430 ff.]

ist es also die Ordnung des Kosmos, aus der sich die Existenz Gottes erschließt. Allerdings vorläufig auch nicht mehr als dies, lediglich dessen Existenz und Vollkommenheit; Gottes Wesen wird ihm erst durch Visionen offenbar, nachdem er in einer Art rituellem Tanz, mit dem er die kosmische Kreisbewegung nachahmen wollte, die Sinne verloren hat.²⁸

Der Erkenntnisvorgang wird hier anders beschrieben als bei den Theologen, viel antikischer und im Kern sehr rationalistisch, trotz des zum Schluß sich hereindrängenden mystischen Elementes. Hinzu kommt die abweichende literarische Form; wir haben so etwas wie einen Bildungsroman vor uns. Beides hat wohl dazu beigetragen, daß die europäische Aufklärung dem Text sehr zugetan war. Als Edward Pocock²⁹, Inhaber des Laudian Chair of Arabic an der Universität Oxford, ihn im Jahre 1671 edierte und ins Lateinische übersetzte, folgte gleich im nächsten Jahr eine holländische Übersetzung, 1674 dann auch eine englische. 1728 erschien das Buch zum erstenmal auf deutsch, 1783 erneut, diesmal unter dem Titel *Der Naturmensch*. Leibniz schätzte den Text, Spinoza
69 hatte anscheinend seinerzeit die Anregung zu der holländischen Über|setzung gegeben, Lessing empfahl die Lektüre. Ob auch bereits Daniel Defoe sich davon zu seinem *Robinson Crusoe* inspirieren ließ, ist umstritten. Wichtiger aber ist ohnehin für unsere Belange, daß im Unterschied dazu die islamische Welt dem Werk kaum Interesse entgegengebracht hat; rezipiert wurde es dort, wenn überhaupt, so nur in Philosophenkreisen.

Und noch etwas fällt auf: Der Text selber rechnet nicht mit seinem Erfolg. Denn er nimmt zum Schluß eine Wendung, die von den europäischen Lesern im allgemeinen nicht recht wahrgenommen wurde: Als der „Sohn des Wachen“ durch seine Visionen gleichsam die visio beatifica im Paradies vorausgenommen und damit die Glückseligkeit erworben hat, erhält er plötzlich Besuch. Auf einer Nachbarinsel lebt ein Volk, das einer geoffenbarten Religion anhängt; die Menschen halten sich dort an Symbole und Bilder, die ihnen durch die Schrift und die Tradition ihres Propheten vermittelt werden, ohne daß sie deren tiefere Bedeutung verstünden. Jedoch gibt es unter ihnen zwei wißbegierige junge Leute, Salamān, der sich der Realität zuwendet und sie sich dienstbar macht, und Absāl, der eher nach dem tieferen Sinn sucht wie Ḥaiy Ibn Yaqzān; beide Namen übernimmt Ibn Ṭufail übrigens ebenso wie den der Titelfigur von

28 Dazu jetzt U. Rudolph, *Abū Bakr Ibn Ṭufail*, in: F. Niewöhner (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie von Plato bis Kierkegaard*, München 1995, 126–141. Allgemein zu diesem Text auch die Aufsätze in: L.I. Conrad (Hg.), *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*, Leiden 1996.

29 Oder, weniger richtig, aber eher gebräuchlich: Pococke.

Avicenna, der sie in Schriften gleichen Namens – aber andern Inhalts – verwendet hatte. Absāl, der Grübler, sucht Ruhe und begibt sich darum auf die Insel, auf der Ḥaiy aufgewachsen ist. Als er diesen dort antrifft, vertragen die beiden sich gut, will sagen: der Philosoph Absāl erkennt, daß seine Einsichten mit denen des „Naturmenschen“ übereinstimmen. Er fühlt sich bestätigt und versteht dies als Anregung, auch seine Landsleute, die ja aus seiner Sicht die Spannweite rationaler Erkenntnis noch nicht ganz ausgeschöpft haben, an diesem Wissen teilhaben zu lassen; zusammen mit Ḥaiy kehrt er in seine Heimat zurück. Aber auf letzteren wartet dort eine Enttäuschung. Zwar wird er von der Bevölkerung geehrt; er kommt gewissermaßen ins Fernsehen. Aber das bringt ihm nichts – denn im Grunde stört er bloß. Die meisten Leute sind, wie sich herausstellt, mit ihren Bildern ganz glücklich; tiefere Wahrheiten strengen sie zu sehr an. Ḥaiy und Absāl ziehen es darum vor, Außenseiter zu bleiben; sie reisen auf die einsame Insel zurück.

Noch ist von Verfolgung nicht die Rede. Aber das Schicksal der Philosophie zeichnet sich ab. Die Welt der Bilder ist das, was die Massen brauchen, die Religion also, nicht die Metaphysik. Ibn Ṭufail hat resigniert. Schon vor ihm hatte, ähnlich wie er, Ibn Bādschdscha/Avempace | (gest. 1139) in seinem *Regiment des Einsamen* klargemacht, daß der Weise auf Erden ein Fremder ist. Wer Sicherheit wollte und ein bequemes Auskommen, wurde besser Jurist. Averroes, der von Ibn Ṭufail an den Hof empfohlen wurde, war nicht nur Arzt, sondern auch Richter; er hatte also einen religiösen Brotberuf. Mit dem Untergang der Almohaden verlor der Staat dann das Interesse an der Philosophie: es war aus mit ihr. Man sieht: Philosophie mag zwar wie die Religion einem Menschheitsbedürfnis entsprechen; aber Lehrstühle (und Konkordate) haben keine Ewigkeitsgarantie. Wer hindert uns daran, auch unter diesem Gesichtspunkt einmal über das Schicksal der Philosophie im sunnitischen Islam nachzudenken?

26 **Fatum Mahumetanum. Schicksal und Freiheit im Islam**

Der Bettler schien lange Zeit dem Europäer das Symbol des Orients. Untätigkeit erwies sich, so meinte man, als Ursache und Ergebnis zugleich einer schlecht geordneten Welt. Wo Aktivität an der Spitze der Wertpyramide steht, ist der Blick geschärft für das Laster des Nichtstuns; der positive Sinn der Muße tritt zurück vor dem Gespenst der Arbeitslosigkeit. Im Unterschied zwischen uns und dem Bettler scheint uns die Differenz zweier Gesellschaften eingefangen: Arbeitslosenunterstützung ist, so würden wir sagen, kein Almosen, und auch daß in ihr die zwischenmenschliche Beziehung gegen Anonymität eingetauscht ist, würden wir nicht als Mangel empfinden. Den Bettler dagegen halten wir – um es einmal mit der Sprache jener Weltanschauung zu sagen, für die Arbeit als Ideal am höchsten steht – für abhängig, Kennzeichen einer feudalen Gesellschaftsstruktur; von der Mildtätigkeit der Menschen abzuhängen, ist, so scheint uns, schlimmer als von einer mildtätigen Bürokratie. Und ist es vielleicht auch nicht schlimmer, so ist es zumindest ungewisser; auf den Menschen allein ist kein Verlaß.

Das allerdings wußte auch der Bettler im Orient. Er flehte darum meist nicht den Vorübergehenden um eine Gabe an, sondern Gott¹; und er widersprach nicht, wenn man ihn beim Worte nahm und mit der Formel tröstete, daß Gott ihm geben werde – vielleicht durch den nächsten, der des Weges kam. Das Bezugssystem ist verschieden von dem unsrigen: Es geht hier gar nicht um das Verhältnis der Menschen zueinander; es handelt sich nicht um eine soziale Frage. Im Vordergrund steht die Fürsorge Gottes; sie ist gewiß, aber unvorhersehbar. Planung ist hier kein Ideal; denn nichts ist unmittelbar verfügbar. Vier Dinge sind, so glaubte man aus dem Munde des Propheten Muḥammad selber zu wissen, dem Menschen vor seiner Geburt schon bestimmt: sein Lebensunterhalt, der Augenblick seines Todes, sein Geschlecht und Glück oder Unglück in seinem Leben².

1 Vgl. Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele*. Leiden 1955. S. 211.

2 W. Montgomery Watt: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948. S. 18; auch ders.: *What is Islam?* London/Beirut 1968. S. 23 f.

Das leuchtet uns nicht ein. Den Lebensunterhalt verdient man doch selber. Den Tod kann man mit medizinischen Mitteln hinausschieben. Daß sich das Geschlecht eines Kindes vorausplanen lasse, scheint nur eine Frage der Zeit; und im übrigen ist es | diskriminierend, den Unterschied der Geschlechter zu einer schicksalhaften Bestimmung hochzuspielen. Glück und Unglück aber stehen in Relation zur Befriedigung unserer Bedürfnisse; und wenn da etwas schief geht, so ist allenfalls die Gesellschaft schuld, auch sie wiederum veränderbar und uns zur Verfügung aufgegeben. Wo bleibt da noch Schicksal? Jede Entscheidung und jede Bindung trägt ihre Aufhebbarkeit schon in sich. Das Wort „Dogma“ hat, entgegen jahrhundertealtem Gebrauch, negativen Sinn; Parteien ändern ihre Programme und Kirchen nun auch ihre Rituale. Der Bettler ist uns nur als Revolutionär denkbar. Wir haben Angst vor ihm – dies um so mehr, als wir wissen, daß, wenn wir ihm geben, er nur noch gefährlicher wird. Bettler im Orient waren nicht gefährlich; dort galt der Bettler als der Weise, der den unmittelbareren Zugang zu Gott hat und sich nicht um die Welt kümmert: Bettler und Şüfi sind häufig eins. Der Bettler rebellierte nicht gegen sein Schicksal. Für ihn wie für den Muslim überhaupt schien zu gelten, was Leibniz zu Beginn seiner ‚Theodizee‘ sagt: „Die falsch verstandene Idee von der Notwendigkeit hat das aufkommen lassen, was man als Fatum Mahumetanum zu bezeichnen pflegt, das ‚Schicksal‘ im türkischen Sinne, weil man von den Türken behauptet, daß sie den Gefahren nicht aus dem Wege gingen und selbst die von der Pest infizierten Plätze nicht vermeiden³.“

Aber Leibniz ist ein schlechter Kronzeuge. Für ihn ist gar nicht, wie für uns, der Glaube an das Fatum schlechthin ein Irrweg; die Antithese sieht anders aus. Er selber läßt daran keinen Zweifel, wenn er im folgenden bemerkt, daß „Jesus Christus ... uns versichert, daß Gott vollkommen gut und weise ist und sich um alles kümmert, so daß kein Haar von unserem Haupte fällt ohne seinen Willen und wir daher zu ihm vollkommenes *Vertrauen* haben müssen ... Diese Auffassung könnte man als Fatum Christianum bezeichnen⁴.“ Ihm geht es um Theodizee und prästabilierte Harmonie; seine Fragestellung ist im Grunde noch theologisch und gänzlich unsäkularisiert. Er schaltet Gott nicht aus, wie es heute selbst die Theologen manchmal tun. Er stellt nicht die Bestimmung selber in Frage, sondern definiert das rechte Verhältnis zu ihr. Was ihn stört, ist nicht

3 Gottfried Wilhelm Leibniz: Die Theodizee. Deutsch von A. Buchenau. Hamburg ²1968. S. 8.

4 Ebd. S. 8f. Vgl. auch seine Abhandlungen ‚Von dem Verhängnisse‘ (jetzt bequem greifbar in: Gottfried Wilhelm Leibniz. Auswahl und Einleitung von Friedrich Heer. Fischer Bücherei Nr. 229. S. 199 ff.) und ‚Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen‘ (in: G.W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Sechste Reihe. Bd. I. S. 537 ff.).

28 das Bewußtsein der „schlechthinnigen Abhängigkeit“, mit Schleiermacher zu reden, sondern das „Sophisma, das man im klassischen Altertum als das der faulen Vernunft bezeichnete, weil es darauf hinauslief, nichts zu tun oder doch zum mindesten, sich um nichts zu kümmern ... Denn, so pflegte man's auszudrücken, | wenn das Zukünftige notwendig eintritt, so wird das Notwendige eintreffen, gleichgültig was ich tue⁵.“ Zu fragen bliebe für uns, ob Leibniz den Islam richtig eingeschätzt hat, als er ihm dieses Prinzip der faulen Vernunft unterschob, ob nicht selbst der Bettler auf der Straße im Orient eher nach Leibnizens „Fatum Christianum“ handelt als nach seinem „Fatum Mahumetanum“. Dem Mittelalter jedenfalls schien der Unterschied nicht gravierend: die christliche Polemik gegen den Islam stellt den Punkt nicht besonders heraus. Man setzte nicht muslimische Trägheit gegen christliche Aktivität; über die Aktivität der Muslime brauchte man sich in der Zeit der Kreuzzüge und später der Türkenkriege nicht zu beklagen. Daß aber das Schicksal sich häufig nicht kontrollieren lasse, war damals eine allen gemeinsame Erfahrung.

Was man den Muslimen seit den Jahren des Johannes Damascenus vorwarf – und zwar in der byzantinischen Polemik⁶ mehr fast als im Abendland –, war die Lehre von der Prädestination, nicht so sehr falsche Lebenshaltung also denn falsche Theologie. Prädestination berührte nicht wie der Fatalismus unmittelbar das menschliche Handeln, sondern nur das jenseitige Heil; sie mochte sich, das wußte man genau, sehr wohl mit Aktivität verbinden. Sie hatte nur, wie man meinte, moralische Konsequenzen: Wenn Gott den Menschen zum jenseitigen Heil auserwählt, so sind auch Gut und Böse auf Erden vorherbestimmt; dann aber ist der Mensch, so sagte man, moralisch nicht mehr verantwortlich und kann sich darum ungeniert in Unmoral stürzen⁷. Unmoral nun war, was den Islam anlangte, ein unerschöpfliches Thema; da wußte man schon aus dem Leben des Propheten selber *Savoureux* zu berichten – Klischees, die bis heute nicht ganz ausgeräumt sind. Man übersah dabei, daß auch Paulus die Vorherbestimmung gelehrt hatte, in jenem neunten Kapitel des Römerbriefes, wo er das „mysterium iniquitatis“ zu deuten versucht: „So erbarmt (Gott) sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will⁸.“ Als man dies aber nicht mehr übersehen konnte, weil man selber die Prädestination vertrat, seit der Reforma-

5 Ebd. s. 7.

6 Adel-Théodore Khoury: *Polémique byzantine contre l'Islam* (VIII^e–XIII^e s.). Leiden 1972. s. 323 ff.

7 Norman Daniel: *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh 1962. s. 156 ff.

8 Römer IX, 18. Man vergleiche damit etwa Sure 48/14: „(Gott) vergibt, wem er will, und er bestraft, wen er will“ oder Sure 2/6, unten s. 1996, Anmerkung 32. Ein Unterschied ist kaum zu sehen.

tion nämlich, da vollzog sich jene bedeutsame Verschiebung des Argumentes, die wir beobachteten: weg vom Vorwurf der Unmoral hin zum Tadel der Trägheit und gottergebenen Ineffizienz. Denn träge war man – aus Gründen, über die seit Max Weber die Soziologen sich den Kopf zerbrechen – nicht; Effizienz brachte den Auserwählten Stolz und Bestätigung⁹.

Ist also das Bild vom fatalistischen Islam konzipiert nur von einem kapitalistischen und expansiven Christentum, dem Aktivität bald über Prädestination ging und das schließlich zugunsten der Aktivität auch sich selber aufgab? Eines ist sicher: Heute ist dieses Bild geprägt vom Vorverständnis einer säkularisierten Welt, die unreflektiert den Menschen in den Mittelpunkt stellt; die metaphysische Dimension, der schon in der mittelalterlichen Polemik nicht viel Gerechtigkeit widerfuhr, ist längst beiseitegeschoben zugunsten eines Überlegenheitsbewußtseins gegenüber dem aus eigener Schuld zurückgebliebenen Nachbarn, das der Mission ebenso wie der wirtschaftlichen Eroberung im 19. Jahrhundert ihren Impetus verlieh und nur in der Reaktion des Kulturpessimismus gelegentlich der – ebenso naiven – Vorstellung vom „weisen“ Osten das Feld überläßt.

29

Dennoch ist diese Reduktion auf einen bloßen Habitus, so ließe sich spitzfindig sagen, historisch gesehen nicht ganz falsch. Denn auch die metaphysische Dimension ist nicht ursprünglich, sondern islamische Überhöhung nun tatsächlich eines Lebensgefühls, das in vorislamische Zeit zurückreicht und mit dem unseren kaum in Einklang zu bringen ist: dem des Wüstenbewohners der arabischen Halbinsel, wo der Islam entstand. Für ihn waren und sind die vier vorherbestimmten Dinge, von denen ich zu Anfang sprach, in viel höherem Maße unverfügbar als für uns oder auch für einen Angehörigen der späteren islamischen Stadtkultur. Der Lebensunterhalt ist ihm nicht gesichert wie dem Bewohner fruchtbarer Landstriche; Vegetation ist, zumindest außerhalb der Oasen, gebunden an den Regen, und Regen fällt nur in unberechenbarer Unregelmäßigkeit¹⁰. Es scheint mehr als ein Zufall, daß aus dem arabischen Wort für den Lebensunterhalt, „rizq“, das seinerseits wieder aus dem Persischen übernommen ist, sich auf verschlungenen Wegen das deutsche Wort „Risiko“

9 Der Zusammenhang ist hübsch auch im Gegenbild zu beobachten: Wenn der Italiener Ludovico Marracci (1612–1700) in seiner ‚Refutatio Alcorani‘ zu Sure 2/17 die Prädestination attackiert, bringt er die spöttische Geschichte von einem hugenottischen Soldaten, der mit dem Vorwand des Vorherbestimmtseins Verantwortung von sich abzuwälzen versucht. Vgl. dazu allgemein A. Malvezzi: *L'Islamismo e la cultura europea*. Florenz 1956. S. 246 ff.

10 Daß man unter „Lebensunterhalt“ vor allem das Regenwasser verstand, zeigt Benedikt Reinert: *Die Lehre vom „tawakkul“ in der klassischen Sufik*. Berlin 1968. S. 42.

entwickelt hat¹¹. Die Freiheit, welche die Wüste gewährt, wird häufig durch Hunger erkaufte. Auch der Tod ist darum gegenwärtiger als sonst; niemand weiß, ob die Wasserstelle, auf die man sich verläßt, nicht längst versiegt ist. Etwas anderes kommt hinzu: Die Blutrache, Schutzwall gegen allzu schrankenloses Umsichgreifen des „bellum omnium contra omnes“, richtet sich nicht gegen den Mörder allein, sondern unterschiedslos gegen alle männlichen Angehörigen seines Stammes; ist sie einmal entfesselt, so ist auch der Unschuldige seines Lebens nicht sicher. Glück und Unglück wechseln abrupt, nicht in unmerklichem Wandel: Besitz wird geraubt; er vergeht nicht durch schleichen-
 30 Verfall wie in unserer Welt. Man ist dem Augenblick ausgeliefert, und die Einsamkeit der Wüste verwehrt Information, die man brauchen würde, um sich auf die Gefahren dieses Augenblicks vorzubereiten. „Morgen fürwahr und heute sind verpfändet, auch übermorgen dem, was du nicht weißt“, so formuliert es ein bekanntes vorislamisches Gedicht¹². Das ist eine männliche Welt, in der der heroische Einzelne mehr zählt als die mütterliche Gemeinschaft. So mag denn selbst das Geschlecht eines Kindes über sein Geschick entscheiden: Mädchen wurden in Zeiten der Not kurz nach der Geburt manchmal ausgesetzt oder, wie der Koran anklagend sagt, lebendig begraben¹³; der Stamm sah in ihnen dann offenbar mehr die unnützen Esser als die Garanten eines künftigen Brautpreises.

Fatalismus liegt nahe in dieser vom Zufall beherrschten Welt; aber es ist ein Fatalismus ohne lähmende Resignation. Das Geschick manifestiert sich in der Macht der Natur, nicht in menschlicher Gewalt. Dem Menschen gegenüber wahrt man seine Freiheit; den Zwängen der Natur aber begegnet man mit stolzer Geduld oder mit der Maxime des „carpe diem“. Der Tod ist nicht vegetabilisches Verlöschen, aus dem neues Leben kommt, wie in den Fruchtbarkeitsritualen der Bauernreligionen, sondern das Schicksal schlechthin, mit dem man in jedem Augenblick rechnet. Die Zeit bringt nicht ewige Wiederkehr, sondern unerwartete Einbrüche des Unberechenbaren, die man akzeptieren muß. Um es noch einmal mit einem Dichter zu sagen:

11 Enno Littmann: *Morgenländische Wörter im Deutschen*. Tübingen 1924. S. 100.

12 'Amr ibn Kulthūm, Mu'allaqa, Vers 12; in: Mu'allaqāt mit Kommentar des Zauzanī. Hrsg. von Muhammad 'Alī Ḥamdallāh. Damaskus 1383/1963. S. 241.

13 Vgl. Sure 81/8f.; dazu Rudi Paret: *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart 1971. S. 503 (mit weiterer Literatur). Auch Joseph Henninger in: *Anthropos* 53 (1958), S. 753ff. Abweichend Erwin Gräf in: *Al-Bahit* [= *Al-Bāḥit*]. Festschrift Joseph Henninger. St. Augustin bei Bonn 1976. S. 114ff. (Unter Aufnahme einer erstmals in *Oriens* 16 [1963] S. 366f. vorgebrachten These, der ich auch jetzt nicht zustimmen vermag).

Der Mensch ist da für die Zeit, die Zeit aber ist wandelbar.
Reich ist wie arm und Wohlergehen wie Not,
und alles Lebende gehört dem Tod¹⁴.

Die Zeit, die das Schicksal an den Menschen heranspült, ist hier geradezu hypostasiert. Sie hat „scharfe Zähne¹⁵“, mit denen sie ihn packt; sie verzehrt ihn wie ein Kamel, das immer wieder unmäßig trinkt und trotz reicher Weide niemals fett wird¹⁶. Sie ist immer wieder neu; aber ihre „Neuigkeiten“ bringen meist eine Wendung zum Schlechteren¹⁷. Sie ist niemandem untertan; die Fügung ist Wirkung ihrer selbst¹⁸. Sie herrscht schrankenlos wie Gott; der Hochgott, Allah, nicht erst von Muḥammad aufgebracht und auch nicht erst durch das Judentum oder Christentum auf der arabischen Halbinsel verbreitet, tritt zu ihr in enge Beziehung. Das Verhältnis zwischen beiden ist nicht ganz klar zu fassen; manchmal scheinen sie identisch, manchmal ist es Allah, der das Schicksal lenkt¹⁹. Jedoch sind dies Differenzen, die nur einen systematischen Theologen beunruhigen; dem Menschen | der Wüste war allein wichtig, daß das Fatum mit der Gottesidee verknüpft war, und auch wir wollen es dabei bewenden lassen.

31

Der Hochgott ist in der Wüste zugleich Himmels-gott. Für den Nomaden ist der Himmel das einzige, das sich immer gleich bleibt; zur Erde entwickelt er ja, im Gegensatz zu dem Seßhaften, keine feste Beziehung. Der Himmel aber bestimmt im Wechsel der Gestirne die Zeit; so kommen Fatum und Zeit zusam-

-
- 14 Aus einem Gedicht des Sulmī ibn Rabīʿa in: Abū Tammām, Ḥamāsa (Hrsg. von G.W. Freytag. Bonn 1828), s. 507, 6 ff. Die letzten beiden Zeilen der Übersetzung sind übernommen von Friedrich Rückert: *Hamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder*. Nachdruck Wiesbaden 1969. Bd. II. S. 11. Vgl. auch R.A. Nicholson: *A Literary History of the Arabs*. Nachdruck Cambridge 1969. S. 136.
 - 15 Helmer Ringgren: *Studies in Arabian Fatalism*. Uppsala 1955. S. 32 (nach Kitāb al-Aghānī ²XIX 82, 10).
 - 16 Ebd. S. 31 nach Ḥamāsa, hrsg. von Freytag, S. 375, I.
 - 17 Ebd. S. 35.
 - 18 Werner Caskel: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*. Leipzig 1926. S. 21. Auf archäologische Evidenz innerhalb der arabischen Halbinsel macht jetzt Jacqueline Pirenne aufmerksam in: *Al-Bahit*. Festschrift Joseph Henninger. S. 208: In Madāʾin Ṣāliḥ hat sich eine Sonnenuhr gefunden, die in vorislamischer Zeit von einem Angehörigen der dortigen nabatäischen Bevölkerung einem anonymen Gott, mit einiger Sicherheit Dusares, als dem Herrn der *Zeit* geweiht wurde. Die Paredra des Dusares war Manawat, die Göttin des Schicksals.
 - 19 Ringgren, a. a. O., S. 46 ff.; auch Brockelmann: *Allah und die Götzen*. *Archiv für Religionswissenschaft* 21 (1922), S. 99 ff.

men²⁰. Dieser Gott ist nicht durch Rituale und magische Praktiken beeinflussbar; er ist allmächtig und – auch dieser Gedanke ist bereits vorislamisch – allwissend²¹. Der Mensch durchschaut seine Pläne nicht; er kann ihrer nicht, wie man in den Stadtregionen der hellenistischen Welt sich erhoffte, durch Astrologie berechnend habhaft werden. Gott handelt nämlich nicht nach festen Gesetzen; er kann – einem Beduinen leuchtete das besonders ein – List üben. Die Zukunft ist unerforschlich und kapriziös; wer sie als sicher antizipiert, kann dies nur tun mit einem „so Gott will“, „in šā'a llāh“.

Damit ist die Brücke zum Koran geschlagen: Von der List Gottes ist auch dort die Rede; die Formel „so Gott will“ ist bis heute für den Sprachgebrauch des Muslims charakteristisch geblieben, irritierend für den Europäer, der aus ihr nur das Ausweichende, Unverbindliche heraushört. Muḥammad kennt den heroischen Fatalismus der vorislamischen Poesie; aber er stellt ihn in neue Dimensionen. Der Glaube der Araber war rein diesseitig gewesen; das Todesgeschick war deswegen so überwältigend, weil man sich nach dem Tode kein Fortleben denken konnte. Muḥammad setzt hiergegen die Vorstellung von der Auferstehung. Der Koran bewahrt die Nachricht über den Widerstand, auf den er stieß:

Und sie sagen: „Es gibt nur unser diesseitiges Leben. (Hier) sterben und leben wir, und nur die Zeit läßt uns zugrundegehen ...“ Sprich: *Gott* macht euch lebendig und läßt euch hierauf sterben. Und er versammelt euch hierauf zum Tag der Auferstehung, an dem nicht zu zweifein ist. Aber die meisten Menschen wissen (es) nicht²².

Damit ist Gott deutlich über die Zeit gesetzt; er verwaltet auch die Ewigkeit, die auf die Zeit, die bisher ewig Gleiche, folgen wird. Schon in vorislamischer Zeit findet sich gelegentlich die Aussage, daß das Geschick den Menschen nur trifft, wenn Gott es zuläßt²³; im Koran ist diese Formel (bi-idni llāh) stereotyp.

32 Wie für den Tod, so ist Gott nun auch verantwortlich für den | Lebensunterhalt, und Lebensunterhalt war ja, wie ich bereits erwähnte, vor allem der Regen:

Hast du denn nicht gesehen, daß Gott Wolken dahertreibt, sie hierauf vereinigt und schließlich zuhauf bringt? Dann siehst du den Platzregen

20 Geo Widengren: Religionsphänomenologie. Berlin 1969. S. 78 ff.

21 Brockelmann, a. a. O., S. 108 f., wo auf vorislamische Belege für die Formel „wa-llāhu a'lam“, „Gott weiß es am besten“, verwiesen ist.

22 Sure 45/24 und 26 (Übersetzung nach Rudi Paret: Der Koran. Stuttgart 1966).

23 Brockelmann, a. a. O., S. 111.

dazwischen herauskommen. Und er läßt vom Himmel (wahre) Berge (von Wolken) herabkommen, mit Hagel darin, und trifft damit, wen er will, und wendet es ab, von wem er will²⁴.

Aus einem unsicheren Geschenk des Himmels ist ein Zeichen göttlicher Allmacht geworden, und die Blickweise des Seßhaften mischt sich in die des Nomaden: nur der Bauer verbindet den Regen gleich mit dem Gedanken an verderblichen Hagelschlag. Muḥammad ist kein Beduine; er stammt aus der Kaufmannsstadt Mekka und verdankt seinen Erfolg den Bewohnern der Landwirtschaftsoase Medina²⁵. Er sieht darum die Naturkräfte in Verbindung mit der agrarischen Vegetation²⁶. Aber er verehrt sie nicht um ihrer selbst willen, sondern als Ereignisse unter göttlicher Kontrolle. Der Islam ist auf der Grenze zwischen Wüste und bebautes Land entstanden; der Gott Muḥammads ist ein Gott des Himmels *und* der Erde²⁷.

Und er ist ein fürsorglicher ebenso wie ein gewaltiger Gott. Der Islam befreite den Menschen der arabischen Halbinsel von seiner Furcht vor der Naturgewalt; denn Gott ist auch weise und verfolgt einen Plan. Muḥammad hat nie vergessen, daß Gott ihn als Waisenkind erwählte und durch die unerwartete Heirat mit der reichen Kaufmannswitwe Ḥadīḡa ihm erst den nötigen Stand in der Gesellschaft verlieh, um seine Offenbarung überhaupt vorzutragen²⁸. „Erzähle von der *Gnade* deines Herrn!“, so schließt er den Abschnitt des Korans, in welchem er davon berichtet²⁹; an ihm selber ist ihm klar geworden, daß Gott nicht nur über die Menschen verfügt, sondern sie in seiner Gnade beruft. Damit hat der Fatalismus seine Kraft verloren. Fatalistische Ausdrucksweise zwar mag hie und da noch begegnen; sie ist auch in anderen Religionen nie durch den Glauben an den wirkenden Gott ganz ausgeschlossen worden. Aber Prädestination ist nun das Problem, das den Islam verfolgt; es kam darauf an, die Konsequenzen der Gnadenwahl sorgfältig abzuwägen.

Der Koran hat das nicht getan. Hier steht Aussage gegen Aussage. „(Gott) leitet recht, wen er will. Wen aber Gott irreführt, für den gibt es keinen, der

24 Sure 24/43.

25 Vgl. dazu zuletzt Alois Closs in: Al-Bahit. Festschrift Joseph Henninger, S. 100 f. Mit Formeln wie „prophet of the desert“ oder „ekstatischer Kameltreiber“ ist das Phänomen Muḥammad nicht zu erfassen.

26 Vgl. z. B. Sure 5/17 f. und viele weitere Stellen.

27 Vgl. z. B. Sure 23/18 f.

28 Sure 93/6–8.

29 Sure 93/11. Zur Problematik der Interpretation vgl. Rudi Paret: Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart 1971. S. 512 f.

ihn rechtleiten würde“, so heißt es an einer Stelle³⁰, dagegen an einer andern: „Wir (Gott) haben nicht gegen sie gefrevelt (nämlich gegen die Sünder, welche in der | Hölle zugrundegehen). Sie haben vielmehr gegen sich selber gefrevelt³¹.“ Da ist also einmal, so scheint es, die Verdammnis allein Gottes Werk; er leitet die Menschen in die Irre wie ein böswilliger Führer in der Wüste, oder er versiegelt, wie es anderswo heißt, ihr Herz, so daß sie die Warnungen des Propheten nicht vernehmen³². Ein andermal dagegen bleibt kaum ein Zweifel, daß die Menschen selber Schuld tragen; wenn Gott jemanden in die Irre leitet, so nur den, der den Bund mit Ihm zuvor gebrochen hat³³. Jedoch zeigt dies nur, vor welchen Schwierigkeiten die Theologen standen, denen all dies ewiges Wort Gottes war und die darum diese Gegensätze miteinander harmonisieren mußten. Daß es ihnen nie ohne Widerspruch gelungen ist, liegt daran, daß sie denselben Fehler begingen, den auch wir gerade begangen haben: den der isolierenden Exegese. Man darf diese Verse nicht aus ihrem Kontext herauslösen; sie sagen nichts aus über eine Lehre, sondern über wechselnde Situationen, denen sich der Prophet jeweils gegenüber sah. Die härtesten prädestinationistischen Aussagen stammen aus der späten mekkanischen Phase, als Muḥammad an dem Widerstand seiner Umgebung fast verzweifelte und ihn sich nur noch als gottgewollte Verstockung zu erklären vermochte; später, als er in Medina seiner selbst wieder sicher wurde und schließlich die heidnischen Gegner in Mekka zu besiegen vermochte, läßt er dem Zutun des Menschen wieder größeren Raum³⁴. So aber kann ein islamischer Theologe die Sachlage kaum interpretieren. Für ihn ist der Koran nicht in erster Linie Aussage des Propheten, sondern Wort Gottes; die Lehre von der Verbalinspiration, auf die man sich früh schon festlegte, hat historischer Erklärung den Weg verbaut³⁵.

30 Sure 39/23.

31 Sure 11/101.

32 Sure 2/6.

33 Sure 2/26 f.

34 Rudi Paret: *Mohammed und der Koran*. Stuttgart 1957. S. 97 ff.; auch Heikki Räisänen: *The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qurʾān*. Helsinki 1972. S. 42 und vorher.

35 Die Vorstellung von der Verbalinspiration war ja auch außerhalb des Islams weit verbreitet. Schon Philo hatte darauf bestanden, daß ein Prophet von Gott besessen sei und an dem Prozeß der Prophetie selber gar nicht teilhabe; in ähnlicher Weise hatte Origenes gelehrt, daß die Heiligen Schriften nicht von Menschen verfaßt sind, sondern θεόπνευστος, wörtlich inspiriert von Gott (vgl. R.P.C. Hanson: *Allegory and Event*. London 1959. S. 194 und 186). Für einen Muslim ergab sich der Gedanke nahezu zwangsläufig dadurch, daß

Auch die Orientalisten aber und erst recht die christlichen Theologen, soweit sie sich für den Islam interessierten, haben ihre Erkenntnis nicht immer ganz konsequent zu Ende gedacht. Auch ihnen kann es unterlaufen, den Gott des Korans als einen orientalischen Despoten zu kennzeichnen, im Gegensatz zu dem gütigen Vatergott der Bibel. Dafür läßt sich, oberflächlich gesehen, einiges ins Feld führen. In der Tat wird Gott ja im Koran nirgendwo als Vater bezeichnet; und wenn im religiösen Schrifttum, aber auch sonstwo, vom Menschen die Rede ist, so benutzt man meist nicht das Wort, das ihn in seiner anthropologischen Funktion umschreibt (al-insān), sondern das Wort für „Knecht“ oder „Sklave“ (al-‘abd). Letzteres aber sollte auch uns nicht so ungewöhnlich klingen: Paulus spricht zu Beginn des Römerbriefes von sich als „Knecht Jesu Christi“. Und bei ersterem darf man | den Grund nicht übersehen: „Vater“, in Verbindung mit Gott gesagt, hat für einen Muslim bis heute ebenso wie schon für Muḥammad trinitarische Konnotationen. Ein Vater hat einen Sohn; Jesus aber ist für den Islam nur Prophet, nicht Gottes Sohn. Es scheint, daß wir alle, wenn wir über das koranische Gottesbild nachdenken, große Schwierigkeiten haben, uns von dem Vorverständnis freizumachen, das uns das christliche Selbstgefühl mitgegeben hat. Das führt zu einer Art doppelter Hermeneutik, die aus den beiden Heiligen Schriften jeweils das dem vorgegebenen Unterschied Gemäße herauslesen läßt³⁶.

34

Was sich im Koran in der Tat findet, ist prädestinationische *Sprache*, aber Sprache als Reaktion: als Warnung, als Polemik oder als Trost. Nirgendwo läßt sich feststellen, daß Muḥammad daraus praktische Konsequenzen gezogen hätte. Muḥammad ist kein Determinist³⁷. Er kommt zum Beispiel nie auf den Gedanken, daß man fromm sein könne und dennoch verdammt, daß Prädestination also alle Anstrengung zunichte werden lasse; die, welche er als verstockt bezeichnet, gehen mit der Intention von Gottes Prädestination immer überein. Ja, mehr als das: der Koran verficht noch nicht einmal ein rein synergistisches Konzept, derart daß die Bösen durchgängig zum Bösen und die Guten durchgängig zum Guten vorherbestimmt wären. Wenn er eine Lehre vertritt, so allenfalls die, daß der Mensch zum *Heil* erwählt ist, Verdammnis dagegen letzten Endes sich selber zuzuschreiben hat. Der Gott des Korans handelt nicht will-

viele Verse des Korans mit der Formel „Sprich!“ eingeleitet werden, mit der Gott den Propheten in autoritativer Weise anredet und ihn damit zum bloßen Sprachrohr seiner Verkündigung werden läßt. Sie diene ursprünglich wohl dazu, echte Offenbarungen von bloßen menschlichen Äußerungen Muḥammads zu unterscheiden (vgl. Nöldeke-Schwally: Geschichte des Qorans. Nachdruck Hildesheim 1961. Bd. II. S. 36).

36 Räsänen, a. a. O., S. 8 ff.

37 Ebd. S. 42.

kürlich, sondern gerecht; unbestritten ist für die Heilige Schrift des Islams nur die Prädestination in *eine* Richtung, nämlich zum Guten³⁸.

Das allerdings läßt sich nicht leicht durchhalten. Einseitige Prädestination verwandelt sich leicht in eine allgemeine – sozusagen auf dem Wege eines Rechenexempels: Wenn bestimmte Menschen zum Guten erwählt sind, so scheinen die übrigen, da auf ihre eigenen Kräfte zurückgeworfen, ipso facto verdammt; Gott ist allenfalls insofern exkulpiert, als er dies nicht explizit will. Nun mag eine solche Schlußfolgerung einem Christen näher liegen als einem Muslim. Sie setzt ja ein pessimistisches Menschenbild voraus, das ein Muslim nicht unbedingt teilt; der Islam kennt weder die Lehre von der Erbsünde noch den Glauben an eine von Grund auf verderbte Natur des Menschen. Aber sobald es zum Streit kam, mußte doch der Wunsch entstehen, klare Fronten zu schaffen, und in der Tat ist die theologische Diskussion bald in eine Polarisierung hineingeraten. Der Anstoß ist offenbar von den Anhängern einer universalen Prädestination | ausgegangen; sie haben die Anhänger der koranischen Lehre, welche die Freiheit des Menschen zum Bösen betonten, auf die Dauer gezwungen, eine doppelte Freiheit zum Guten wie zum Bösen zu propagieren.

Aber warum ist, so können wir fragen, den Prädestinatianern eine universale Prädestination so lieb gewesen? Offenbar deshalb, weil diese den ererbten vorislamischen Kategorien besser entsprach; jene Gedanken waren ja nicht von einem auf den anderen Tag verschwunden, eher vielleicht durch die rapide Expansion des Islams, an der auch viele nur oberflächlich bekehrte Araber teilhatten, noch weiter verbreitet worden. Sie erscheinen natürlich in neuem Gewand; damals kommt jenes angebliche Prophetenwort von den vier vorherbestimmten Dingen auf, von dem ich schon mehrfach sprach. Es ist an sich nicht prädestinatianisch; es spricht von Zwängen, aber nicht von der Erwählung zu Heil oder Verdammnis. Aber schon bald scheint man „Glück“ und „Unglück“, von denen dort die Rede war, im Sinne jener doppelten Erwählung als „Heil“ und „Verdammnis“ verstanden zu haben. Der Übergang vollzog sich unmerklich und war im Koran schon angelegt: irdisches Unglück wandelte sich in jenseitiges Unheil. Schließlich wird dann noch einer der vier Punkte ausgewechselt: Nicht mehr das Geschlecht des Neugeborenen ist nun vorherbestimmt, sondern das Tun des Menschen. Das Geschlecht ist nicht mehr so entscheidend: Mann und Frau haben gleichermaßen Anspruch auf das Paradies, und Mädchen in der Zeit der Not lebendig zu begraben, hatte der Pro-

38 Ebd. S. 43. Ich schließe mich ebenso wie Räisänen in diesem Punkt den Ergebnissen von Daud Rahbar in seinem Werk ‚God of Justice‘ (Leiden 1960) an.

phet verboten – ganz abgesehen davon, daß man durch die Eroberungen aus den Zeiten der Not heraus war. Das Handeln aber mußte, wenn Prädestination nicht zu Konflikten führen sollte, gleichermaßen vorherbestimmt sein, und nun auch derart, daß es den Menschen über die eigentliche Absicht Gottes täuscht: Jemand mag sein ganzes Leben lang fromm sein und dennoch verdammt werden; er wird dann am Ende seines Lebens die *eine* Handlung begehen, die ihm sein Heil verwirkt.

Prädestination ist hier also nicht mehr am Verhalten des Menschen ablesbar – zumindest nicht bis zu dem Augenblick unmittelbar vor seinem Tode. Gott demonstriert seine uneingeschränkte Macht in doppelter Weise: Der Mensch ist nicht nur nicht imstande, frei zu handeln; er weiß auch nicht, wohin Gott ihn führt. An die Stelle der Erwählungsgewißheit tritt die Unsicherheit des Ausgeliefertseins – schärfer, als dies im Christentum je möglich wäre; der Islam kennt ja nicht den Begriff der Erlösung, durch den Gottes unergründliche Entscheidungsfreiheit ein für allemal ins Positive hinübergespielt ist. Jedoch boten sich andere Auswege. Die Prädestinatianer haben recht bald schon die Meinung vertreten, daß das Bekenntnis zum Islam an sich, ohne Rücksicht auf die Werke, bereits Anteil am Heil garantiert; zwar mag man auf Zeit in der Hölle für seine Sünden gestraft werden, aber kein Muslim ist doch auf ewig verdammt. Das ist Erlösung – oder, wenn man so will: Rechtfertigung – aus dem Bekenntnis³⁹; der Islam hat hier, ohne dies so zu nennen, den Begriff des Fegfeuers entwickelt, eines Fegfeuers, in dem nur Muslime geläutert werden. Die einzige Handlung, die dann weiterhin auch einem Muslim das Heil verwirkte, war Apostasie; und mochte es in der Frühzeit des Islams auch gar nicht selten vorgekommen sein, daß ein Neophyt sich auf seinem Totenbett zu seiner angestammten Religion zurückbekehrte, wenn er die sozialen Konsequenzen der Apostasie, Gefahr für Leib und Leben, die das islamische Gesetz ihm da androhte, nicht mehr zu fürchten brauchte, so wurde dies doch nach einigen Generationen, als die neue Religion fest in den Herzen verankert war, zur Ausnahme, um die man sich theologisch nicht mehr sehr zu kümmern brauchte.

36

Diejenigen aber, welche der universalen Prädestination im Bewußtsein ihrer ungenügenden koranischen Basis nicht zustimmen wollten, mußten das Junktim zwischen göttlichem Vorherwissen und göttlicher Vorherbestimmung aufsprengen. Sie hielten eine Rechtfertigung aus dem Bekenntnis für zu einfach und Prädestination des Bösen für unmoralisch. Sie konnten nicht sagen wie Luther: „Vult enim Deus eadem quae praescit⁴⁰“; denn für sie war das „ser-

39 Die Formulierung stammt von Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele*. Leiden 1955. S. 564.

40 Martin Luther: *De servo arbitrio* (1525). In: Weimarer Ausgabe Bd. XVIII. S. 716. Z. 18 f.

vum arbitrium“ nicht in dem gleichen Maße wie für ihn soteriologisch abgestützt. Nicht die Gemeinde der Muslime als solche war erwählt, sondern jeder einzelne, und er mußte sich mit seinen Werken bewähren. Damit aber verschob sich der Akzent von der bloßen Zugehörigkeit zum Islam auf die einzelne Handlung; man mußte sich fragen, wie denn Gott sich zu dem Bösen, das hier und heute getan wird, verhalte. Und die Antwort war, daß er es zwar vorherwisse, aber nicht wolle; man konnte, wie man sagte, Gott „nichts Böses zuschreiben“. Es geht also auch hier primär gar nicht um die Freiheit des Menschen, sondern um das Gottesbild. Das mag damit zusammenhängen, daß man in Nachbarschaft zu einer Religion lebte, die aus Prinzip Gott nichts Böses zuschrieb, da er nur ein guter Gott war und alles Böse zu Lasten seines Widersachers ging: in Nachbarschaft | zum Zoroastrismus nämlich, der mit dem dualistischen Ansatz Gut und Böse auf Ohrmazd und Ahriman verteilte. Zumindest hat diese Nachbarschaft, die im Irak und in Persien ganz unmittelbar und auch auf längere Zeit bestand, später die theologische Diskussion hierauf konzentriert. Aber entscheidend ist doch wohl etwas anderes: daß wir es nämlich mit einem religiösen Zeitalter zu tun haben, dem die Freiheit des Menschen nicht so viel bedeutete wie die Souveränität und Makellosigkeit Gottes. Unsere Kategorien sind auch hier nicht die dieser Vergangenheit.

Das wird sofort klar, wenn wir uns fragen, welche Begriffe diese antiprædestinationarischen Theologen denn entwickelten, und mehr noch: welche sie nicht entwickelten. Nicht gekannt haben sie den Begriff der Freiheit, zumindest nicht in dem Sinne, wie wir ihn verstehen würden. „Freiheit“ bezeichnete damals allein den legalen Status des Freien gegenüber dem Sklaven; das Wort war rein juristisch gemeint, es besaß keinerlei metaphysische Aura. Erst im 18. Jahrhundert, mit dem einsetzenden Zerfall des Osmanenreiches, tritt die Vorstellung der politischen Unabhängigkeit hinzu, kurz darauf, mit dem Einsickern der Ideen der Französischen Revolution, auch die der Freiheit im Sinne der bürgerlichen „liberté“; nach seiner Landung in Ägypten hat Napoleon, damals noch General Bonaparte, den Muslimen von Freiheit und Gleichheit gesprochen, auf die die Französische Republik gegründet sei⁴¹. Aber wir verstehen, warum muslimische Autoren selbst zu seiner Zeit diesen Begriff meist noch mit Libertinismus und Anarchie gleichsetzten; hier drang unvermittelt Säkularisation in das überlieferte Bezugssystem ein. Freiheit stand da nicht

41 Vgl. den Artikel ‚Hurriyya‘ (Freiheit) von Franz Rosenthal in: *Encyclopedia of Islam*. 2. Auflage. Bd. III. S. 590. Vgl. auch allgemein F. Rosenthal: *The Muslim Concept of Freedom*. Leiden 1960.

in Spannung zur Allmacht Gottes, sondern zu den Zwängen der gesellschaftlichen und geschichtlichen Realität; die Sinnfrage des menschlichen Daseins war auf die bloße Immanenz reduziert. Erst damit war es in der Tat möglich geworden, Freiheit als bloße Negation von Bindung zu verstehen, als das „Abwerfen der Ketten“, oder wie immer man es nannte. Wenn Freiheit dagegen im Verhältnis zur göttlichen Allmacht gesehen wurde, so konnte sie nur in der freiwilligen Annahme einer Bindung innerhalb eines von Gott gesetzten Rahmens bestehen. Sie war nicht Spontaneität und radikal ausgekostete Offenheit für alle Möglichkeiten, jener Rausch der Ungebundenheit, dessen illusionärer Charakter uns mehr und mehr zum Bewußtsein kommt, sondern Entscheidungsfreiheit innerhalb der vom göttlichen Gesetz geschaffenen Alternativen, Wahlfreiheit, aus der moralische Verantwortung sich ergab. Von „Wahl“ haben | 38
 darum die antiprædestinationischen Theologen des frühen Islams gesprochen statt von „Freiheit“⁴². Sie umschrieben damit in erster Linie eine juristisch gegebene Situation; vom ontologischen Charakter der in dieser Wahl praktizierten Freiheit war nicht die Rede.

Dieser ontologische Gesichtspunkt kommt ins Spiel, wenn wir einen andern von ihnen geprägten Begriff betrachten: den der Handlungsfähigkeit. Handlungsfähigkeit ist hier keineswegs identisch mit dem freien Willen. Sie ist nichts Permanentes, sondern nach Ansicht nahezu aller muslimischen Theologen, ob sie nun die Prädestination vertraten oder nicht, eine jeweils einmalige Befähigung zu einer einzigen Handlung, ein Akzidens, das dem Menschen momentan verliehen wird, und natürlich wiederum von Gott. Der Wille ist dem Menschen nicht wesenhaft mitgegeben: der Mensch *hat* keinen Willen, sondern er *erhält* ihn in dem Augenblick, wo er vor eine Wahl gestellt ist. Für manchen Theologen – und wiederum durchaus nicht nur für die, welche die Prädestination vertraten – ist dem Menschen überhaupt nichts wesenhaft eigen; er hat keine Substanz, sondern besteht nur aus Akzidenzien, die von Gott solange zusammengehalten werden, wie er dies will. Diese Theologen kennen darum auch nicht die Vorstellung einer unsterblichen Seele; für einen Muslim hat die Kreatur in nichts Anteil an der Fülle des göttlichen Seins. Das Beispiel ist instruktiv; es zeigt, wie Thesen, die uns an sich recht vertraut sind: ein mechanistisches Menschenbild und die Leugnung eines metaphysischen Kerns im Menschen, aus Voraussetzungen entwickelt werden, welche diejenigen, die solche Thesen heutzutage vertreten, weit von sich weisen würden.

Diese Reduktion der menschlichen Natur hat Konsequenzen für die Handlung selber. Auch diese hat keinen selbständigen inneren Wert. Da wird nicht,

42 Vgl. den Artikel ‚Ikhtiyār‘ (Wahl) von Louis Gardet, ebd. Bd. III. S. 1062f.

wie Aristoteles es sich vorstellte, Potentialität in Aktualität verwandelt; das Problem des Werdens wird kaum behandelt. Denn Potentialität würde eine immanente Kraft des Seienden voraussetzen, und Werden wäre ein autonomer Vorgang. Diese Theologen kommen nicht von der Biologie her wie Aristoteles, sondern von der Jurisprudenz. Hier wird in tieferem Sinne deutlich, was es heißt, daß der Islam eine Gesetzesreligion ist. Handeln ist in erster Linie juristisch relevant, als Entscheidung innerhalb einer Alternative, die dann entweder belohnt oder bestraft wird. Wie ein Computer kann der Mensch nur
 39 zwischen Ja oder Nein, Erlaubt oder Verboten wählen; dazu | erhält er von Gott seine Handlungsfähigkeit. Der Streit spitzte sich dann darauf zu, ob er diese Handlungsfähigkeit erst im Augenblick der jeweiligen Handlung erhält oder schon einen Augenblick zuvor und ob sie sich nur auf die Handlung selber bezieht oder auch auf deren Gegenteil bzw. Unterlassung. Wenn man jene punktuell verstandene Handlungsfähigkeit schon einen Moment vor der eigentlichen Handlung besaß, war es leichter, diese zu unterlassen. In solch engem Raum entschied sich, ob der Mensch Freiheit besitzt oder nicht.

Wir können das hier auf sich beruhen lassen; es dürfte einleuchten, daß diese begrenzte Kausalität des geschaffenen Agens nicht ausreicht, um die ganze Wirklichkeit eines Geschehens zu erklären. Die menschliche Handlung ist für einen Muslim nicht Ursache ihres eigenen Seins und kann darum auch nicht die totale Ursache eines Geschehens sein; Gott ist immer schaffend mitbeteiligt. Der Akt des Unglaubens zum Beispiel wird zwar von dem Ungläubigen verwirklicht; aber was überhaupt Unglauben ist, ist von Gott bestimmt. Die Handlung gehört dem Menschen zu; aber über seine Handlungsfähigkeit und über die Wirkung seines Handelns kann er nicht alleine bestimmen⁴³. So formuliert, klingt das so unerhört gar nicht; auch wir könnten es unterschreiben. Aber wir würden bei der Fremdbestimmung nicht an Gott denken, sondern an soziale oder naturgegebene Unausweichlichkeiten; und wir würden von materiell produktivem Handeln ausgehen statt von rein juristisch relevanten Sachverhalten. Auf das Beispiel des Unglaubens, der ja in unserem Sinne gar nichts „hervorbringt“, würden wir überhaupt nicht kommen. Wir bringen darum auch wenig Verständnis dafür auf, daß die islamische Theologie später den menschlichen Anteil am Handeln, die Freiheit des einzelnen, auf die bloße „Aneignung“ eines von Gott geschaffenen Handelns einschränkte⁴⁴. Jedoch

43 Vgl. zu alledem den Aufsatz von Richard M. Frank: *The Structure of Created Causality according to al-Ash'arī*. *Studia Islamica* 35 (1966), S. 13 ff.

44 Der Zeitpunkt für diese Entwicklung liegt später als üblicherweise angenommen: vgl. Michael Schwarz: „Acquisition“ (Kasb) in Early Kalam. In: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented ... to Richard Walzer*. Oxford 1972. S. 355 ff.

reicht diese Aneignung jederzeit aus zu juristischer Verantwortlichkeit, und sie wahrt immer noch eine gewisse Grenze zur vollen Prädestination.

Wenn Handlungen ihre Bedeutung haben im Hinblick auf die Abrechnung im Jenseits, so wird auch Gott in erster Linie gesehen als richtender oder gerechter Gott. Das entsprach der eschatologischen Botschaft des Korans, nur daß sich für die Theologen mehr und mehr der Akzent von der Unmittelbarkeit des Gerichtes auf das Problem der göttlichen Gerechtigkeit und die Implikationen der daraus folgenden Lohnethik verschob. Zurück tritt demgegenüber die Vorstellung von Gott als dem weisen Bildner, | der der Schöpfung ihre Gesetze verleiht; das Erbe des platonischen ‚Timaios‘ oder des aristotelischen unbewegten Bewegers ist, trotz umfangreicher Übersetzungen aus dem Griechischen, in der islamischen Theologie viel weniger aufgenommen worden als in der christlichen Scholastik. Zwar läßt Gott der Natur normalerweise ihren Lauf; aber er hat sich nicht an seine eigenen Gesetze gebunden. Die Ursachen des physikalischen Geschehens haben ebenso teil an der Defizienz des geschaffenen Seins wie das menschliche Verursachen; sie sind nur Mittel einer göttlichen „Gewohnheit“, welche zwar für uns verlässlich genug ist, aber Gott jede Freiheit läßt. Gott könnte, so sagte man häufig, einen Stein in der Luft schweben lassen oder das Feuer am Brennen hindern, und er hat letzteres de facto auch einmal getan, als Abraham, wie der Koran im Anschluß an eine Legende aus dem jüdischen Midrasch berichtete, von seinem Feinde Nimrod in einen Scheiterhaufen geworfen wurde und durch Gottes Macht unversehrt aus diesem hervorging⁴⁵. 40

Die Ursachen sind nicht selber effizient, sondern Gott schafft ihre Wirkung – mit den Worten des islamischen Theologen al-Ġazzālī, den man meist hierzu als Kronzeugen heranzieht: „Wir lehren, daß *Gott* es ist, der (wenn Baumwolle verbrennt) durch die Vermittlung der Engel oder direkt die Erschaffung der Schwärze in der Baumwolle bewirkt, ihren Zerfall und ihre Verwandlung in einen rauchenden Haufen Asche⁴⁶.“ Kausalität ist keine Denknötwendigkeit. Ursache und Wirkung sind nur „verbunden aufgrund eines ihrer Existenz vorausgehenden göttlichen Entscheides. Wenn sie aufeinander folgen, so, weil (Gott) sie in dieser Art geschaffen hat, nicht weil die Verbindung an sich notwendig und unauflöslich wäre⁴⁷.“ Daß man sie für unauflöslich hält, ist nur Ergebnis eines voreiligen Induktionsschlusses – um es noch einmal mit Ġazzālī

45 Vgl. dazu Heinrich Speyer: Die biblischen Erzählungen im Qoran. Gräfenhainichen 1931, Nachdruck Hildesheim 1961. S. 142 ff.

46 Ġazzālī, Tahāfut al-falāsifa. Hrsg. von Sulaimān Dunyā. Kairo 1374/1955. S. 226, Z. 5 ff. Dazu die Übersetzung in: Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Translated from the Arabic ... by Simon van den Bergh. London 1954. Bd. 1. S. 316 f.

47 Ebd. S. 225, Z. 10 f.; van den Bergh Bd. 1. S. 316.

zu sagen: „Man hat dafür als Beweis nur die Beobachtung, daß bei der Berührung mit Feuer Verbrennung erfolgt. Die Beobachtung beweist aber (nur), daß (dies) *dabei* erfolgt, nicht aber *dadurch* ...“⁴⁸.“ Da ist also, wie man seit jeher gesehen hat, Humes Unterscheidung von „post hoc“ und „propter hoc“ vorausgenommen. Wichtiger allerdings ist wiederum, daß die Distinktion hier unter ganz verschiedenen Voraussetzungen entwickelt ist.

41 Man hört häufig die Behauptung, daß der Islam durch die Leugnung der Kausalität sich den Weg zu den Naturwissenschaften verstellt habe und damit letzten Endes sein voluntaristisches Gottesbild an seinem kulturellen Niedergang die Schuld | trage. Schon der Vergleich mit Hume zeigt, daß dies so nicht stimmen kann; auch Humes Philosophie hat ja die Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik in England nicht gehemmt. In beiden Fällen wird zudem gar nicht die Kausalität geleugnet, sondern deren Beweisbarkeit. Die empirische Beobachtung behält ja weiter ihre Gültigkeit; daß Gott seine „Gewohnheit“, das heißt also die übliche Naturgesetzmäßigkeit, durchbricht, ist eine theoretische Möglichkeit, die man, mit Ockham zu reden, um seiner „*potentia absoluta*“ willen postulieren muß, die aber *de facto*, durch seine „*potentia ordinata*“, nur unter bestimmten Bedingungen verwirklicht wird. Aufhebung der Naturgesetze nämlich ist gleichbedeutend mit einem Wunder. Ein Wunder aber ereignet sich für einen Muslim im strengen Sinne nur als Bestätigung von Offenbarung; es wird gewirkt von einem Propheten, der damit die Wahrheit seiner Botschaft beweist. Muḥammad nun war der letzte Prophet, wie man aus seiner Selbstbezeichnung „Siegel der Propheten“ im Koran heraushörte. Wunder also dürften sich gar nicht mehr ereignen, zumindest solange Gott sich an die Aussagen seiner eigenen Offenbarung hält und nicht seine Meinung ändert. Nicht alle Theologen haben diese Schranke respektiert; aber es blieb doch genug Gewißheit, um absoluter Skepsis bezüglich der Vorhersehbarkeit des Naturablaufes vorzubeugen. Und zudem: Wir haben es hier mit theologischen oder metaphysischen Überlegungen zu tun; der Praktiker aber, der Techniker oder Naturwissenschaftler kümmert sich darum wenig, er geht immer von dem Als-ob aus.

Es hat darum in der Blütezeit des Islams auch Naturwissenschaft gegeben, theoretische ebenso wie angewandte. Selbst von Theologen wissen wir, daß sie experimentell gewonnene Beobachtungen ausgewertet haben. Für die Entwicklung von Technik standen die Voraussetzungen im Grunde gar nicht so

48 Ebd. S. 226, Z. 8 ff.; van den Bergh Bd. I. S. 317. Zur Problemstellung vgl. W.J. Courtenay: *The Critique of Natural Causality in the Mutakallimūn and Nominalism*. Harvard Theological Review 66 (1973). S. 77 ff.

schlecht. Der Islam ist ja in Landstrichen zu Hause, wo Natur immer überwältigt werden muß. Sie gewährt sich dem Menschen dort meist nicht wie in unserem gemäßigten Klima, sondern tritt ihm feindlich gegenüber; er geht nicht in ihr auf. Sie ist für den Orientalen darum kein Empfindungswert; sein Ideal ist die künstlich geschaffene Welt, die Stadt, der Garten, den er in Gestalt des Teppichs in sein Heim hineinnimmt. Ein Muslim geht nicht spazieren; er dichtet nicht „Über allen Wipfeln ist Ruh“, sondern er beschreibt in der Poesie Gartenblumen, die er gerne mit Edelsteinen, etwas Totem, vergleicht. Mit einer solchen Haltung ist eine gewisse Aufgeschlossenheit für Technik | gegeben. Der Glaube an die absolute Allmacht Gottes mochte sich also sehr wohl mit der Überzeugung einer gewissen Verfügbarkeit der Natur vertragen. Zwar konnte die islamische Theologie dem „Fatum Mahumetanum“ schneller einen Vorwand liefern als andere Systeme; aber damit diese Vorstellung sich wirklich ausbreitete, bedurfte es doch weiterer Anstöße.

42

Der Schritt in die Praxis wurde getan von einer Bewegung, die viel stärker Wert darauf legte, daß Theorie auch gelebt werde: von der islamischen Mystik. Sie hat andere Schichten angesprochen als die Theologie: statt der bürgerlichen Intelligenz, vor allem der Juristen, die in den Städten ihr gesichertes Auskommen hatten, mehr die einfachen Leute, die kleinen Handwerker und das Volk auf dem Lande, auch die Außenseiter, die Landstreicher und die Bettler. Diese entwickelten aus der Ungewißheit ihres Daseins heraus das Ideal des Gottvertrauens; für sie war göttliche Allmacht nicht so sehr Gegenstand der Spekulation als vielmehr alltäglich erfahrene Gegenwart. Sie auch öffneten sich jener Wundergläubigkeit, die mit einem Einbruch des Unerklärlichen nicht nur zum Zeitpunkt der Offenbarung rechnete, wenn ein Prophet der Beglaubigung durch Gott bedarf, sondern jederzeit, als Ausdruck der Heiligkeit, welche bestimmte „Freunde“ Gottes, wie man sie nannte, umgab. Freiheit war ihnen nicht die Wahl zwischen Erlaubtem und Verbotenem, um die Welt auszukaufen mit guten Werken, sondern Freisein von allem in dieser Welt, um sich ganz Gott anheimzugeben. Freiheit als Selbstbeschränkung und Weltverzicht, nicht als Ausdehnung des menschlichen Radius, sondern als Rückzug auf den Innenraum der Seele, wo man alle Abhängigkeit abgelegt hat – es scheint bezeichnend für diese Welt und nur uns paradox, daß gerade mit diesen Konnotationen der Begriff zum erstenmal in einem metaphysischen Sinne auftaucht, nicht etwa in philosophischem oder politischem Schrifttum, sondern in mystischen Traktaten⁴⁹, und dort gewiß als Sublimation jenes älteren juristischen Terminus, der den Status des Freien gegenüber dem Sklaven umschrieb

49 Vgl. den Artikel ‚Ḥurriyya‘ von Franz Rosenthal (s. Anmerkung 41).

und mit dem jene Frommen, die selber häufig die Früchte der äußeren Freiheit kaum genießen konnten, nicht viel anzufangen wußten.

43 Sklaven sind in ihren Augen die Weltmenschen, die über die Welt verfügen zu können meinen und sich darum an sie verlieren – Sklaven deswegen, weil sie von ihrer Sklaverei nichts wissen und darum den falschen Herren wählen. Frei dagegen sind die, welche ihre „schlechthinnige Abhängigkeit“ von Gott erkennen und anerkennen; Freiheit ist, wie einer der bedeutendsten spekulativen Mystiker formulierte, „vollkommene Sklaverei⁵⁰“. Der Mensch sollte sich „von Gott treiben lassen, wie er will⁵¹“; „alles Glück“, so sagte man, „liegt darin, Gott für uns nach seinem Wohlgefallen steuern zu lassen, alles Unglück und Elend aber darin, daß wir für uns selber steuern wollen⁵²“. Das Los der Sklaven in der islamischen Welt war ja nicht schlecht, durchaus nicht dem der amerikanischen Plantagensklaven vergleichbar, sondern eher dem des Haussklaven in der Antike. In diesem Sinne übernimmt Gott für den Menschen die Bürgschaft; selbst „wenn der Himmel aus Kupfer und die Erde aus Blei wäre“, brauchte man sich nicht um seine Nahrung zu sorgen⁵³. Das alte Thema des Lebensunterhaltes wird hier wieder aufgenommen, nun aber nicht im Sinne des Ausgeliefertseins an das Schicksal oder im Sinne jener Unverfügbarkeit, die nur durch Prädestination ihren Sinn erhält, sondern gesehen aus der Gewißheit heraus, daß Gott die Seinen nicht untergehen lassen wird.

Das traf sich aufs beste mit dem Ideal der Askese und der Armut, das man aus christlichen und manichäischen Vorbildern bereits kannte, und wirkte sich über dieses Medium konkret in der Lebensführung aus: Man schwärmte davon, ohne Wegzehrung durch die Wüste zu ziehen, und man kolportierte Geschichten von wunderbarer Errettung vor dem Hungertod; das Erwerbsstreben der Kaufleute verstand man als Mißtrauen gegen Gott. Satan ist der Herr der Märkte⁵⁴; das ist die Kapitalismuskritik des mittelalterlichen Islam. Aber es ist nicht Kritik um eines besseren Diesseits willen; nicht alle sollen ihren Anteil an der Welt haben, sondern niemand. Es lohnt nicht, etwas aufzuspeichern; denn der Tod entwertet alles. Man sollte aber auch nichts von anderen entge-

50 Ebd.

51 So die Definition des Gottvertrauens bei dem Mystiker Sahl at-Tustarī (gest. 283/896 oder 273/886–887) aus Basra; vgl. Benedikt Reinert: Die Lehre vom „tawakkul“ in der klassischen Sufik. Berlin 1968. S. 90.

52 Tor Andrae: Islamische Mystiker. Deutsch von Helmhart Kanus-Credé. Stuttgart 1960. S. 132.

53 Reinert, a. a. O., S. 75.

54 Über diesen Fragenkomplex orientiert am besten Maxime Rodinson: Islam et le capitalisme. Paris 1966.

gennehmen; denn man weiß nicht, ob es nicht unrecht erworben und damit unrein ist. Am unreinsten ist dabei der Staat; denn was er gibt, hat er nur von den Steuern, die er von anderen unrechtmäßig erpreßt hat. Auch der Sozialismus wäre also wohl auf die gleiche Kritik gestoßen wie der Kapitalismus, wenn es denn beide schon in unserem Sinne gegeben hätte: beide lassen sich zu sehr ein mit dieser Welt. Das ist eine neue Motivierung für vertraute Ressentiments: Verachtung gegenüber dem Krämergeist und Unbehagen gegenüber dem Staat gehörten seit jeher zum Weltbild des Beduinen. Die Mystiker des Islams sind keine Beduinen und haben wohl auch kaum etwas mit ihnen zu tun gehabt; aber als Wandermönche, Nomaden der Landstraße gewissermaßen, entwickeln sie ähnliche Ideale. Den Stolz des Auf-sich-selbst-Gestelltseins allerdings, die herrische Freiheit | des Nomaden, haben sie vertauscht gegen die Haltung des Gottesknechtes, der seine Freiheit im Gottvertrauen erlebt.

44

Ist das nun – so liegt es nahe zu fragen – der Grund für den wirtschaftlichen Niedergang des Islams gewesen? Ist der „freie“ Unternehmer hier dem falschen Freiheitsbegriff zum Opfer gefallen? Wiederum liegt, wie schon bei der Technik, der Sachverhalt um einiges komplizierter. Die Mystiker waren ja lange Zeit Außenseiter; sie stießen auf erheblichen Widerspruch, und selbst in ihren eigenen Reihen hat sich die radikale Abkehr vom Besitz nie ganz durchgesetzt. Das Wirtschaftspotential der muslimischen Welt war im Mittelalter bekanntlich demjenigen Europas überlegen; manche banktechnischen Begriffe, mit denen wir bereits neuzeitlichen Geist assoziieren, sind aus dem Arabischen übernommen: „aval“, die Wechselbürgschaft, „mohatra“, der Scheinkauf, und – allerdings hier nur durch arabische Vermittlung – der Scheck. Der Koran setzt das Eigentum als natürliche Gegebenheit voraus; nie hat die Naherwartung des Weltenendes den Besitz so entwertet, wie dies im Urchristentum geschah. Auch die Theologen aber haben dem Eigentum kaum Mißtrauen entgegengebracht. Sie bildeten im Islam nicht, wie der christliche Klerus, einen separaten Stand, sondern lebten mitten in der Welt; viele von ihnen waren Kaufleute und Angehörige reicher Bürgerfamilien, oder sie wurden vom Staat als Juristen bezahlt.

Natürlich hat der Islam bis vor kurzem keinen expansiven Kapitalismus in unserem Sinne gekannt. Aber dafür wird man erst recht nicht seinen sogenannten „Fatalismus“ oder um sich greifende Weltverachtung in Anspruch nehmen können. Eher ließe sich mit gewisser Überspitzung sagen, daß gerade die naive Freude am Besitz diese Entwicklung verhindert hat. Kapitalismus im modern-europäischen Sinne war ja, wenn man so will, im Ansatz Ergebnis von Frustration: Man war zu puritanisch, um Geld, das man verdiente, zur eigenen weltlichen Lust auszugeben, und kam darum auf den Gedanken, zu investieren. Diese Art Puritanismus hat es im Islam nur selten gegeben; wo es sie aber gab, da begegnen uns auch kapitalismusähnliche Erscheinungen, etwa bei den

45 Ibāditen im Mزاب (in Algerien) und auf Djerba, die im gesamten Maghrib als gute Händler und Financiers bekannt sind. Normalerweise machte man Geschäfte, um sich mit dem Erlös zur Ruhe zu setzen oder um Grundbesitz damit zu erwerben; das Kapital blieb unproduktiv. Das ist eine ganz natürliche Einstellung; von Lethargie oder Fatalismus ist da keine Spur. Daß diese natürliche Einstellung beim Auftreten | puritanischer Konkurrenz auf die Dauer zu wirtschaftlicher Schwäche führt, steht auf einem anderen Blatt.

Man muß sich also davor hüten, Islam als Religion und Islam als Kultur zu schnell miteinander zu identifizieren. Die islamische Kultur hat zweifellos eine Periode der Stagnation durchgemacht; wir Europäer haben dafür einen um so schärferen Blick, als diese Epoche, grob gesprochen, mit unserer Neuzeit zusammenfällt. Die Religion aber bot, obwohl sie den metaphysischen Rang des Menschen reduzierte und ihm die Vergänglichkeit seines Tuns deutlich vor Augen führte, doch zuviele Alternativen, um ihn als Kulturträger von vornherein negativ zu disponieren. Es wäre ja auch merkwürdig, daß sie dazu ein ganzes Jahrtausend gebraucht haben sollte. Selbst zu Leibniz' Zeiten ließ sich noch nicht behaupten, daß das „Fatum Mahumetanum“ alle Bereiche des Lebens erfaßt habe; als er 37 Jahre alt war, belagerten die Türken zum zweitenmal – nun allerdings auch zum letztenmal – Wien. Was also hat dieser Kultur ihre Energie geraubt und sie, nachdem sie jahrhundertlang, wie man zu sagen pflegt, „mit Feuer und Schwert“ das Abendland in Schrecken versetzt hatte, in Resignation versinken lassen? Was hat sie, um es besser zu formulieren, schließlich Idealen nachstreben lassen, die von den unseren so sehr verschieden sind?

Eines muß man hier, vielleicht nicht als Einziges, so doch als Wichtigstes, zur Erklärung mit heranziehen: das Verhältnis des Muslim zu seiner Geschichte. Und wie zuvor gerade das natürliche Verhältnis zum Besitz der Grund dafür schien, daß man eine entscheidende Mehrung des Besitzes nicht erreichte, so waren es hier die unerhörten Erfolge der Frühzeit, die den Muslimen später, unter veränderten Umständen, den Erfolg verstellten. Keine Religion hat es ja so leicht gehabt wie der Islam, ihr Schicksal selber in die Hand zu nehmen; Erfolg wurde dem Islam – anders als dem Christentum – fast von der ersten Stunde an zuteil. Zwar hatte auch der Prophet Muḥammad, wie schon ein anderer vor ihm, in seiner Vaterstadt nichts gegolten; er hatte aus Mekka emigrieren müssen. Aber das Trauma, das diese Emigration, die sogenannte „Hidschra“, ihm und damit seiner Botschaft hätte zufügen können, löste sich sofort, als er in Medina ein Gemeinwesen nach seinen Gesetzen zu gründen vermochte und später von dort aus auch seine Vaterstadt sich botmäßig machen konnte. Unmittelbar nach seinem Tode brachen dann seine Anhänger, nicht unbedingt bedeutend an Zahl, aber von einer neuen Idee geeint und angestammten nomadischen Beutegeist mit einem frischen Überlegenheits-

46

gefühl verbindend, in das Territorium der beiden Großreiche ein, die bis dahin den Osten der antiken Welt unter sich aufgeteilt hatten und deren Übermacht von ihnen bisher fraglos anerkannt worden war. Byzanz verliert auf diese Weise alle orientalischen Besitzungen und wird auf Anatolien zurückgedrängt; das Sassanidenreich wird völlig zerschlagen. Das konnte späteren Jahrhunderten nur als Wunder verständlich sein; unzweideutig hatte sich Gottes Wille manifestiert. Er hatte seine Gemeinde zum Erfolg berufen, sie gewissermaßen dazu prädestiniert. Vergleichen wir damit das Christentum! Das Christentum hat nicht in seinen Anfängen Reiche zerstört und einen Staat gegründet; es war in ein Weltreich hineingeboren und besaß drei Jahrhunderte lang nicht die Kraft, dieses von innen her zu übernehmen. Der Islam entstand im toten Winkel, in einem Machtvakuum, das er ungestört ausfüllen konnte und, um zu überleben, mit seinem religiösen Gesetz auch ausfüllen mußte. Der Islam war von Anfang an von dieser Welt; das Christentum dagegen gewöhnte sich daran, Utopien zu errichten. Muḥammad war nicht wie Jesus in seinem irdischen Auftreten gescheitert; der Islam ist keine Religion des Leidens, sondern des Triumphes⁵⁵.

Wie aber die Persönlichkeit eines Menschen am stärksten von seinen Kindheitserlebnissen geprägt wird, so ist es gerade die Frühphase einer Religion, die ihren Radius bestimmt; auf sie, das Wirken des Stifters und das Schicksal der Urgemeinde, bezieht man sich in vergegenwärtigender historischer Reflexion immer wieder zurück. Da nun ist dem Muslim sein optimistisches Geschichtsbild zum Hemmschuh geworden. Stärker als in anderen Religionen verband sich für ihn das Bewußtsein der eigenen Rechtgläubigkeit mit der Erwartung innerweltlicher Größe; stärker als anderswo mußte darum die politische Niederlage in die Resignation führen. Der Muslim fühlt sich zur Aktivität berufen, wenn ihm die Welt offen steht; das Scheitern dagegen ebenso als Prüfstein zu nehmen, fällt ihm schwer. Das ist gewiß nicht allein seine Schwäche; aber hier scheint doch seine Religion, als metaphysisches System ebenso wie in ihrer historischen Entwicklung, ihm mehr Vorwände und Ausflüchte geboten zu haben als etwa das Christentum.

Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade in Zeiten politischen Niedergangs: nach dem Mongolensturm und schließlich im Zerbröckeln des Osmanenreiches seit dem 18. Jahrhundert, die mystischen Bruderschaften weite Bereiche der Bevölkerung erfaß|ten. Sie gewährten in der Unsicherheit der politischen Zustände oder im Zerfall der sozialen Ordnung den verlässlichsten Halt; in einem

47

55 Ich habe diese Gedanken in etwas anderem Zusammenhang auch schon in meinem Beitrag ‚Islam‘ ausgesprochen, in: Die fünf großen Weltreligionen. Hrsg. von Emma Brunner-Traut. Freiburg 1974. S. 67 ff. Vgl. ähnlich jetzt auch B.S. Turner: Origins and Traditions in Islam and Christianity. In: Religion. Journal of Religion and Religions 6 (1976) S. 13 ff.

Gemeinwesen, in dem niemand mehr sich sicher fühlte und dem der Erfolg sich so sichtbar versagte, erhielt das Gottvertrauen, das seit langem schon mit der Aura eines Ideals umgeben war, unumstrittenen Rang. Und die radikalen Konsequenzen dieses Gottvertrauens, die man bisher als Möglichkeit individuellen Übersteigens des Normal-Geforderten, als islamisches Bergpredigtideal gewissermaßen, propagiert hatte, wurden nun breitgefächerte Wirklichkeit. Immer schon hatte man gemeint, daß Hingabe an den Willen Gottes sich vor allem in der Krankheit bewähre und der Kleinmut des Menschen daran sichtbar werde, daß er sich an den Arzt klammere, daß vollkommenes Gottvertrauen sich darum im Verzicht auf die Medizin äußern könne⁵⁶. Aber erst kurz vor Leibnizens Zeit hatten europäische Reisende zu berichten begonnen, daß, um ihn noch einmal zu zitieren, die Türken „selbst die von der Pest infizierten Plätze nicht vermeiden⁵⁷“. Und seitdem man Kriege nicht mehr gewann, sondern einen nach dem andern verlor, schien auch die Strategie von Gott geführt zu werden: Während des Krimkrieges und in den späteren Auseinandersetzungen mit Rußland besuchten die Generäle, selber Angehörige mystischer Orden, die Şufischaiche, um sich von ihnen den Ausgang ihrer Unternehmungen wahrzusagen zu lassen. Damals ist Prädestinationsglaube wirklich Massenphänomen gewesen; damals ist auch die Grenze zum Fatalismus spürbar überschritten worden.

Diese Entwicklung ist gewiß nicht ganz uncharakteristisch. Aber sie ist doch nur eine in einem Spektrum von Alternativen. Islam zwar bedeutet „Hingabe an den Willen Gottes“; ungleich dem Christentum oder dem Buddhismus, die wir nach ihren Stiftern benennen, ungleich auch dem Judentum, wo die völkische Komponente hervorgehoben wird, stellt er programmatisch ein Ideal in den Vordergrund. Aber es ist ein Ideal, das in Aktivität ebenso sich entfalten kann wie in Lethargie; und wie man es wendet, hängt ab von den vielfältig zusammenspielenden Möglichkeiten des historischen Augenblicks. Nur in der Unfähigkeit, Erfolg zu verwirklichen, ist das, was Leibniz das „Fatum Christianum“ nannte, zum „Fatum Mahumetinum“ geworden.

56 Reinert, a. a. O., S. 207 ff.

57 Norman Daniel: *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh 1962. S. 156.

Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam

Sprache ist für den Muslim die einzige Vermittlung zwischen Gott und den Menschen; nur in ihr vollzieht sich Offenbarung. Zwar ist Gott, wie es im Koran heißt, dem Menschen „näher als seine Halsschlagader“¹, aber nur im Sinne des Sorgens und einer immerwährenden Barmherzigkeit; die Transzendenz wird davon nicht berührt. Inkarnation ist dem Muslim ein Ärgernis und ein unverständliches Hirngespinnst; Jesus wird hochgeachtet und verehrt, aber als Prophet unter anderen Propheten, und ein Prophet ist nur Dolmetsch einer göttlichen Botschaft, oder besser noch: Sprachrohr des Wortes Gottes, das unverändert durch ihn an die Menschen gelangt². Er ist nicht inspiriert wie die Evangelisten nach katholischer Lehre, sondern Werkzeug im Sinne einer strikten Verbalinspiration; er ist Mittel, aber nicht Mittler. Wenn es einen Mittler gibt im Islam, so ist dies nicht Muḥammad, sondern der Koran; in ihm findet sich die Sprache, in der Gott sich mitgeteilt und damit im Wort seine Transzendenz aufgegeben hat.

Daß im Islam das Wort nie Fleisch geworden ist, mag man damit begründen, daß dieser in seinem Ursprung und in seiner Anfangsphase viel weniger von hellenistischen Vorstellungen berührt worden ist als das Christentum; auch später, als man antikes Erbe in einem Maße kennenlernte, wie das abendländische Mittelalter dies nie erfahren hat, ist doch die Entwicklung letzten Endes in die Richtung einer Enthellenisierung des Vorderen Orients gelaufen. Schon den alttestamentlichen Propheten hatte Gott sich im bloßen Wort enthüllt; ähnlich wie sie wird Muḥammad direkt aufgefordert, den Menschen die Botschaft weiterzusagen, mit dem Imperativ „Sprich“, als dessen Autor man immer Gott oder allenfalls den Engel Gabriel angesehen hat³. Aber Muḥammad versteht sich nicht als Fortsetzer der alttestamentlichen Propheten; von ihnen ist im Koran überhaupt nicht die Rede. Offenbarung ist für ihn nicht auf einen bestimmten historischen Moment bezogen, sondern zyklisches Wiederbewußtmachen eines göttlichen Buches, in dem von Ewigkeit her die den Menschen zuge dachte Wahrheit aufgehoben ist. Der Islam ist eine | Buchreligion, und er sieht auch Christentum und Judentum ganz als solche. Daß die Bücher, so wie wir

1 Vgl. Sure 50/16.

2 Vgl. etwa Räisänen, *Das koranische Jesusbild*. Helsinki 1971; auch O.H. Schumann, *Der Christus der Muslime*. Gütersloh 1975 (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 10).

3 Vgl. Th. Nöldeke – F. Schwally, *Geschichte des Qorans*. Leipzig 1909 ff., II 36.

sie kennen: der Koran, das Evangelium und die Tora, voneinander verschieden sind, besagt ihm dabei nicht viel. Im Grunde sind sie alle nur Wiedergabe jenes ewigen Archetyps, der, hypostatisch gewissermaßen, im Himmel aufbewahrt wird; daß sie voneinander abweichen, ist nur Folge nachträglicher Verfälschung vonseiten der Christen und Juden. Virtuell sind sie im Inhalt alle gleich; was am Koran anders ist, ist nur die Sprache. Er wurde nämlich, wie Muḥammad mehrfach betont, als „arabischer Koran“ geoffenbart⁴, den Arabern zum Zeichen, daß Gott nun ihnen sich in besonderer Weise zugewandt habe. Sprache war seit jeher das gewesen, woran diese, auf ihrer Halbinsel in zahlreiche Stämme zersplittert, ihre Einheit erlebt hatten; aber die Welt hatte es nicht zur Kenntnis genommen. Missionare waren gekommen; aber sie hatten in fremden Zungen geredet und Bücher vorgezeigt, die in fremden Sprachen geschrieben waren, Sprachen zudem, die, ebenso wie die Prediger selber, ihre Beziehung zu den Großmächten der Zeit kaum ganz verleugnen konnten. Jetzt hatten auch sie als Araber ihren unmittelbaren Bezug zu Gott, und unmittelbar war dieser Bezug eben dadurch, daß sie nun nicht mehr Hebräisch, Syrisch oder Griechisch zu lernen brauchten, um Gottes Wort zu verstehen. Daraus erklärt sich, daß für einen Muslim die Botschaft nicht jenseits der Sprache liegt, von den Menschen nur unvollkommen in diese übertragen, sondern in der sprachlichen Form selber besteht; das Arabisch des Korans ist vollkommenes, da von Gott selber gesprochenes Arabisch.

Dieser Ansatzpunkt führte in eine Schwierigkeit, die in dieser Schärfe sich nur im Islam stellte. Man mochte die von Gott benutzte Sprache als *göttliche* Sprache verstehen und versuchen, von ihr aus in Gottes Denken einzudringen; dann aber setzte man sich der Gefahr aus, Gottes Transzendenz zu beeinträchtigen. Oder man wahrte die Transzendenz; dann stellte sich die Frage, wie denn diese Sprache, die ja nicht auf menschliche Initiative zurückging, dem Menschen noch verständlich sein konnte. Beide Wege sind beschritten worden; der letztere hat sich dabei zumindest für den sunnitischen Islam als der gemäßigere erwiesen. Natürlich lag es nahe anzunehmen, daß in einer von Gott selbst geführten Sprache auch die Fülle seines Wissens anwesend sei und daß man deswegen über das jeweils Ausgesagte hinaus in tiefere Schichten vorstoßen könne. Aber die Methoden, deren man sich dazu hätte bedienen müssen: Allegorese etwa oder hermeneutische Erschließung des Gesamtzusammenhangs, waren nicht so selbstverständlich zur Hand, wie man es vielleicht erwarten sollte. Die Exegese kümmerte sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht um die generelle Intention der Schrift oder um das Gesamtkon-

4 Vgl. Sure 12/2, 20/113 und 43/3.

zept, von dem diese implizit ausging, sondern um den Einzelvers, den sie isoliert betrachtete und | allenfalls mit anderen Einzelversen in Beziehung setzte; schon die antike Homerinterpretation war so vorgegangen. Allegorese aber, an sich durch lange Tradition im Vorderen Orient, vor allem im Christentum, aber auch im Judentum, etabliert, geriet im Islam früh – durch bestimmte historische Umstände, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann – in den Bannkreis gnostischer oder chiliastischer Bewegungen, von denen die nüchterne Mehrheit, die im Erfolg des frühen Islams kein Bedürfnis nach chiliastischer Utopie verspürte, sich entschieden distanzierte⁵. Allegorese ist später vor allem von der *Ismā'īliya* praktiziert worden, einer šī'itischen Bewegung, die bis heute in verschiedenen Zweigen fortlebt und etwa in der Person des Aga Khan zeitweise die Phantasie der Zeitungsschreiber beschäftigt hat⁶. Sie verband sich dort häufig mit einer Praktik, an der ihr spekulativer Anspruch besonders deutlich wurde, die aber mehr bei dem schriftlichen Befund ansetzte als bei der Sprache: mit der Buchstabenspekulation. Die Buchstaben des Alphabets waren da nicht nur die Elemente, aus denen sich die Namen der Dinge zusammensetzen, sondern zugleich die Urbestandteile der Schöpfung, durch deren computergleiche Kombination sich im Denken Gottes die Welt entfaltet⁷.

Die Mehrheit der Muslime, vor allem unter den Sunniten – also das, was man manchmal in Ermangelung eines prägnanten Oberbegriffs als die muslimische „Orthodoxie“ bezeichnet – hat sich diesen Gedankengängen verschlossen; sie wirkten zu willkürlich und häufig auch zu elitär. Die Sprache der Offenbarung war für die Sunniten nicht so sehr Schlüssel zu den Geheimnissen Gottes als vielmehr Werkzeug bloßer Information. Gott sagt mit ihr etwas aus über die Wirklichkeit und formuliert mit ihr die Vorschriften seines Gesetzes; aber er enthüllt keine Mysterien. Er offenbart nicht sein Wesen; insofern ist vom *Inhalt* her seine Transzendenz gewahrt. Und er bedient sich der Sprache der Menschen; insofern ist vom *Ausdruck* her seine Transzendenz gewahrt. Übernatürlich ist am Koran nicht die Sprache als solche, sondern allenfalls ihr Charakter als göttliche Rede. Die Rede Gottes reihte sich ein in die Zahl der göttlichen Attribute, und man mochte darüber streiten, ob sie darum von Ewigkeit her bestehe wie seine Allwissenheit, seine Allmacht usw., und ob dann der Koran diese Ewigkeit mit ihr teile. Hierin haben sich in der Tat innerhalb der sunnitischen Theologie die Geister geschieden: es gab – und gibt – viele, die den Koran

5 Vgl. *Geschichte des Qorans* II 180; auch W. Tucker in: *Arabica* 22 (1975) 41, *Muslim World* 65 (1975) 247 und *Der Islam* 54 (1977) 70 und 72 f.

6 Vgl. *Encyclopaedia of Islam*² IV 198 ff. s. v. *Ismā'īliyya*, auch I 1098 ff. s. v. *Bāṭiniyya*.

7 Vgl. jetzt H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya*. Wiesbaden 1978.

für ungeschaffen hielten, weil auch die Rede Gottes von Ewigkeit her zu Gottes Wesen gehört, und es gab andere, die auf die historische Bedingtheit des Korans verwiesen und parallel dazu auch der göttlichen Rede Existenz | erst mit dem Augenblick zugestehen wollten, wo es jemanden gab, an den diese sich richten konnte, also nach der Schöpfung⁸.

Diese Diskussion, die zeitweise mit großer Erbitterung geführt worden ist, hat sich auf die Beurteilung der im Koran gebrauchten Sprache kaum ausgewirkt. Angehörige beider Lager waren sich darüber einig, daß die von Gott benutzte Sprache vollkommen sein müsse; schon der Prophet hatte, wie in der Schrift selber gesagt war, die Ungläubigen aufgefordert, seiner Botschaft etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen, und sie hatten es nicht vermocht⁹. Die Frage war nur, wie sich diese Einmaligkeit und Unübertrefflichkeit geäußert hatte. Man mochte an inhaltliche Dinge denken, etwa an die koranische Vorhersage eines byzantinischen Sieges¹⁰, die sich hernach, im Triumph des Heraklius über die Sasaniden, als wahr erwiesen hatte – Zukunftsprognosen also, nicht etwa Mysterien im christlichen Sinne. Man mochte aber auch auf die rhetorische Eleganz des Korans verweisen, seine Eigenschaft als Sprachkunstwerk; seine Unnachahmlichkeit beruhte dann darauf, daß Gott in einem Maße den Regeln der Eloquenz gefolgt war, wie dies einem Menschen nicht möglich sein konnte¹¹. Das war aus dem Text nicht immer leicht zu beweisen und ist zu Beginn auch auf ironische Kritik gestoßen¹². Aber der Gedanke hat sich doch letzten Endes durchgesetzt; er ist charakteristisch für eine Kultur, die so von der Sprache besessen ist wie die arabische. Die Sprache des Korans ist somit von den Wundern, die Gott durch seinen Propheten gewirkt hat, das größte; die Wahrheit der Botschaft Muḥammads wird durch ihren bloßen sprachlichen Ausdruck bestätigt. Das hat zur Folge gehabt, daß die Regeln der arabischen Grammatik und Rhetorik so, wie sie im Mit-

8 Vgl. J. Bouman, *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*. Amsterdam 1959; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*. Cambridge, Mass. 1976, S. 235 ff.; J. Peters, *God's Created Speech*. Leiden 1976. Zur Vorgeschichte W. Madelung, *The origins of the controversy concerning the creation of the Koran*, in: *Orientalia Hispanica* (Festschrift F.M. Pareja, ed. J.M. Barral). Leiden 1974, S. 504 ff.

9 Vgl. *Encyclopaedia of Islam*² III 1018 ff. S. v. *ʿIdjāz*. Zum Begriff der Herausforderung in diesem Zusammenhang vgl. P. Antes, *Prophetenwunder in der Ašʿariya bis al-Ġazālī (Algazel)*, Diss. Freiburg 1970.

10 Vgl. Sure 30/1 ff.

11 Vgl. G.E. von Grunebaum, *A tenth century document of Arab literary theory and criticism*. Chicago 1950.

12 Etwa bei Ibn ar-Rēwandī (vgl. EI² III 905 f. S.n.).

telalter von den einheimischen Gelehrten erarbeitet wurden, sich nach dem Koran ausrichteten; da sie gleichzeitig auch immer auf ihn angewandt wurden, ergab sich ein Zirkel, der der Exegese nicht unbedingt günstig gewesen ist. Für die religiöse Erkenntnis aber hat dieses Dogma von der vollkommenen Sprache des Korans kaum Konsequenzen gehabt, allenfalls insofern, als man auf der Suche nach der Vollkommenheit den nächstliegenden Sinn verfehlte.

Konsequenzen ergaben sich jedoch aus der nahe verwandten Diskussion darüber, ob diese vollkommene und rhetorisch unübertreffliche Sprache noch Platz lasse für autonome rationale Erkenntnis in theologischen Fragen. Diejenigen, die zuerst sich für die Ungeschaffenheit des Korans einsetzten, haben dies verneint; der Gläubige akzeptiert die Aussagen des Korans, ohne ihnen etwas hinzuzufügen. Diese fideistische Haltung geriet ins Zwielicht dort, wo sie auf koranische Aussagen angewandt wurde, die dem Grunddogma von der absoluten Transzendenz Gottes widersprachen: bei den Anthropomorphismen vor allem. Auch diese hat man, als Wort Gottes in direktem Sinne, ohne Umdeutung hingenommen; man erlegte sich – und anderen – allerdings auf, nicht nach dem „Wie“ zu fragen. Man konstatierte sie also, ohne in ihr Geheimnis eindringen zu wollen¹³. Ähnlich verhielt man sich bei den übrigen Attributen. Zwar widersprachen sie nicht der Vernunft oder dem Bilde, das ein Muslim sich von Gott machte, und bereiteten darum keine Schwierigkeiten. Aber auch unter ihnen waren nur diejenigen zu akzeptieren, welche explizit im Koran genannt waren. Dabei war davon auszugehen, daß jeder Vokabel, die Gott in diesem Zusammenhang gebrauchte, ein separates Attribut entspreche. Der Wechsel im Ausdruck gehörte nicht zu Gottes rhetorischen Kunstgriffen. Fragen allerdings ließ sich, in welcher Form denn ein solches Attribut im Koran genannt sein müsse, ob als Nomen oder als Adjektiv oder etwa nur implizit in einem Verb. Das war gleichzeitig die Frage danach, wieweit Ableitung innerhalb der grammatikalischen Kategorien erlaubt sei, und setzte damit wieder rationale Spekulation voraus. Es ist darum nicht erstaunlich, daß sich die Fideisten auch hier sehr zurückhaltend zeigten. Was sich auf die Dauer in ihren Kreisen und denen, die ihnen nahestanden, durchsetzte, war der Schluß vom Partizip bzw. Adjektiv auf das Nomen, vom „Namen“ Gottes also (etwa „der Allwissende“) auf seine Eigenschaft, seine Allwissenheit in diesem Falle¹⁴. Man

13 Vgl. z. B. L. Gardet et G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*. Paris 1948, S. 215 f.

14 Vgl. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*. Beirut 1965, S. 98 ff. und 269 ff. Ich bin diesem Buch nicht nur in vielen Einzelheiten, sondern auch allgemein in der Fragestellung verpflichtet.

konnte es sich schon deswegen ohne große Skrupel – und ohne viel spekulativen „Überbau“ – erlauben, weil die entsprechenden Nomina meist ebenfalls im Koran vorkamen¹⁵.

231 Viel weiter gingen diejenigen, welche den Koran als geschaffen ansahen und nur als Zeichen der göttlichen Rede, nicht als mit ihr identisch. Sie waren zugleich diejenigen, welche der menschlichen Vernunft einen viel größeren Spielraum gewährten¹⁶. Die Vernunft arbeitet mit der | Offenbarung zusammen, hat aber insofern den Primat, als die Offenbarung nicht selber ihre Richtigkeit beweisen kann. Die Offenbarung ist hier fast auf die Rolle einer ancilla rationis zurückgedrängt: sie bestätigt die natürliche Erkenntnis und beschleunigt sie vielleicht; sie ergänzt sie auch – bei Dingen, die nicht rational notwendig sind oder dem Verstande anfangs widerstreben, wie etwa bei gewissen Vorschriften des Gesetzes, blutigen Opfern, dem Fasten usw.; und sie unterstützt sie mit religiösen Ermahnungen¹⁷. Aber niemand verlangt, daß alles, was die Vernunft erkennt, auch in der Schrift stehen müsse: „Wenn die Vernunft beweist, daß der Schöpfer allwissend ist, so müßte man ihn so nennen, selbst wenn er sich selber nicht so genannt hätte“, sagt einer dieser Theologen¹⁸. Und umgekehrt: mag auch in der Schrift mehrfach von Gottes Allwissenheit die Rede sein, also das Nomen gebraucht werden, so verbietet uns doch die Vernunft, ein separates Attribut anzunehmen. Die Aussage „Gott ist allwissend“ läßt sich nicht dahin auslegen, daß er auch ein Wissen habe; sie bestätigt nur, daß Gott existiert und daß er von allem verschieden ist, was sich als unwissend bezeichnen läßt. Hier hat also die Vernunft um der Transzendenz Gottes willen gegen den Wortlaut der Schrift eine theologia negativa erzwungen. Mit den Kategorien der Grammatik gesagt: man weigerte sich, von einem Adjektiv oder Partizip auf ein Nomen weiterzuschließen¹⁹.

Andererseits vollzog man ohne Bedenken den Schritt vom Verb zum Partizip oder zum Adjektiv, und wiederum ohne sich von dem koranischen Wortschatz Fesseln anlegen zu lassen: nicht nur bezeichnete man Gott als den Schöpfer, wie er im Koran schon genannt war, sondern man schlug auch vor, ihn den „Schwängerer“ zu nennen, weil im Koran, nun aber nur mit den entsprechenden Verben, ausgesagt war, daß Gott das Kind im Mutterleibe entstehen und

15 Zu „Allwissenheit“ (*‘ilm*) im Koran vgl. etwa Sure 6/80, 11/14, 12/68, 31/34 = 43/85, 67/26 usw.

16 Ich meine die Schule der Mu‘tazila.

17 Vgl. dazu J. Peters, *God's Created Speech*. Leiden 1976, S. 418f. Das Buch gibt im übrigen einen interessanten Einblick in die scholastische Diskussion um die Rede Gottes.

18 D. i. al-Ġubbā‘ī; vgl. zu diesem Dictum Allard 122.

19 Vgl. hierzu die Zusammenfassung der Lehre Ġubbā‘ī's bei Allard 113ff., vor allem 119ff.

somit die Schwangerschaft zustande kommen läßt²⁰. Dies war gewiß ein extremes Beispiel, vielleicht nur von den Gegnern gewählt, um die Widersinnigkeit eines solchen Vorgehens aufzuzeigen; aber es illustriert nichtsdestoweniger die Tendenz. Man brauchte sich hier keine Grenzen zu setzen, weil man Gott nicht in alle Ewigkeit festlegte; es handelte sich um Verben, die eine Tätigkeit ausdrücken, und tätig wird Gott erst in der Zeit, wenn das Objekt seiner Tätigkeit, die Welt oder der Mensch, in die Existenz tritt bzw. bereits existiert²¹. Man faßte das in eine Formel, die im Arabischen eine doppelte Negation enthält: Gott hörte nicht auf, Nicht-Schöpfer usw. zu sein, scilicet: Gott hat nicht von Urbeginn an die Eigenschaft gehabt, Schöpfer zu sein, bis er dann sein Schöpfungswerk | begann²². Die Formel, einem Nichtarabisten ohnehin etwas problematisch klingend, hatte ihre Tücken; sie klang zumindest merkwürdig, wenn man sie auf Tätigkeiten anwandte, die eine moralische Qualifikation in sich trugen. Man konnte schlecht sagen: „Gott ist nicht von Urbeginn an gerecht gewesen“, ohne nicht gleich hinzuzufügen: „aber auch nicht ungerecht“²³. Von *theologia negativa* war bei diesen Eigenschaften nie die Rede; da sie nicht zum ewigen Wesen Gottes gehörten, sondern nur seine zeitlich begrenzte Beziehung zur Welt umschrieben, war seine Transzendenz durch sie nicht angetastet.

232

Von der Grammatik inspirierte Argumentation begegnet in diesen Überlegungen auf Schritt und Tritt. Definitionen wurden mit Vorliebe von der Etymologie her begründet; ob ein Attribut von Ewigkeit her Gott zugehöre oder nur in der Zeit, ließ sich häufig daran unterscheiden, ob es als Name Gottes in der Form des *Participium activi* auftrat und damit in der Regel transitiv auf ein Objekt bezogen war, das seinerseits nur in der Zeit existieren kann²⁴, oder aber ob es die Form eines reinen Adjektivs hatte und damit gewissermaßen intransitiv war²⁵. Sprache – vornehmlich die Sprache der Offenbarung, aber nicht nur sie – wurde hier als Spiegel der Wirklichkeit verstanden; beides stand zueinander in Analogie. Es war keine Analogie in der Sache – das verbot wiederum Gottes radikales Anderssein –, sondern eine Analogie der Beziehungen; man

20 Ib. 116.

21 Ib. 115 ff.

22 Vgl. etwa, für die gesamte Mu'tazila, Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. H. Ritter (Istanbul 1927 ff.), S. 512, 13 f.

23 Vgl. Allard 117.

24 Z. B. „Schöpfer“, im Arabischen eigentlich: „schaffend“.

25 Z. B. „lebendig“ oder „allmächtig“; auch „allwissend“, das im Arabischen nicht durch ein Partizip ausgedrückt wird (*ʿalīm*, nicht *ālīm*). Das Material zu diesen Überlegungen findet sich bei den Doxographen, vor allem bei Aš'arī. Die einzigen Hinweise in der Sekundärliteratur bietet wiederum Allard (S. 127 ff.).

versuchte, wieweit sich auf Gott die gleichen Denkstrukturen anwenden ließen wie auf die irdischen Dinge: Kausalität, Konditionalität usw.²⁶. Auch die Sprache selber wurde ganz nach den Gesetzen der Analogie erklärt, zumindest in derjenigen Schule, der diese Theologen im allgemeinen folgten; die Grammatiker gingen nicht rein deskriptiv vor, sondern erklärten die Ausnahmen hinweg auf der Basis analogischer Gesetze²⁷.

Dennoch stieß man an eine bestimmte und ganz charakteristische Grenze. Gerade in der Attributenlehre gab es Aussagen, die rein sprachlich möglich schienen, aber von ihren theologischen Implikationen her sich nicht halten ließen, weil man mit ihnen den Definitionen, die man selber aufgestellt hatte, in versteckter Weise widersprach. Man nannte solche Aussagen – mit einem Begriff, der letzten Endes offenbar wieder in der Grammatik aufgekommen war – „absurd“, wörtlich „holprig, schief“. Sie | kamen vor allem dann zustande, wenn man zwei Attribute zueinander in Beziehung setzte oder eines von ihnen auf sich selbst zurückbezog. Die Beispiele sind etwas kompliziert, aber ganz interessant. Z.B. ließ sich zwar sagen, daß Gott weiß, daß er weiß, nicht aber, daß er die Macht hat, zu wissen; Gott *kann* nicht wissen, sondern er ist allwissend. Daß man wissen „kann“, läßt sich nur vom Menschen sagen; denn nur er kann auch unwissend sein. Dagegen kann Gott *wollen*, denn der Wille, besser: das Wollen, ist nach Ansicht dieser theologischen Schule²⁸ Gott nicht von Ewigkeit her eigen, sondern erst, wenn das Gewollte in die Existenz tritt, also in der Zeit. Wollen ist ein Tun, und das Können ist dem Tun wesenhaft vorgeordnet.

Umgekehrt geht es wiederum nicht an zu sagen, daß Gott etwas können will; denn das Wollen ist, wie man sagte, eine Tateigenschaft, das Können dagegen für muslimischen Sprachgebrauch immer identisch mit der göttlichen Allmacht und insofern eine ewige Wesenseigenschaft. Man kann aber eine Wesenseigenschaft nicht von einer Tateigenschaft abhängig machen; sonst wäre die Rangfolge der Attribute auf den Kopf gestellt. Ein Tun wie das Wollen setzt ein Können immer schon voraus; wenn man also fragt, ob Gott können wolle, so fragt man in Wirklichkeit, ob Gott sein Können aufgrund eines anderen Könnens herbeiführe. Darum kann Gott auch nicht können, und im Grunde will er auch nicht wollen. Letzteres zwar ist nicht ganz so „absurd“ wie das Erstere; denn es handelt sich beim Wollen ja nur um ein in der Zeit ablaufendes Tun, dem man ohne direkten Schaden ein weiteres Tun, eben ein zweites,

26 Vgl. Allard 414.

27 Ich denke an die Grammatikerschule von Başra.

28 Wiederum der Mu'tazila.

darauf bezogenes Wollen vorschalten kann. Aber es kommt halt nur ein Pleonasmus heraus, und der wirft spekulativ nichts ab. Im übrigen ist der Satz auch noch mehrdeutig; denn Wollen läßt sich nicht nur als etwas verstehen, das sich sofort in die Tat umsetzt, wie dies bei Gott, der ja kein Hindernis kennt, allein möglich ist, sondern auch als ein „Im-Sinne-Haben“, das sich auf etwas Zukünftiges richtet. Diese Nuance aber war bei Gott, solange er nicht handelte, durch seine Allwissenheit erfaßt; nur so schien auch die Unveränderlichkeit seines Wesens gewahrt. Formulierte man dagegen den Satz „Gott will wollen“ um in „Gott hat im Sinne, dereinst etwas im Sinne zu haben“, so hörte man immer heraus, daß das, was er dereinst im Sinne haben werde, nicht mit dem übereinstimmte, was er jetzt im Sinne hat bzw. von Anfang an im Sinne hatte²⁹.

Man mag argwöhnen, daß hier wieder einmal nur jemand die Engel auf der Nadelspitze habe zählen wollen. Aber es war doch nicht nur Spielerei und müßige Gehirnakrobatik. Zumal in den Überlegungen über den An|wendungsbereich des „Könnens“ verbarg sich die Problematik der göttlichen Allmacht, die sich bei dem voluntaristischen Gottesbegriff des Islams stärker aufdrängte als irgendwo sonst. Man merkte bald, daß man es sich mit der Aussage, bei Gott sei kein Ding unmöglich, zu einfach machte. Generationen lang hat man darüber diskutiert, ob Gott Unrecht tun könne; allerdings ging es hier manchmal mehr um das Problem des Bösen als um die Vokabel „können“. Aber es gab andere Fragen dieser Art: Kann Gott die Welt so schaffen, daß sie in ein Ei hineinpaßt³⁰? Und nicht jeder reagierte darauf mit der Antwort, daß hiermit das Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinem Teil umgekehrt sei und damit ein rationales Axiom aufgegeben werde. Kann Gott etwas schaffen, das weder Körper noch Akzidens ist? Für einen islamischen Theologen ein versteckter sprachlicher Widerspruch; denn alles Geschaffene ist entweder Körper oder Akzidens³¹. Man fragt also in Wirklichkeit, ob Gott etwas Ungeschaffenes schaffen könne. Oder, direkt auf Gott selbst bezogen: Kann Gott seinesgleichen schaffen? Die Frage ist absurd, da sie voraussetzt, daß seinesgleichen geschaffen sein könne. Kann er sich selber vernichten? Auch das nicht; denn Tod und

234

29 Diesen Ausführungen liegt ein bisher unbekannter Text zugrunde, den ich in der Festschrift für H. Fleisch in: *Mélanges de l'Université St. Joseph Beirut* 48, 1973, S. 653 ff. herausgegeben und kommentiert habe. [s. o. S. 1920 ff.]

30 Wahrscheinlich spielt diese Frage auf die Vorstellung vom Weltenei an. Vgl. hierzu wie zum Folgenden den vorher genannten Aufsatz.

31 Diese Disjunktion ist natürlich nur vollständig aus der Sicht der frühen islamischen Theologie, die außer Gott keine immateriellen Wesenheiten anerkannte. Vgl. zum Problem allgemein R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-Allāf*. Istanbul 1966.

Vernichtung gibt es nur bei körperlichen, d. h. zusammengesetzten Dingen. All dies bedeutet nicht, daß Gott etwas nicht könne. Hier liegt allein ein sprachlicher Fehler vor; die Frage ist falsch gestellt.

Diese Interferenzen zwischen sprachlicher Analyse und theologischer Erkenntnis sind bisher, wie fast alles in der islamischen Theologie, kaum untersucht. Aber sie sind von zentraler Bedeutung. Die Attributenlehre ist – zumindest in der Zeit, von der ich sprach, der Zeit, in der der Grund für alles Spätere gelegt wurde – nicht vom Zentrum aus entwickelt worden, von der göttlichen *Natur* her; das hat sich die islamische Theologie, als menschlicher Vernunft nicht angemessen, versagt. Vielmehr hat sie das Problem von der Peripherie her angegangen, von den „Namen“ Gottes, welche die Offenbarung oder die menschliche Vernunft ihm gab und welche wie ein Etikett Aspekte seines Wesens bezeichnen. „Die Eigenschaft ist die Bezeichnung“, wie man sagte³²; so verstanden, ließ sich ihr in der Tat am ehesten mit sprachlicher Analyse beikommen. Daß man mit dieser Analyse aber den Bereich rein menschlicher Kategorien transzendierte, schien dadurch gewährleistet, daß sie sich auf eine

235 *lingua sacra* | richtete, in der sich die Reflexion Gottes über die Wirklichkeit niedergeschlagen hatte.

Darin, daß wir uns auf den Bereich der *lingua sacra* konzentrierten, liegt das Eingeständnis, daß wir nur einen Ausschnitt des Problems „Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam“ herausgegriffen haben. Man könnte mit gleichem Recht darüber nachdenken, wieweit gewisse Eigentümlichkeiten der arabischen Sprache überhaupt, etwa das Fehlen der Kopula³³ oder das von dem unseren abweichende System der Tempora bzw. Aspekte, auch die etymologische Durchsichtigkeit semitischer Wurzeln³⁴, sich auf theologische Spekulationen auswirkten oder wie umgekehrt theologisches Denken die Entwicklung der Sprache, des abstrakten Wortschatzes ebenso wie der Syntax, mitbestimmt hat. Die Mystik wäre zu nennen, die ähnlich wie im Deutschen der Sprache ganz neue Bereiche, vor allem im Emotionalen, aber auch im Spekulativen, etwa auf dem Gebiet der Psychologie, erschlossen hat³⁵. Hier würde sich das Problem stellen, wie Sprache denn auf das Phänomen einer unmittel-

32 Vgl. Allard 121. Neue Einsicht in diese Zusammenhänge vermittelt ein Buch, auf das ich nur in einem Korrekturzusatz noch hinweisen kann: R.M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. State University of New York Press, Albany 1978.

33 Gott ist für die islamischen Theologen nicht das Sein.

34 Vgl. dazu, allerdings eher für den Bereich der islamischen Philosophie, R. Walzer, *Gedanken zur Geschichte der philosophischen Terminologie*, in: Arch. Gesch. Phil. 50 (1968) 101 ff.

35 Vgl. hierzu etwa F. Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazālī*. Beirut 1970.

baren Offenbarung – oder „Inspiration“ – reagiert hat, die nicht mehr über das Medium des Korans sich vollzog. Wir würden auf die theopathischen Äußerungen mancher Mystiker einzugehen haben, mit denen sie sich häufig Verfolgung durch die Wahrer des Gesetzes und der Orthodoxie einhandelten. Und wir würden, immer noch im Bereich der Mystik verbleibend, andererseits zu fragen haben, warum der Islam lange Zeit keinen Begriff entwickelt hat, der unserem „Gewissen“ genau entspricht – Einzelproblem der umfassenderen Frage, welches Vokabular eine Gesetzesreligion sich schafft. Aber das würde, wie man so sagt, zu weit führen, und was schlimmer ist: es würde uns tiefer noch in die Hypothesen stürzen. Denn die Islamistik ist eine junge Wissenschaft; wir besitzen bis jetzt noch kein historisches Wörterbuch, und wir werden es mit Sicherheit auch in den nächsten Jahrzehnten nicht besitzen. Zu wenige kümmern sich um diese Disziplin. Vielleicht wird es einmal, vor allem auch in Deutschland, Philosophen und Philosophiehistoriker geben, die Arabisch können und uns weiterhelfen. Aber auch das weiß – um es mit einer islamischen Formel zu sagen – Gott am besten.

Politik und Religion im vormodernen Islam

Einige vorläufige Gedanken zu einem ungefügten Thema

Politik ist heute ein Geschäft, das viele betreiben. Wir wissen, daß diese Art, sein Leben zu verbringen, im alten Athen seinen Ursprung nahm, in der Polis, von der die Politik ihren Namen hat, auf dem Markt, im Gespräch und Gefeielsche der freien Bürger. Allerdings auch nur dieser; Migranten (Metöken, wie man damals sagte) hatten bei diesem Geschäft nichts zu suchen. Die Welt der orientalischen Großreiche war anders; dort herrschte immer nur einer. Er war ein Despot; dem „Volk“ stand er meist recht fern. Aber er konnte von ganz unten aufsteigen; manchmal war er ein Sklave oder ein Eunuch. Und es konnte geschehen, daß er seine Sache gut machte. Wir sprechen dann von „Staatskunst“. Das ist, wie wir aus der täglichen Erfahrung wissen, etwas anderes als Politik, eben eine „Kunst“. „Der Despotismus schafft große Charaktere“, sagt Goethe in seinen *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Diwan*.¹

A Die Fragestellung

Um die islamische Welt des Mittelalters auf rechte Weise in den Blick zu nehmen, müssen wir also erst einmal die Perspektive wechseln. „Politik und Religion“ ist *unser* Thema, auf die Gegenwart bezogen und aktuell geworden dadurch, daß die Religion sich bei uns aus der Politik weitgehend heraushalten muß. Das war damals nicht so. Unter Christen wie Muslimen war die Religion allgemein geachtet; sie wurde nicht separiert. Die Politik aber lag in den Händen Weniger, der „happy few“; das „Volk“ hatte an ihr kaum Anteil. Natürlich gab es Menschen, die das politische Spiel beobachteten und sich Gedanken darüber machten: Historiker, Juristen, Literaten. Und natürlich durchdrang die Religion die Welt des Alltags. Aber wenn die Sprache sich über den Alltag erhob, so schwelgte sie nicht nur in Paränese oder religiöser Belehrung, sondern äußerte sich in „schöner“ Literatur, profanem Erzählgut ebenso wie ausgefeilter Poesie, der nichts Menschliches fremd war. Religion und Sprachkunst

1 Hrg. von Ernst Beutler (Wiesbaden 1948), S. 174; vgl. ib. 200 ff. zu Goethes Ansichten über die Spiegelung der Despotie in der persischen Dichtung.

(vor allem Dichtung) sind das, worin die islamische Kultur des Mittelalters zu sich selbst kommt. Uns sind diese Vorlieben fremd geworden. Wir richten unser Augenmerk eher auf Politik und Wirtschaft.

Dennoch wurde der Staat damals nicht von der Religion vereinnahmt. Es gab im Islam keine Kirchenfürsten, die von der Macht hätten träumen können, und einen „Staat“ im heutigen Sinne, allgegenwärtig und ebenso fürsorglich wie unerträglich, kannte man gleichfalls noch nicht. Ein katholischer Islamwissenschaftler der vergangenen Generation, Franzose, nicht Deutscher, hat einmal den Idealtypus der damaligen islamischen Gesellschaft als den einer „egalitären Laientheokratie“ beschrieben.² Das stößt heute nicht mehr überall auf Zustimmung; aber auf jeden Fall werden wir den weltlichen Aspekt dieser Kultur nicht aus den Augen verlieren dürfen.³ Ich will darum die beiden Begriffe, die im Titel vorgegeben sind, erst einmal in ihren sprachlichen und historischen Kontext hineinstellen.

„Politik“ heißt heute auf arabisch *ṣiyāsa* (davon abgeleitet persisch und türkisch *siyaset*). Das ist eigentlich die Kunst, Tiere zuzureiten, Pferde oder auch Kamele, wie man das in Gegenden geübt haben mag, wo es eine Polis überhaupt nicht gab. Von der Etymologie her ist *ṣiyāsa* verwandt mit dem hebräischen Wort für „Pferd“ (*sūs*), und arabisch *sāʾis* ist primär ein „Reitknecht“, bevor aus ihm im späteren Wortgebrauch ein „Regent“ wurde.⁴ Der Politiker ist also eine Art Rossebändiger, wie die beiden Dioskuren, die in Rom vor dem Kapitol stehen. Das paßt natürlich zu einem Alleinherrscher besser als zu einem Demokraten. Reiten war etwas, das man überall schätzte, und daß der „Reiter“ zum „Ritter“ werden kann, wissen wir auch aus dem Deutschen. Wer

2 Louis Gardet: *La cité musulmane. Vie sociale et politique* (Paris 1954), S. 31: „théocratie laïque et égalitaire“. Bemerkenswert ist, daß der Autor, der von der katholischen Soziallehre herkam (und Ordensgeistlicher war), „Theokratie“ positiv verstand, anders also als unsere heutigen Medien.

3 Dort wo heute die islamische Kultur auf ihre Religion reduziert wird, hat man natürlich den gegenwärtigen islamischen Fundamentalismus im Blick. Es erklärt sich aber auch daraus, daß wir die islamische Kultur nach der Religion benennen. Bei der „chinesischen Kultur“ tun wir das nicht; dort definieren wir regional. Und von einer „westlichen Kultur“ reden wir nur, weil uns der Osten so unsympathisch ist; rein geographisch gesehen gehören Rußland oder Polen viel eher zu Europa als etwa die USA. – In den USA versucht man, der Mehrdeutigkeit durch eine verbale Differenzierung zu entgehen: „Islamic“ für die Religion und „Islamicate“ für die Kultur. Der Vorschlag geht auf Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (1–3, Chicago 1974) zurück. Aber in der Öffentlichkeit und in den Medien hat sich das auch dort nicht durchgesetzt.

4 Weiteres dazu bei Bernard Lewis, *Ṣiyāsa*, in: A.H. Green (Hg.), *In Quest of Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi* (Kairo 1984), S. 3–14.

reitet, ist überlegen; er schaut von oben nach unten.⁵ Aber er ist auch moralisch verpflichtet, sich „ritterlich“ oder „chevaleresk“ zu verhalten. In diesem Begriffsfeld werden wir uns weiter bewegen. Es geht also um Praxis, nicht so sehr um Politik als System, und schon gar nicht um Politik als Wissenschaft. Politik war eine Kunst. Die übertragene Bedeutung dieses sehr erdnahen Wortes setzte sich allerdings erst im Laufe der Zeit durch. Anfangs sprach man nicht von *siyāsa*, sondern von *imāma*. Das läßt sich vielleicht am ehesten mit „Führung“ wiedergeben. Der Herrscher war dann einfach *al-imām*. Ein Imam ist jemand, der an der Spitze steht, mag er nun ein simpler „Vorbeter“ sein oder ein mächtiger Despot. In unserem eigenen gegenwärtigen Sprachgebrauch kommt vielleicht „governance“ am nächsten. Dieses Wort geht auf griech. κυβερνήτης, lat. *gubernator*, „der Steuermann“ zurück. Wir benutzen es heute vornehmlich in jenem Bereich, wo Alleinherrschaft immer noch ein Ideal ist, in der Wirtschaft. Im alten Griechenland löste eine solche Art Führertum die Demokratie ab; Alexander schuf ein Festlandimperium, und er schlug dazu denselben Weg ein wie später die Heere des frühen Islams.

Auch die Religion war lange Zeit von einigen Wenigen verwaltet worden, von Menschen, die eine eigene Kaste bildeten: den Priestern. Die Priester herrschten im Tempel; das war ihre Welt. Erst seit der Spätantike scheint die Religion den Tempel verlassen und in stärkerem Maße den öffentlichen Raum besetzt zu haben. Der Islam tat da einen weiteren großen Schritt. Das Priestertum verschwindet; es gibt im Islam weder ordinierte Geistliche noch eine formale spirituelle Hierarchie. Das Ritual ist nicht mehr einem Klerus vorbehalten, der weiß, „wie man es macht“;⁶ es verbindet sich auch kaum mit einer Liturgie, schon gar nicht mit einer solchen in gesungener Form. Man betet und fastet öffentlich, in einer Gemeinschaft der Gläubigen. Urbi et orbi zeigt man diese Zusammengehörigkeit bei der Pilgerfahrt nach Mekka; jeder, der dazu in der Lage ist, muß sie mindestens einmal in seinem Leben vollziehen. Die Religion war eine Sache des Volkes geworden. Das kennen wir im Christentum erst seit der Reformation, und auch da nur in Ansätzen. Religionsgeschichtlich läßt es sich, wenn man denn will, als Fortschritt interpretieren. Moderne Muslime tun dies manchmal in den Säkularismusdebatten, die immer wieder einmal aufbrechen.⁷

5 Dazu allgemein schon Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* (1–3, Erlenbach-Zürich 1950–1957), I 74 ff. und vorher.

6 Wenn wir im heutigen schiitischen Iran einen „Klerus“ am Werke sehen, so ergibt der Vergleich nur aus westlicher Sicht einen Sinn.

7 Vgl. dazu jetzt Alexander Flores, *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre* (Berlin 2012).

„Öffentlichkeit“ heißt auch: Vorrang der Praxis. „Religion“ ist für Muslime primär ein koordiniertes Verhalten. Schon der Koran hat da ein eigenes Wort zur Verfügung. Das verstand sich nicht von selbst. Im Deutschen sprach man noch bis ins 18. Jh. gar nicht von „Religion“, sondern vom „Glauben“, den ein jeder hatte; man verlegte die Religion also nach innen. Natürlich wußte man, daß es seit geraumer Zeit mehrere Arten des Glaubens gab, den katholischen ebenso wie den protestantischen in seinen verschiedenen Varianten; aber man bezog das Wort immer nur auf das eigene „Bekenntnis“. Das war im Arabischen von Anfang an anders. Zwar gab es den „Glauben“ dort auch (*īmān*), und im Koran sind die „Gläubigen“ (*al-mu'minūn*) diejenigen, an die sich Muḥammads prophetische Rede richtet. Aber das Wort ist nie zur Bezeichnung für den Islam geworden. Dazu gab es in der islamischen Welt viel zu viele Menschen anderen Glaubens, nicht nur Christen und Juden, sondern auch Zoroastrier, Manichäer, Angehörige paganer Gestirnkulte, Buddhisten (sie vor allem in den Hafenstädten des persischen Golfs) – und vermutlich auch eine Menge von Agnostikern, vor allem unter jenen „Intellektuellen“, die bei Hofe gern gesehen waren, den Ärzten z.B. oder den Alchemisten. Ihnen allen gestand man eine „Religion“ zu, zumindest verbal, und das Wort, das man dafür hatte (*dīn*), ließ sich in den Plural setzen (*adyān*), was bei dem Wort für „Glauben“ nicht ging, im Arabischen ebensowenig wie im Deutschen.

Jeder Muslim in Syrien, im Irak oder in Persien wuchs mit der Erfahrung religiöser Vielfalt auf. Es gab Gelehrte, welche die fremden Religionen beschrieben, und sie taten es manchmal mit erstaunlicher Objektivität. Selbst ohne wissenschaftliche Nachhilfe jedoch war jedem klar, daß diese Religionen anders waren als der Islam. Man hielt sie zwar für ein wenig rückständig, und man gab sich manchmal auch Mühe, ihre Angehörigen zu bekehren; aber kaum jemand kam auf die Idee, sie auszurotten. Sie wurden, so dachte man, auf die Dauer schon selber merken, daß sie auf dem Holzwege waren. Die islamische Welt besaß im Gegensatz zu der unsrigen ein hohes Maß an Ambiguitätstoleranz, d.h. man nahm weltanschauliche Unterschiede als gegeben hin.⁸ Pluralität, religiöse ebenso wie sprachliche oder ethnische, war den Muslimen selbstverständlich. Pluralität, nicht Pluralismus; Letzteres ist ein moderner Begriff.

8 Der Begriff „Ambiguitätstoleranz“ ist kürzlich von Thomas Bauer in die Islamwissenschaft eingeführt worden: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin 2011).

B Die Voraussetzungen

Damit bin ich schon bei der Frage nach den Interferenzen zwischen der Religion (bzw. den Religionen) und der Politik (bzw. der Staatskunst). Die Muslime hatten sich durch ihren schnellen Siegeszug eine Menge Probleme eingehandelt.⁹ Sie waren Araber und anfangs nur eine herrschende Minderheit in einem riesigen, ethnisch stark diversifizierten Raum. Ihren religiösen Einfluß erweiterten sie weder durch Mission noch durch Umsiedlungsaktionen oder Massaker, sondern indem sie die fremden Ethnien allmählich durch ein verzweigtes Klientelsystem in ihre Stämme eingliederten. Wer sich nicht eingliedern ließ und weiter in seiner angestammten Religionsgemeinschaft verblieb, verzichtete damit auf seinen politischen Aufstieg. Aber er wurde nicht ausgegrenzt.¹⁰ Die islamische Obrigkeit nahm ihn offiziell unter ihren Schutz; sie verbriefte den Andersgläubigen eine privatrechtliche Selbständigkeit, in der sie nach ihrem eigenen Familien- und Erbrecht leben konnten. Bei Hofe waren diese Religionsgemeinschaften vertreten durch ihren jeweiligen höchsten Würdenträger: den Patriarchen oder Katholikos bei den Christen (mehreren natürlich, weil es mehrere Kirchen gab), den Exilarchen oder Resch galutha bei den Juden, den Obermobad bei den Zoroastriern. Ihre Gemeinden lebten in den Städten nicht in einem Ghetto, sondern vermischten sich mit der muslimischen Bevölkerung.¹¹ Auf dem Lande herrschten zwar andere Verhältnisse; Dörfer waren anscheinend häufig religiös homogen. Aber wo auch immer man sich aufhielt, erwartete man, daß die Obrigkeit die Privatsphäre achte. Selbst die Juristen, so kasuistisch sie auch vorgehen mochten, hielten sich von Gesinnungsterror im allgemeinen fern; denn wie für die Religion, so zählte auch für das Gesetz vor allem das Tun der Menschen, nicht ihr Denken. Die Gedanken kennt nur Gott, so sagte man, und nur er wird sie strafen. Sobald halbwegs klar war, wer wo von Rechts wegen herrschte, sah die Obrigkeit ihre Aufgabe vor allem darin, die Ruhe zu sichern – schon damit sie die Steuern ungestört einziehen konnte. Erst wenn es irgendwo zu Aufruhr kam, griff sie ein.

9 Zur Expansionsphase vgl. jetzt, aus der Sicht eines Althistorikers, Peter Sarris: *Empires of Faith. The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500–700* (Oxford 2011), dort vor allem cap. 7–8 (s. 226 ff.).

10 In der lokalen Bürokratie wurde er ohnehin weiter gebraucht, als Verwaltungsbeamter oder Steuereinzahler. In Ägypten hielten die Kopten über Jahrhunderte hinweg den Staatsapparat in Gang; unter den späten Fatimiden konnten Armenier und andere Christen als Wesire fungieren oder das Militär befehligen.

11 Vgl. für die Juden Mark R. Cohen: *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter* (München 2005), s. 124 f. und 127 f. Man begegnet darum auch keinem Fremdenhaß in der Form, wie wir ihn heute kennen.

Das Prinzip jedoch, den Nichtmuslimen eine gewisse juristische Selbständigkeit zuzugestehen, stammte nicht, wie man meist annimmt, aus dem Koran, sondern war älter. Es war von den Sasaniden, also in vorislamischer Zeit, in Iran entwickelt worden, im fünften Jahrhundert. Persien beherbergte seit langem eine christliche Gemeinde, die von der byzantinischen Hochkirche als sektiererisch angesehen wurde: die Nestorianer. Letztere schätzten es, auf iranischem Boden vor der Verfolgung durch ihre Glaubensbrüder sicher zu sein, und die einheimische Dynastie, in dauernde Konflikte mit Byzanz verwickelt, versuchte ihrerseits sie an sich zu binden, indem sie ihnen eine relative kommunale Selbständigkeit gewährte. So konnten die Nestorianer damals ein eigenes Kirchenrecht entwickeln, das erste, das wir im Christentum überhaupt kennen. Die Juden wurden in derselben Weise freigestellt. Sie sammelten zur gleichen Zeit ihren babylonischen Talmud, der „babylonisch“ heißt, weil die Hauptstadt der Sasaniden, Ktesiphon, nicht auf der iranischen Hochebene lag, sondern im Irak, in der Nähe des alten Babylon (und des späteren Bagdad). Diese vormoderne Form der „Religionsfreiheit“ ist uns auch aus dem alten Rom bekannt. Auch dort blieben fremde Kulte unbehelligt, solange sie den Kaiser anerkannten. Über Jahrhunderte hinweg bewahrte die islamische Welt das Erbe der Antike besser als Europa. Es gab dort keinen Bruch, darum allerdings auch keine Renaissance.¹²

„Religionsfreiheit“ und „Freistellung“ sind zugestandenermaßen Vokabeln, die heute in einem ganz andern Kontext stehen. In den modernen europäischen Staaten definiert nicht die Religion ihr Verhältnis zur Gesellschaft, sondern der Staat definiert sein Verhältnis zur Religion. Er hat in der einen oder andern Form die Religion völlig freigegeben, und es gibt nun nicht nur eine Freiheit *zur* Religion, sondern auch Freiheit *von* der Religion. Ein mittelalterlicher Mensch, ob Muslim, Christ oder Jude, konnte sich so etwas nicht vorstellen; Freiheit von der Religion, also Atheismus, war keine Alternative. Religion gehörte zu einer Gesellschaft einfach dazu. Die Religionen übernahmen dabei Funktionen, die wir in unseren Tagen mit dem Staat verbinden. Sie lieferten

12 Man kann zum Vergleich die Niederlande des 17. Jh's heranziehen. Denn dort hatten die Reformierten, also die Calvinisten, zwar das Öffentlichkeitsprivileg; aber Katholiken und Lutheraner waren geduldet. Der Staat griff erst ein, wenn die öffentliche Ordnung gefährdet oder die Ehre des konfessionell Anderen verletzt worden war. Der Historiker Willem Frijhoff spricht da von „omgangsoecumene“. Vgl. dazu auf englisch dessen Aufsatz *The Threshold of Toleration. Interconfessional conviviality in Holland during the early modern period*, in: *Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history* (Hilversum 2002), S. 39–61.

gewissermaßen die Verfassung, nach der man lebte – in Gestalt der jeweiligen heiligen Schrift, auf die die Gläubigen sich beriefen.

Allerdings verbanden die Muslime dieses Modell mit einem eigenen, dem Koran entnommenen Fortschrittsbegriff. Denn Gott hatte zwar, wie man das schon aus dem Alten Testament wußte, mit den „Schriftbesitzern“ oder „Leuten des Buches“, d. h. den Juden und den Christen, jeweils einen separaten Bund geschlossen; aber er hatte die Texte, mit denen er das bekräftigte, solange umformuliert, bis er im Koran die ideale Form gefunden hatte. Eine Freiheit, die Religion zu wechseln, konnte es darum nur von unten nach oben geben, hinein in den Islam. Von oben nach unten dagegen, als Apostasie, wäre sie widersinnig gewesen; Gott hatte den Koran ja nur deswegen geoffenbart, weil dieser über die älteren heiligen Schriften hinausführte. Der Islam überhöhte die früheren Religionen in derselben Art, wie das Christentum das Alte Testament neu ausgelegt hatte, und die Muslime argumentierten wie bei uns vor kurzem noch der Kardinal Ottaviani.¹³ Der religiöse Irrtum war in ihren Augen passé; man durfte ihm darum keine neue Chance geben. Erst der Koran enthielt ein Gesetz, das weder zuviel verlangte (wie bei den Juden) noch zuwenig (wie bei den Christen). Darauf war man stolz.

a) *Die ersten Kalifen und die Umayyadenzeit*

Hinter dieser Vorstellung stand ein monarchisches Gottesbild. Im Orient war das nichts Neues; schon in den Psalmen begegnet die Vorstellung vom Königtum Gottes. Wir würden sagen: Hier ist ein politisches Modell auf die Religion projiziert. Aber die Muslime sahen das umgekehrt: Die Staatsgewalt war das Abbild der göttlichen Allmacht; daraus bezog sie ihre Legitimität. Der Herrscher war wie Gott ein Souverän.¹⁴ Gestört wurde das Konzept nur dadurch, daß es Leute gab, die sich die Verhältnisse im Himmel anders vorstellten. Im

13 „In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum“, so zitiert bei Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert* (München 2006), S. 21, Anm. 16.

14 Ähnliche Vorstellungen findet man natürlich auch im Europa der frühen Neuzeit, etwa bei Jean Bodin. Jan Assmann hat von „Umbuchungen“ gesprochen und diesen Vorgang fortwährender Parallelisierung von Erde und Himmel in größerem Maßstab beschrieben (*Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. München/Wien 2000). Für den Islam ist eine solche Untersuchung noch zu leisten; jedoch könnte es sein, daß die mittelalterlichen arabischen Texte sich für eine Auswertung als zu komplex und zu zahlreich erweisen. Der Begriff „politische Theologie“, den Assmann dabei bemüht, findet sich zuerst bei Varro und ist dort aus dem Griechischen (Θεολογία πολιτική) entlehnt; auf Latein lautet er *theologia civilis* (Assmann 17). J. Ch. Bürgel versucht demgegenüber die

alten Iran war man nämlich davon ausgegangen, daß außerhalb der irdischen Welt nicht einer regiert, sondern zwei, die miteinander kämpfen. Diese Sichtweise hatte ihre Vorzüge; sie erlaubte z. B. eine Antwort auf die Frage, wie das Böse in unsere Welt gekommen sei. Aber die Muslime konnten sich damit nicht abfinden; der Dualismus schien ins Chaos zu führen.¹⁵

Aus demselben Grund genügte ihnen auch das christliche Gottesbild nicht. Die Trinität wirkte, solange sie als Variante des Monotheismus auftrat, wie ein verwackeltes Photo, und die Kompetenzen waren in ihr unklar verteilt. Der Zufall wollte es, daß das Christentum sich im Orient tatsächlich in Gestalt dreier verschiedener Kirchen präsentierte, die jeweils eine andere Christologie vertraten und sich gegenseitig arg beschimpften; ihre Streitigkeiten mußten dann manchmal von der islamischen Obrigkeit geschlichtet werden. In dieser Beziehung fühlten sich die Muslime stärker „aufgeklärt“. ¹⁶ Gott besaß als einziger alle Macht, und er zeigte sie dadurch, daß er die Welt geschaffen hatte; sie ist ihm darum untertan. Allerdings mußten auch sie an dieser Stelle differenzieren. Denn Gott hat zwar alle Macht; aber er übt nicht Gewalt. Vielmehr nimmt er wie ein idealer Herrscher seine Sorgepflicht wahr; der Mensch fühlt sich von ihm behütet. Nicht daß das unziemliche Mühe bereiten würde. Gott wird nie müde; „er schläft und schlummert nicht“, wie es in Sure 2:255 heißt. Außerdem macht er, als König, nicht alles selber. Denn er hat einen Hofstaat: die Engel, die ihn umgeben, um ihm zu dienen oder ihn zu rühmen. Er ist sogar bereit, etwas von seiner Verfügungsgewalt abzugeben. Er hatte die Welt nicht geschaffen, damit sie sich selber überlassen bleibe; vielmehr setzte er den Menschen zu seinem „Sachwalter“ auf Erden ein. Der Koran enthält zwar keinen Genesisbericht; was dort gesagt war, brauchte nicht erneut ins Gedächtnis gerufen zu werden. Aber er spricht häufig von der Erschaffung Adams; hier lag der nervus rerum.

Das Wort, das der Koran für „Sachwalter“ benutzt, ist *khalīfa* (Sure 2:30); von daher stammt der spätere Herrschertitel.¹⁷ Adam repräsentiert in dieser Eigen-

Verhältnisse im Islam mit dem Gegensatz von „Allmacht und Mächtigkeit“ zu erfassen (München 1991); aber er tut dies auf breiterer kultureller Ebene.

- 15 Der Terminus „Dualismus“ ist im übrigen den damaligen arabischen Religionsgelehrten zu danken: *thanawīyya* (von *ithnain* „zwei“). In Europa kam der Begriff erst etwa ein Jahrtausend später in Gebrauch.
- 16 Der Koran erhebt den Anspruch, „deutliche Erklärung“ zu bringen (*bayān, tibyān*); auch die Lichtmetapher, die der „Aufklärung“ zugrunde liegt, findet sich dort (Sure 5:15).
- 17 Vgl. dazu im Einzelnen vor allem die Arbeiten von Wadad al-Qadi, in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), S. 392–411 und in: Manuela Marín (Hg.), *Saber Religioso y Poder Político en el Islam* (Madrid 1994), S. 231–273; jetzt auch in: *Encyclopaedia of the Quran* I 276–278 und *Ency-*

schaft die Menschheit als solche.¹⁸ Aber nicht alle Menschen können zugleich auch Herrscher sein.¹⁹ Für den Koran ist nur noch David ein „Sachwalter“ in dem Sinne, daß er dieses Amt als König versieht. David soll „zwischen den Menschen nach der Wahrheit entscheiden“ (Sure 38:26), also Gerechtigkeit üben.²⁰ Außerdem ist er nach islamischem Verständnis ein Prophet; denn ihm wurde ein Buch geöffnet, der Psalter. Insofern war er ein Vorläufer Muḥammads; auch Muḥammad war Herrscher und Prophet zugleich. Dann aber war es mit dieser Personalunion vorbei; es sollte von nun an keinen weiteren Propheten mehr geben. Den Rückbezug auf den Anfang der Schöpfung aber vergaß man nicht. Als ein Kalif sich zum erstenmal im Bilde darstellen ließ, in einem „Wüstenschloß“ in Jordanien während der Umayyadenzeit, in Qusair ‘Amra, das wegen seiner Fresken berühmt geworden ist, gehörte auch Adam zum Bildprogramm. Vorbilder dafür finden sich in der Spätantike und im frühen Christentum.²¹

Nun war allerdings David ebenso wie Adam auch in Sünde gefallen; Adam war deswegen sogar aus dem Paradies vertrieben worden. Das wußte jeder, und der Koran nahm darauf auch Bezug. Als Gott den Menschen zu seinem Sachwalter einsetzte, war somit klar, daß Gott ein Risiko einging. Der Koran kleidet das an derselben Stelle in die Erzählung, daß die Engel ihm in den Arm zu fallen versuchten: „Willst du auf der (Erde) jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingend und deine Heiligkeit preisen?“²² Ihre Eifersucht ist leicht zu verstehen; denn sie konnten

clopedia of Islamic Political Thought (im Druck, Princeton). Umstritten ist vor allem die genaue Übersetzung des Begriffs *khalīfa*. „Sachwalter“ (engl. *steward*) ist ganz jung, theologisch intendiert und wohl Ergebnis des interreligiösen Dialogs. Unter Historikern bewegt sich die Diskussion weiterhin zwischen „Nachfolger“ (des Propheten) und „Stellvertreter“ (Gottes, also *vicarius Dei*); vgl. P. Crone / M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge 1986), S. 5.

18 Daß die Menschen insgesamt gemeint sind, wird in Sure 6/165 deutlich ausgesprochen: „Und er (Gott) ist es, der euch als *khalā'if* (Pl. von *khalīfa*) eingesetzt hat“.

19 In Sure 6/165 heißt es weiter: „Und er hat den einen von euch einen höheren Rang verliehen als den anderen, um euch ... auf die Probe zu stellen“.

20 Crone/Hinds 44.

21 Garth Fowden: *Qusayr 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Univ. of California Press 2004), S. 136 ff.

22 Sure 2/30. Die nächste Parallele zu dieser merkwürdigen Stelle findet sich in einem hebräisch geschriebenen Text, der in das 6. oder 7. Jh. gehört, dem dritten Buch Henoch, cap. 4: 6 (vgl. H. Hofmann, *Das sogenannte hebräische Henochbuch. Nach dem von Hugo Odeberg vorgelegten Material zum erstenmal ins Deutsche übersetzt*. Königstein 1984, S. 4f.). Der Mensch ist dort „das Haupt der Götzendiener“ (ib. 5: 10), und die „Dienstengel“ protestieren gegen seine Erschaffung, unter Verweis auf „Was ist der Mensch, daß du seiner

mit Recht annehmen, selber der Aufgabe viel eher gewachsen zu sein. Aber Gott verhält sich auch jetzt wie ein Souverän: „Ich weiß, was ihr nicht wißt“. Seine Entschlüsse bedürfen keiner Diskussion.

Nur: Was weiß er denn da eigentlich? Der Koran läßt, wie er das gerne tut, die Antwort offen.²³ Weiß Gott, daß er letzten Endes die richtige Wahl getroffen hat? Vermutlich. Aber daß der Mensch tatsächlich auf Erden Unheil anrichtete, sah ja ein Blinder. Warum kümmerte das Gott nicht? Der Koran denkt in diesem Punkt wohl recht pragmatisch: Gott konnte sich Verwaltungsarbeit sparen, wenn er dem Menschen in gewissen Dingen die Entscheidung überließ. Aber dazu bedurfte es eines freien Willens. Den haben die Engel nicht; sie sind, wie man einmal gesagt hat, nach islamischer Vorstellung „reine Beamte“.²⁴ Sie haben zwar bestimmte Funktionen, auch über das Lobsingen hinaus. Sie überbringen z.B. Botschaften; die Muslime glauben es mit Bezug auf den Koran, der von Gabriel überbracht wurde. Aber sie dürfen mit einer solchen Botschaft nicht machen, was sie wollen; sie sind lediglich Sprachrohr. Allein der Mensch kann auch etwas falsch machen, und nur er ist darum im strengen Sinne verantwortlich. Darin ist er Gott ähnlicher als die Engel. Freilich tut Gott von seinem Wesen her nur Gutes; der Mensch dagegen kann seine Verantwortung auch mißbrauchen. Dann stiftet er „Unheil“. Aber das muß man in Kauf nehmen. So ist das auch bei dem Herrscher. Er ist dem göttlichen Gesetz unterworfen; aber niemand weiß, ob er sich daran auch hält.²⁵

gedenkest?“ (Ps. 8: 5). Vgl. zur Stelle P. Crone, *The Book of Watchers in the Qur'an*, in: H. Ben-Shammai / Sh. Shaked / S. Stroumsa, *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries* (Jerusalem, Israeli Academy of Sciences and Humanities 2013). Auf Beziehungen zwischen dem Koran und einem Henochbuch, diesmal aber dem zweiten, also dem „slawischen Henoch“, hat auch H. Speyer schon hingewiesen, etwa mit Bezug auf die beiden gefallenen Engel Harut und Marut (*Die biblischen Erzählungen im Quran*, Gräfenheinen 1931, S. 388 f.). Henoch tritt im Koran als *Idris* auf; jedoch wird das obige Thema in dem entsprechenden Artikel in EQ II 484–486 (Y. Erder) nur gestreift.

- 23 Im 3. Henoch ist der Hintergrund der, daß Gott einen Menschen erschuf, der „mit Gott wandelte“ und entrückt wurde: Henoch (vgl. Gen. 5: 24). Dieser wird dann mit dem Engel Metatron gleichgesetzt, der in der jüdischen Merkaba-Mystik eine große Rolle spielt.
- 24 Fritz Meier in: *Bausteine* (Stuttgart 1992), Bd. I 581. Sure 2:30 hat in der Tat für die schon früh aufkommende Diskussion über den freien Willen eine Rolle gespielt (vgl. die Texte in: *Anfänge muslimischer Theologie* 158 f. und 198).
- 25 Ich will nicht behaupten, daß dies die einzige mögliche Auslegung dieser Stelle sei. Es ist nicht einmal die nächstliegende. Der Kontext verlangt eher, daß Gott schon weiß, wie er Adam die Namen der Dinge lehren wird und ihn damit zum Herrschen befähigt (vgl. Vers 31). Aber das paßt eigentlich nicht zum Blutvergießen. Die Stelle ist vielleicht nicht ganz so einheitlich, wie sie sich seit der Redaktion des Korantextes ausnimmt. Möglicherweise werden in ihr einfach verschiedene Aussagen über Adam aneinandergereiht; zum Schluß

Die Politik eines Kalifen ist also nicht per se von der Religion gedeckt. Der Koran empfiehlt nicht einmal eine bestimmte Regierungsform. Der Prophet war zu rasch und zu unerwartet gestorben, als daß er seine Nachfolge hätte regeln können. Die Struktur, die er seiner Gemeinde hinterließ, war die einer Theokratie;²⁶ aber sie war auf sein Prophetentum gegründet, und dieses war nicht vererbbar. Zudem war das Modell nirgendwo ausformuliert; es gibt im Arabischen überhaupt kein Wort für „Theokratie“.²⁷ Im vorislamischen Arabien hatte man den Herrscher immer „König“ genannt; das wird nicht wieder aufgenommen.²⁸ Es war vor allem die politische Wirklichkeit, die in eine andere Richtung drängte. Zwar scheinen manche Mitglieder der Urgemeinde gehofft zu haben, daß Muḥammad wiederkomme, so wie auch Mose vom Berge Sinai wieder herabgestiegen war und sein Volk dann ins Gelobte Land geführt hatte. Aber man brauchte nicht lange, um einzusehen, daß dies so nicht geschehen werde. Der Prophet war tot, und man brauchte ein neues Konzept, um Gottes Willen zu erfüllen.

Leider blieb kaum Zeit für ruhige Überlegung. Da war nicht nur der rasante Aufstieg zur Weltmacht, sondern sehr bald auch eine zerstörerische innere Zer-

(Vers 34) kommt auch noch der Satan ins Spiel. Damalige Hörer oder Leser interpretierten meist nicht ganzheitlich, sondern Vers für Vers, und wie sie das taten, erfahren wir selbst aus den Korankommentaren nicht immer. – Allerdings wird das Thema „Willensfreiheit“ im Text überhaupt nicht angesprochen. Überdies entwickelt Satan durchaus einen eigenen Willen, indem er sich weigert, auf Gottes Befehl hin vor Adam niederzufallen (vgl. auch Sure 7:11–13, 15:29–35 usw.). Das hat später in der islamischen Mystik zu interessanten Überlegungen geführt (vgl. P.J. Awn: *Satan's Tragedy and Redemption. Iblis in Sufi psychology*. Leiden 1983). Als Gott Satan und das erste Menschenpaar aus dem Paradies verstieß, sagte er laut Sure 2:36 (auch 7:24 und 20:123): „Ihr seid (künftig) einander feind“. Man versteht dies normalerweise, wiederum aus dem Kontext heraus, als: „Ihr Menschen und Satan“. Aber man konnte natürlich auch heraushören: „Ihr Menschen allgemein werdet euch künftig gegenseitig feind sein“. Dann war man der obigen Vorahnung der Engel wieder sehr nahe.

- 26 So schon Julius Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin 1902), S. 5 f., mit Bezug auf Muḥammads medinensische Zeit. Ebenso wie Louis Gardet (s.o. Anm. 2) benutzt Wellhausen den Begriff rein feststellend, ohne jede Abwertung.
- 27 Der Terminus ist von dem jüdischen Historiker Josephus Ende des 1. Jh's, nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, geprägt worden. Dazu jetzt Peter Schäfer: *Theokratie. Die Herrschaft Gottes als Staatsverfassung in der jüdischen Antike*, in: F.W. Graf / H. Meier (edd.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart* (München 2013), S. 199–240.
- 28 Zumindest nicht in der Frühzeit; Näheres bei Patricia Crone, *God's Rule. Government and Islam* (New York 2004), S. 44 ff. Später ist das anders; vgl. Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship* (London/New York 1997). Der Historiker Ṭabarī (gest. 310/923) nennt seine Universalgeschichte „Berichte über die Propheten und die Könige“.

rissenheit. Drei der vier ersten Kalifen, die man später die „rechtgeleiteten“ nennen würde, schieden auf gewaltsame Weise aus dem Leben oder wurden, genauer gesagt, ermordet. Mit einem goldenen Zeitalter haben wir es also sichtlich nicht zu tun. Das Kunststück, den Streit der Urgemeinde als Idylle zu interpretieren, in der überall Recht und Ordnung herrschten, konnte erst gelingen, als man soviel zeitlichen Abstand gewonnen hatte, daß niemand mehr genau wußte, was sich nun wirklich abgespielt hatte. Darüber gingen mehr als 200 Jahre ins Land, und im Grunde haben erst die heutigen Fundamentalisten diesem geschönten Geschichtsbild den letzten Schliff gegeben. Man handelte sich vielmehr ein Trauma ein. Die Spaltung der Gemeinde, zu der es damals kam, reicht mit dem Gegensatz zwischen Sunniten und Schiiten bis in unsere Gegenwart. Wenn man je eine Theokratie angestrebt haben sollte, so wurde sie schon damals ad absurdum geführt.

Trauma und Depression wurden allerdings in der Balance gehalten durch die Erfahrung des äußeren Erfolgs. Die beiden Großmächte der damaligen Welt, Byzanz und das Sasanidenreich, waren nicht in der Lage gewesen, das Feuer, das in einem entlegenen Winkel der Arabischen Halbinsel aufgeflammt war, auszutreten. Die Muslime mußten den Eindruck gewinnen, von der Vorsehung geführt zu sein. So wurde aus einem sektiererischen und leicht provinziellen Unternehmen im Handumdrehen eine weltgeschichtliche Kraft, die sich gegenüber den zahlreichen anderen Religionen ihrer reformerischen Identität bewußt wurde. Der Islam trat somit von vornherein in zwiefacher Gestalt auf, als neue Religion ebenso wie als neues Imperium. Das war ganz anders als beim Christentum, das drei Jahrhunderte hatte warten müssen, bis es „zur Macht kam“. Der Islam schien zum Herrschen geboren; er war ganz „von dieser Welt“. Hierin liegt der Grund dafür, warum sich neben dem Kalifat keine separate geistliche Führungsstruktur herausbildete. Zwar wußte man den geistlichen und den weltlichen Bereich voneinander zu unterscheiden; aber sie institutionell voneinander zu trennen, fehlte jede Gelegenheit. Das ist ein historischer Zufall. Aber er führte dazu, daß die Religion eine Sache des Volkes blieb. Der Islam ist eine Laienreligion. Das erklärt, warum die Araber davor bewahrt wurden, von ihrer kulturellen Umgebung religiös so aufgesogen zu werden, wie dies im Westen den Germanen geschah. Die Religion gab ihnen eine überregionale Identität; das erleichterte ihnen die Integration anderer Ethnien, die durch die Eroberungskriege in ihren Machtbereich geraten waren.

Die Bindung an den Erfolg erwies sich allerdings bald als eine schwere Hypothek. Der Kalif war nicht nur zuständig für das Wohl und den Erhalt des neuen Weltreiches, sondern auch für den Sieg des Islams. Letzteres war im Grunde ein Ewigkeitsauftrag. Zugleich aber waren ihm damit Fesseln angelegt; denn die Botschaft, zu deren Verbreitung er angetreten war, enthielt Normen, denen

er sich selber unterwerfen mußte. Der Kalif konnte also nicht einfach autokratisch regieren. Er war ein „Sachwalter“, und als solcher übernahm er Verantwortung vor Gott. Man erwartete deshalb von ihm, daß er seine Sache gut mache. Als einer der späteren Umayyadenherrscher eine Delegation von Stammeshäuptern zur Audienz empfing, sagte deren Anführer, ein bekannter Rhetor, der ihn gebührend begrüßen mußte: „Du bist über die Schöpfung gesetzt; über dir ist niemand außer Gott. Aber du wirst (bald) vor Gott treten (müssen); darum fürchte ihn!“²⁹

Der Erfolg, mit dem der Kalif sich vor Gott rechtfertigte, mußte nicht nur nach außen, sondern auch nach innen sichtbar werden. Es galt, die Spaltung der Urgemeinde rückgängig zu machen. „Gemeinschaft“, „Zusammenschluß“ (ar. *dschamā'a*) war darum diejenige politische Parole, der das „Arabische Reich“ der Umayyaden sich verschrieb. Aber man bekam damit die politische Realität nicht in den Griff. Nicht nur stieß die Expansion an ihre Grenzen; die Gläubigen bekamen auch Zweifel am rechten „Regiment“. Das geschah bezeichnenderweise zuerst im Heer. Ein Damaszener Prediger, der bei Hofe recht angesehen gewesen war, aber nun im Felde stand, leugnete gegenüber den Soldaten, daß der Kalif auch im Falle eines militärischen Mißerfolges sich auf den Willen Gottes zurückziehen könne; man dürfe ihn vielmehr für jede falsche Entscheidung zur Rechenschaft ziehen, weil er „gesündigt“ habe. Ohnehin sei für das Kalifat im Prinzip jeder Muslim geeignet, so er sich nur an das „Gesetz“ halte.³⁰ Das „Gesetz“ wurde damit der Herrschaft übergeordnet. Der Kalif sah darin Hochverrat; er hielt an seiner Amtsgnade fest. Den Theologen ließ er mitsamt einem seiner Gesinnungsgenossen hinrichten; andere einflußreiche Wortführer wurden nach Dahlak, eine Inselgruppe im Roten Meer, verbannt.³¹ Aber die Frage war nun in der Welt: Ist Herrschaft vorherbestimmt oder bezieht sie ihre Berechtigung aus der Übernahme von Verantwortung? So entstand das theologische Problem der Willensfreiheit, das den Islam über die Jahrhunderte hinweg verfolgt hat – mit großer Wahrscheinlichkeit nicht aus intensiver Beschäftigung mit dem Koran (wo es im Grunde angelegt ist), sondern aus einer politischen Situation heraus.

29 Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, Bd. VI₂ (ed. 'Athāmīna), S. 74 § 141. Der Kalif, der hier angesprochen wird, ist Hishām b. 'Abdalmalik (reg. 105/724–125/743).

30 Gemeint ist Ghailān ad-Dimashqī; er war der Leiter der Münze. Die Überlieferung ist sehr fragmentarisch; vgl. die Materialsammlung in meinen *Anfängen muslimischer Theologie* (Beirut 1977), S. 177 ff. Zu Sure 2:30 dort S. 198.

31 Das war ähnlich wie Sibirien, nur etwas heißer. Die Inseln lagen vor der Küste Eritreas, weit südlich von Mekka und Medina, wo ohnehin längst nicht mehr die politischen Geschicke entschieden wurden.

Damit aber sich Theologie entwickle, aus der Unruhe im Heer also theoretische Verstandesarbeit werde, mußte die Krise sich weiter zuspitzen. Der zuständige Kalif konnte ihrer noch Herr werden. Aber sein Nachfolger fiel einem Staatsstreich zum Opfer, und dessen Mörder beriefen sich darauf, daß er wegen seiner moralischen Defekte (seiner „Sittenlosigkeit“, wie man sagte) den Tod verdient habe. Die Aura der Unantastbarkeit war dahin. Der Anführer der Revolte, der nun den Thron usurpierte,³² immer noch ein Umayyade, also ein Angehöriger der gleichen Familie, ließ sich nicht nur als sittenstreng feiern, sondern versprach auch zurückzutreten, sollte er sich etwas zuschulden kommen lassen und man an ihm berechnete Kritik üben. Er hatte freilich nicht mehr die Zeit, beim Wort genommen zu werden; denn er starb schon nach einem halben Jahr – vielleicht an der Pest. So kam er auch nicht mehr dazu, zu präzisieren, welches Fehlverhalten ihn denn zum Rücktritt gezwungen hätte. Der Herrscher sollte sich, wie man damals sagte, „an Koran und Sunna halten“. Das war sehr vage, und es hätte im konkreten Fall nicht ausgereicht, um einen Konflikt zu lösen. Aber auf diese Weise stand nun eine moralische Gegenkraft im Raum, mit der sich Widerstand rechtfertigen ließ. Eine Gelegenheit, in aller Stille die Probe aufs Exempel zu machen, bot sich nicht mehr; denn kurz darauf stürmten die Truppen der Abbasiden, unter ihren schwarzen Fahnen von Ostiran kommend, über den Irak und Syrien hinweg und töteten jeden, der der bisherigen Dynastie angehörte oder sich mit ihr, den Umayyaden, eingelassen hatte – abgesehen von den wenigen Angehörigen der Familie, die sich nach Spanien retteten und dort, an der Peripherie, ein eigenes Reich gründeten. Die Wende kam also in Form einer „Revolution“,³³ und man stand wieder am Anfang. Für manche Althistoriker, vor allem der englischsprachigen Welt, ist dies das eigentliche Ende der Spätantike.³⁴

32 Der Kalif Yazīd III.

33 Wobei „Wende“ auf arabisch *daula* heißt, was im Grunde dasselbe ist wie *revolutio*, die „Umkehr“. Das Wort *revolutio* hat allerdings seinen Ursprung in der Astrologie (vgl. *Geschichtliche Grundbegriffe* v 671 s. v.), während *daula* bald die Bedeutung von „Staat“ oder „Reich“ erhielt (vgl. *devlet* im heutigen Türkisch).

34 Die hierher gehörigen Fragen sind schon in dem Sammelband *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (University of Wisconsin Press, Madison 1989) von den beiden Herausgebern, F.M. Clover und R.S. Humphreys, zur Sprache gebracht worden. Zu erwähnen sind weiterhin die Arbeiten von Averil Cameron und Lawrence I. Conrad, in jüngerer Zeit das oben Anm. 21 bereits erwähnte Buch von G. Fowden und kürzlich Glen W. Bowersock: *Mosaics as History. The Near East from Late Antiquity to Islam* (Cambridge, Mass. 2006).

b) *Die Abbasiden und der Irak*

Dabei handelte es sich vielleicht nur um einen Putsch. Zwar wurde eine Dynastie hinweggefegt; aber ob auch die Regierungsform sich änderte, ist weniger leicht zu entscheiden. Alternative Strukturen waren ja nicht in Sicht. Der Titel „Kalif“ ist erst jetzt breit belegt. Der Keim zu einem Widerstandsrecht war sofort wieder verkümmert, und daß der Einzelne politisch seinen Willen durchsetzen dürfe gegen das Gottesgnadentum, schien den Revolutionären ebenso wenig wünschenswert wie den Umayyaden. Die Theologen mochten, wenn sie denn wollten, weiterhin an den freien Willen glauben, aber lediglich auf individueller Basis, im Sinne einer Verantwortung vor dem göttlichen Gesetz, die jeder Einzelne übernimmt und in der er sich für Gut oder Böse entscheidet. Dem Herrscher hineinreden sollte er dagegen nicht.

Allerdings hatte sich durch den Kampf der beiden Familien der Schwerpunkt des islamischen Imperiums verlagert, von Syrien in den Irak. Wir blicken nun auf den Raum jenseits des Euphrat, wo in der Spätantike die Macht der Römer und Byzantiner an ihre Grenze gestoßen war. In Syrien war alles noch ein wenig beduinisch gewesen, nüchtern und ohne ostentativen Prunk. Die Umayyadenkalifen hatten keine Krone getragen, und sie residierten anfangs auch nicht in Palästen, schon gar nicht inmitten der Stadt Damaskus. Vielmehr zogen sie sich häufig in die bereits erwähnten „Wüstenschlösser“ zurück, vornehme Jagdhütten auf dem Boden des heutigen Jordanien, wo sie in relativer Sicherheit mit den Vertretern der wichtigsten Stämme die anstehenden politischen Fragen bereden konnten. Im Irak war dies anders. Dort lebten zwar auch arabische Stämme; aber zugleich war das Land die Schaltstelle des Sasanidenreiches gewesen. Darum strömte nun in verstärktem Maße altiranisches Denken in den Islam ein. Das gab den Muslimen zwar religiös nur wenig Anregung; aber für das Herrscherbild gewannen sie manche Erkenntnisse hinzu. Dazu gehört, daß die Spannung zwischen „Koran und Sunna“ einerseits und dem von Gott eingesetzten weltlichen Regiment andererseits, deren wir in Syrien gegen Ende der Umayyadenzeit gewahr wurden, im Irak nun durch einen griffigen Slogan aufgelöst wurde, dem zufolge „Religion und Staat“ *zusammen* dem Gemeinwesen die Richtung weisen sollte. Die Formel stammte nicht aus dem Koran, sondern wurde in dem „Testament des Ardaschir“ beschworen, einem nur auf arabisch erhaltenen mittelliranischen Text, der sich, ob zu Recht oder zu Unrecht, auf den ersten Sasaniden zurückführt³⁵: „Religion und Herrschaft

35 Arab. *Ardašīr* entspricht griech. Artaxerxes; jedoch ist nicht jener Artaxerxes aus dem Alten Testament gemeint, in dessen Auftrag Esra „der Schreiber“ nach Jerusalem ging (Esr. 7.11ff.) und der ein Achämenide war, sondern Artasīr I., der die Sasanidendynastie begründete (reg. 226–241).

sind Zwillinge, die nicht ohne einander leben können. Denn die Religion ist das Fundament der Herrschaft und der König der Hüter der Religion“.³⁶

Das erinnert an unser „Thron und Altar“. Aber es ließ sich natürlich auf verschiedene Weise in die Wirklichkeit umsetzen. Unter den Sasaniden hatte der Staat sich mit einer bodenständigen Religion zusammengetan, die keine Mission betrieb, dem Zoroastrismus. Der Kult wurde in Feuerheiligtümern vollzogen, von einer Priesterkaste, den Mobads (oder „Magiern“, wie man sie nannte). Die Religion diente vor allem der Repräsentation; die Feuertempel erschienen auch auf den Münzen. Der Islam dagegen war im Prinzip eine Weltreligion; er zeigte es, indem er anstatt eines Bildes seine Glaubensformel auf die Münzen setzte. Sein sichtbarstes Symbol war das gemeinsame Gebet der Gläubigen; diese vollzogen es in geradezu militärischer Disziplin, in Reihen aufgestellt und mit einem koordinierten Zusammenspiel der Glieder, das an Exerzieren erinnerte. In der Tat war es anfangs die Truppe, die dem Ritual seine Form gab. Man konnte im Prinzip überall beten, solange der Boden nicht verunreinigt war; eines sakralen Raumes bedurfte es nicht. Auch wenn dieser geschaffen wurde, in Gestalt der Moschee, war der militärische Zweck nicht ganz zu verkennen. Man betete nämlich häufig unter freiem Himmel, in sog. Hofmoscheen, und am Freitag, dem „Tag der Versammlung“, also des Hauptgottesdienstes, predigte nicht etwa ein Theologe, sondern der Heerführer bzw. der Gouverneur oder, in der Hauptstadt, der Kalif. Der Kalif war dann gleichzeitig Imam, Vorbeter. So waren Religion und Herrschaft miteinander verknüpft.

Der genannte Slogan paßte gut dazu. Aber er wurde vorläufig kaum aufgegriffen; sein Siegeszug beginnt erst mit der Verwestlichung des Islams im späten 19. Jh. und dann natürlich im heutigen Fundamentalismus. Wie Herrschaft im Irak der damaligen Zeit verstanden wurde, erhellt eher aus einem andern Text, der in den ersten Jahren des Abbasidenregimes entstand und in vieler Hinsicht der älteste politische Traktat ist, den wir aus dem Islam kennen. Auch er wurde wiederum verfaßt von einem Iraner, Ibn al-Muqaffaʿ, der noch in einer dualistischen Religion, dem Zoroastrismus oder dem Manichäismus, aufgewachsen war und den Islam vielleicht erst annahm, als im Zuge der Revolution das iranische Beamtentum, dem er selber ebenso wie sein Vater angehörte, seine Loyalität gegenüber den neuen Herren bekunden mußte³⁷.

36 Dazu Sh. Shaked in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4/1984/37 ff., der auf eine Parallele bei dem Zoroastrier Zādspram (9. Jh.) verweist; auch E. Francesca, *Il Principe e i Saggi* (s. u.), S. 23 mit Belegen.

37 Der Text, die *Risāla fī š-ṣaḥāba*, wurde 1908 in Kairo von Muḥammad Kurd ʿAlī ediert (in der Textsammlung *Rasāʾil al-bulaghāʾ*). Ich zitiere die französische Übersetzung von Charles Pellat (Paris 1976) und die italienische von Ersilia Francesca (*Il Principe e i Saggi*).

Der damalige Kalif, der zweite aus der neuen Dynastie und der erste in ihr, der für längere Zeit regierte, hatte sich von ihm einen Bericht zur Lage geben lassen. Zum Berichteschreiben waren diese Leute ja da; Politik und Verwaltung gingen ineinander über. Die „Schreiber“ oder „Sekretäre“, späte Nachfolger jenes Esra, den wir soeben erwähnten³⁸, standen in dem Ruf besonderer politischer Erfahrung. Tiefe Verbundenheit mit dem Islam war in diesem Fall allerdings nicht zu erwarten. Aber das störte den Kalifen nicht; er schätzte Ibn al-Muqaffa‘ als Literaten. Dieser hatte nämlich das alte iranische Königsbuch ins Arabische übersetzt (bzw. in seinem Büro übersetzen lassen), auch manches über Ethik geschrieben und vor allem die Geschichten über Kalila und Dimna, die beiden klugen Schakale, den Muslimen nahegebracht – ein Bestseller, der auf das indische Pandschatantra zurückging und seinen Weg selbst in die Literaturen des mittelalterlichen Europa fand. Da verwundert nicht, daß der Autor überhaupt nicht auf den Koran rekurriert; man konnte ihm sogar nachsagen, daß er den Koran parodiert habe, um zu zeigen, daß der Stil dieses Buches nichts Göttliches und Unnachahmliches an sich trage.³⁹

Auch von der Sunna im Sinne einer auf den Propheten zurückgehenden Tradition ist bei ihm nicht die Rede. Dafür aber vom Recht. Ibn al-Muqaffa‘ moniert, daß seit der Machtübernahme durch die Araber an jedem Ort auf andere Weise Recht gesprochen werde.⁴⁰ Das war gut beobachtet. Von einer Einführung der Scharia hatte bisher nicht die Rede sein können; der jeweilige Qadi entnahm vielmehr die Präzedenzfälle, aufgrund deren er urteilte, dem lokalen Brauch. Am Koran scheint die Justiz sich kaum orientiert zu haben; das ging schon deswegen nicht, weil sich zu vielen Fragen dort gar nichts fand. Die unkoordinierte Rechtsprechung ließ sich allerdings nur solange durchhalten, wie die arabische Herrschicht sich in ihren Garnisonsstädten mit sich selbst beschäftigte. Sobald das gesamte Imperium einer Ordnung unterworfen werden mußte, reichte das nicht mehr aus. Ibn al-Muqaffa‘ riet dem Kalifen darum, ein Memorandum anzufordern, wie man zu einer einheitlichen Gesetzgebung

Mailand 2005). Aus noch älterer Zeit stammt, was unser Thema anbetrifft, allenfalls das „Sendschreiben an den Thronfolger“, das ‘Abdalḥamid b. Yahyā gegen Ende der Umayyadenzeit verfaßte; auch dort ist sasanidischer Einfluß unüberhörbar (vgl. *Encyclopaedia of Islam*² I 65 f. und näher Hanna Schönig, *Das Sendschreiben des ‘Abd al-Ḥamid b. Yahyā an den Kronprinzen ‘Abdallāh b. Marwān II.*, Stuttgart 1985).

38 s. o. Anm. 35.

39 Vgl. meinen Aufsatz *Some Fragments of the Mu‘araḍat al-Qur‘ān Attributed to Ibn al-Muqaffa‘*, in: *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān ‘Abbās on his Sixtieth Birthday* (American University of Beirut 1981), S. 151–163 (oben Bd. II 951 ff.).

40 Übs. Pellat § 34 / Übs. Francesca, S. 61.

kommen könne.⁴¹ Die Experten mußten, so meinte er, die Rechtsquellen präzisieren (und damit natürlich auch festlegen, welche Rolle der Koran dabei übernehme), und grundsätzlich sei zu überlegen, wie weit sich das System durch Analogieschlüsse ausbauen lasse.⁴² Was ihm vorschwebte, war vermutlich ein umfassendes Rechtswerk wie der Codex Iustinianus.

Rechtssicherheit war das erste, was ein Herrscher garantieren mußte. Das zweite war persönliche Sicherheit, Schutz des Lebens und des Eigentums. Der Autor macht dies nicht explizit zum Thema; aber man spürt, wie sehr ihm auch daran gelegen ist. Um zu verstehen, warum das so war, muß man sich die Situation vor Augen halten. Die irakische Bevölkerung hatte sich mit den Umayyaden, d. h. der Oberhoheit der Syrer, nie abgefunden. Jetzt war man die Syrer los, hatte aber statt dessen iranische Truppen im Land, die genauso fremd und unkalkulierbar waren wie die früheren Plagegeister. An der Revolution waren die Iraker kaum beteiligt gewesen; der Verlauf hatte auch nicht unbedingt ihren Erwartungen entsprochen. Andererseits setzten die neuen Herren alles daran, es sich im Irak bequem zu machen. Nur vom Irak aus ließ sich das übernommene Großreich regieren; Ostiran lag viel zu sehr an der Peripherie. Also spricht unser Text gleich zu Anfang von der Armee.

Natürlich vermeidet es der Autor, sich über sie zu beschweren; sie lasse sich keine Übergriffe zuschulden kommen, so heißt es, und sie sei ihrem Herrn bedingungslos ergeben.⁴³ Aber es gebe in ihr Leute, die den Grundsatz verträten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, wörtlich: daß man niemandem (also auch nicht dem Kalifen) gehorchen dürfe, wenn er zur Sünde wider Gott aufrufe. Gegenüber einer solchen Einstellung sei Vorsicht geboten; in ihr stecke der Keim zur Insubordination.⁴⁴ Man traue seinen Ohren kaum. Denn das war genau diejenige Lehre, mit der schon die Umayyaden sich in ihrem Heer hatten auseinandersetzen müssen und derentwegen es die spektakuläre Hinrichtung gegeben hatte: daß nämlich der Herrscher Verantwortung trage für sein Handeln. Ibn al-Muqaffa' meint statt dessen, der Kalif möge aufpassen, daß ihm nichts von seiner Kompetenz genommen werde.⁴⁵ Dazu gehöre auch, daß er das Heer am kurzen Zügel halte. Vor allem solle er darauf achten, daß das Militär sich nicht die Steuergerechtsame anmaße; das führe nämlich geradewegs in die Korruption (und beraube den Staat, so wird

41 Pellat § 36 / Francesca 62.

42 Pellat § 38 f. / Francesca 62 f.

43 Pellat § 10 / Francesca 54.

44 Pellat § 13 / Francesca 55 (mit streckenweise etwas unscharfer Übersetzung).

45 Zum Kompetenzbereich des „Imams“ vgl. Pellat § 17 / Francesca 56 f.

man ergänzen dürfen, seiner Ressourcen). Allerdings müsse man den Soldaten pünktlich ihren Sold zahlen und sich bemühen, daß dieser nicht durch Inflation an Wert verliere.⁴⁶ Außerdem gelte es, die Truppen religiös und moralisch zu erziehen, ihnen den Koran und die Sunna nahezubringen, ebenso wie sie zur Sparsamkeit und zur Einfachheit anzuhalten, weil die Bevölkerung von ihnen auf den Herrscher zurückschließe.⁴⁷ Darum sollte der Kalif auch über alles Bescheid wissen, was im Heer sich abspiele oder geredet werde. Vertrauensleute mußten ihm darüber berichten, und er solle sich diese Sache ruhig etwas kosten lassen.⁴⁸

Also: Revolution ist gut; aber man darf sie nicht zur Gewohnheit werden lassen. Ein Geheimdienst ist auch nicht schlecht; denn die Armee sollte nun Ruhe halten. Das hatte in der gegebenen Situation seinen besonderen Sinn. Die Armee war schlagkräftig, und sie hatte den Bürgerkrieg in ihrem Sinne entschieden; aber sie war nicht unbedingt rechtgläubig. Sie war in Iran auch nicht etwa von dem jetzigen Kalifen zum Sieg geführt worden, sondern von einem General niedriger Herkunft, wahrscheinlich einem ehemaligen persischen Sklaven, der es verstanden hatte, Menschen verschiedensten Bekenntnisses unter seiner Fahne zu scharen.⁴⁹ Der Kalif hatte ihn dann nach dem Sieg in den Irak gelockt und dort heimtückisch ermorden lassen; das war noch nicht lange her.⁵⁰ Jetzt mußte er selber sehen, wie er im Irak zurechtkam. Die Bevölkerung mußte erst einmal gewonnen werden. In Baṣra, einer der alten Garnisonsstädte, hatte man einigen jener Regimekritiker Zuflucht gewährt, die unter den Umayyaden in Syrien die Machtfülle des Kalifen in Frage gestellt hatten.⁵¹ Ibn al-Muqaffa' weist warnend darauf hin, gibt sich aber zugleich Mühe, die Vorzüge der irakischen Elite, die mit diesen Zugereisten ja nicht viel zu tun hatte, ins rechte Licht zu stellen.⁵² Als Iraner wußte er sehr wohl, daß die Leute aus dem Osten, die jetzt das Rückgrat der Regierung bildeten, unter sich blei-

46 Um das Inflationsrisiko nicht auf die Soldaten abzuwälzen, sollte ein Teil des Solds in Naturalien geleistet werden (z. B. beim Futter für die Pferde).

47 Pellat § 25 / Francesca 58.

48 Pellat § 29 / Francesca 59 f.

49 Er trug den Konvertitennamen Abū Muslim; vgl. *Encyclopaedia of Islam*² 1141 s. n. (S. Moscatti) und *Encyclopaedia Iranica* 1 341 ff. s. n. *Abu Moslem Ḳorāsani* (G.H. Yusefi).

50 Der Mord geschah am 13. Febr. 755. Das Abfassungsdatum der *Risāla fī š-ṣaḥāba* ist unbekannt. Der Kalif al-Manṣūr kam 754 zur Regierung; Ibn al-Muqaffa' wurde um 757 selber hingerichtet.

51 Näher dazu mein *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 1–6. Berlin 1991–1997 (später zitiert als TG), Bd. I 100, 105, 107, 110, 116, 118.

52 Pellat § 31 / Francesca 60.

ben wollten.⁵³ Man versteht also, warum er dem Kalifen rät, dafür zu sorgen, daß die Soldaten sich „von den Häretikern fernhalten“.⁵⁴ Man hatte anscheinend auch schon vorgesorgt; denn es gab, wie wir im selben Text erfahren,⁵⁵ im Heer unter den Anführern solche, die der Autor als *mutakallimūn* bezeichnet; so nannte man später die Theologen. Eigentlich waren es „diejenigen, die reden“, und gemeint waren vermutlich Leute, die Lehrgespräche zu führen verstanden (διαλεκτικοί), Sonderführer also, die zur ideologischen Betreuung eingesetzt wurden. Wenn wir mit dieser Interpretation recht haben (es ist der älteste Beleg für den terminologischen Gebrauch dieses Wortes), dann hätte die islamische Theologie einen sehr praktischen – und politischen – Ursprung gehabt.

C Die Diskurse

Religionen treffen ihre Grundsatzentscheidungen meist sehr früh; später sind ihnen manche Optionen schon verschlossen. Die allgemeine Richtung ändert sich dann kaum noch. Was sich ändert, ist eher der Diskurs, also die Art, wie man über die Sache redet. Ähnliches gilt für die politischen Grundlagen. Aber dort kann es viel schneller zu abrupten Brüchen kommen; der Diskurs muß sich dann darauf einstellen. Indem wir diese Sichtweise jetzt aufnehmen, gewinnen wir die Möglichkeit, den vor uns stehenden großen Zeitraum zu gliedern, ohne uns zu sehr in Einzelheiten zu verlieren.

a) Die Theologen

Beginnen müßten wir eigentlich mit den Historikern; ihr Diskurs war der älteste. Ihre Darstellungen waren lange Zeit gezeichnet von dem großen Trauma, der Spaltung der Urgemeinde. Aber wir wollen dort einsetzen, wo wir aufgehört haben: bei den Theologen. Sie waren Zeitgenossen der Historiker und teilten weitgehend deren Geschichtsbild, gingen aber mit den Quellen anders um. Bald wurden sie auch nicht mehr im Heer eingesetzt, wo Ibn al-Muqaffa' sie vorgefunden hatte, sondern sie traten an die Öffentlichkeit. Sie waren keineswegs einer Meinung; das sollte man ohnehin nicht erwarten. Zwar rebellierten sie im allgemeinen nicht gegen das Regime; aber sie stritten untereinander. Dazu boten ihnen einige irakische Städte, vor allem die alten arabischen Gar-

53 Pellat § 32 / Francesca 60f.

54 Pellat, s. 35, z. 1: *al-mubāyana li-ahl al-ahwā'*; dazu Crone, *God's Rule* 94f.

55 Pellat 25, 10 zu Beginn von § 12; vgl. Francesca 55.

nisonen Baṣra und Kūfa, bald danach dann auch die neue Hauptstadt Bagdad, den geeigneten Raum. Das waren Metropolen, wo sie ihre Ideen entfalten konnten, ohne sich allzusehr selber in die Quere zu kommen. Es entstanden Schulen, die man sich vielleicht nach dem Vorbild der antiken Akademien vorstellen muß. Allerdings handelte es sich nicht um selbständige Institutionen; die Theologen unterrichteten wohl eher an irgendeiner Moschee, wo sie einen Lehrkreis um sich sammelten – ebenso wie andere fromme Leute, die aus der Religion ein Unterrichtsfach machen wollten. Ihr Erfolg richtete sich nach der Attraktivität ihrer Ideen, und wie weit sie für ihre Mühe Geld nahmen, entzieht sich unserer Kenntnis.

Natürlich „redeten“ sie, als διαλεκτικοί, zuerst einmal von Gott. Aber das Diesseits geriet ihnen nie aus dem Blick. Politik trieben sie zwar nicht; aber die rechte „Führung“ war etwas, über das sie nicht hinwegsehen konnten. Gott war einer; aber sollte deswegen auch der Herrscher immer nur einer sein? Von einem dieser Theologen ist uns überliefert, daß er gemeint habe:

In einer Zeit wie dieser ist es sinnvoll, daß (die Gemeinde) sich über (mehrere) Herrscher verteile; denn ein einziger Herrscher (kann) nicht die (Menschen allesamt) im Zaume halten, und er erhält nicht ihrer aller Stimme. Er kann auch nicht die trefflichen Leute in jedem Land und in jeder Stadt kennen, um sie in seine Nähe zu ziehen und um Rat zu fragen oder um Hilfe anzugehen.⁵⁶

Das verrät gehörigen praktischen Sinn. Wir wüßten nur gerne, wo wir die „Zeit wie diese“ verorten sollen; die Bemerkung hatte gewiß einen aktuellen Bezug. Zu Lebzeiten des genannten Theologen⁵⁷ sah Harun ar-Raschid, der Kalif aus der Zeit Karls des Großen, sich veranlaßt, sein Reich unter seine drei Söhne aufzuteilen. Das könnte der Kontext sein; aber auch andere Erklärungen sind denkbar.⁵⁸ Jedenfalls hat der Theologe seine Ansicht nur im engsten Kreise seiner Schüler diskutiert; er hat sie nie niedergeschrieben. Klar ist auch, daß Haruns Maßnahme, also eine Reichsteilung wie seinerzeit unter Diokletian, sich in der politischen Wirklichkeit nicht bewährte. Es kam nach seinem Tod sofort zu einem Bürgerkrieg. Macht ließ sich nicht teilen, solange man keine Regeln dafür hatte.

56 Die Stelle ist behandelt in TG II 409; Übersetzung des gesamten Textes ib. v 208.

57 Es handelt sich um Abū Bakr al-Aṣamm (2. Jh. H. / 8. Jh. AD); zu ihm TG II 396 ff. und jetzt EI³ online (G.M. Schwab).

58 TG II 408 ff.

Derselbe Theologe soll auch dafür eingetreten sein, daß der Kalif sein Amt auf einen Konsens aller Muslime gründen müsse; er sei erst dann rechtmäßig gewählt, wenn er allgemein anerkannt sei. Das war wiederum eine Forderung, die eine gewisse Logik hatte, aber sich in der Praxis eines Großreiches nicht verwirklichen ließ. Sie setzte einen gewissen Respekt vor der Allgemeinheit voraus; dieser aber war selbst unter Theologen nicht immer vorhanden. Aus heutiger Sicht mag das erstaunlich klingen; moderne islamische Denker führen ja gerne den Begriff der *umma* im Munde, der Gemeinschaft der Muslime. Damals geschah dies jedoch anscheinend viel seltener. Vielmehr galt das Volk als die „Herde“ (*raʿīyya*); ohne „Führung“ waren die Menschen zu ordnungsbehaftetem Handeln nicht fähig. Der Herrscher ist also der „Hirte“ seiner Untertanen. Die Metapher war uralte; sie findet sich im Alten Ägypten ebenso wie in den Kulturen Mesopotamiens. Wir allerdings kennen sie eher aus dem Alten Testament: Psalm 23, „Der Herr ist mein Hirte. Mir wird nichts mangeln“. ⁵⁹ Dort ist sie schon auf Gott übertragen; das entscheidende Element, die Zuversicht des Untergeordneten, kommt dabei noch besser heraus. Im Neuen Testament sagt Christus von sich selber: „Ich bin der gute Hirte“. Im Christentum gibt es bis heute „Oberhirten“, die Bischöfe; sie tragen als Herrschaftssymbol den Stab, und dieser Stab hat eine Krümme, weil der Hirte damit den Schafen die Beine wegziehen konnte, wenn sie ausreißen wollten. Im Islam dagegen schien das ländliche Bild nicht mehr recht zu greifen. ⁶⁰ Schon im „Testament des Ardashir“, also der vorislamischen iranischen Tradition, hatte es geheißsen, daß der Herrscher seine Untertanen nicht „hüten“ solle, sondern erziehen.

Das war allerdings kaum mehr als ein frommer Wunsch. In einer Großstadt wie Bagdad kam man mit Volkserziehung nicht weit. Die Theologen merkten es, wenn sie innere Mission zu treiben versuchten, also sich unters Volk

59 Ps. 23:1, wo *rōʿī* „mein Hirte“ im Hebräischen vom gleichen Wortstamm gebildet ist wie ar. *raʿīyya*. Näher dazu G.J. Selz: „Guter Hirte, Weiser Fürst“. *Zur Vorstellung von Macht und zur Macht der Vorstellung im altesopotamischen Herrschaftsparadigma*, in: *Altorientalische Forschungen* 28 (2001), S. 8–39. Ich danke Bernd Janowski für diesen Hinweis; vgl. dessen *Der Gute Hirte. Psalm 23 und das biblische Gottesbild*, in: Angelika Berlejung / Raik Heckl (Hg.): *Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (Leipzig 2012), S. 247 ff., dort S. 250–252.

60 Im Koran ist es nicht vorhanden. Allerdings findet es sich in der Prophetentradition, wo es jedoch auf die Muslime allgemein bezogen ist (Arent J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, 1–7, Leiden 1936–1969), Bd. II 273a; vgl. Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford 1981), S. 92. Der Ausdruck *raʿīyya* hält sich dann durch die Jahrhunderte (im modernen Türkisch als *raya*, *raya*, nach dem arabischen Plural). Was man vergebens sucht, ist ein Tieridyll im Sinne von Jes. 11: 6–9.

mischten. Sie hatten dann manchen Grund zum Ärger, und es konnte ihnen passieren, daß sie letztendlich die „Herde“ anders definierten, nicht mehr als eine Schar folgsamer Schafe, sondern als ein Rudel Wölfe, weil nämlich jeder nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht sei. Der Hirt hatte da nicht mehr viel zu bestellen.⁶¹

- 95 Man fühlt sich an Hobbes und sein *homo homini lupus* erinnert. Untertanen hatten ihre eigenen Interessen, und man mußte sie nicht lieben; man konnte sie auch verachten. Gelegentlich erhalten sie für uns sogar ein eigenes Profil. In den Wirren nach dem Tode Harun ar-Raschids, als zwei seiner Söhne sich bis aufs Blut bekämpften, sahen sich die Einwohner Bagdads, vor allem die Kaufleute, gezwungen, eine Bürgerwehr zu bilden, um Recht und Ordnung aufrechtzuerhalten. „Koran und Sunna“ wurden da nicht mehr von dem Kalifen hochgehalten, sondern von Zivilpersonen.⁶² Es ging also auch ohne einen „Hirten“. Etwa um die gleiche Zeit behauptete jemand in der irakischen Stadt Kūfa, ein Richter seines Zeichens, also eigentlich ein Staatsbeamter, es sei besser, jemanden zum Kalifen zu machen, der nicht aus einer mächtigen Familie komme; denn dann könne man ihn auch leichter absetzen.⁶³ Und eine Generation später mischten sich ausgesprochene Anarchisten ins theologische Gespräch, Sufis, Weltverächter also, die in Bagdad ihre eigenen Lehrzirkel eröffneten. Sie verabscheuten den „Staat“; sie nannten ihn *sultān*, womit damals noch keine Person gemeint war (der „Sultan“), sondern ein Abstractum, „die Macht“ oder, schon auf dem Wege zur Personifizierung, die „Obrigkeit“ und das „Establishment“, vor allem der Kraken der Bürokratie.⁶⁴ Vom Kalifen redeten sie eigentlich nicht; aber es war klar, daß sie nicht viel Gutes von ihm erwarteten. Ihr Mißfallen traf die Gesellschaftsstruktur als solche, das Reich der „Wölfe“, wo Handel und Erwerb das Gesetz des Handelns bestimmten. „Der Satan ist der Herr der Märkte“, so hieß es dann.⁶⁵ Es ging also nicht nur um das

61 So bei dem Bagdader Theologen Bishr ibn al-Mu‘tamir (vgl. TG III 109).

62 TG III 173 f.

63 Gemeint ist ʿDirār b. ‘Amr; zu ihm vgl. TG II 32–59, dort vor allem 55 f.

64 TG III 130 ff. und IV 88 ff.; zu den „Anarchisten“ vgl. Patricia Crone, *Ninth-Century Muslim Anarchists*, in: *Past and Present* 167 (2000), S. 3 ff.

65 Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele* (Leiden 1955), S. 52, nach einem (wohl apokryphen) Prophetenausspruch, der etwas ausführlicher ist und wo der Markt als „Kampfplatz“ bezeichnet wird, auf dem der Satan „sein Banner aufpflanzt“. „Märkte“ ist hier natürlich nicht in jenem unpersönlichen und hypostatischen Sinne zu verstehen, wie wir das Wort heute gebrauchen. Die Juristen hatten genügend Regeln dafür aufgestellt, wie „Kauf und Verkauf“, also der Handel im täglichen Leben, abzulaufen habe (vgl. Johannes Christian Wichard: *Zwischen Markt und Moschee*. Paderborn 1995).

gottlose Verhalten der oberen Schichten und Beamten, sondern auch um die Betrügereien im Kaufmannsstand.

Das war radikal, zu radikal, um in bürgerlichen Kreisen auf die Dauer eine Chance zu haben. Auch mit der Idylle der Bagdader Bürgerwehr hatte es ein schnelles Ende genommen; als einer der Söhne Harun ar-Raschids⁶⁶ sich durchgesetzt und seinen Bruder ermordet hatte, schaffte er das Volksregime schleunigst wieder ab. Bald diskutierte man nur noch darüber, ob ein Kalif (der, wenn auch nicht durch Wahl, so doch durch Huldigung in sein Amt gelangte) moralisch vollkommen sein müsse, und die herrschende Meinung legte sich darauf fest, daß er zwar nicht ohne jede Tugend sein solle, aber unter seinesgleichen auch nicht unbedingt der Vollkommenste zu sein habe. Das war kaum mehr als ein Minimalkonsens; Ideale hatten in der Realität eines Großreiches geringe Chancen.

b) *Die Philosophen*

Der theologische Diskurs nutzte sich auf die Dauer ab. Theologie scheitert meist an ihren Aporien; irgendwann hörte dann niemand mehr hin. Man darf nicht vergessen: Im Islam ist Theologie eine Sache des Marktes. Sie wird nicht durch eine Institution abgestützt; es gibt ja keine Kirche. Wenn die Theologen selber den Überblick verloren oder den Geist der Zeit nicht mehr trafen, war es mit ihrem Einfluß schnell vorbei.⁶⁷ So konnten für einige Zeit die Philosophen an ihre Stelle treten. Al-Fārābī schrieb kurz nach 940 seine „Prinzipien der Ansichten der Bewohner des idealen Staates“, die Darstellung einer Musterpolis nach dem Vorbild der platonischen *Politeia*. Hier haben wir nun etwas vor uns, dem die Theologen immer ausgewichen waren: eine Utopie. Letztere hatten zwar Forderungen gestellt und Alternativen aufgezeigt; aber eine neue Welt zu konstruieren, wie Augustin dies mit seiner *civitas Dei* getan hatte, als Rom 410 von den Westgoten geplündert wurde, das war ihnen nicht eingefallen.

Fārābī initiiert also ein neues literarisches Genus. Er denkt in Modellen, und er handelt die einzelnen Herrschaftssysteme nacheinander ab. Die Demokratie kommt dabei allerdings nicht gut weg. Das war schon bei Plato nicht anders. In dem arabischen Text geht es ohnehin mehr um Metaphysik als um politische Theorie. Herrschaft legitimiert sich bei Fārābī nämlich dadurch, daß mit ihr Gottes Denken und Planen in die irdische Welt hineinwirkt – wenn auch

66 Gemeint ist der Kalif Ma'mūn (189/813–218/833).

67 Die Sackgasse, in die die frühen Theologen hineinliefen, war die Theodizee. Daß Gott in allem gerecht handle, war eines ihrer Postulate gewesen; aus menschlicher Sicht ließ sich dies kaum halten.

nicht auf dem Wege der Schöpfung, wie die Theologen sich das vorstellten, sondern über mehrere Stufen einer Emanation, wie im Neuplatonismus. Der wahre Herrscher ist ein Philosophenkönig und steht als solcher in unmittelbarem Kontakt zu einem überweltlichen Prinzip, dem *intellectus agens*, einer Art Weltvernunft. Dieser Kontakt kann mehr oder weniger intensiv sein; ideal verkörpert ist er für Fārābī nur in einem Propheten. Deswegen hatte Muḥammad, als ihm der Koran geoffenbart wurde, die Rolle eines verbindlichen Gesetzgebers übernehmen können.

Gott und Staat sind hier also in der Tat aufs engste miteinander verbunden. Aber das von Fārābī geschaffene System erwächst aus einer nichtislamischen Wurzel. Den Koran zitiert Fārābī nie. Auch von den Theologen hielt er nicht viel. Sein Wort für „Regierung“ ist denn auch nicht mehr *imāma*, „Führung“, sondern *siyāsa*; wir sind bei der Tätigkeit des Rossebändigers angelangt.⁶⁸ Fārābī denkt elitär; die Philosophie verbürgt dem Herrscher, der sich auf sie einläßt, Freiheit des Denkens und des Handelns. Da das Modell allerdings nur durch den Propheten in idealer Form verwirklicht wurde, ist es auch rückwärtsgewandt. Hierin verrät sich der islamische Kontext. Muḥammad war ein Prophet, der zugleich Herrschaft ausgeübt hatte.⁶⁹

Fārābī hat sein Buch niemandem gewidmet. Er lebte lange Zeit in Bagdad; aber die Kalifen hatten ihre Glanzzeit schon hinter sich. Auch die kleineren Machthaber, die jetzt überall ihre Köpfe erhoben, scheinen kaum der Meinung gewesen zu sein, daß mit der Philosophie viel Staat zu machen sei. Fārābī ist denn auch auf der Suche nach Anerkennung in der islamischen Welt lange umhergeirrt; er stammte aus Zentralasien, hielt sich aber längere Zeit in Aleppo auf und ist in Damaskus beigesetzt, wo man ihm erst in jüngerer Zeit am Rande eines alten Friedhofes ein augenfälliges Grab bereitet hat. Was man höheren Orts damals von einem Philosophenkönig hielt, erfahren wir aus einer nur wenig jüngeren Quelle. Ein philosophisch gebildeter Literat, der sich in einer Art Mittwochsgesellschaft mit Bagdader Intellektuellen aus besseren Kreisen zu treffen pflegte, berichtete seinem Gastgeber, einem Wesir, daß sich in Baṣra ein Gelehrtenzirkel gebildet habe, der sich die „Lauteren Brüder“ nenne und dabei sei, in einer Enzyklopädie das gängige philosophische Wissen zusammenzufassen.⁷⁰ Das stand im Zusammenhang einer Unterhaltung über die

68 Er spricht von *siyāsa madaniya*, dem „politischen Regiment“; dazu o. s. 2023.

69 Zum System Farabis (mit erschöpfender Bibliographie) jetzt Ulrich Rudolph in dem neuen „Ueberweg“ (U. Rudolph / R. Würsch: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 1, Basel 2012), dort s. 363 ff. Vgl. auch Crone, *God's Rule* 170 ff. und Muhsin Mahdi in *Encyclopaedia Iranica* IX 227 ff. s. v. *Farabi*.

70 Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *al-Imtāʿ wal-muʿānasa* II 4, 7 ff.; wir befinden uns in der 17. der von

alten Griechen, die „soviel man weiß, nie einen Propheten gehabt haben“. Sie kannten bloß die Philosophie, und „um eine Lebensordnung (*nāmūs* = νόμος) zu etablieren, wandten sie sich an ihre Weisen“. ⁷¹ Der Literat nahm das zum Anlaß, nun seine eigene Kenntnis antiker Weisheitsliteratur ins rechte Licht zu stellen. So kam er auf Diogenes: ⁷²

Man sagte zu Diogenes: Was ist besser, nach Geld (*māl*) zu streben oder nach Weisheit? (Diogenes) antwortete: Nach Geld um des Diesseits willen und nach Weisheit um des Jenseits willen.

Das war nicht nur weise, sondern auch etwas zweideutig – im Sinne von „Wenn's sein kann, beides, Majestät“. Jedenfalls klang es so, als sei Philosophie etwas für spätere Tage. Darum schob der Literat gleich einen zweiten Anspruch nach, um diesem Eindruck entgegenzutreten:

Und man sagte weiter zu (Diogenes): Wann ist die Welt denn in gutem Zustand? Er antwortete: Wenn ihre Könige Philosophie treiben und ihre Philosophen die Herrschaft ausüben.

Jetzt ging dem Wesir die Geduld aus:

Mir scheint, in dem, was du da sagst, ist der Wurm drin (*madkhūl*). Die Philosophie eignet sich nämlich bloß für jemanden, der der Welt entsagt und sich ganz dem Jenseits anheimgegeben hat. Wie aber soll ein König der Welt entsagen ...? Er muß die Menschen doch regieren

c) *Die Juristen*

Fārābīs Buch war lediglich ein Achtungserfolg; die abendländische Orientalistik hat dem Text mehr Aufmerksamkeit gewidmet als die damaligen Muslime. Fārābī wurde bald von Avicenna überstrahlt. Dessen große Leistung liegt auf dem Gebiet der Ontologie; von der politischen Philosophie hilft er sich fern. Er war Arzt; das verschaffte ihm Zugang zu den Höfen iranischer Kleinfürsten. Die Öffentlichkeit ließ sich damals faszinieren von einem Erobererkönig, Maḥmūd

Abū Ḥaiyān geschilderten Abendunterhaltungen. Die Enzyklopädie ist erhalten; sie wird gerade in London neu herausgegeben. Dort wird in der Tat auf Fārābī Bezug genommen, ohne daß dessen Name genannt würde, u. z. interessanterweise auf jene Stelle aus dem „Idealstaat“, in der die notwendigen Eigenschaften des Herrschers aufgezählt werden.

⁷¹ Ib. 22, 9 f.

⁷² Ib. 32, 7 ff. Zur Stelle jetzt kurz auch G. Endreß in „Ueberweg“ (s. o. Anm. 69), S. 205 f.

von Ghazna (reg. 388/998–421/1030), der von Afghanistan aus in das Tal des Ganges einfiel und die reichen indischen Tempel plünderte – zum Ruhm des Islams, wie er sagte, indem er sich auf das Gebot des Dschihad berief. Von Philosophie hielt er nicht viel. Statt dessen schätzte er den größten Naturwissenschaftler, den der mittelalterliche Islam hervorgebracht hat: al-Birūnī. Dieser schrieb ein berühmtes Buch über Indien, in welchem er die fremde Religion und die ganz andere Geistigkeit des Subkontinents in für damalige Zeit erstaunlicher Objektivität schilderte. Angestellt aber war er als Astrologe; als Politikberater begegnet er uns nur, wenn er seine naturwissenschaftliche Kompetenz in Anschlag bringen konnte. Die politische Wirklichkeit lief den Philosophen davon. Statt eines Kalifats gab es mittlerweile deren drei: in Bagdad die Abbasiden, in Kairo die Fatimiden und in Córdoba die Umayyaden. Ein Philosoph saß bei ihnen nirgendwo auf dem Thron.

Wer sich mit dieser Realität am besten abfand, waren die Juristen. Ihr Diskurs war auch derjenige, der die Öffentlichkeit am besten erreichte; sie waren seit jeher lokal gut vernetzt. Daß sie erst jetzt an die Spitze traten, ist an sich erstaunlich; denn Juristen hatte es natürlich immer schon gegeben. Aber das islamische Recht hatte sich auf sehr eigentümliche Weise entwickelt. Ibn al-Muqaffa's Vorschlag, einen allgemeingültigen Codex zu schaffen, war nie in die Tat umgesetzt worden. Der alte Rechtspluralismus war Sieger geblieben; er hatte die größere Volksnähe für sich. Der Mann auf der Straße und im Basar ließ sich in religiösen Dingen von der weltlichen Obrigkeit nur ungern etwas sagen; man hatte da auch schlechte Erfahrungen gemacht.⁷³ Strafen konnte natürlich nur der Staat; aber was man vorrangig brauchte, war Schlichtung und guter Rat. Da hielt man sich lieber an die Experten; sie sollten mit ihren Fatwās, also Gutachten, die religiösen Grundtexte interpretieren.

Experten gab es überall, zumindest in den Städten; aber als die Fragen immer komplexer wurden, schlossen sie sich zu juristischen „Schulen“ zusammen, zwischen denen die Interpretation differierte, und der Staat gliederte diesen Bereich aus seiner eigenen Jurisdiktion aus. Der Dissens (also das gleichberechtigte Nebeneinander-Bestehen verschiedener Rechtsauslegungen) sei, so sagte man, ein „Zeichen göttlicher Barmherzigkeit“; man legte dieses Dicitum sogar dem Propheten selber in den Mund. Die Juristen gaben also das Wahrheitsprivileg auf – etwas, das die Theologen nie getan hatten. Aber in der Jurisprudenz ging es ja auch nicht primär um die Offenbarung, sondern um

73 In der sog. „Inquisition“ z. Z. Ma'mūns und seiner Nachfolger (211/826–237/851); vgl. TG III 446 ff. und Enc. of Islam² VII 2–6 s. v. Miḥna (Martin Hinds). Auch das ist ein historisches Trauma, das bis heute fortwirkt; vgl. Th. Hildebrandt in: Neuwirth/Pflitsch, *Crisis and Memory in Islamic Societies* (Beirut 2001), S. 177 ff.

ein aus verschiedenen Quellen zusammengeflossenes System; bei der Rechtsfindung erwartete man lediglich Wahrscheinlichkeit.

Der Diskurs der Juristen ist darum, sobald sie sich der politischen Wirklichkeit zuwandten, erstaunlich flexibel.⁷⁴ Sie interpretierten die Gesellschaft, wie sie im gegebenen Augenblick funktionierte; anders als Fārābī sahen sie keine Bedenken, in ihren Traktaten von der Besteuerung und der Gewerbeaufsicht zu handeln, wie dies schon Ibn al-Muqaffa‘ für nötig gehalten hatte.⁷⁵ Von Fārābī übernahmen sie allerdings den Terminus *siyāsa*, nur daß sie ihn sich mittels eines neuen Adjektivs gefügig machten: *siyāsa shar‘iyya*, ein „Regiment“, das sich nach der Scharia richtet.⁷⁶ Das klingt ein wenig nach der „Dikaiarchie“, die schon Wellhausen in der medinensischen Theokratie entdeckt hatte.⁷⁷ Aber gemeint war eigentlich nur, daß auch der Herrscher sich dem Gesetz unterwerfen müsse; Fārābī hatte demgegenüber eher darauf abgehoben, daß der König bzw. der Prophet das Gesetz selber verkündet und durchsetzt. Der „Führung“ alten Stils war damit der Abschied gegeben. Das hieß nicht, daß man auf einen Herrscher verzichten zu können glaubte. „Gott schafft Disziplin eher durch die Obrigkeit (*sultān*) als durch den Koran“, so sagten die Juristen und beriefen sich dazu gerne auf den Propheten selber.⁷⁸ Aber daß diese Obrigkeit nun der Kalif sein müsse, folgte daraus nicht unbedingt. Als in Bagdad zentralasiatische Türken, die Seldschuken, das Heft in die Hand nahmen, tauchte bald in einem staatsrechtlichen Traktat⁷⁹ nur wenig verhüllt der Gedanke auf, daß am besten der allmächtige Wesir der „Schutzmacht“ die Regierung übernehme.⁸⁰ Auch wenn es dazu, aus welchen Gründen auch immer, nicht kam, so haben

74 Allgemein dazu Crone, *God's Rule* 224 ff. und Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh 2001), s. 81 ff. Man läßt das juristische Zeitalter im allgemeinen mit Māwardī beginnen, der ein Jahrhundert nach Fārābī lebte (gest. 450/1058); zu ihm Lambton, *State and Government in Medieval Islam* 83 ff.

75 So etwa Māwardī in seinen *Aḥkām as-sultāniyya*, dort Kap. XIII und XX; vgl. die Übersetzung von Wafaa H. Wahba, *The ordinances of government* (Reading 1996), s. 158 ff. und 260 ff. Dazu jetzt Th. Bauer, *Kultur der Ambiguität* 317 ff. (der den Titel des Buches etwas umständlich, aber korrekt mit „Die rechtlichen Beurteilungen der Angelegenheiten, die mit Herrschaftsausübung zu tun haben“ wiedergibt, s. 315).

76 Vgl. Enc. of Islam² IX 694 ff. s. v. (F. Vogel). Fārābī hatte stattdessen *siyāsa madaniyya* gesagt (s. o. Anm. 68); dazu Fauzi M. Najjar, *Siyasa in Islamic Political Philosophy*, in: M.E. Marmura (Hg.), *Islamic Theology and Philosophy*, Fs. George Hourani (Albany 1984), s. 92 ff.

77 S. o. Anm. 26 und 29.

78 Crone, *God's Rule* 270.

79 Verfaßt von Dschuwainī (gest. 478/1085).

80 Näher dazu Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens* (München 1988), s. 277 ff.; auch schon W.B. Hallaq in: *Muslim World* 74 (1984), s. 26–41. Danach Crone 234 ff.

in Zentralasien die Juristen der Stadt Samarqand doch einmal mit vereinten Kräften ihren Kleinkönig oder Statthalter, der den Seldschuken botmäßig war, vor Gericht gestellt und abgesetzt.⁸¹ Eine Magna Charta ist allerdings nie daraus geworden; die Juristen bildeten ja keinen Adel, sondern waren allenfalls Notable, ohne vererbare Privilegien.

Die Kalifen hatten zwar kaum noch eigene Verfügungsgewalt; aber ihre Autorität konnten sie weiter ausspielen. Ihr Ende kam erst, als eine heidnische Macht von außen her eingriff. Im Jahre 1258 eroberten die Mongolen Bagdad und liquidierten den letzten Kalifen, indem sie ihn in einen Teppich wickelten und tottrampeln ließen. Sie scheuten sich, sein Blut zu vergießen; so weit reichte seine Aura noch, selbst bei den Heiden. Der Eroberer, Hülegü, ein Enkel Dschingis Khans, paßte sich den Bräuchen der ihm fremden Rechtskultur soweit an, daß er von den Bagdader *‘ulamā’* ein Fatwā des Inhalts verlangte, daß ein gerechter Heide (also er) besser sei als ein ungerechter *imām* (also „Führer“ der islamischen Welt); Siegermächte haben ja selbst in unserer Zeit noch ein starkes Bedürfnis nach juristischer Absegnung. Für die Muslime aber bestand das Problem nun eher darin, wie sich das im System entstandene Vakuum wieder ausfüllen lasse. Hierzu schien nur das unpersönliche göttliche Gesetz geeignet, eben in Form der *ṣiyāsa shar‘īyya*. Dieser Gedanke wurde bezeichnenderweise lanciert in einem Land, das die Mongolen nicht hatten erobern können, in Ägypten, und dort wieder vor allem von einem einzigen Mann, Ibn Taimiyya (gest. 728/1328), der zu seinen Lebzeiten sehr umstritten war und erst im heutigen Saudi-Arabien zu hohem Ansehen gelangt ist.⁸²

D Nachspiel

Die Beseitigung des Kalifats war bis zur Überformung der islamischen Welt durch den westlichen Imperialismus im 19. Jh. wohl derjenige historische Bruch, durch den sich das Verhältnis zwischen Religion und Politik am stärksten veränderte. Die Mongolen hatten ihr eigenes Rechtssystem, das sie *yasa* nannten, das Gesetz der Steppe; aber sie zwangen es den Muslimen nicht auf. Die Scharia hielt sich darum recht gut; es zahlte sich aus, daß ihre geistige Macht nie an eine bestimmte Person gebunden gewesen war. Die Einheit der islamischen Welt war freilich nur noch eine Fiktion, und wer sich jetzt zum Herrn aufschwang, war immer auch ein Parvenu. Mehr als je zuvor haben

81 Crone 283 f.; auch mein *Der Eine und das Andere* (Berlin 2012), Bd. II 781–784.

82 Zu ihm Black, *History of Islamic Political Thought* 154 ff.

wir es mit einem Konglomerat von Regionalmächten zu tun, und immer wieder begegnen wir „starken Männern“, welche die Macht schnell an sich rissen und es ihren Nachkommen überließen, sie wieder zu vertun. Manchen gelang es allerdings auch, Beständigeres zu schaffen – vor allem dann, wenn sie die Grenzen des Islams erweiterten und auf das Gebiet der Ungläubigen vorstießen. Babur, der Gründer der indischen Moghuldynastie, wäre hier zu nennen, auch der eine oder andere unter den frühen Osmanensultanen. Ein Herrscher konnte sich auf diese Weise den Ruf eines Ghāzī erwerben, was soviel hieß wie „Kriegsherr, war lord“, aber auch „Glaubenskämpfer“.⁸³ Angesichts dessen wäre jetzt vom Dschihad zu reden. Man müsste untersuchen, wieweit dieser im konkreten Einzelfall das Motiv für die Eroberungen war oder nur deren nachträgliche Rechtfertigung. Die Juristen hatten zu diesem Thema seit langem eine recht detailfreudige Theorie zur Hand, die man manchmal mit unserem Völkerrecht verglichen hat. Sie machten sich dort nicht nur Gedanken darüber, wie sich rechtens ein Krieg anzetteln lasse, sondern auch wie man ihn hernach auf verlässliche Weise wieder beenden könne⁸⁴. Ein Dauerzustand war der Dschihad nicht. Die Heere bestanden auch nicht aus Mudschahidūn. Letztere waren per definitionem Einzelkämpfer; ein Krieg ließ sich mit ihnen nicht gewinnen⁸⁵. Sobald die Kriegsherren ihre Macht konsolidiert hatten, gaben sie sich ohnehin gerne als Friedensfürst, als jener gerechte Autokrat, der sich an die Regeln der Vernunft und der Tugend hält. Uns ist das von Friedrich II. von Preußen vertraut.

Die Texte, die uns das Idealbild vermitteln, sind die sog. Fürstenspiegel. Autoren mit vorwiegend literarischer Bildung, meist Berater an irgendeinem Hof, sagen darin dem Herrscher, wie er sich verhalten soll, und da dieser das eigentlich längst weiß, wenden sie sich im allgemeinen an den Thronfolger, der es noch lernen muß; das Genus ist darum ebenso pädagogisch wie unterwürfig. Durch besondere Frömmigkeit zeichnet es sich im allgemeinen nicht aus.⁸⁶ Der Koran wird wiederum nur selten bemüht. Auch Muḥammad über-

83 Zu diesem Modellwechsel vgl. jetzt Ali Anooshahr, *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam. A Comparative Study of the Late Medieval and Early Modern Periods* (New York 2009); auch Antony Black, *History of Islamic Political Thought* (Edinburgh 2001), S. 193 ff.

84 Näher dazu mein *Dschihad gestern und heute* (Berlin 2012); ausführlich auch Crone, *God's Rule* 362–385.

85 Auch Sufis konnten im übrigen Dschihad führen. Aber bei ihnen äußerte er sich eher in gewaltloser Glaubensverbreitung; außerdem unterschieden sie den „Heiligen Krieg“ im militärischen Sinne von einem „größeren Dschihad“, unter dem sie den Kampf wider die eigenen schlechten Triebe verstanden.

86 Allgemein dazu Crone, *God's Rule* 149 ff., auch Stefan Leder, *Aspekte arabischer und persi-*

nimmt kaum Vorbildrolle. Er erscheint nicht als der geniale Staatsmann, als den man ihn heute in der islamischen Welt gerne feiert. Vielmehr war er damals der Geschichte weitgehend enthoben, weil man davon ausging, daß er vor aller Zeit bereits existierte, als der „vollkommene Mensch“ (*al-insān al-kāmil* = ἄνθρωπος τέλειος), dem niemand gleichkam. Das Paradigma war eher Alexander, und zwar deswegen, weil Aristoteles ihn erzogen hatte. Man meinte die politischen Fragen zu kennen, die er an seinen Lehrer gestellt hatte; die Kompilation bekam den reißerischen Titel „Das größte aller Geheimnisse“ (*Sirr al-asrār*, lat. *Secretum secretorum*). Wenn gezeigt werden sollte, wodurch ein Fürst sich besonders hervortat, so hob man auf dessen Freigebigkeit und Tapferkeit ab; das sind keine religiösen Ideale.⁸⁷ Auch wenn Eigenschaften wie Tatkraft oder Entschlossenheit erwähnt werden, fühlen wir uns eher an Machiavellis *virtù* erinnert, und unter den praktischen Ratschlägen finden sich manche, die uns geradezu „machiavellistisch“ erscheinen.⁸⁸ Was man von dem „Principe“ erwartete, unterschied sich kaum von dem, was auch moderne Regierungen in ihrem Programm haben: Wohlstand, Sicherheit, Ordnung. Ob er das auch leisten konnte, mußte man wie immer und überall der Zukunft überlassen; es lag in Gottes Hand. Auf Erden blieb nur die Hoffnung darauf; sie hatte Bestand, solange der Fürst Gerechtigkeit walten ließ.

Die Gerechtigkeit steht im Koran. „Gott befiehlt (zu tun), was recht und billig ist“, heißt es in Sure 16: 90. Aber wieder einmal ist dies nicht die unmittelbare Quelle. In den Fürstenspiegeln ist die Gerechtigkeit mitsamt dem zugehörigen Herrscherbild vielmehr ein altiranisches Erbe. Wie bei der Regierungsform, so sagte auch bei der Gerechtigkeit der Koran nichts darüber, wie sie institutionell umzusetzen sei. Gewaltenteilung gab es nur insofern, als die Juristen im Prinzip bei ihrem Urteil unabhängig waren bzw. einer höheren Instanz gehorchten; der Herrscher wäre dann im Idealfall nur ausführendes Organ gewesen. Aber sie konnten sich natürlich den Willen des Herrschers zu eigen machen, und der Herrscher konnte sich ihrem Urteil verweigern. Im Bestrafen wie im Begnadigen hatte er einen eigenen Spielraum, und vor allem verbürgte er die Ordnung. Wer sich gegen ihn erhob, war ein Rebell. Für die „Rebellion“ hatte man wieder ein Wort aus dem Koran: *baghy*, „Aufruhr“. Zwar hatte es dort noch nicht im Vordergrund gestanden; der Prophet war ja, jenachdem wie man es sah, selber

scher Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft, in: Angela de Benedictis (Hg.), *Specula principum* (Frankfurt 1999), S. 21–50; dort 46 ff. eine Liste der einschlägigen Texte. Zu den dort vertretenen Moralvorstellungen vergleiche man das gründliche Buch von Henri de Fouchécour: *Moralia* (Paris 1986), dort S. 357 ff.

87 Bauer, *Kultur der Ambiguität* 326.

88 Ib. 319 und 327.

ein Rebell gewesen. Aber es gewann sofort an Bedeutung, als einer der ersten Kalifen, 'Alī, der Vetter und Schwiegersohn Muḥammads, sich mit militanten Gegnern aus der frühen Gemeinde auseinandersetzen mußte, und als dann einzelne Gruppen vollends „ausstiegen“ und dem sich bildenden jungen Gemeinwesen den Rücken kehrten, blieb das Wort an ihnen hängen. Sie waren die Rebellen *κατ' ἐξοχήν*.⁸⁹ Das verdarb der Mehrheit auf immer die Lust und die Möglichkeit, sie wieder einzugliedern; sie paßten nicht mehr ins Geschichtsbild.⁹⁰ Die Gerechtigkeit, die man von dem Fürsten erwartete, war keine soziale Gerechtigkeit. Man betrachtete die sozialen Unterschiede als gottgewollt; nur extremen Häretikern oder Narren traute man zu, sie in Frage zu stellen.⁹¹ Was wir vor uns haben, ist jene idealisierte Gerechtigkeit, die wir mit dem weisen Salomo verbinden. Wenn man, was gewiß häufig vorkam, zwischen Gerechtigkeit und Ordnung zu wählen hatte, zog man die Ordnung vor: „Lieber 100 Jahre Tyrannei als einen Tag Bürgerkrieg“, so hieß es im Volksmund.⁹² Man hatte nicht das Wohl des Gemeinwesens im Sinn, sondern das Wohlverhalten und kleine individuelle Glück dessen, der von aller Beunruhigung verschont bleibt – ein Glück allerdings, das nicht materiell kodiert war wie das unsrige oder der „pursuit of happiness“ der nordamerikanischen Verfassung.⁹³ Wenn der Herrscher sich als Gewaltmensch entpuppte, so nahm man das hin; er mußte seine Untaten nicht vor den Menschen verantworten, sondern vor Gott. Zwar sollte er sich von seinen Vertrauten beraten lassen; aber entscheiden mußte er selber. Das hatte schon Ibn al-Muqaffa' so gesehen; die Untertanen, so meinte er, sollen ihren Rat nur spenden, wenn sie gefragt werden.⁹⁴

Was die Religion zu dieser Einstellung beigetragen hat, ist wohl nur auf dem Wege der Mentalgeschichte zu klären. Das orientalische Lebensgefühl wurzelt tiefer als der Islam, zumindest in den alten Kulturländern. Mehrere

89 Gemeint sind die Khāridschiten, wörtlich: diejenigen, die den „Auszug“ aus der Gemeinde praktizierten.

90 Erst in neuester Zeit gibt es ernsthafte Bemühungen, diese religiöse Spaltung rückgängig zu machen. Aus sunnitischer Sicht verkörpert vor allem der Staat Oman das alte Khāridschitentum; in Oman selber praktiziert man, zumindest von offizieller Seite, Ökumene, indem man jede Beziehung zu den „Rebellen“ abstreitet.

91 TG IV 348 f.; allgemein auch Crone, *God's Rule* 340 ff.

92 Ulrich Haarmann, „*Lieber hundert Jahre Zwangsherrschaft als ein Tag Leiden im Bürgerkrieg*“. Ein gemeinsamer Topos im islamischen und frühneuzeitlichen europäischen Staatsdenken, in: Udo Tworuschka (Hg.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag (Köln 1991), S. 262–269.

93 Vgl. de Fouchécour 6 ff. und 449 ff. Die Philosophen sprachen von *sa'āda*, der εὐδαιμονία.

94 Pellat § 20 / Francesca 57.

Jahrtausende historischer Erfahrung haben ihre Spuren hinterlassen. Wer dort mit neuen Rezepten daherkommt, wird schnell jenes „*Pourvu que ça dure*“ zu hören bekommen, mit dem Madame Laetitia auf die Erfolge ihres Sohnes reagierte.⁹⁵ Die Religion hat letzten Endes vielleicht nur jene Vergötzung des Staates verhindert oder zumindest verzögert, die wir aus dem europäischen Nationalismus kennen. Bis in die Moderne hat sie Partikularismen entgegengewirkt; Europa hat dieses Einheitsgefühl im späten 19. Jh. als „Panislamismus“ wahrgenommen und sich davor gefürchtet. Der Islam spaltete sich in seiner klassischen Zeit nicht in Staats- oder Landeskirchen. Es gab auch kein „*cuius regio eius religio*“. Ein konfessioneller Gegensatz drang in die Politik erst ein, als zu Beginn des 16. Jh's die Šafaviden in Iran der Schia eine Mehrheit verschafften und in ihrem Expansionsdrang mit den sunnitischen Osmanen zusammenstießen.

Veränderung und „Fortschritt“ stießen auf Skepsis und Resignation. Daraus erwuchs dann eher Weisheit als ein reformerischer Elan. Ibn Khaldūn, der große Staatstheoretiker aus der Wende zum 15. Jh., wußte, daß es in seiner Heimat rabiante reformerische Bewegungen gegeben hatte, die für einige Zeit sich zu einer Dynastie entwickelten.⁹⁶ Aber er redete nicht mehr von der religiösen Aura eines einzelnen Herrschers, sondern von dem „*esprit de corps*“ (ar. *ʿašabiyya*), der unverbrüchlichen Solidarität, mit der eine herrschende Schicht gemeinsam durch Dick und Dünn geht. Diese hat dazu nur wenig Zeit, drei Generationen oder auch etwas mehr, in denen sie die Herrschaft an sich reißt, dann sie konsolidiert und schließlich wieder vertut, weil sie dem Luxus verfällt (der „Gier“, wie wir sagen würden). Die Nächsten spielen hernach wiederum das gleiche Spiel.⁹⁷ Im Maghrib, wo Ibn Khaldūn aufgewachsen war, war dies tatsächlich so gewesen; er hatte es aus dessen Geschichte abgelesen.

95 Daß Verhaltensweisen, die hinter den Islam zurückreichen, stärkere Kraft entwickeln als Gebote, die erst im Koran ihren Ursprung haben, erkennt man z. B. daran, daß Muslime zwar unbewußt einen Widerwillen gegen den Verzehr von Schweinefleisch entwickeln, dem „jungen“ Wein- bzw. Alkoholverbot dagegen (das ja keine Wurzel im Judentum hat) lockerer gegenüberstehen. Auch die Beschneidung (von der im Koran nicht die Rede ist) steht außer aller Frage.

96 Die Almohaden z. B. (reg. 524/1130–668/1269).

97 *Muqaddima*, übers. Abdesselam Cheddadi (*Le Livre des Exemples*. Paris 2002) 1 392 ff. Die Literatur zu Ibn Khaldūn ist mittlerweile kaum noch zu überschauen. Nur in Deutschland hält man sich zurück. Zu dem genannten Modell, das manchmal etwas irreführend „zyklisch“ genannt wird, vgl. schon Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History* (London 1957), S. 204 ff. oder Mohamed Talbi, *Ibn Ḥaldūn et l'histoire* (Tunis 1973), S. 50 f.; auch Black, *History of Islamic Political Thought*, S. 165 ff.

Der Ewigkeitsanspruch, den man mit dem Kalifat verbunden hatte, war in seinen Augen längst dahin.

Daß es auch ganz ohne Erbfolge ging, dürfte Ibn Khaldūn spätestens klar geworden sein, als er im reifen Alter nach Ägypten kam. Das dortige Mamlukenregime rekrutierte sich aus Militärsklaven, und es assortierte sich in jeder Generation neu. Diese Sklaven waren Türken, keine Araber; jeder, der in Kairo Macht ausübte, war in seiner Jugend noch ein „Migrant“ gewesen. Die Einheimischen, die Ägypter, nahmen es ohne spürbares Murren hin. Sie gaben sich damit zufrieden, daß die kiptschakischen oder tscherkessischen Fremdlinge, von denen sie nun regiert wurden, Muslime waren wie sie (oder es zu Beginn ihrer Ausbildung wurden). Egalitärer konnte man nicht sein.

Als Timur Lenk, der Tamerlan unserer europäischen Quellen, damals schon Mitte Sechzig, Ägypten mit Krieg zu überziehen drohte, hat er Ibn Khaldūn auf dem Wege im Zeltlager vor Damaskus mehrfach zu sich kommen lassen und sich mit ihm in Gegenwart eines Dolmetschers, der zugleich Jurist und sein geistlicher Berater war (Timur konnte kein Arabisch), über die aktuelle Lage unterhalten. Ibn Khaldūn sah das Verhältnis zwischen Religion und Politik sehr entspannt; „wenn das Gesetz von Gott festgelegt und durch einen gottgewollten Gesetzgeber verkündet ist, basiert die Politik auf der Religion und ist heilsam für diese Welt ebenso wie für das Jenseits“.⁹⁸ Die Religion hatte für ihn also eine primär zivilisierende Funktion. Timur wandte sich dann nicht gegen Kairo, sondern zog nach Anatolien, wo er den Osmanensultan Bayazid bei Ankara besiegte. Denn „Kriege gibt es, seitdem Gott die Welt erschuf“; „kein Volk und keine Generation entgeht dem.“⁹⁹ Und: „Man ist des Sieges nie sicher, mag man auch die besseren Waffen haben oder die größere Zahl (an Soldaten). Der Sieg ist immer eine Sache des Zufalls“.¹⁰⁰ Der klassische Islam hat sich nie eingebildet, eine Friedensreligion zu sein. Daß Ibn Khaldūn nicht mehr in Einzelpersonen dachte, sondern in Kollektiven, macht ihn modern. Aber sein Realismus blieb ihm erhalten. Der Mensch stiftet ja Unheil; das hatten schon die Engel gesagt.

Haben wir dem viel hinzuzufügen?

98 Ib. 469f. (Kap. III 23); schon übersetzt von Hamilton A.R. Gibb in: Majid Khadduri / H.J. Liebesny (Hg.), *Law in the Middle East* (Washington 1955) 113f.

99 Ib. 589.

100 Ib. 598.

31 **Ibādī Identity and Imperial Politics in Early Islam**

Whoever visits Oman cannot but notice its individual character, with regard to its landscape and geographical position as well as concerning its people and the functioning of its society. As a European, one feels at home in a country which maintains an unmistakable identity of its own with a religious and ethnical variety. Inside the Islamic world, however, Oman is sometimes perceived in a different way. It may happen that the country is considered to be peripheral, and the Omanis themselves may occasionally feel isolated because their way of understanding Islam is not always appreciated by the rest of the Sunnī world. This phenomenon has its roots in early Islamic history, and I would like to analyze it in somewhat more detail. I am, however, simply experimenting. My remarks will remain rather general and unmistakably subjective. Moreover, I cannot pretend to say anything new, for I stopped doing original work on the *Ibādīyya* long ago, and I am not a specialist of Omani history at all. I am too old to be a specialist anyway; when I was young the Islamic world was still conceived, at least in German scholarship, as an ultimate unity which extended from the Maghrib to Central Asia, and its plurality was taken for granted.

My starting-point is the observation that Islam presented itself as a religion and an empire almost simultaneously. This was a unique constellation. When Christianity came into existence, the empire (the Roman Empire) was already there, and it took three centuries until the new religion ‘came into power’, under Constantine. For a long time, the early Christians had simply been guests in a complex habitat where they had to compete with a number of other religious communities. Right from the beginning Christianity had, therefore, to develop institutions of its own in order to survive as a coherent entity, and the result was a certain duality between the Church on the one hand and the worldly power on the other. Verbally, this situation was expressed in different ways. In Byzantium, people used to talk about the *συμφωνία*, the somewhat precarious ‘harmony’ between secular and spiritual forces, whereas in the medieval West it was rather the contrast which came to the surface, a contrast between *sacerdotium* and *imperium*, priestly and political power. Many modern historians consider the tension ensuing from this contrast as an indispensable element for the evolution of Western civilization. Since there was this opposition between the secular and the spiritual forces (the pope and the emperor, priesthood and state officials), it was possible, they say, to separate religion from the state or even radically do without it, in atheism. This

is ultimately a mere hypothesis, and as such it is not as self-evident as it sounds. After all, German and English Protestantism established the unity of church and government again; in Germany, the Prussian Kaiser remained the formal head of the Lutheran churches until 1918. But, however it may have been, what remains interesting for us is the fact that such a duality never existed in Islam, at least not as a model.

This does, however, not tell us much about Islamicate reality. Let us therefore look, for a moment, at the two components separately. How did Islam as a religion define itself? Or, in other words: how did Islam become Islam, and how did it elaborate structures of its own? The main factor in this creative process was originally *not* the *Qurʾān* (although the *Qurʾān* is much more explicit with respect to practical issues than, let us say, the New Testament). Certainly, everybody knew that there had been a new divine message, but the *Qurʾān* as Scripture was, during the first decades of its existence, still largely unknown. In point of creed, there was only the *shahāda*, a very brief text which made two essential statements but left most other questions open. As for the rest, it was the members of the community who decided about the essentials of their belief. Originally, when most people still thought that the end of the world was imminent, there was no need for any additional precision, for the Prophet would soon lead his community to Paradise anyway, after having met them at the *ḥawḍ*, the cistern in the imaginary world of the Hereafter.¹ Apart from this initial phase of eschatological awareness, however (a historical moment, rather, which did not last long | and is difficult to grasp in the sources), the agreement on common convictions, necessary though it was, was normally reached by a silent and non-verbal consensus. This process is not easy to describe either, for the community had been split by conquests, and in many places, at least in the areas outside the Arabian Peninsula, Islam was still the religion of a minority. With a certain justification, the Muslims believed that their religion brought progress and order, but the essential thing was that Islam had had success. The Muslims settled in garrison towns: Basra, Kufa, Hims, Fustat, and they demonstrated their identity by their common prayer, a ritual which was led not by a priest, but by their commander or the governor, and performed in spectacular discipline which, up to then, had been unheard of (except perhaps with regard to Christian monks). Their limited number, as well as their military organization, prepared them to agree more easily on their understanding of Islam at

32

1 For the relevant *ḥadīth* (*ana faraṭukum ʿalā l-ḥawḍ*), an early testimony of Islamic communal feeling, cf. Wensinck, *Concordance* v: 119b. For the *Ibādīyya* cf. Ibn Idrīsū 1424/2003: 337; in general van Ess 1991–1997, IV: 543 f.

a local level; the Friday sermon played an important part in that since it frequently contained a political message besides the religious one. The price one had to pay for this pragmatic cohesion at the local level was a certain unawareness of what the different communities had in common; they could not be sure that what they believed was identical with what was believed next door, i.e. in another regional centre or even at another mosque. Again, as long as many people believed they were *ahl al-janna* anyway, people with a certain guarantee of Paradise,² these differences did not really matter and were not even necessarily an object of overall perception. Personally, I think that in reality the doctrinal divergences were greater than is normally assumed. The ideas brought forth in early Shī'ism are a good example; they were partly of gnostic origin but pretended to be valid interpretations of Islam, and in places like Kufa where they flourished, they seem to have varied from one mosque to another. At this early time, the consensus was still no more than the agreement of small circles (*ḥalaqāt*), not yet the broad *ijmā'* conceived by later juridical *madhhabs*. When, from the late 2nd/8th century onward, we find the first written creeds (*'aqā'id*), they were not yet as elaborate as the texts decided upon by a number of Christian bishops at the councils of Nicaea or Constantinople had been, in the fourth century of the Christian era. The Islamic texts, numerous and variable as they were, may have been the first attempts to define a kind of 'orthodoxy', but they had not yet proceeded beyond an individual local level, and I rather tend to think that they were nothing more than propaganda leaflets handed out to students who wanted to join a *ḥalqa*, not being sure yet whether they would be offered the sort of Islam they expected.³

If we turn away from the religious sphere to the secular one, i.e. to worldly rule, the situation was not very different. The *Qur'ān* did not prescribe any specific form of government. In pre-Islamic times, Arab rulers, Imru' ul-Qays for instance (not the poet, but the man from the famous inscription, a bedouin from Kinda), had been called 'kings' (*mulūk*). However, their territory was small and ill-defined, and the title was not transferred to the early Islamic rulers who had to govern an empire. They rather called themselves *amīr al-mu'minīn* or *khalīfa*; these were terms rooted in the *Qur'ān* or in the corresponding religious discourse. Their evolution is complicated and in many respects still controversial.⁴ So, the question is, why the caliphate? As a political pattern, the caliphate was not the result of an extended deliberation process; it was rather

2 I have dealt with this concept in van Ess 2001: 108 ff. and 306 ff.; cf. also the index s. v.

3 With regard to this topic cf. van Ess 2011, II: 1209 ff.: 'Bekenntnisschriften'.

4 Cf. for instance the clarifying contributions by Kadi 2001, I: 276–278 and *Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Princeton), forthcoming.

forced upon the Muslims by political necessity, by their success as a matter of fact. The theoretical discussion ensued much later, and it circled around another expression which had a much broader connotation: the imam. In our days we know this word especially from Shī'ī Islam. But it was also used in the Sunnī world, though never with the connotation of sanctity typical for Shī'ism. Originally the imam was simply a person who was the 'leader' of some affair, be it only in the daily prayer. The imam made clear what should be done, but he did not necessarily have any special authority. As a ruler he had power, and he normally retained it until his death, but this power was not inborn to him nor was it infused into him, as the Shiites believed, as a kind of spirit (*rūḥ*) which came from Adam or from God himself. It is true that, as a leader, the imam was expected to be just, but he did not have to be morally irreproachable or without sin (*ma'ṣūm*, again a prerequisite requested by certain Shiites). The Ibādis were to have an imam as their ruler, but he was simply a man of respect who had been elected because of his political ability, his tribal connections or his age. It was not easy to depose him, but this was not impossible either if, because of old age or illness, he showed signs of no longer being able to function properly. There was never any official coronation which would have transferred to his person the magic spell typical for medieval Europe. When Mohammad Reza Shah had himself crowned in Iran according to the (fictitious) ritual of the ancient Persian kings, he was toppled by the Islamic Revolution.

The ceremonial which surrounded the first caliphs was modest. Not only did they despise a crown, they also objected to wearing garments of silk or brocade. The Umayyads, who resided in Damascus, abstained from building an ostentatious palace in the town which would have made them similar to the Byzantine emperors. They preferred frequenting their little lodges in the Syrian desert | which they seem to have used mainly for hunting purposes.⁵ They felt safe and happy there, doing politics with the Arab tribes from whom their power derived, politics built on consensus we may assume. It is there that traces of a governmental ideology can be encountered for the first time, in the frescoes of Quṣayr 'Amra where the Umayyad caliph is depicted next to the other rulers of the Ancient and Mediterranean world – and, remarkably, with a small picture of Adam in between;⁶ Adam was, besides King David, the only human being to be called *khalīfa* in the *Qur'ān*.⁷ There have been

33

5 There has been a long discussion about the function of these buildings. They were, after all, not as modest as the term 'lodge' may sound. In German, the relevant term was, for a long time, 'Wüstenschlösser'.

6 Fowden 2004: 136 ff.

7 Sura 2: 30 and 38: 26.

scholars in the Western world who called the form of government exercised by the *khulafā' al-rāshidūn* and the Umayyads a theocracy, and some have even compared the early caliphs to the high priest in Judaism. I do not lean towards such hypotheses. It is true that the term 'theocracy' emerged with a Jewish author of the first century of the Christian era, the historian Josephus,⁸ but before the creation of the state of Israel, the Jews could conceive of worldly rule only as a utopia. The Arabic sources do not know of any term which comes close to 'theocracy', and if there really was, in Islam, any theocracy as a system it must have collapsed after the murder of 'Uthmān because this event was such a traumatic experience that the early community remained split into Sunnīs and Shī'īs until today. What rather explains the way the Umayyads ruled their empire was, it seems to me, their Bedouin heritage. They tried to heal the trauma of the schism by a politics of unity (*jamā'a*),⁹ and the strategy they applied for this was based on tribal concepts. This explains their simplicity and their abstention from pomp and splendour. The problem of such puritanical behaviour is, however, that normally it does not last long. Ibn Khaldūn pointed this out with regard to the dynasties which came to dominate al-Andalus after the reign of the *mulūk al-ṭawā'if*; they lasted no longer than four generations. This was also the time given to the Syrian Umayyads before they were swept away by the Abbasid revolution. They had managed to create a certain consensus and an awareness of *jamā'a*, but this sentiment had never extended beyond Syria.

We may wonder whether the so-called Abbasid revolution had ever been more than a putsch staged by Arab settlers from Eastern Iran.¹⁰ However, it resulted in enormous changes. The reason was that the imperial centre shifted from Syria to Iraq; with it, tribal policy changed into a policy of clientage. By accepting clients (*mawālī*) the Muslims became a majority, at least in most of the Iraqi towns. However, the development had a side-effect insofar as they were now also more openly influenced by foreign, namely Iranian, ideas. The new capital, Baghdad, was founded near ancient Ctesiphon, the centre of the Sasanid empire, and one of its first buildings, inside the round town which derived its pattern from Central Asian prototypes, was a huge palace which housed, besides the caliph and his family, an administration of considerable dimensions. Most of the so-called scribes (*kuttāb* in Arabic) were of foreign origin. This phenomenon had already been known from the Old Testament;

8 In his *Contra Apionem*.

9 van Ess 2011, I: 21 ff. and II: 1506; index s. v.

10 Agha 2003.

Esra, the man who reinstalled Jewish law in Jerusalem after the Babylonian Captivity, had been a scribe at the court of Artaxerxes II (or Ardashīr) under the Achaemenids. The first great figure in the Abbasid administration, Ibn al-Muqaffaʿ, became a Muslim only during his own life-time, apparently after the Abbasids had come into power, and he directed a bureau where, under his leadership, ancient Iranian texts were translated into Arabic, the chronicle of the old Persian kings (Khudayname), the tales of *Kalila wa Dimna*, books of ethics and cultivated manners etc. Furthermore, of course, the famous *Risāla fī l-ṣaḥāba* should be mentioned, where Ibn al-Muqaffaʿ gave advice to the caliph al-Manṣūr on how to handle Iraqi politics by way of an army – an army which consisted of people from Eastern Iran and had to be integrated into a completely different social and intellectual milieu. Ersilia Francesca has translated the text into Italian and commented upon it.¹¹

For my purposes, however, it is not so much this literary output which concerns me; what is decisive is rather the new way of looking at things. Islam acquired a new perspective. The political aims which had been characteristic of the first century: the occupation of Jerusalem as the symbol of the imminent apocalypse, the repeated siege of Constantinople, the domination of the Mediterranean Sea and the attempt to transform it into a kind of Islamic *mare nostrum* (by going around it via Spain) – all these had disappeared. They were replaced by a continental paradigm which connected Iraq with Persia, accompanied by an increasing awareness of living in a religiously pluralistic world where Islam set the pace, an Islam fully sure of itself. From the second half of the second century onward, there was an increasing number of Muslim theologians who engaged in dialogue – and frequently polemics – with the non-Muslim communities populating the Iraqi melting-pot. There was even a religious persecution started by the government against people of Iranian outlook, the so-called *zanādiqa*, i. e. Manicheans and, besides them, a number of Muslim intellectuals, members of the bureaucracy (*kuttāb*) and the upper class who had been attracted by the beauty and formal clarity of dualist cosmology. The Manicheans had been left in peace during the entire Umayyad period, but, in this climate of increasing religious intransigence and governmental intervention, a formula came to the surface which was to develop its full vigour only in modern times: *al-Islām dīn wa-dawla*, or to say it with the words of our source: “Religion and rule (government) are twins who cannot live without each other. For religion is the foundation of worldly rule, and the king the guardian of religion”. The source where this statement is found

34

11 Francesca 2005: 51 ff. Cf. also the French translation by Pellat 1976.

is not the *Qur'ān*; nothing in the Holy Book comes close to it. Nor is it found in the *Ḥadīth*. The source is the *Ahd Ardashīr*, a text of Middle Iranian origin which poses as the testament of Ardashīr (who is now not the Artaxerxes of the Old Testament, but Ardashīr-i Pāpakān, the founder of the Sasanid dynasty who reigned from 216 CE to 241).¹² The statement reflects an Iranian concept.

Yet its overall influence was still minimal. It had not yet become a slogan, and it was almost never quoted in later centuries. Nevertheless, it shows the parallelism between the concept they had of God and the concept of the ruler. The Iraqi Muslims conceived Allāh in His absolute Oneness as a monarch who is omnipotent, but also merciful; according to Sunnī doctrine, He was susceptible to intercession (*shafā'a*), like any worldly ruler. He had created the universe, and He kept ruling it; the order of nature is a sign (*āya*) of His Wisdom and His Will. However, he did not want to do everything by himself. On earth, God has appointed his representative or a plenipotentiary, man. Here the *Qur'ān* comes into the picture. For the Scripture calls this representative *khalīfa*. When God had created Adam He told the angels, according to *sūrat al-Baqara*: "I am setting in the earth a *khalīfa*" (a 'viceroy' in Arberry's translation). The angels were astonished: "What, wilt Thou set therein one who will do corruption there, and shed blood ...?"¹³ This was the problem one had always had with the parallelism between God and man. If man is set loose to rule over his kin he is incalculable. The angels knew for certain that they themselves would be much more reliable; "We proclaim Thy praise and call Thee Holy", they say. But they lacked one essential quality which man possesses: free will. They were mainly messengers; they fulfilled God's will, but they had no agenda of their own. They were responsible for the messages they carried around, but they were a mere mouth-piece. Only man has responsibility with respect to his agenda, and he may neglect it as well as fulfil it; in the latter case he will be rewarded. The angels are evidently not aware of this difference. God therefore dismisses their complaint: "Assuredly I know that you know not". But what did He know then? The *Qur'ān* leaves the question open. The *mufasssīrūn* disagree in their exegesis, as usual. However, they could not pretend that God knew man would never 'do corrupt' or 'shed blood', for this was evidently not the case, and God was after all omniscient. He would rather let human mismanagement happen and punish it afterwards; human rule always implied error and transgression.

¹² Francesca 2005: 23.

¹³ Sura 2: 30.

Ibn al-Muqaffaʿ in his *Risāla fī l-ṣaḥāba* saw the problem not in the person of the caliph; after all it had been al-Manṣūr who had asked him for his advice. He rather imputed incalculability to the army. The caliph, the second one among the Abbasids, was an Arab; the army, on the contrary, was partly Iranian and, what was worse, heterodox. During the revolution, the soldiers had been commanded by an Iranian general, Abū Muslim al-Khurāsānī, a man of low origin whose concept of Islam looked decidedly dubious to the Iraqi population. The caliph had him executed shortly after the victory; al-Manṣūr had never taken part in the battles himself, and in Iraq nobody seems to have been shocked by this brutal act. The only problem was that the army, which had now nothing more to do, had to be kept quiet. Ibn al-Muqaffaʿ, being an Iranian himself, but the son of an Iranian administrator who, in spite of not being a Muslim, had worked for the Arabs before during the Umayyad period, had two pieces of advice to offer, typically Iranian again. The former concerns the infiltration of confidants (that is the secret service spies) in the army, and the latter deals with the *mutakallimūn*, a group of people in the army whose identity remains completely undefined in Ibn al-Muqaffaʿ's text. In later usage, the *mutakallimūn* are the theologians, but in the *Risāla fī l-ṣaḥāba*, where the word appears only once (and for the first time), they seem to have been persons who were supposed to "talk" with the soldiers and tell them what the right sort of Islam was. If this interpretation is correct, this would have been an attempt at institutionalizing a kind of clergy whose main function was to serve as watch-dogs with respect to orthodoxy. Ibn al-Muqaffaʿ had after all proposed the same thing for jurisprudence; for in the same context he told the caliph to have a universal law-book composed in Iraq, something like the Code of Justinian with regard to Islam. Both proposals never came to anything; the *mutakallimūn* remained as free in their theological speculations as were the jurists (*ulamāʿ*) concerning their *madhāhib*. Yet what should be kept in mind is that, under the Abbasids, the religious sector was under stronger supervision than it had been in Umayyad Syria.

The greatest danger for the empire was regionalism. By its rapid expansion Islam had somehow repeated the success of Alexander's campaigns, but the problem was how to maintain political unity (the *jamāʿa* of the Umayyads) and temporal continuity. In principle, the indigenous population was accustomed to a frequent change of rule. However, there were strong local traditions which fostered upheaval and rebellion, and the distances were too great for quick communication. Hārūn al-Rashīd, the fifth Abbasid caliph, therefore decided to have the empire subdivided among his three sons. The project was | a complete failure; it simply resulted in civil war. Yet a contemporary *mutakallim*, Abū Bakr al-Aṣamm, is reported to have said: "In an age like ours, welfare (*ṣalāḥ*)

rests in distributing ourselves under (several) rulers, for one single ruler does not keep (all people) in check nor does he receive everybody's vote. Moreover he does not know who the eminent persons (*ahl al-faḍl*) are in every region and each town ... so he cannot ask them for their advice and make the right use of them."¹⁴ Aṣamm lived in Basra, and there is a slight possibility that he was an Ibādī.¹⁵ He wrote a *Tafsīr*, the oldest Mu'tazilī *tafsīr* work as a matter of fact, and recent access to many fragments of this book¹⁶ might furnish additional and more precise evidence. For the moment, however, I shall leave this, and move on to the second part of my topic: the political profile of the Ibādī community in Basra.

In a way the *Ibādīyya* was a regionalist phenomenon as well, politically centred in Oman, but with outposts or 'colonies' in Iran and in Iraq, the areas around the Persian Gulf which were most important for their commercial interests. In Iraq they concentrated in Basra, for Basra was not only an old garrison where Arab troops had settled with their families but also a seaport town in the Shaṭṭ al-'Arab where the ships coming from the Persian Gulf were unloaded and much business was done. The area, called Mesene in Greek and Latin sources (Maisān in Arabic), had always had this function. Another Iraqi town, older than Basra, even retained its ancient name which pointed to this purpose: al-Anbār, the Persian word for a 'storehouse', in Greek ἐμπόριον. Al-Anbār, however, was in the hinterland and far away from the Gulf. Basra, on the contrary, had been founded by the Arabs, and it was there that the Ibādīs could meet people from their kin. It seems that traders who were not Muslims, Indian merchants for instance who were Hindus or Buddhists, were not allowed to settle in the town; they were subject to quarantine in 'Abbādān and presumably had to pay customs there. As Arabs, the Ibādīs had immigrated from the area at the edge of the Persian Gulf which offered the last sites for anchorage before the open sea, on the way to India, China or East Africa. Oman was already at that time part of a maritime commonwealth, a thalassocracy as German terminology has it (from Greek θάλασσα, the 'sea'). Tadeusz Lewicki has written about this and collected the relevant material. Thalassocracies were relatively peaceful; they founded colonies or settlements among foreign populations without strictly subjugating them. They were keen on maintaining friendly relations because they could not defend their emporia in case of attack. Their ships were too small and too weak to carry masses of arms; what they wanted

14 The text is found in Ja'far b. Ḥarb's *K. al-Uṣūl*; cf. my German translation in van Ess 1991–1997, v: 208 nr. XIII 34.

15 Van Ess 1991–1997, v: 79 nr. IV 23.

16 In Māturīdī's *Ta'wīlāt Ahl al-Sunna*.

to transport were goods which could be sold in other places. Phoenicia had been like that, in a way ancient Greece too, and later on the Mediterranean coastal towns developed in the same way: Genoa, Pisa, Venice, Barcelona (with its Catalanian hinterland). It is important, of course, to avoid idealizing the situation, but it seems that for a long time military aggressiveness was rather a matter for continental powers. On the seas, the situation may not have changed until the Portuguese took over; they had stronger ships, and in the meantime gunpowder and cannons had been invented. Even the Mamluk empire which was governed by a military caste especially trained in warcraft relied on trade as the source of its power and wealth; the Mamluk sultans avoided *jihād*, and their power vanished only after Vasco da Gama had discovered the passage by sea to India.

In Basra, the Ibādīs lived as Arabs among Arabs. However, their Islam was different from Iraqi Islam. Oman had been reached by the prophetic message quite early, and the preachers had come directly from Medina or via the converted tribes.¹⁷ Yet, between Oman and Medina there was the desert, and Oman was oriented towards the sea. Seen from a town like Sohar, the emergence of the caliphate and the power struggle in the Ḥijāz under ‘Uthmān were incalculable events, as remote and partly unintelligible as Umayyad rule was afterwards. In spite of being part of the Arabian Peninsula, Oman remained a backwater in political affairs; I am not sure whether there was ever any *bay‘a* for the Umayyad caliphs in this area. No doubt the caliphate was considered as a fact, but in theory it still remained not more than one possible option among other ones. At the beginning, there had been people in the Ḥijāz as well as in Iraq who did not think in terms of a permanent institution but imagined themselves living in an eschatological moment where past and future coincided and where the end was near; they waited for the ‘return’ (*raj‘a*) of their charismatic leader (the Prophet, ‘Alī, the *Mahdī*). ‘Abdallāh b. Saba’ was held responsible for this kind of utopia, a man who was supposed to have lived in the south of the Peninsula. Moreover, there were, of course, the Khārījīs who wanted to retain their independence and therefore rejected any overall rule.

The Omanis never supported the Khārījīs it seems, neither those in Iraq nor those in Ḥaḍramawt and in Yaman. However, in Basra their colony had a governing or consultative body which they called *jamā‘at al-muslimīn*. This was nothing official, rather a kind of senate which took care of their affairs and their identity. Yet the name they had chosen for it could be understood as an affront. “We are the real Muslims and the real believing community”, it

17 Wilkinson 2010: 67 ff.

36 seemed to say, and the Iraqis may have immediately remembered, at least in the Abbasid period, that the Khārijī gangs of whom they had been so afraid had used | similar words. *Jamā'a* had sounded quite positive as long as the Umayyads in Syria used it as a key-word of their political propaganda, but under the Abbasids the term took on a different resonance, and in a strategic town like Basra it could have exclusivist overtones. The Basran Ibādīs seem to have never rejected the caliphate explicitly, but they certainly disapproved of any direct intervention of the government, as bankers are prone to do in Western societies today. The model they had in mind may have been something like a federal structure where every group was responsible for its own business and where the central administration (which was not situated in Basra but in Baghdad) restricted itself to affairs of common interest like taxation or foreign policy. They may have thought in terms of a balance of power which had been, or could at least be, envisaged as a political option under the Umayyads, but was no longer possible under Abbasid rule in Iraq.

The Ibādīs tried to calm down their religious opponents by emphasizing that when they believed their neighbours not to be real Muslims they did not intend to treat them as *kuffār*, and that even when they happened to call them by this epithet, they did not mean *kufr shirk*, polytheism such as that of the pagans in pre-Islamic Mecca, but *kufr ni'ma*, ingratitude towards God's grace. As a matter of fact, the *Qur'ān* allowed both interpretations of the term. When Ibādī spokesmen had difficulties in evading the conclusion that, in their view, Iraq had ceased to be *dār al-Islām* (because the people living there, outside the territory of the Ibādī *jamā'a*, were no longer called *muslimūn*), they could always answer that Iraq was still *dār al-tawḥīd* and its non-Ibādī inhabitants *muwaḥḥidūn*; only the *'askar al-ṣultān*, i.e. those places where the Abbasid army had their barracks, might be referred to as *dār al-baghy*, the 'house of rebellion' (or of 'unrightful government'). However, these were subtle differentiations which, if they even existed at that moment, probably did not get much publicity; for when the Ibādīs later on looked back at their Basran period, they assumed that they had lived in *kitmān* then, in 'concealment' and secrecy. Under Umayyad rule they had still been undisturbed; they considered this period as their glorious past. They traced their community back to a renowned jurist of the first century who was born in Oman and had lived in Basra, Jābir b. Zayd al-Azdī; they retained some of his most remarkable fatwās and treated them as their own heritage.

As a matter of fact, the *Rasā'il Jābir b. Zayd* can be regarded as the oldest testimony of Islamic jurisprudence; Jābir had died in 93/712, almost forty years before the Abbasid revolution and seventeen years before the death of the other local hero, Ḥasan al-Baṣrī. We cannot be entirely sure to what extent

Jābir was an Ibāḍī, but it may be assumed that he did not care much about the caliphate. This was nothing unusual in Basra in his time; the caliphs resided in Damascus, and in Iraq they were represented by an extremely tough governor, Ḥajjāj b. Yūsuf, who was not liked by the population and clashed, at a certain moment, with Ḥasan al-Baṣrī. Ḥasan was not only younger than Jābir; he was also a *mawlā*, a Persian client, son of a man named Pērōz/Firūz who had been taken prisoner when the Arab troops had conquered Maisān, the area around Basra. Jābir, on the contrary, was a free Arab, from the tribe of Azd. Ultimately he was, of course, a foreigner, but in a way everybody was a foreigner in Umayyad Basra; the town had been founded under Muslim rule, and on the tribal level the population was quite mixed. Until his death, Jābir was certainly more renowned and socially better settled than Ḥasan.

Under the Umayyads the Ibāḍī community had not met with any opposition. They were all Arabs, and as tradespeople they were useful and necessary for the upkeep of the Basran garrison. Not much is known about the questions they discussed in their *jamā'at al-muslimīn*. However, it seems they practised a rather bourgeois style of life. When the Umayyad caliphs disappeared and a new ruling class established itself, less Arab than before, Abū 'Ubayda al-Tamīmī, a *mawlā* like Ḥasan al-Baṣrī and equally imprisoned by al-Ḥajjāj in his youth, even sent out missionaries, the *ḥamalat al-'ilm*, representatives of Ibāḍī thinking and capable of defending it on the basis of the *Qur'ān*, in order to persuade people in the town and abroad that their variety of Islam had a right to exist and might even succeed in attracting new adherents, adherents who could also become partners in trade. In Iraq this initiative came to nothing,¹⁸ but it succeeded at the periphery, in the Maghrib, among a Berber population who did not feel like submitting to caliphal rule. 'Abd al-Raḥmān b. Rustum, a Persian born in Iraq who, after having lived for some time in Mecca, had come to Basra in order to study with Abū 'Ubayda al-Tamīmī, founded an Ibāḍī settlement far out in the West, near the town of Tāhart (today Tiaret). In this new environment where Islam was not yet the dominant religion, the Ibāḍīs (who did not yet have their later name) were simply perceived as Muslims who had come from the centre and were more advanced in matters of piety. In order to avoid mixing too much with the indigenous population, they built their 'colony' at some distance from the ancient town (which appears in our sources as 'Tāhart al-qadīma' and had obviously

18 The Mu'tazilis who proceeded the same way had more success (van Ess 1991–1997, II: 310 ff.). What we are dealing with may be called in both cases 'inner mission'; the difference was that with respect to the Mu'tazila the missionaries were named *du'āt* and not *ḥamalat al-'ilm*.

37 already existed in Roman times) and went on doing what they had already done in Iraq, namely engaging in long-distance trade, though now by means of camels across the Sahara and not ships | across the ocean. Like what is known in Christianity for the Calvinists, they combined economical efficiency with pragmatic and somewhat intense religiosity. Ibn Rustum was called imām like the Abbasids whom he did not recognize as his sovereigns. However, he practiced a certain simplicity or Puritanism which was noticed by those members of the community who came to visit him from Basra.¹⁹ The new environment, 'underdeveloped' as it was in the beginning, probably did not allow for anything else, but Ibn Rustum may also have thought of renewing the life-style of the *Urgemeinde* and the Bedouin image of the Umayyads. Early Islam had been egalitarian. Did Ibādī politics therefore aim at something like tribal republicanism?

In Basra, the Ibādī community never rebelled against the Abbasids. One year after 'Abd al-Raḥmān b. Rustum had become imām in Tāhart, in 145/762, the Shī'ī pretender al-Nafs al-Zakiyya and his brother started their revolt against al-Manṣūr in the *Hijāz* and in Basra; some Basran Mu'tazilis, members of the circle of 'Amr b. 'Ubayd, joined them and lost their lives in battle. The Ibādīs, however, simply left the town and returned to Oman; they did not want to fight, they wanted to do business and live in peace. In their view 'Abd al-Raḥmān b. Rustum had performed a *hijra* as the Khārijīs used to say, away from the pagan atmosphere of Iraq to a place of refuge where he was on his own and could create something new. The chiefs of the Basran community, however, people like al-Rabī' b. Ḥabīb for instance, simply went away, back to their country which for them may have remained something like a cradle of Arab identity, the retreat of an unadulterated variety of Arabic culture. Khalīl b. Aḥmad, the famous lexicographer who, with his *Kitāb al-Ayn*, was the first to carry out a thorough study of the Arab language,²⁰ came from the same tribe as al-Rabī'.²¹ Oman had had an Iranian governor under the Sasanids, but with the advent of Islam he had disappeared; as a representative of foreign occupation he had certainly not been liked by everybody. The tribal structure was loose, and there was no capital nor any centralized administration, but the people had come to have an imām, and the first person to be elected for this function, Julandā b. Mas'ūd, had profited from the disturbances at the end of Umayyad rule to emerge. He died two years later in a clash with Abbasid forces, immediately

19 Prevost 2009: 44 ff.

20 He died between 160/786 and 175/791, some time before Sībawayh, a Persian, wrote down his famous grammar, the *Kitāb*.

21 He was a Farāhīdī. Did this tribe descend from a Persian by the name of Farhād?

after the revolution. But this was merely understood as a personal setback; the political order was not permanently affected, and I assume (but cannot yet prove) that the Abbasid caliph was normally not commemorated in the Friday prayer in Oman.

The Basran community disappeared from the scene. Other local centres ceased to exist, too: in Kufa, in Baghdad, in the *Jazīra* perhaps, in Iran. We should, however, not completely remove them from our picture. They are quite interesting; the problem is only that we do not know much about them. Did Yazīd b. ‘Unaysa who is sometimes counted as an Iranian representative of the Ibāḍiyya hope for another chance of uprooting the political system when he predicted the appearance of a new prophet after Muḥammad? A prophet was always supposed to create a new society.²² Ibn ‘Unaysa had, of course, fallen a victim to an illusion; what he proclaimed was a mere utopia. Nevertheless, Ibāḍism survived in Oman and in the Maghrib, with Basra as a common link between them. Their mutual relationship was spiritual rather than political. There was not much of a direct communication between the two remaining wings of ‘republican’ Islam; the distance was too far. What we are dealing with is rather a mediated communication, mediated by recollection, by historical memory. The Maghribī communities retained an image of Iraqi history which in Iraq itself was forgotten or covered by the work of later compilers like Ṭabarī. This ‘Geschichtsbild’ as we say in German (or ‘imaginaire’ as the French have it, Mohammed Arkoun for instance) had legendary features, certainly, but nevertheless it seems worth while reading authors like al-Barrādī again, in quest of old material.

Moreover, in order to obtain a sufficient knowledge of relevant previous research, it is necessary to leave English behind. Secondary literature on the Maghribi variety of Ibāḍism is in French or Italian. Recent events in Libya have brought the Jabal Nafūsa to the fore again, and the last issue of the German periodical “Der Islam” contained an article in French on the life of ‘Abd al-Raḥmān b. Rustum, the first imam in Tahart.²³ I can still remember conversations with Roberto Rubinacci who was Ersilia Francesca’s teacher, as I remember a long walk with Tadeusz Lewicki, down the endless flight of steps which connect the ancient town of Amalfi with Ravello, just on the other side of the Gulf of Naples, where Richard Wagner got his inspiration for Klingsor’s magic garden (*Parsifal*, act II) and where we had our European congress in 1996.

22 For Yazīd b. ‘Unaysa (whose name is transmitted in different forms) cf. van Ess 1984: 301–313 (= above vol. II 816 ff.) also van Ess 1991–1997, II: 614 ff.

23 Prevost, cf. n. 19.

Research on Ibādism is international, and progress will only be achieved if we manage to bring the different approaches into contact. We still have a lot to do.

Bibliography

- Agha, S.S.: *The Revolution which toppled the Umayyads. Neither Arab nor 'Abbāsīd*. Leiden 2003.
- van Ess, J.: Yazīd b. 'Unaisa und Abū 'Īsā al-Iṣfahānī. Zur Konvergenz zweier sektiererischer Bewegungen. In: Traini R. (ed.): *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*. Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Studi Orientali, Rome 1984, 2 vols, 11: 301–313.
- van Ess, J.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 voll. Berlin, New York 1991–1997.
- van Ess, J.: *Der Fehltritt des Gelehrten: die "Pest von Emmaus" und ihre theologischen Nachspiele*. Heidelberg 2001.
- van Ess, J.: *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. 2 voll. Berlin, New York 2011.
- Fowden, G.: *Qusa'ir 'Amra: art and the Umayyad elite in late antique Syria*. Berkeley 2004.
- Francesca, E.: *Il Principe e i Saggi. Potere e giustizia nel medioevo islamico*. Milan 2005.
- Ibn Idrīsū, M.: *al-Fikr al-'aqadī 'ind al-ibādīyya ḥattā nihāyat al-qarn al-thālith al-hijrī. Jam'iyat al-Turāth*. Ghardaya 2003.
- Kadi, W.: *Caliph*. In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden 2002, 1: 276–278.
- Pellat, C. (Ed.): *Ibn al-Muqaffā', "Conseiller" du Califé*. Paris 1976.
- Prevost, V.: 'Abd al-Raḥmān ibn Rustum al-Fārisī. Une tentative de biographie du premier imam de Tahart. In: *Der Islam* 86 (2009) 44–64.
- Wensinck, A.J.: *Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le Musnad d'Al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal*, 7 voll. Leiden 1936–1969.
- Wilkinson, J.C.: *Ibādism. Origins and Early Development in Oman*. Oxford 2010.

PART X

Ablenkungen



Ich habe immer an mehreren Themen gleichzeitig gearbeitet; man erholt sich sehr bei einem solchen Verfahren. Freilich konnte es passieren, daß ich mich auf Gebiete ablenken ließ, in denen ich mich nicht ganz zuhause fühlte. Das wurde lange Zeit auch nicht übel genommen; es gab damals weniger Spezialisten, die bei dem Betreten ihres Areals gleich nach der Polizei hätten rufen können. Zu diesen Gebieten, in denen ich mich „out of bounds“ befand, gehörte seit je die islamische Philosophie (s. o. nr. 11 5–6). Auf sie war ich durch Richard Walzer gekommen, der nach dem Kriege sich mehrfach zu Vorträgen und Gastseminestern in Deutschland, u. a. in Frankfurt, aufhielt. Jedoch blieb es da aus Gründen, die ich bereits dargelegt habe (oben Bd. 1, s. 149 f.), vornehmlich bei Rezensionen. Zwei davon seien der Kuriosität halber auch hier noch einmal abgedruckt. Sie sind im wesentlichen philologischer Art und sehr früh entstanden (C 14 = X 4¹ und C 26 = X 6²). Später sind dann nur zwei Aufsätze hinzugekommen, die sich mit Philosophie beschäftigten: 1X 16 (s. o. s. 1968 ff.) und X 5 (= B 104), ein Vortrag, den ich 2001 in Heidelberg im Rahmen eines Kolloquiums gehalten habe.

Vorträge, diesmal aber nicht rein philosophischer Art, liegen auch einigen weiteren Aufsätzen zugrunde: X 2 über Enzyklopädien und enzyklopädische Aktivitäten in der islamischen Welt (B 105, gehalten in London 2003)³, X 3 über das islamische Unterrichtswesen (B 75, gehalten 1990 in Fes, Marokko, anlässlich einer externen Kommissionssitzung der UNESCO)⁴, X 1 über den

1 Zur Edition von Fārābīs Großem Kommentar zu Περὶ ἐρμηνείας, in: ZDMG 113/1964/653 ff. Einer der Herausgeber, Pater Wilhelm Kutsch, hatte wie sein Ordensbruder Richard McCarthy (s. o. Bd 11 1522, Anm. 1) an der Jesuitenuniversität in Bagdad gewirkt; nach deren Schließung unterrichtete er an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt und nahm Kontakt zu dem Orientalischen Seminar auf, an dem ich damals Assistent war. Der edierte arabische Text wurde später von F. Zimmermann, einem Schüler Walzers, ins Englische übersetzt und ausführlich kommentiert (London 1981); vgl. dazu die Rezension von Larry Miller in: WO 14/1983/271–279.

2 Über Secundus, den „schweigsamen Philosophen“ (in: Gnomon 38/1966/215 ff.). Es handelt sich um einen spätantiken Text, der in mehrere orientalische Sprachen übersetzt wurde; vgl. jetzt Martin Heide, *Secundus Taciturnus* (Wiesbaden 2014).

3 An dem 2002 gegründeten Institute for the Study of Muslim Civilisations, das der Aga Khan University assoziiert ist. Das Thema war von Abdou Filali-Ansary angeregt worden.

4 Meine Darlegungen berühren sich dabei stark mit dem, was George Makdisi in seinem *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh 1981) und später in *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh 1990) gesagt hat. Die Anregung zu dem Vortrag kam von M.A. Sinaceur, der damals in der Unesco für die Geisteswissenschaften und vor allem die Philosophie zuständig war. Er hatte in Göttingen studiert und auch schon den „Runden Tisch“ organisiert, an dem 1985 in Paris über Ḡazzālī

Sinn der Geschichte und die Theorie von der „Achsenzeit“ (B 106, gehalten 2005 am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen)⁵, x 7 über die Geschichte der Stadt Bagdad, ihre große Vergangenheit und ruinöse Gegenwart (B 123, gehalten 2013 in Berlin als *public lecture* im Rahmen eines Kolloquiums)⁶ und schließlich über eine Figur der deutschen Militärgeschichte, die für das späte Osmanenreich und den Irak Bedeutung gewann (B 112 = x 12). Der letztere Text steht im Zusammenhang meiner Biographie von Hellmut Ritter (A 23) und wurde in einem kleineren Kreise vorgetragen, für den der Gegenstand Bedeutung hatte.⁷

Die drei übrigen Texte sind Begleiterscheinungen gelegentlicher philologischer Arbeit. x 8 ist die Einleitung zu einem Index der Personen- und Ortsnamen in ‘Abdalġāfir al-Fārisī’s *Siyāq Ta’rīḥ Naisābūr*, den Habib Jaouiche (gest. 2013), ehemals Lektor für Arabisch am Tübinger Orientalischen Seminar, zusammengestellt hat (= B 61), x 10 ein Bericht über vergebliche Arbeit mit einigen Handschriften (= B 44), x 11 die Besprechung der Facsimile-Edition einer jemenitischen Sammelhandschrift ungewöhnlichen Inhalts (= C 216) und x 9 (= B 34) ein Nachtrag zu meiner Edition von Bd. 9 aus Šafadī’s *Wāfi bil-wafayāt* (A 6). Hellmut Ritter, der als Erster auf die zahlreichen Istanbul Handschriften des *Wāfi* gestoßen war, hatte schon in der Anfangsphase seines Türkeiaufenthaltes mit der Herausgabe begonnen; der erste Band erschien 1931 als Bd. 6a der Bibliotheca Islamica. Jedoch legte er bald die Arbeit in andere Hände,⁸ und eine Generation später übernahm das neugegründete Orientinstitut der

diskutiert wurde (s.o. Bd II 1523 zu VII 1). Ich habe den Vortrag später gelegentlich auch auf arabisch gehalten, z.B. vor der Irakischen Akademie der Wissenschaften in Bagdad (s.o. Bd. I 286) oder in Oman. – Zum Kontakt mit M.A. Sinaceur vgl. auch B 76.

- 5 Karl Jaspers’ Theorie von der Achsenzeit ist vor allem durch den israelischen Kulturhistoriker Shmuel N. Eisenstadt (1923–2010) weiterentwickelt worden. In jüngerer Zeit hat auch Johan P. Arnason, der an einer australischen Universität unterrichtete, zu ihr Stellung genommen; vgl. seinen Aufsatz *The Axial Age and Its Interpreters. Reopening a Debate*, in: Arnason/Eisenstadt/Wittrock (edd.), *Axial Civilizations and World History* (Leiden 2005), S. 19–49.
- 6 Dieser Text ist wiederum bisher nicht veröffentlicht und bei dem zugehörigen „Projekt“ auch nicht zur Veröffentlichung vorgesehen. Er bringt keine neuen Erkenntnisse, sondern ist der Versuch einer Synthese. Zum selben Thema auch F. Micheau in: J.C. Garcin (ed.), *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman* (Rom 2000), S. 87 ff. und noch einmal in: Jayyusi/Holod/Petruccioli/Raymond (edd.), *The City* (Leiden 2008), Bd. I 221 ff.; weiterhin C.E. Bosworth, *Historic Cities of the Islamic World* (Leiden 2007). Das letztere Buch ist aber eher eine Enzyklopädie; der entsprechende Artikel wurde von A.A. Duri verfaßt (S. 30–47).
- 7 Bei der Herbstsitzung des Ordens „Pour le mérite“ in Potsdam 2011.
- 8 Die nächsten Bände wurden durch Sven Dederling herausgegeben; vgl. meine Biographie Ritters (= A 23), S. 61 f.

DMG in Beirut die Koordination. Als ich im Oktober 1963 die dortige Referenzenstelle antrat, wurde mir Bd. 9 anvertraut (s. o. Bd. I 280f.), verbunden mit dem Auftrag, auch auf die arabischen Herausgeber von Bd. 7 und 8 ein Auge zu haben. Letztere waren allerdings, sehr im Gegensatz zu mir, erfahrene Herren, Professoren an der Amerikanischen Universität und kaum weiteren wissenschaftlichen Rates bedürftig. Unabhängig davon beschloß ich, in meinem eigenen Band nach dem Vorbild von Ritters Edition der *Maqālāt al-islāmīyīn* des Aš'arī (= Bd. I der Bibliotheca Islamica) einen doppelten kritischen Apparat einzuführen, getrennt nach den Varianten und den Quellen. Das hat sich dann auch bei den folgenden Bänden des *Wāfi* durchgesetzt. Varianten stammten dabei nicht nur aus den verschiedenen Handschriften des herausgegebenen Werkes, sondern fanden sich manchmal auch schon in dessen Quellen, insofern Šafadī diese in anderer Form vor sich gehabt oder vielleicht falsch gelesen hatte. Die Analyse der jeweiligen Überlieferung führte dann dazu, Aufbau und Zielsetzung des *Wāfi* genauer zu untersuchen.⁹

9 Allgemein zu Šafadī und seinen Werken jetzt Everett K. Rowson in: J.E. Lowry / D.J. Stewart (edd.), *Essays in Arabic literary biography 1350–1850* (= Bd. 2, Wiesbaden 2009), S. 341–357. Der von mir herausgegebene Band des *Wāfi bil-wafayāt* enthielt u. a. eine Biographie des Dichters Ḥamdūnī/Ḥamdawī (Bd. IX 75 ff. nr. 3994), mit der ich mich separat beschäftigte (A II; s. o. Bd. I XXIII); zu diesem Thema auch A. Arazī, *Thèmes et style d'al-Ḥamdawī*, in: JA 267/1979/261 ff.

Islam and the Axial Age

Karl Jaspers and His Theory

Historiography is the attempt of the human mind to put order into contingency. We discover causalities in the flow of time and elevate certain events to symbolic value. If we are audacious enough we elaborate general – or, to use the new expression: global – theories. They seem to thrive especially well in societies or periods which have lost their inherited orientation. In Germany, the 1920s were full of them and again the years after 1945. Now we get them cheaper from the United States: Huntington, Fukuyama. My experience with them goes back to the late forties of the last century. But I went to school then, and I was not particularly impressed. I belonged to what was called shortly afterwards the “sceptical generation.”

These theories – and I shall specify them in due course – have, as it seems, one thing in common: they read history backwards. They are teleological, “Heilsgeschichte” in disguise. Sure, they also differ a lot, the reason being that they are always children of their time, reflecting the mood of their period. Sometimes they are pessimistic, especially after a war which was lost; their authors then tend to ruminate about some sort of “Untergang,” and the public gladly absorbs this. In such a case, the prevailing mood is one of remorse, and the main question asked is: “How could we do this to ourselves?” In Germany this was called “Kulturkritik.” At other moments, the same theories are brimmingly optimistic: “How come we are so wonderful? Why is it that the ‘modern subject’ is so singular?” This attitude is, of course, as naïve as is the former one. But to be just: it is not so much encountered with those who invent the theories but rather with those who elaborate on them later on, during the process of reception. It is a secondary phenomenon. For it may happen that theories come back after one or two generations and find themselves surrounded by a completely new mental environment. Marxism in Western Germany during the late sixties was a good example, strangely out of focus and void of any contact with the feelings of the social class it had originally been intended for. “Weberism” is perhaps another one: the phenomenon of an author who never managed to get a book out and fell from | one nervous crisis into the other,¹ but then, after

221

1 This formulation is, I admit, somewhat flippanant and, what is worse, not entirely true. According to the German academic system, Weber had had to submit two studies (“books”) in order to get his professorship: his PhD thesis and a “Habilitationsschrift.”

his death, was monopolized by a steadily growing “school” who developed his ideas into a “system” and his notes into a Scripture. Jaspers’s “Axial Age” may be a third one: conceived in 1949, but short-lived and then out of sight for at least one generation until it came back in form of conferences and specialized articles in the recent past.

In this case, however, I am not so sure. I never looked at the “Axial Age” very closely, and the Suhrkamp publication of 1987–1992 which revived its memory by-passed me completely.² Younger events of the same kind, the workshop held at Jerusalem which dealt with Islam (2002)³ and a volume of assorted articles published in the periodical “Medieval Encounters” (2004),⁴ seem to keep aloof from the magic word itself as much as possible.⁵ At the Essen conference (2005) Shmuel Eisenstadt told me that “Axial Age” is no longer considered to be of prime importance and has been replaced by “axial syndromes.” This terminological shift would not sadden me; any stepping down from capital letters to normal down-to-earth language makes me feel more comfortable.

This has, of course, something to do with the fact that I am an Islamicist. Islam does not fit into most of these general theories. They are all Europocentred, and even where one of their authors thinks that the Occident is about to perish (“Der Untergang des Abendlandes”) he reserves for the Orient nothing else but Aladin’s wonder-lamp (“the magic civilization”).⁶ Frequently, Islam is not taken into consideration at all, in Eric Voegelin’s *Order and History*, for instance (a book which, in Germany, is just being rediscovered),⁷ in Alexan-

2 Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) *Kulturen der Achsenzeit*, 1 (1987) and 2, part 1–3 (1992), Frankfurt: Suhrkamp, with articles on Islam by Lapidus, Gellner, Lazarus-Yafeh, and Levtzion. The preceding volume in English: Eisenstadt (1986) *The origins and diversity of axial age civilizations*, Albany: State University of New York Press, has different contents and contains only one contribution on Islam, a short essay written by M.A. Cook (pp. 476–483) which was not taken over into the German publication. However, Cook still appears among the authors of Schluchter 1987 (below n. 18).

3 Hoexter, Miriam/Eisenstadt, Shmuel N./Levtzion, Nehemia (eds.), *The Public-Sphere in Muslim Societies*. Albany: State University of New York Press.

4 Arnason, Johann P./Wittrock, Björn (eds.) *Eurasian Transformations, Tenth to Thirteenth Century*. Medieval Encounter 10 (Special Issue), Leiden: Brill.

5 I had not yet the chance of looking at the last publication by Arnason, Johann/Eisenstadt, Shmuel N./Wittrock, Björn, *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill 2005.

6 For Oswald Spengler cf. now Radtke, Bernd, “Spengler und der Islam. Nachdenkliches und Persönliches.” In: Jokisch, Benjamin/Rebstock, Ulrich/Conrad, Lawrence (eds.), *Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*, Berlin: de Gruyter 2009, pp. 115–132.

7 Voegelin (2000 ff. [1956 ff.]) *The Collected Works*, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, Vol. 14–18.

der Rüstow's | *Ortsbestimmung der Gegenwart* (which, interestingly, is mainly a fruit of Rüstow's Turkish exile after 1933),⁸ or in Alfred Weber's *Abschied von der bisherigen Geschichte* which, written at Heidelberg,⁹ both locally and temporally comes closest to Jasper's *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.¹⁰ If consciously intended, such abstention is nothing objectionable at all, for history is always contemporary history, to quote Benedetto Croce,¹¹ and historiography therefore nothing else but position-finding concerning the present age ("Ortsbestimmung der Gegenwart"). We use to understand ourselves as the product of a rectilinear development in which the "before" counts a lot whereas the "besides" is bound to be neglected. Alfred Weber therefore started with a chapter on the "Sonderheit des Abendlandes," the singularity of the Occident. Even when the topic is actually pursued beyond the borders of Western civilization we rather expect to hear something about Ancient Egypt and Mesopotamia (the "forerunners" of the Greeks) than about historical phenomena of the East which were simultaneous with the West, whether Islamic or Indian, Chinese etc. Encounters were "crusades" more frequently than "dialogues."

I have to admit that the Islamic world is complicated. Max Weber was still not able to find his way through it; what he read in some hurry was not of sufficient quality, and the original sources were not accessible to him.¹² When, later on, Leon Festinger took a similar initiative and started with the first volume of what was destined to become a universal history¹³ he convoked a few medievalists and islamicists to a conference at Toledo in order to get a clearer concept of how to go on,¹⁴ but then he died prematurely before he could pursue

8 Rüstow, Alexander (1950 ff.) *Ortsbestimmung der Gegenwart, eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, 1–3, Erlenbach-Zürich: Rentsch. The only hint at an Oriental experience seems to crop up in chapter 17 of volume II: "Untergang der Antike: Barbarisierung des Westens, Byzantinisierung des Ostens." Rüstow's son Dankwart became a Turkologist who taught in the United States.

9 Weber, Alfred (1946) *Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus?*, Hamburg: Claaßen und Goverts. The (first) preface was signed February 1945, at a moment when the war was more or less over at Heidelberg, but when Dresden was still about to be bombed.

10 Jaspers (1949), Munich: Piper.

11 *History as the Story of Liberty* (1941), p. 19.

12 Cf. now the remarks by Radtke, Bernd (2005) *Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung*, Utrecht: M.Th. Houtsma Stichting, pp. 251 ff.

13 Festinger, Leon (1983) *The Human Legacy*, New York: Columbia University Press. The book is subdivided into the chapters "The Narrow Path of Evolution" and "The March to 'Civilization'."

14 In 1987, if I remember correctly; on the Islamic side, Ira Lapidus and myself had been invited. Festinger did not seem to care so much about Greek Antiquity.

his project. Only rarely did Islamic scholars pay attention to such enterprises. Carl Heinrich Becker, who had been Max Weber's colleague at Heidelberg until 1909, briefly | commented upon Oswald Spengler,¹⁵ and Bertold Spuler jotted down a few remarks about Arnold Toynbee.¹⁶ But there was not much to come afterwards, at least not in Germany. Jörg Kraemer, in his inaugural lecture for his professorship at Erlangen, spoke about the "problem of Islamic cultural history" (1959), but left out Jaspers as well as Max Weber completely.¹⁷ When Wolfgang Schluchter wanted to reopen the discussion about Weber's ideas concerning the world of Islam¹⁸ the majority of the contributors to his volume (the most notable exception being Maxime Rodinson) had to be taken from the English-speaking world where, at that moment, Weber was studied with great enthusiasm.¹⁹ German "orientalism" had then long since passed on to the agenda.

In certain respects, however, Jaspers's *Vom Ursprung und Sinn der Geschichte* was a different case. The reception was less complex. Right from the beginning, the book presented itself in its final and accomplished form; a complete English translation appeared in 1968,²⁰ and in 1984 (?) even a Persian one was produced.²¹ As in the case of Max Weber (and later on in the ill-fated human rights debate), the Iranians showed a greater affinity to this universalist Western way

-
- 15 Less negatively, by the way, as we might expect today; Becker, Carl Heinrich (1923) "Spenglers Magische Kultur. Ein Vortrag." ZDMG 77, pp. 255–271. Weber was already dead by then.
 - 16 Spuler, Bertold (1952) "Einige Gedankensplitter zu Toynbees Bild der orientalischen Geschichte." Der Islam 30, pp. 214–221, in reality a review of Toynbee's *Der Gang der Weltgeschichte* (Stuttgart 1950) which was, in German translation, a shorter version of his original work.
 - 17 Kraemer (1959) *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen: Max Niemeyer. Max Weber's brother Alfred is mentioned, but only in a few footnotes.
 - 18 Schluchter, Wolfgang (1987) *Max Webers Sicht des Islams*, Frankfurt: Suhrkamp.
 - 19 Though, as it turned out, not always with sufficient expertise; cf. Schluchter's long introduction entitled "Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams" (pp. 11–124) where, at the end, he criticizes the approaches of Rodinson, Turner, Cook, and Crone (pp. 85ff.). Weber's ideas had been popularized in the English-speaking world through translations which were fragmentary and not always sufficiently precise. Some of the contributors duly quote, however, *Wirtschaft und Gesellschaft* according to the German original.
 - 20 Jaspers (1968) *The origin and goal of history*, New Haven/London: Yale University Press.
 - 21 *Agház ve andjám-i tárikh*, Teheran: Intisháráat-i Khwárazmí, by Muh. Hasan Lutfi who had already translated other works by Jaspers. The publication bears no date. For 1363 h. š. = 1984AD I rely on the catalogue of Tübingen University Library. The translation itself seems to have been made before the Islamic revolution.

of thinking than the Arabs.²² Moreover, the book was of modest size, which is always an advantage when the reception has to cross a language barrier. It had been written by a philosopher who was neither a historian nor a sociologist and | who looked at world-history as something which “makes sense” and can be 224 grasped in a kind of “morphology,” to use Spengler’s expression. Jaspers shared this outlook with Alfred Weber, his colleague at Heidelberg who understood his “Farewell to history as it used to be” (*Abschied von der bisherigen Geschichte*) as an attempt at overcoming nihilism. What stuck in the reader’s mind was, however, not this optimistic approach as such but the claim that the entire development could be focussed into one particular historical moment, as a “break-through” which happened during an Axial Age some centuries before Christ.²³ To be precise: What was new here was merely the chronological horizon and the term whereas the idea itself, namely the concept that the history of mankind could be – and had in fact been – changed by one singular event at one particular moment, had always been in existence; it was the crucial point of Christian *Heilsgeschichte*. The specific difference added by Jaspers was that now, according to his chronology, which was the chronology of modernity as it were, the breakthrough was not achieved thanks to the birth of Christ but by Greek tragedy and Old Testament prophecy. Occidental theology had been replaced by German humanism, the kind of humanism offered in the Prussian “humanistische Gymnasium” of the nineteenth century. This is why Islam could not fit. The “Axial Age” could be smoothened so far as to accommodate the Buddha and, with some good will, Zoroaster, even Echnaton and Moses, but never Muhammad. Islam seemed to remain the “heresy” it had always been.

Nobody cared. Jaspers was not particularly religious and consciously avoided religious language; when he talked about the homeland of the Prophets he did not say “the Holy Land” or “Israel” but said “Palestine” instead. As to those who read his book in Germany we may assume that they had had enough of

22 In the Arab world, the only hint at the “axial age” I know of is found with the Moroccan historian Abdesselam Cheddadi (2004 *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, Paris: Sindbad, p. 15). Characteristically, Cheddadi has translated Marshall Hodgson’s *Venture of Islam* into French (Paris 1998).

23 “Breakthrough” is a term of this period; Alfred Weber used it a lot. I assume that in anglophone sociology it was originally borrowed from German “Durchbruch.” It is true that in both languages the word is older, but only with regard to military jargon; there it dates back to the First World War (first attested usage in English according to *The Oxford English Dictionary*, sec. ed. 1989, II 517; Daily Express 5. Nov. 1918). The metaphorical usage in the sense of a scientific breakthrough seems not to have appeared, in English, before 1958, and then with regard to the production of H-bombs (ib.).

Heilsgeschichte, at least in the form favored by the previous political regime; after the enormous loss of cultural heritage, ideally as well as materially, due to the last war, they did not mind seeing the pivot of history being shifted away from where it had been before. The only people who did not feel at ease were the Islamicists. They were not able to join the discussion unless their colleagues decided to change the outlook and the terminology, from "Axial Age" to "axial syndromes" or from "Achszeit" in the singular to "Sattelzeiten" in the plural.²⁴

225 These are not mere verbal differences. More than ever, the terms are loaded with value judgements. Emotionalization was almost inevitable once the Axial Age was supposed to mark the birth of the modern subject. It is true that this "modern subject" is a rather mysterious being which seems to defy any definition, but what matters is that it is identical with ourselves. Liberty was chosen as its main characteristic; Jaspers conceived the human type who emerged during the Axial Age as the individual who emancipated itself from the tyrannies of the past and developed a hitherto unknown sense of singularity, lonely as yet and therefore tragic in his confrontation with the old structures but nevertheless able to serve as the nucleus of a new elite which became the standard-bearer of a better way of dealing with social and political reality. This was a rather optimistic view of things, but we should not overlook the fact that Jaspers, writing as he was in the aftermath of the Second World War, presented it in a somewhat broken form. His book is full of critical observations about the modern world, a world of machines and guns, of "Technik" as one used to say in Germany at that time, an expression used by Heidegger as well and in the same negative sense. "Technik" did not sound as vague as it does nowadays; what everybody understood by it was not the computer but the atomic bomb and, in connection with it, the impersonality of modern warfare, a gruesome and brutal impersonality which reached its peak at Hiroshima and Nagasaki. Jaspers therefore explicitly denied that his own present time could be considered a second axial age or the fulfillment of the former one;²⁵ his own world, he thought, was devoid of humanity ("arm an Menschlichkeit"). Strikingly enough, he did not elaborate on democracy as one of the phenomena of the axial age; we may assume that he knew his classical sources too well in order to believe that the democratic experiment at Athens could serve as a paradigm apt for imitation. And he had, of course, been witness to the Weimar democracy ending up, with

24 The term "Sattelzeit" is sometimes used by German historians, but I do not know whether there is any discussion going on between them and the "Achszeit"-school. Cf. Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (1972–1997) *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1–8, Stuttgart: Klett, Vol. I xv and III 885, n. 427.

25 Jaspers (1949), p. 127.

the consent of almost the entire population, in a dictatorship. Alfred Weber, too, though saying farewell to “history as it used to be” put a question-mark behind his message of overcoming Nietzsche’s nihilism. Jaspers does not have much to say about Islam, but it is obvious that when remaining silent about it he does *not* do so because he thinks that the “West” is superior or less dangerous.

When our own generation is confronted with something like the “Axial Age” the reaction is different. Value discussions have had a fulminatory revival in inter-civilizational dispute, and we are even willing to wage war because of values – or, to put it more cautiously, the Western values are left over when all other reasons for going to war have faded away or are no longer fashionable. If, in our days, we exclude Islam from the breakthrough which happened during the Axial | Age deep in the past we produce a political statement; the Muslims, as it seems then, have missed the evolution to the “modern subject.” If the Western mind emerged from Greek philosophy and Israelite prophecy this sounds as if it had stopped at the banks of the Jordan river. Such a conclusion would, of course, be mere ideology and a misunderstanding for which Jaspers and those who follow his ideas in contemporary scholarship are not responsible. The problem is one of reception as I said. Jaspers himself was quite aware of the polarizing effect which his concept, if applied without caution, could possibly produce. In his view, however, the danger still came from a different angle, for at his time people were not afraid of Islam but of Asia. “Asia” was the term favored in the political discussion of his days; it had been introduced by Ernst Troeltsch who considered the Islamic world as a part of the “vorderasiatische Kulturkreis,” an entity which, according to his philosophy, had nothing in common with Europe and did not allow for any cultural synthesis.²⁶ Jaspers therefore warns his reader not to turn Asia into a “metaphysical principle.” Nevertheless he admits that there may be something like the “eternal Asiatic” (“das ewig Asiatische”): despotism, fatalism, and absence of any feeling for history (“Geschichtslosigkeit”)²⁷ – a somewhat careless statement which when applied to the Islamic civilization or to China comes close to sheer nonsense.

226

26 Kraemer (1959; cf. above n. 17), pp. 15 f.

27 Jaspers (1949), p. 96.

Breakthroughs and Ruptures. The Case of Islam

What can be done in such a situation? Potential misunderstandings are no reason for giving up a theory. But they may instigate us to differentiate. What do we mean when we say that Islam is late? One millenium is certainly not a mere trifle. However, Islam is "late" only as long as we think of it as a religion; if we take "Islam" as a civilization the question is not so easy to decide. Islamic religion has a clear beginning; conversely, Islamic civilization, we may be sure, did not start from a point zero. No civilization does. The new religion brought a rupture whereas the civilization may have derived its strength from its continuity with the past. Jaspers was cautious enough not to think in terms of religion alone, but rather of human self-awareness. However, he focussed on Europe; he assumed a continuity between the axial age and modernity. In doing so he omitted the Middle Ages; in agreement with German Protestant tradition he jumped right away from Jesus to Luther. Therefore he forgot to ask the question whether the Christian Middle Ages represented a rupture; in his view the modern subject simply seemed to have disappeared for a while. A "breakthrough," however, craves for continuity; the word would be out of place if the phenomenon which "breaks | through" sinks into the ground again. Could it be then that there was less rupture in the Islamic world than in Medieval Europe?

There was a lot of continuity between Hellenism and Islam, in Umayyad Syria as well as in Abbasid Iraq. Generally speaking, the Islamic world remained close to Antiquity insofar as it was a civilization of lay people whereas the Occident, for some centuries, became a primarily clerical culture. It is true that in Damascus or Baghdad, too, there was always a number of scholars who dealt with religious questions, especially the divine law. But even they continued to live "in this world" whereas in Europe the scholars lived in monasteries – at least until the universities were founded, universities which, in a certain way, had existed in Islam long before.²⁸ The Arabs created the only universal empire of Late Antiquity after Alexander and Rome whereas the Germanic onslaught trickled away and merely resulted in the foundation of unstable and usually short-lived governments. It is true that Islam as a religion brought a

28 Cf. especially the research done by George Makdisi: (1981) *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West* and (1990) *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with special reference to scholasticism*, both Edinburgh University Press, books which remain valuable because of the material collected in them even if their overall thesis (the dependence of the West on Islam in these matters) remains controversial or is simply ignored.

rupture, but there was enough continuity alongside with it. Even if we define “civilization” in the narrow sense as we tend to do nowadays, as technical comfort, the relationship with Antiquity is evident. One of the symbols of the Islamic town was the public bath, like in ancient Rome; there were dozens of them in medieval Baghdad²⁹ whereas in Europe, up to fairly recent times, they remained an exception. Rupture and continuity are not mutually exclusive. Seen under this aspect Islamic civilization looks like the elder brother of the “West.” Only when the younger brother had overcome his seclusion did he find the strength to engender the “modern subject.”

It is not difficult to find further indications of this continuity. There is, of course, philosophy. European scholarship has always dwelt upon this item; even people who did not care much for Islam did not mind admitting that we owe the knowledge of Aristotle to the Arabs. But in the meantime the perspective has changed. For a long time, Western scholars were primarily interested in reconstructing texts which had been lost in Greek. That means: In a way, they always thought in terms of continuity, but this continuity was, in their view, nothing particularly positive. The question they asked was: Where was it that the human mind opened up, and who had a certain idea first? German classicists wrote famous books entitled “Vom Mythos zum Logos”³⁰ or “Die Entdeckung des Geistes”.³¹ The idea of the “axial age” owed its existence to this same question. Only now do we recognize that, in Arabic philosophy, we are not simply dealing with the transmission of a heritage and a mere “translation movement” but with an overall and original adaptation of scholarly material which, one way or the other, had always been available and then was changed or improved in the process. The “Theology of Aristotle” is a case in point, or the text which, later on, in Latin, was called “Liber de Causis.” The best examples, however, stem from outside philosophy proper: from astrology, from medicine, from alchemy, i.e. from those sciences where people were expected to make predictions or diagnoses and where, for mere practical reasons, the ancient errors had to be rectified. This was a kind of knowledge which was of immediate use, and the errors which were detected were best corrected right away in the process of copying, i.e. in the manuscript where the information was

228

29 Grotzfeld, Heinz (1970) *Das Bad im islamischen Mittelalter. Eine kulturgeschichtliche Studie*, Wiesbaden: Harrassowitz. In general cf. *Encyclopaedia of Islam* III 139 ff. s. v. “Ḥammām” (J. Sourdél-Thomine).

30 Nestle, Wilhelm (1940) *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*; Stuttgart: Kröner.

31 Snell, Bruno (1946) *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*; Hamburg: Claassen und Goverts.

found: certain calculations in Ptolemy, for instance, or medical recipes, horoscopes etc. Gerhard Endreß and Remke Kruk, in the title of a recent publication (1997), therefore speak of “the ancient tradition in Islamic Hellenism,” and what they mean by “Islamic Hellenism” is Abbasid Iraq in the second and third century Hijra.³²

We should, however, not forget that, as a consequence of the expansion of the Islamic empire, the transmission did not only go via Syria or Ptolemaic and Christian Egypt but also via ancient Iran, taking up the heritage of the Sasanids. Philosophy and the sciences could emerge from the East as well – like the watermelons or the citrus trees which migrated all the way from India to Spain in the Umayyad period.³³ The most famous astrologer of the time, Abu Ma’shar, the Albumasar of the Latin tradition, had come to Baghdad from Balkh, i.e. ancient Bactria. Already one century before Islam, during the reign of Khosrau Anoshirwan, a few Greek philosophers, among them Simplicios, the famous pagan commentator of Aristotle, had sought refuge at the Sasanid court which, at that time, was situated in Iraq, at Ctesiphon. Justinian, the Christian Byzantine emperor, had made their life unpleasant in Athens. Up to the time of Biruni and Avicenna the most remarkable achievements in science and philosophy were made in the Eastern part of the Islamic world.

229 During Late Antiquity, Upper Mesopotamia (the area around Nisibis, Edessa etc.) had been the border-line – and, for a considerable time, the no man’s land – | between the two superpowers Rome and Iran. This was now a matter of the past; Iran had become the bridge to India. Evidence for this may be found not only in the Indian origin of our “Arabic” numeral system but also in astrology and in medicine. David Pingree was perhaps the scholar whose work was most influential in this respect. But we find examples for the phenomenon even in a field where we would expect them least: in literature. The Greek novel “Metiochos and Parthenope” the original of which is lost reappears in ‘Unşurî’s Persian epic *Wâmiq u ‘Adhrá’* which is partially preserved. All the names in the Persian version are still Greek, with exception of *‘Adhrá’* which is Arabic but at the same time a “calque” of *Parthenope* since both words are derived from the same meaning: virginity.³⁴ The plot, if looked at with sympathy, seems to give us a presentiment of the “modern subject,” for the heroes of these ancient

32 *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Research School CNWS.

33 Andrew M. Watson (1983) *Agricultural innovation in the early Islamic world*, Cambridge University Press, p. 8 ff. and 42 ff.

34 Richard Davis (2002), *Greek and Persian Romances*, in *Encyclopaedia Iranica* XI 339 ff. s. v. “Greece” where this is only one of several examples.

Persian love stories behave like those we know from Hollywood films. Jaspers would perhaps not have been pleased, but we are less fastidious in this respect, I bet.

One might object that, in contrast to the Persians, the Arabs were less openly receptive of Antiquity in the sphere of belles lettres; as is well-known they never developed any interest in Greek theatre or in Homer's Iliad. But on the other hand their way of producing books, especially in the academic sphere, strongly resembled Hellenistic practice, at least in the beginning. Gregor Schoeler has shown³⁵ that in early Islam we have to differentiate between two sorts of writings: literary texts on the one hand which were destined for a larger public and had a definite and polished, unalterable form, and less elaborate products on the other which resulted from lecture courses, i.e. through direct contact between teacher and disciple, as a kind of aide-mémoire. The terms used by the Greeks in this respect were σύγγραμμα and ὑπόμνημα respectively. Plato's dialogues are συγγράμματα, Aristotle's treatises were only ὑπομνήματα since they were not put together into a final corpus until much later, "Literatur der Schule für die Schule" as Werner Jaeger once called it. The same still applies, by the way, to Hegel's philosophical works; they are merely "Nachschriften," notes taken by the students. Right from the beginning, book-production was a very conservative cultural phenomenon which could easily be handed on from one civilization to the other.

So much for continuity. The items I mentioned support a working-hypothesis current among Ancient historians in the English-speaking world, at least for the moment: the assumption of a so-called "long" Late Antiquity which includes the Umayyad period, as opposite to decline theories of the Gibbon type. This is, of course, mainly a matter of periodization. But periodization is usually not as innocent as it looks. Andrew Watson's book about "Agricultural Innovation in the Early Islamic World" stirred up a discussion about whether the Umayyads could really have been able of such an achievement, for provided they had been mere uncultivated bedouins they would not have contributed to "innovations" with regard to the ancient world, and least so in a field as quintessentially "cultural" as agriculture where the Latin term *cultura* had been derived from. I am not yet sure whether protests of this kind may be regarded nowadays as mere rearguard actions. But at least the term "Late Antiquity" as such is old; it was brought up by the Austrian art historian

230

35 First in German (in several articles which were published in the periodical "Der Islam" between 1985 and 1992), but now also in French, in book form: Schoeler (2002) *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*; Paris: Presses Universitaires de France.

Alois Riegl (1858–1905)³⁶ and then taken over by the French scholar Henri-Irénée Marrou and others. Today Garth Fowden, Irfan Shahid, Oleg Grabar and others pursue this approach.³⁷ Could it be then that the Islamic “rupture” in which we tend to believe more than ever in these days loses some of its obviousness if looked at more closely? Is religion alone a category sufficient for a historiographical model? We have to admit that, in the case of Islam, religion, because of its triumphant emergence, was soon associated with a second factor which symbolized rupture in a very tangible way: Arabic language. Islam had succeeded in creating an empire, and the language of the new revelation, the *lisān ‘arabī mubīn* of the Quran (sura 16: 103), quickly served as a tool for Arab administration. We should, however, not exaggerate. In the Orient, language was for a long time – up to the twentieth century, as a matter of fact – not a criterion as dominant as it had become for modern European nation-building, and religion, even when presenting itself as a product of strikingly new prophecy, could not live without exegesis and theology. Theology, however, was again a field where rupture quickly mixed with continuity. The result could amount to an astonishing originality.

I choose only one example: atomism, something which, as “modern subjects,” we would not expect in theology at all but which, in early Islamic thought, turned out to be the prevailing model, and not only in theology at that. We are still not entirely sure whether Islam had learnt about atomism from Greece or from India (mainly because there is nobody in today’s scholarly world who is equally competent in the three languages and civilizations concerned). But for the moment the balance is tipped in favour of Greece. The influence was not exerted through books but through a subterranean intellectual tradition, a “transmission diffuse” as Paul Thillet would call it. Therefore
 231 the point of departure was not | Democritus who, chronologically speaking, was much too far away, but Epicurus with his theory of *elákhista* (or *minima*, to use Lucretius’s term). What happened to Epicurean philosophy in the Orient during the centuries after his death is shrouded in darkness. The Christian Churchfathers did not particularly like him, and when his ideas came up again in Islam they looked rather rudimentary and disjointed; not even his name was

36 Riegl, Alois (1901) *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*: Vienna: Österreichische Staatsdruckerei, but also already in Riegl (1889) *Die ägyptischen Textilfunde im K.K. Österreichischen Museum*; Vienna: KK. Österreichisches Museum für Kunst und Industrie.

37 Cf. generally Clover, F.M./Humphreys, R.S. (1989) “Toward a Definition of Late Antiquity.” In Clover/Humphreys (eds.) *Tradition and Innovation in Late Antiquity*; Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 3–19.

any longer connected with them. What remained of the original system was a theory of movement, i.e. locomotion in an atomic, discrete space, and, in addition to that, perhaps the explanation of speech as a chain of isolated, “atomic” sounds which are represented by the letters of the alphabet. Islamic theology, however, when adopting these elements, mixed them with something which had never been associated with them before, namely the idea of a God who, as the creator of everything, keeps nature in His hands. Not that God uses the atoms as pre-existing parts which are available to Him like a *materia prima*, for then He would depend on them. He rather creates the things by His Word, the imperative “Be” as was said in the Quran. But when they have thus come into existence they consist of atoms so that He is free to dissolve them again, simply by taking out the link between the atoms; we call this “death,” annihilation etc. And He can add this link again, in order to re-create the same entities a second time; we call this “resurrection.” Atomism had become a means of explaining God’s omnipotence. Epicurus would not have dreamt of that, and no Christian Churchfather had ever had such an idea. The Islamic theologians had managed to put Epicurus from his feet on his head, as it were.

What I have said so far about the cultural transfer concerned is certainly not the last word in this affair; too much work has still to be done with regard to the “dark centuries” which separate Islam from the heyday of Hellenistic thought.³⁸ But it shows at least that religious speculation did not necessarily pursue a completely different track by the mere fact of new prophecy; only people who think in terms of true and false can believe this. What Islam offered to its community was a new “constitution,” a Law which regulated the life of the believers and thus furnished “right guidance.” Even in this respect, though, i.e. on the social level, there was more continuity than we tend to assume. Let me take, as a final example, the so-called *millet*-system which we know from the Ottoman Empire, i.e. the restricted juridical independence of the Christian and the Jewish communities which harks back to the first centuries of Islam. We are normally told that it is in the Quran, but as a matter of fact it was worked out by the *fuqahā’*, the jurists. They were obviously confronted with a social reality which they had not created themselves but were simply asked to codify. This reality preceded the Quran; it seems to have originated in Sasanid Iran, during the last two centuries before Islam, the period when the Jews

232

38 For a preliminary summary cf. the chapter on atomism in van Ess, Josef (1997) *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, Vol. IV, pp. 459–477; also van Ess (2002) *60 Years After: Shlomo Pines’s Beiträge and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology*, Jerusalem. The Israeli Academy of Sciences and Humanities, Proceedings VIII/2.

collected the so-called “Babylonian” Talmud and when the Nestorian Church built up its ecclesiastical law, a kind of law, as a matter of fact, which in spite of being “ecclesiastical” exceeded the affairs of the clergy and included everyday life in the community. What we notice here really deserves being called an “innovation;” there is no trace of it in the Hellenistic heritage. On the contrary: The Nestorians were forerunners, not followers, and forerunners insofar as they had to find their own way to “Daseinsbewältigung,” separated as they were from the Byzantine, Greek-speaking High Church. To use Michael Morony’s words, we are dealing with “the part of a general social transformation taking place in southwestern Asia from the fourth to the ninth century (CE)” which, as such, became “the single most important distinction between Muslim and Hellenistic society” (1984: 277 ff.).³⁹

The Axial Age and Other Explanatory Models – A Free Market

Would inclusion into an Antiquity of *longue durée* elevate Islam then onto the civilizational highway which led from the Axial Age to modernity? Possibly, though only *con amore*. But if we ask the other way round: Is it necessary for a positive understanding of Islam to assume something like an Axial Age? I am less sure of how to answer. Not so much because I have my doubts about the “modern subject.” Jaspers had them already, and Alfred Weber even more so. When reading the introduction to Weber’s (Alfred, not Max!) “Farewell to History” we get the impression of being confronted with a forecast of globalization. Alfred Weber saw the freedom of the modern subject threatened by the power of anonymous institutions, and what we feel ourselves nowadays seems to differ from this only insofar as, from the late forties onward, German intellectuals were afraid of the “masses.” Ortega y Gasset had set the key (1930), and Elias Canetti was to elaborate on the topic later on (1960) in “Masse und Macht.” It is true that Alfred Weber rather focussed on Nietzsche and the disastrous influence of his *Übermensch*; he does not quote Ortega, and he may have realized that it is difficult to speak of the masses in an age of democracy. But the new spirit has not guarded us from barbarity, neither in the century which has just passed nor in the one which is now in its first years; we can watch war again, and not only that, but also torture and impersonal brutality of all sorts. This may simply be the ongoing reality of history “as it used to be.” Nevertheless: If we indulge in speaking of | “breakthroughs,” should we not speak of relapses

233

39 Morony, Michel G. (1984) *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton: University Press.

as well? To make things clear: Of relapses which occur in our own civilization, not in those of the others for which we are responsible only in a somewhat derivative sense. And if we admit that U-turns are possible on the royal road to civilization, should we not persuade then ourselves to weigh the pros and cons of differing historiographical models which claim the same universality as does the Axial Age?

There are not many of them nowadays, and I am not in the position to pass a sentence anyway. Goitein once called Islam the “Intermediate Civilization,” a civilization which had a value of its own because “for the first time in history (it) formed a strong cultural link between all parts of the ancient world.”⁴⁰ That is to say: Islam engendered a civilization of its own by taking up the heritage of the ancient world. But Goitein pronounced his statement only for the period of “classical” Islam which ended at a certain moment, just as the Christian civilization found its definite shape in the European and Byzantine Middle Ages and “ended” with enlightenment. In both cases the specific moment of the end would be difficult to fix, but we would have to assume that what we see happening in the Islamic world nowadays has its roots in modernity rather than in the “Middle Ages.” Such a periodization would perhaps spare us some problematic value-judgments. Unfortunately, it would also burden us with new chronological problems. But this is our lot as historians.

Or, just in order to continue in this vein: Hans Küng recently published his volume on Islam,⁴¹ the last one of a trilogy⁴² which explains the growth of the three Near-Eastern prophetic religions as a sequence of parallel steps following the “paradigm”-concept of Thomas Kuhn.⁴³ Küng’s model is unabashedly theological, and its parallelisms are invitations to dialogue. Dialogue was not foreseen in Jaspers’s book; his concept still had a slightly authoritarian ring, and be it only by taking the Occident as the exemplary model. Afterwards the intellectual climate changed, at least for a certain period; there was not only a dialogue of religions, but even of civilizations. Islam took part in it, especially with Iran under Mohammad Khatami’s presidency. Franco Cardini showed in his “Europe and Islam. The History of a Misunderstanding” to what extent

40 Goitein, Shlomo Dov (1963) “Between Hellenism and Renaissance. Islam, the Intermediate Civilization.” *Islamic Studies* (Karachi) 2, pp. 217–233, see p. 218f. and 222. Reprinted in Goitein (1966) *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: Brill, pp. 54–70.

41 Küng, Hans (2004) *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München: Piper.

42 Cf. Küng (1991) *Das Judentum* and Küng (1994) *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, both München: Piper.

43 Kuhn, Thomas S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University Press.

234

Western historiography was affected by this approach.⁴⁴ Küng for his part has no place for the Axial Age. Nevertheless he, too, starts with a symbol far back in the past, a figure | which preceded the Axial Age by centuries: Abraham. We are thus confronted with a different foundation myth. Abraham had nothing to do with the “modern subject;” on the other hand he could be regarded as the “father” of the three monotheistic religions. He could, of course, play this symbolic role all the more easily since we know even less about him than about the Axial Age. But this is not the point. “Father” means here: the person whom all three religions equally venerate, the point of orientation where they would meet when they were to retrace their footprints into the past. Küng became acquainted with this idea when he attended the second Vatican Council; the concept had been developed by an Orientalist, Louis Massignon, and Father Georges Anawati, another Orientalist and an Egyptian at that, took care of its being inserted into the Declaration about the Muslims. When Massignon, a French Catholic, chose Abraham as a key symbol he had the Quran in mind rather than the Old Testament, and Islam was integrated into an extended vision of salvation history where it ceased to be the outsider who was one millennium late. Certainly, Küng’s work has not met with unanimous assent, and Thomas S. Kuhn’s “change of paradigm” is, as far as I can see, no longer received with a hearty welcome either, at least not in the field it was originally intended for, i.e. history of science. But for a fruitful discussion, and as a contrast to Jaspers’s crypto-Protestant model, Küng’s approach is worth some reflection.

And let us not forget, for a change, the Muslims themselves. What would they say if they were allowed (and ready) to have a word in these deliberations? They would, of course, have as many different views as we have. But let us try to think in the vein of the traditional Islamic “Geschichtsbild” and then imagine what would happen if they were to universalize it the way we are used to. They would probably interpret Muhammad’s historical appearance as a “breakthrough,” a radical change of perception accompanied by a strong “pathos of negation,” to use Nietzsche’s expression. Seen against the background of Eastern Christianity Islam would then be a kind of reformation, the first reformation which hit Christianity. For according to the image which Muhammad had of himself, he had not brought something entirely new but rather come with an old message in order to purge Christianity and Judaism from their aberrations. He believed that whoever had preceded him as a prophet had established his own covenant with God and that these covenants had successively been broken by those to whom they had been addressed. “Covenant” is a concept taken from the Old

44 Cardini, Franco (1999) *Europa e Islam. Storia di un Malinteso*. Rome-Bari: Laterza.

Testament; the Christians had made it malleable by assuming an Old and a New Covenant, and now the Quran claimed the same concept for a third Prophet's message.⁴⁵ This idea, which was not without some inherent logic, | would even survive a change of terminology, for even when Christian theologians of our days prefer talking about a "First" and a "Second" Covenant instead of an Old and a New one (or a First and a Second Testament) it would be still possible to ask: If God really made two wills, why not three? Under this premiss and in the context of salvation history, the almost total disappearance of Christianity in the areas occupied by Islam could then be interpreted as a providential act. As a matter of fact it would not be far-fetched to assume that Christianity had lost a great deal of its spiritual vigour in the Orient when Islam set on its triumphant advance. The bitter struggle about coining the correct formula for incarnation and trinity had visibly split the community, and many a convert to Islam may have left his old religion because he had ceased experiencing Christianity as anything else but a conglomerate of at least three different churches. Christian theology had ended up in a deadlock and in constant strife; the Quran was quite aware of this danger.⁴⁶ This may have also been the reason why in Islam the speculative theologians never played the role they had played in Byzantium during the centuries after Constantine. 235

This is only a thought experiment. But we cannot deny that Christianity, apart from the rather reduced Byzantine territory where it survived until 1453, became a phenomenon of the Roman West. In Europe, Islam never presented itself as a reform movement but simply as a heresy. Yet when Western Christians had to define their historical locus they were in a rather awkward position. Squeezed in between Judaism and Islam they had to pretend, against Judaism, that they represented a more developed stage of religion, as people of a new "covenant," whereas against Islam they were forced to claim that whatever was new in the sphere of religion was wrong. Theologically speaking they had to put much emphasis on faith as such, for when asked for their ultimate criterion of truth they could not but point to a miracle: resurrection. Compared to this, a prophetic message was a simpler thing; prophecy could always be justified by its mere contents, as a rational necessity, whereas resurrection could not. Resur-

45 Cf. sura 57:8 and the parallels mentioned in Paret, Rudi (1971) *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart: Kohlhammer, p. 470; C.E. Bosworth in *Encyclopaedia of Islam*, sec. ed. VII 187 f. s. v. *Mithāk*; G. Böwering in: *Encyclopedia of the Qur'an* I 464 ff. s. v. *Covenant*. For the connection with hebr. *berit* cf. Wansbrough, John (1977) *Quranic Studies*, Oxford University Press, pp. 8 ff.

46 Sura 11:18 f. or 42:8; cf. Y. Friedmann in: *EQur* I 538 f. s. v. *Dissension* (also S.H. Griffith, ib. I 312 ff. s. v. *Christians*).

rection had originally been the expedient of the "Urgemeinde" to get away from the sad fact that Jesus had died on the cross, but when their belief survived just for this reason they had to stick to it for ever. In order to further explain it they had to insist, in one way or the other, on the divine nature of Christ, and the concept of incarnation then led them to the dogma of trinity. This sequence of ideas was as inevitable as it was irrational. Islam laid bare the axiomatic character of the procedure and could therefore claim having brought clarity again, "knowledge" (*ilm*) according to the vocabulary of the Quran, as opposite to mere "opinion" (*ẓann*) which had characterized the period of ignorance (*al-jāhiliyya*). As a matter of fact, Muslims never speculated about the tension
 236 between knowledge and belief; | this topic remained a privilege of medieval Christian thought. Admittedly miracles were in the long run accepted in Islam, too, but they did not become as indispensable as in Christianity. Thus Christianity, though suffering badly in the East, could survive in the West, in Europe, where the new religion spread among a young and rather unexperienced population for whom miracles were not a metaphysical problem. The Muslims, on the contrary, stood in a long and uninterrupted tradition of sophistication, at least in the urban areas of their empire which already during Late Antiquity had been the intellectually prominent part of the Roman world.

Would this tell us anything about the "modern subject"? The modern subject emerged when, due to the onslaught of enlightenment, the European Christians gave up their belief in miracles. But this "breakthrough" equally affected the foundations of Christian dogmatics. In order to make up for this defeat the "West" turned towards ethics, a move which the Christians shared, in the nineteenth century, with European Judaism. Ethics lent itself to be presented on a rational basis; in our days human rights are the best example. When reacting against this change of paradigm the Muslims never lost the impression that the so-called enlightenment they were now supposed to learn from the West was already found in the Quran. The discussions which ensued from this were, and are, full of misunderstandings and therefore not void of tension and aggression. And ethics can, of course, never be the same as religion.

Are "Gedankenexperimente" of this kind⁴⁷ legitimate or even useful? Perhaps insofar as they help us to discover that historical models, wherever they come from, are based on "Vor-Urteile," pre-judices in the Heideggerian sense. We should not take them too seriously; they may turn out to be mere chimeras.

47 Like "breakthrough," the term "thought experiment" seems to be of German origin. In an English context it was still used in its German form in 1958 (cf. *The Oxford English Dictionary* ²v1 417 s. v.). There is, though, a first attested usage of the English parallel ("thought experiment") already in 1945 (ib. xvii 985).

Nor should we, however, demonize them. All models are primarily a game of our intellect, axiomatic, but not dangerous unless they ossify into an ideology. They widen our horizon and tend to engender valuable detailed studies, but it may happen that the more we know about them the less we trust them. What is important is that they are indispensable for any research, they are the pattern according to which we select or interpret what we consider to be the “facts.” We are then not necessarily simply giving a meaning to something meaningless (“Sinngebung des Sinnlosen”) as Theodor Lessing put it shortly after the First World War when people like Troeltsch (1865–1923) or Spengler (1880–1936) were still alive.⁴⁸ Talking about the sense of history, its “origin and aim,” rather contributes to the discovery of our civilizational identity. We should only retain a critical distance: | Any civilizational identity is neither static nor universal, and the freedom of the “modern subject” should not be used to impose own axioms on others but rather stimulate us, in a self-referential way, to continuously check what, in all sincerity, we still have to offer to the world. “Historical significance is one of the most difficult concepts to treat or to measure”,⁴⁹ and breakthroughs are perhaps not for ever. Axial syndromes are probably easier to verify than the Axial Age. 237

48 Lessing, Theodor (1919) *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder Die Geburt der Geschichte aus dem Mythos*. Revised edition 41927, Leipzig: Reclam.

49 Morony, Michael G. (1989) “Teleology and the Significance of Change.” In F.M. Clover/R.S. Humphreys (eds.) *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 21–26; cf. p. 25.

Encyclopædic Activities in the Islamic World: A Few Questions, and No Answers

“So many summaries, so many new methods, so many indexes, so many dictionaries have slowed the live ardour which made men learned ... All the sciences today are reduced to dictionaries, and no one seeks other keys to enter them”, said Monsieur Huet, bishop of Avranches and member of the Academy, in French, of course, and three centuries ago, when the English did not yet dream of their *Encyclopædia Britannica* and when the French *Encyclopédistes* were still innocent (and, as we may hope, godly) youngsters.¹ Our new millennium is less prone to such misanthropic scepticism. The book market is flooded with handbooks and “encyclopædias” of all sorts, for scholars as well as for lay people like politicians, journalists, or managers. Theologians, academics rather than bishops, still produce encyclopædias of their different denominations, the Protestants as well as the Catholics or the Copts, in spite of their constant talk about their ecumenicity and their preaching one and the same truth. Blurbs written by the publishers praise encyclopædias as the last word of scholarship while a new edition is already on the way, and what is said there in one article is totally unconnected with what is said in the next one. Therefore Monsieur Huet’s problem is still with us: Are encyclopædias in reality a latter day phenomenon, or do they open the horizon for further glorious development?

Neither seems to be the case, and the question is probably not an important one. Encyclopædias are not restricted to one particular period; they are ubiquitous and insofar perhaps fairly negligible. But the role played by encyclopædias in a non-Western civilization is a rewarding topic. Looking at people different from ourselves, geographically or chronologically, tells us something about our own situation. Do we live in an encyclopædic age or are we simply uncultivated, having replaced encyclopædias by quiz shows? Were other ages or other civilizations more cultivated than we are, and how did those people look at encyclopædias? Did they ever use them, and who had them at his disposition? Did the scholars of the Mamlūk period, of a period then which has frequently

1 Pierre Daniel Huet (1630–1721); cf. *Huetiana ou pensées diverses de M. Huet* (Paris 1722), p. 171 § 74, quoted after Ann Blair, ‘Reading Strategies for Coping with Information Overload ca. 1550–1700’, in: *Journal of the History of Ideas* 64 (2003): 22.

been called the classical age for encyclopædias in Islam (‘Umarī, Nuwayrī and others), have the feeling that they were latecomers and that the achievements of earlier, more original and more creative centuries were about to get lost? Did they consider it their duty to save what could be saved, especially after Baghdād had been destroyed by the Mongols, just as the Abbasid caliph, who had been killed by the pagan intruders, had been replaced in Egypt (and only there, not in other countries) by a political phantom in order to make up for the loss of the spiritual centre? Or did they merely lack any new ideas, profiting instead from relative political stability and their personal affluence in order to keep themselves busy by collecting masses of old and worn out stuff? Did they perhaps understand themselves as the registrars and salesmen of a collective memory? Yet the material they brought together was mostly Arabic in kind whereas they themselves frequently happened to be of Turkish descent, members of a special social class, i.e. *awlād al-nās*, the “children of the Mamlūk gentry”.² Did they therefore want to show that they had been completely assimilated or that they knew more about the past of the country their fathers had been governing than the aborigines who were Arabs? Should we regard then, in certain cases, an encyclopædia as a symbol of identity?

The possibility exists, but it rather applies to modern examples. After the Islamic revolution, one of the first things the new Iranian government thought about was an encyclopædia. This is how we got the (useful and quite learned) *Dā’irat ul-ma’ārif-i buzurg-i islāmī*³ and, in addition to that, another more specifically Shi’i encyclopædia.⁴ These works replaced the enterprise started under the Shah’s regime, Ehsan Yarshater’s *Encyclopædia Iranica* (first: *Encyclopædia Persica*) which still had a Latin, “Western” name, obviously in imitation of the *Encyclopædia Britannica*. Somewhat less ambitious were the Turks who, in 1939, started their *İslam Ansiklopedisi*, at a moment when Atatürk had been dead for less than one year. But they, too, wanted to show their particular physiognomy by defining their attitude towards Islam. They simply translated the European *Encyclopædia of Islam* (presumably in its French version) with its articles written by Western orientalisks – with exception of those on Turkey and its civilization which were now written by Turks. Something similar hap-

2 The historians Ibn al-Dawādārī (died 713/1313), Khalīl b. Aybak al-Şafadī (died 764/1363) and Ibn Taghrībirdī (= Tanrī-verdī, died 874/1470) are interesting specimens, in a way also Ibn Aydamir who will be mentioned later (below, n. 26). Cf. U. Haarmann, ‘Väter und Söhne im Herrschaftssystem der Mamluken’, in: *Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft*, Jahrbuch 1995, p. 211 ff.

3 Tehran 1367/1988 ff.; there is also an Arabic version of it.

4 The *Dā’irat ul-ma’ārif-i tashayyū’*.

pened in Pakistan where the *Encyclopædia of Islam* was translated into Urdu after the creation of the state in 1947; in our days, half a century later, nobody would conceive any more such an idea. Yet even if these “nationalist” incentives may be gone by now they always served – or pretended to serve – an older and more respectable purpose. The *İslam Ansiklopedisi* has a long programmatic preface which is introduced by a quotation from the *Kutadgu Bilig*: “bilig kıymetini biliglig bilig”, “Only wisdom knows the value of wisdom”.⁵ This slogan had the advantage of coming from Central Asia from where the Anatolian Turks claimed to be descended, but it also pointed to acquiring and preserving knowledge as a value in itself. This is a motive to which, as it seems, we all can subscribe, less transitory and time-bound than those mentioned before. We should, however, not forget that in Western countries which like to identify themselves as having proceeded beyond nationalism, an encyclopædia is at present first and foremost a commercial enterprise.

Modern Oriental encyclopædias have been, until now, mainly governmental projects. This is why the search for identity has become so prominent a feature. For the same reason we should be cautious in projecting this incentive back into the medieval past. The term “encyclopædia” itself is, in a way, modern and certainly Western. The Arabs translated it into *Dā'irat al-ma'ārif* (*dā'ira* corresponding to Greek κύκλος, the “cycle” in “encyclopædia”) or into *mawsū'a*, a neologism which rather emphasizes the comprehensiveness.⁶

Mawsū'a is also the term used for the corresponding entry in the *Encyclopædia of Islam*. Charles Pellat wrote the article, with all his enthusiasm for *adab*, and he starts with the “encyclopædism” of authors like Jāḥiẓ or Ibn Qutayba. But this propels us right away into the centre of the problem. Could it be that such a start is responsible for the inflationary manner in which the term is used in our discipline? Are Jāḥiẓ and Ibn Qutayba, as *udabā'*, also “encyclopædic”? Is Ṣafadī's *Wāfi bil-wafayāt* an encyclopædia or merely an extremely “comprehensive” biographical dictionary? Is 'Abd al-Jabbār's *Mughnī* a Mu'tazilī encyclopædia or simply a *summa theologica*? Is Qudāma b. Ja'far's *K. al-Kharāj wa-ṣinā'āt al-kātib* rightly called an encyclopædia by Paul Heck in his Ph.D. thesis,⁷ or is it simply a manual? And what about Qazwīnī's *Ajā'ib al-makhlūqāt*? Is this book really an “encyclopædia of natural science” as Syrinx von Hees labels it in

5 Volume I, printed Istanbul 1950, p. i.

6 Mention should be made here of the *Mawsū'a Filasṭīniyya* (1–3, Beirut 1978; ²Damascus 1984) which, as a symbol of identity, is unique insofar as the identity is not kept awake by an independent nation but by refugees and victims of an occupation.

7 *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization* (Leiden 2002), p. 1: “Qudāma's work must then be understood as an encyclopædia”.

her dissertation,⁸ or is it merely a cosmography as it has always been called? In this last case, we are even confronted with a twofold semantic charade: can we talk about “natural science” with regard to this author? Qazwīnī deals with the angels in one of his chapters, the angels which belonged to the cosmos as it was understood in the Middle Ages (thence “cosmography”) but never made it into natural science the way this word is understood when it falls upon a modern person’s ear.⁹ I do not want to say that speaking of “encyclopædias” in these cases is totally wrong. Nobody can prevent us from using the word in a looser and less determined way. But what we need is a definition. Otherwise what is going to happen might be what happened to the term “humanism” as used by George Makdisi, Joel Kraemer, Marc Bergé or Mohammed Arkoun: it sounds good but it is extremely difficult to pin down, and everybody understands it according to his own gusto.¹⁰ We would be left with vague associations.

Such a definition (*taʿrīf*) can, of course, only be a descriptive one, a *rasm*, not a *ḥadd*. Is dimension, bulkiness, the only criterion? Or is it comprehensiveness, in the sense that a certain “encyclopædic spirit” has to go with it? What does an encyclopædia have to contain, not only for us but according to the perspective of the age in which it was produced? The word was coined by the European humanists, at about 1490, the time when Columbus discovered America. Its origin went back to the ἐγκύκλιος παιδεία of the Greeks. But this ἐγκύκλιος παιδεία did not primarily materialize in books; it was rather a “Bildungsideal”, the cultural code of a period, a normative standard of intellectual formation which developed into a *studium generale*, the “general education” of the kind I still witnessed at the American University of Beirut (a former missionary institution) when teaching there in the 1960s. When books were written for this purpose in ancient Greece they reflected something present in the author’s and the reader’s mind. In other words: an encyclopædia was always the work of one author, and it was in harmony with the wisdom expected from every contemporary, or rather: from every member of a certain class, namely the aristocrats.

8 *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes. Qazwīnī’s Wunder der Schöpfung, eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts* (Wiesbaden 2002).

9 Von Hees defends her usage of the term, p. 109 ff. For the sake of justice, we have to admit that, in German, “Naturkunde” is not the same as “Naturwissenschaft”. The word avoids the anachronism which is always implied when “natural science” is used with respect to the Middle Ages; it means something like “physiography”, a description of nature. But this is not my point here; the question is rather whether the angels belong to nature.

10 Cf. Marco Schöller, “Zum Begriff des «islamischen Humanismus»”, in: *ZDMG* 151 (2001): 275 ff.

Is this also true for early Islam, and should we therefore call a book an “encyclopædia” when it reflects the *adab* of its time? This was Pellat’s assumption. However, according to our usage of the term, an “encyclopædic” mind stores and masters the gist of several and different disciplines whereas under the early Abbasids the wisdom of the early days had just started differentiating into the “sciences” of the later period. When did the *‘ilm* of the Qur’ān and the *Ṣaḥāba* thus change into the *‘ulūm* of the future generations so that one person could be “encyclopædic” whereas others were not? Should we rather call a man like Ibn al-Jawzī an “encyclopædist” who lived a few centuries later and who, though being a Ḥanbalī preacher and jurist in the first place, was able to express himself in *kalām* terms or compose poetry? He was certainly aware of the fact that he was well-versed in a plurality of things. Nevertheless we find him narrow-minded rather than encyclopædic.

This dilemma may have been the reason why Gerhard Endress, in his chapter on encyclopædias written for the *Grundriß der Arabischen Philologie*, does not mention any endeavour of this sort before al-Fārābī. For him it was the philosophers who developed the concept, inspired by the cycle of commentaries written on the Aristotelian corpus which formed the basis of their curriculum.¹¹ Aristotle had been universal in his teaching and in his writings, they thought; following him meant presenting all available knowledge in a new, nontheological discourse. All available *theoretical* knowledge, to be precise. Professional practice was something else; this belonged to the realm of special training, in medicine for instance or in astronomy. Nevertheless collections of specialized knowledge were possible, too, and, if combined with practical advice, even desirable. Ibn Sina used for his medical compilation the word *Qānūn*, a Greek term which seems to have got into Arabic by way of the Islamic tax system.¹² Conversely, he gave his most “encyclopædic” work a medical title taken from Arabic: *K. al-Shifā’* (The Book of Healing), a medication for the soul, not for the body. We may doubt, however, whether the *Shifā’* tallies with our understanding of an encyclopædia; the book was rather a huge commentary on the Aristotelian corpus. Ibn Sina’s *Dānishnāma-yi ‘Alā’ī* comes closer to what we mean by our expression; this book, of much smaller size than the *Shifā’*, contains, in a nutshell, the essential issues of the philosophical curriculum put together

11 GAP, vol. III 57 ff. We should, of course, keep in mind that Endress was responsible, in this multi-authored work, only for the chapter on philosophy; *adab* was written by somebody else (vol. II: 208 ff., by H. Horst). Cf. now also H.H. Biesterfeldt, “Medieval Arabic Encyclopedias of Science and Philosophy”, in: St. Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy* (Dordrecht 2000): 77 ff.

12 Cf. EI² IV 556 (Y. Linant de Bellefonds).

for a person who was not a specialist, and presented in a language intelligible to him, namely Persian. *Dānishnāma* (Book of [the necessary] Knowledge) is a title which elegantly meets this intention and therefore may be seen as a kind of fore-runner to our term “encyclopædia.” As for the *al-Qānūn fī l-ṭibb*, it is rather what we would call an encyclopædia “of” something: of medicine, in this case, as we have them nowadays for cookery, for tax regulations or for Islamic studies. But since this work was written for the practitioner and specialist we would prefer calling it a handbook or a manual.

Or is systematisation the main criterion for encyclopædias: putting things in the right order, arranging the sciences according to a hierarchical concept? Farābī’s *Iḥṣā’ al-‘ulūm* would be a good example. But what about Khwārazmī’s *Mafātīḥ al-‘ulūm* then which lists a great number of sciences but in print only counts some 150 pages? Or Ibn Farīghūn’s *Jawāmi‘ al-‘ulūm* where the author does not say so much about the disciplines he enumerates but rather presents them in Porphyrian trees, the *tashjūr* system as it was called in Arabic? And what about Ghazzālī’s *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*? Can we read this impressive work as an encyclopædia of practical religious behaviour, a kind of counter-project (“Gegenentwurf”) against Ibn Sīnā’s plainly theoretical *Shifā’*, counter-project also insofar as its author tended to reduce philosophy to mere propædeutics, in his *Maqāṣid al-falāsifa*? Was the “project” as conceived by the philosophers thus early on hijacked by the theologians who took over what they could use from philosophy and left everything else aside? Endress rightly points to the importance of Najm al-dīn al-Kātibī’s *Ḥikmat ‘ayn al-qawā’id* in this respect. But what about Majlisī’s *Biḥār al-anwār*? Is this an encyclopædia?

Islamic philosophy also provides us with the first example of an encyclopædia being organized and elaborated not by one author only, but by several people who worked together: the *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*. The Ikhwān were dilettanti, people who loved philosophy (and perhaps used it for a religious purpose) but never made their living out of it, in some respect comparable to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (who knew them but did not think very highly of them).¹³ Living in Baṣra, far from the court at Baghdād, they tried to fix the state of the art in all the disciplines an educated layman should be conversant in, like a team working on a “project”, continuing in their own way the tradition of the bourgeois “salon” which had been so typical for this town during the time of al-Jāḥiẓ. In classical Islam such cooperation was a singular event,

13 Cf. his *K. al-Imtā’ wal-mu’ānasa*, ed. Aḥmad Amin and Aḥmad al-Zayn (2Cairo 1373/1953), vol. II, p. 4ff.; Abū Ḥayyān’s own interest in philosophy comes out best in his *K. al-Muqābasāt*.

never to be repeated until the rediscovery of their corpus by Western scholars.¹⁴ We feel reminded of the French Encyclopédistes who, following the initiative of d'Alembert and Diderot, cooperated as a “société de gens de lettres”. They, too, were amateurs in philosophy; today we would call them intellectuals. When they posed as “philosophers” they resembled early Islamic theologians and literati like al-Nazzām who, at Baghdād and during the highest efflorescence of the Mu‘tazila, was called a philosopher by his Christian contemporary Job of Edessa.¹⁵ They were philosophers insofar as they understood their enterprise as a step forward towards emancipation; knowledge meant enlightenment. In a way, this was similar to what Aristotle had had in mind (and, in his wake, the Islamic philosophers) when they said that knowledge enhances a person’s εὐδαιμονία or *sa‘āda* – knowledge as a contribution to man’s happiness. But the Europeans pursued this ideal with a certain missionary spirit, a “mission civilisatrice”. This new and, ultimately, somewhat militant tendency reached the Islamic world only with the Turkish *İslam Ansiklopedisi*. In Europe the *Encyclopædia Britannica*, with its pretentious name, added an element of national glory to it, at least for our ears; Diderot and his people had never thought of naming their project an “Encyclopédie Française”. The French published their last volume in 1765, the British started only three years later, in 1768. I do not want to say that they had an empire in mind; there had been an attempt in England before, by Ephraim Chambers who had called his work a “Cyclopedia or a Universal Dictionary of Arts and Sciences” (1728), and the French had originally thought of simply translating this book. But in any case knowledge meant power here, and encyclopædic knowledge had to encompass the entire world (which, to the Europeans, ended at the borders of their continent at that time). The French included numerous and long articles on technology; in classical Islam this has almost never been done.

The history of the *Encyclopædia Britannica* is a success story; the last edition came out in 2002. It is dedicated “(by permission) to George W. Bush, president of the United States and to Her Majesty Queen Elizabeth II”. The editors follow an ancient habit; in 1974 the 15th edition mentioned the same Queen together with president R.W. Reagan. Our question is therefore not whether the two

14 Friedrich Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwān aş-şafā’ in Auswahl zum ersten Mal aus arabischen Handschriften herausgegeben* (Leipzig 1886), with German translations of the most important parts being published from 1858 onward.

15 Cf. my *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991–1997), vol. III: 299 and 334; also vol. IV: 733.

addressees of the year 2002 will ever waste much time studying this awe-inspiring book of 29 volumes (and far more than 30,000 pages, if we include the introductory volume and the indexes), but whether Islamic encyclopædias could also be dedicated to somebody and why this was done. Half of the question has already been answered; we mentioned the *Dānishnāma-yi 'Alā'ī* where the epithet *'Alā'ī* hints at the Kākūyid ruler 'Alā' al-dawla Muḥammad ibn Rustam Dushmanziyār who reigned from before 398/1008 until 433/1044 and whom Avicenna served as vizier. No Islamic book started without an invocation of God (and usually also the Prophet), but this habit never hindered anybody from uttering profuse praise of a prince or a sponsor if this turned out to be timely or necessary.

In Avicenna's case it was necessary, for he had written his compendium at the order (*be-fermān*) of his master as he says in his preface. The title itself was added later, by a pupil of his.¹⁶ Another – and even better – example is Fakhr al-dīn al-Rāzī (died 606/1210) who, in 574/1179, wrote his *Kitāb-i sittīnī*, a kind of encyclopædia for beginners which enumerated 60 different disciplines and was called *Jāmi' al-'ulūm*, again in Persian, and dedicated to the Khwārazmshāh Abū l-Muẓaffar Tekish (reigned 567/1172–596/1200). He says in his introduction that he “has gathered together there all the sciences of his age in order to establish a repertoire for scholars at the court to use”.¹⁷ We may assume that these “scholars” were not very fluent in Arabic,¹⁸ but as far as Persian was concerned they may at least have used their reading ability. For they were offered, among other things, a chapter on military science which dealt with the production of kettle-drums (*tubūl*) and (permitted) means of mass-destruction like inflammable sulphur compounds.¹⁹ The noise made by these formidable instruments helped Tekish to defeat the last representative of the Great Seljuks in Persia; consequently, in 595/1199, one year before his death, he was invested by the caliph al-Nāṣir with the Sultanate of Iraq. We must admit, though, that this experience with technology did not bring the successors much luck; the caliph was in the end not deposed and killed by the Khwārazmshāhs but by the Mongols.

When, more than a century later, the Mongols had equally transgressed the peak of their power in Iran Shams al-dīn-i Āmulī composed an even bigger encyclopædia, the *Nafā'is al-funūn fi 'arā'is al-'uyūn* which covered 120 sciences

16 *Encyclopaedia Iranica*, 6 (1993): 651f. s. v. *Dāneš-nāma* (H. Dabashi).

17 Ž. Vesel in *ET*² VI 908 s. v. *Mawsū'a*; cf. also id. in *Encyclopaedia Iranica*, 8 (1998): 436 s. v. *Encyclopædias, Persian*.

18 The book exists, however, also in an Arabic version (cf. *GAL*² 1/669, s 1/924).

19 *Jāmi' al-'ulūm* (lith. Bombay 1906, reprint Tehran 1346 H. sh./1967), pp. 157–160.

altogether;²⁰ he dedicated it to Abu Ishāq Īnjū, the prince of Shiraz whose liberal rule was, as is well-known, nostalgically remembered by Ḥāfiz. Iran was a productive area in this respect; Āmulī had doubled the number of disciplines in comparison to Rāzī's catalogue. In Iran, Ibn Sīnā's impetus remained effective during the centuries, and there was always an audience who wanted to be educated. Mamlūk society provided such an audience, too, but Egypt had a different past. There was no Avicenna available; the Egyptians were not particularly philosophically-minded, and the hey-day of their cultural achievement had been under the Fāṭimids. This was a precarious heritage for a Sunni community; it is true that Maqrīzī revived it, but other authors preferred a different canon to shape the collective memory. The Islamic West had been in a similar situation. Pre-Islamic Spain had nothing to offer with regard to Greek philosophy, and there was only one Latin author whose work was taken up in an Arabic translation: the historian Orosius.²¹ In their collective memory, the people of al-Andalus remembered their Syrian origins as long as they were under Umayyad rule; this is why we feel tempted to interpret Ibn 'Abdrabbih's *Iqd al-farīd* as a kind of encyclopædia for the "New World", *sit venia verbo*. But we would certainly be using the term in a metaphorical way then. The only work of Maghribī origin which deserves the compliment of being "encyclopædic" is Ibn Khaldūn's *Muqaddima*; the author profits from the (rather short-lived) rise of philosophy in Spain when he, besides talking about history, describes and evaluates, in the sixth part of his introduction to the *K. al-Ibar*, a number of other sciences in a systematic order.²² However, his reputation is founded on his ideas about the growth and decay of civilizations. As for the rest, he rather displayed a respectable knowledge of Eastern material; he summarized without saying much new.

20 Lithograph Tehran 1309; edited by Abū l-Ḥusayn-i Shā'rānī 1–3, Tehran 1377/1957–1379/1959. The chapter on *futuwwa* was published by Morteza Sarraf in: *Rasā'il-i Javānmardān/Traité des Compagnons-Chevaliers* (Bibl. Iranienne 20, Tehran/Paris 1973), p. 58 ff.; cf. the Persian introduction by the editor, p. 19 ff. and the French introduction by H. Corbin, ib. 27 ff. In contrast to Fakhr al-dīn al-Rāzī, Āmulī includes sufism among the "sciences".

21 Ed. 'Abd al-Rahmān Badawī, *Orosius: Ta'rikh al-'ālam. Al-Tarjama al-'arabiyya al-qadīma* (Beirut 1982); cf. G. Levi Della Vida, 'La traduzione araba delle storie di Orosio', in: *al-Andalus* 19 (1954): 257 ff. Another Latin work which has certainly been used was the agronomical treatise *De re rustica* by Columella, but it always remained anonymous, and the contents were not philosophical either.

22 Cf. the old English translation by F. Rosenthal, vol. 11, p. 409 ff. and the new French one by Abdesselam Cheddadi (Paris 2001), vol. 1, p. 832 ff. Ibn Khaldūn quotes Orosius, by the way, though not in his *Muqaddima* but in the later parts of his *K. al-Ibar* (cf. Badawī, previous note, p. 35 ff. and 469 ff.).

Encyclopædias were, of course, always only as good as the expertise of their authors. They could serve as an instrument of education, but then it all depended on what the audience wanted to learn. Every area had its own cultural background. In Fakhr al-dīn al-Rāzī's *Jāmi' al-ʿulūm* Arab *adab* boiled down to dry terminology and occasional advice of poetical or rhetorical craftsmanship; the only artistic pastime which was found worth being mentioned in greater detail was, except warfare, playing chess.²³ In Egypt, on the contrary, Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī (700/1301–749/1349), not a theologian and philosopher like al-Rāzī, but a rather unsuccessful government official, concentrated, in his *Masālik al-abṣār*, mainly on history and geography. He fulfilled his promise to describe “the earth and its inhabitants”, i.e. to follow the paths (*masālik*) visible to everybody's eye (*baṣar*), but he had nothing to say about war technique. What he offered instead were remarks about administration, a topic exhaustively handled later on by his fellow-countryman al-Qalqashandī.²⁴ And Ibn Khaldūn was mainly a solitary and homeless thinker who, after some unhappy experiences as a diplomat, wrote his work in seclusion at Qalʿat Ibn Salāma and ended up as a jurist. The examples are good altogether for showing one thing: what we should never expect from any encyclopædia, whether medieval or modern, is originality.

Moreover, there were fields of cultural interest which, as separate and independent subjects, were never incorporated into an encyclopædia. Poetry was one of them, in spite of its relevance even for the common man. Poems had been collected all the time, in *dīwāns* first and later in anthologies; the most comprehensive works of this sort have become available only recently: Ibn Maymūn's *Muntahā l-talab*²⁵ and Ibn Aydamir's *Durr al-farīd*.²⁶ But this remained a world by itself, being not so much a matter of education but of aesthetic pleasure. Something similar may be said of lexicography. From the

23 *Jāmi'* p. 220 ff., with numerous diagrams.

24 The topoi of Islamic world-history are treated by B. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*; Beirut 1992 (Beiruter Texte und Studien, 51).

25 This work was completed in Baghdād in the year 589/1193 (*GAL* S 1/494); ed. Muḥ. Nabil Ṭarīfī, 1–9, Beirut 1999.

26 The autograph dates from 680/1281. The author had witnessed the fall of Baghdād; his father had been killed when the Mongols entered the town (*GAL* S 1/444; cf. G.J.H. van Gelder in *ET*² Suppl. 635 s.n. *Muḥammad b. Sayf al-Dīn* with further literature). The most famous anthology is, of course, Abū Tammām's *Ḥamāsa*. The book was edited as early as 1828 by G. Freytag (Bonn, with Latin translation, 1857–1861). The Būlāq edition of 1284/1867 depends completely on this German one. And for Spain we should not forget Ibn Bassām's *Dhakhīra* (ed. Iḥsān ʿAbbās, 1–8, Beirut 1399/1979).

beginning, the Arabs had been obsessed by the analysis of their language (their own one only); they were much better at that than Isidore of Seville. But this predilection, for understandable reasons, merely resulted in dictionaries, though sometimes of encyclopædic size, like an “ocean” (Fīrūzābādī’s *Qāmūs* which, however, still needed Murtaḍā al-Zabīdī’s “bridal garland”, *Tāj al-‘arūs*, in order to be really crowned with ultimate success).²⁷ And finally biographical literature, “famous men”, the celebrities modern encyclopædias and contemporary newspapers are so fond of; this genre also largely remained something apart. Šafādī was, as Hellmut Ritter fully recognized for the first time, the greatest protagonist in this field, especially since he wrote, in addition to his *Wāfi*, another dictionary in which he enumerated his contemporaries, the *A‘yān al-‘aṣr*; there he could no longer build on earlier sources.

We have to bear in mind, though, that European encyclopædias varied in their approaches, too. In the Western world the cultural background and the reading public mattered as much as everywhere else. When the Germans published their first encyclopædias their country did not yet exist as a nation; nobody therefore thought of a name corresponding to that of the *Encyclopædia Britannica*. They were latecomers in this like in other respects, and their encyclopædias did, at that moment, not commemorate a people but the individuals who financed and published them: Brockhaus (in 1796) and Meyer (in 1840). Both persons were not scholars but entrepreneurs like Ephraim Chambers in early 18th-century England. Interestingly, they both did not call their project an encyclopædia; they called it a “Konversationslexikon”, something useful for conversation, cultivated conversation, of course, “Meyers Conversations-Lexikon für die gebildeten Stände” as the second one of them formulated it, “a book of reference for the cultivated people” – or rather “Stände”, the upper classes, not just “people”, since “Bildung” (culture) was conceivable only with a certain elevated status. This brings us back to the early Arabs: the encyclopædia as a tool for practicing *adab* in conversation.²⁸ Everybody who wants to talk with other people has to show interest, and in order to show interest he has to know something about everything; otherwise he would be boring, as boring as a modern specialist. Specialists are possibly competent, but they are also isolated. They are not “gesellschaftsfähig” as educated people used to say in the earlier days. The word is difficult to translate (“sociable” is not enough.

27 The metaphorical connection between the “ocean” and the “bridal garland” is made in the title of the commentary: *Tāj al-‘arūs min jawāhir al-Qāmūs*; the pearls which are found in the ocean are put into the crown of the bride.

28 Cf. H. Kilpatrick, “A Genre in Classical Arabic Literature: the *adab* Encyclopedia”, in: Proceedings 10th Congress UAEI, Edinburgh (1982): 34 ff.

You can be sociable and an ignoramus at the same time). Baldesar Castiglione has described this elitist attitude which fits so badly into our modern democratic societies, in his famous *Libro del Cortegiano* at the beginning of the 16th-century: you have to keep your conversation going with witty anecdotes and pertinent comparisons. To take only one example: you should know something about music and demonstrate an exquisite taste with regard to it, but you should avoid sounding the trumpet during a party because you would have to blow up your cheeks for that and you would look funny. Did Ibn Qutayba think this way? *Adab* as a normative ideal then, and Ibn Qutayba's *Adab al-kātib* or his *K. al-Ma'ārif* as "encyclopædias" for somebody who had to know something about everything? Not too much in any case – and the right things, of course, things which are socially correct; Castiglione talks about love, Ibn Qutayba does not.

Castiglione wrote his book not only about the *cortegiano* but also for the *cortegiano*, the courtier, the cultivated aristocrat of the Italian renaissance who excelled not only by his *finesse d'esprit* but also by his *virtù*, his morality. Similarly, the ἐγκύκλιος παιδεία was originally destined for the free man, at least in the circles of the Sophists. Was *adab* then originally something for Arabs only, not for the clients, the *mawālī* who were merely specialists, like the slaves? This is, of course, the question: to what extent and from which moment onward was Islamic society an egalitarian society, as far as non-Arabs were concerned. However, analogies are dangerous, and we should avoid indulging in vague omnicomparatism. We only want to ask questions. Was *adab* really encyclopædic? With Ibn Qutayba or Qudāma ibn Ja'far it seems rather to have been practical, like the "Konversationslexikon". With respect to their *adab* people wanted to have, as for anything else, something where they could look up everything they needed or where they found all they had to learn. In German we call this a "Nachschlagewerk", a reference-work. This is much more modest than "encyclopædia" – and in a number of cases perhaps more appropriate. There are other words we can think of, "Sammelwerk" for instance or, in lexicography, "thesaurus".²⁹

Should we leave then the grandiloquent term "encyclopædia" for a few ambitious specimens the criteria of which we would still have to define? Talking about encyclopædias in terms of reference works brings us down to the level of practical usage; conceived in this way encyclopædic activities have always

29 A dictionary would be a "thesaurus", however, only when it has some historical dimension. In order to find a "treasure" one has to dig deeply; insofar the metaphor differs from "ocean" which emphasizes the breadth rather than the depth.

been necessary, in the Middle Ages as well as in our days, in the East as well as in the West. The conditions of working, however, have changed. Do we have to assume, as we normally do, that all the medieval authors we mentioned, whatever the size of their literary production, represented the type of the lonely scholar, a type revered in the West (in Europe rather) for centuries but dying out at present, just before our eyes? As far as Şafadī is concerned, to take only one example, this seems to be true; we still possess the brouillon (*muswadda*) of his *Wāfi bil-wafayāt*, and we can see how he inserted leaflets with material he had found somewhere, perhaps on his many journeys in Syria or Egypt. But we know from our own experience that complex societies also need the other type, the impresario, the scholar who finances or tries to find money for pretentious projects. What about ‘Umarī then who died at the relatively young age of 48 years and who left, besides his *Masālik al-abṣār*, still another, possibly more original work, the *Ta’rīf bi-muṣṭalaḥ al-sharīf*? Was he, as *ibn al-nās*, rich enough to afford some research assistants (whom he never mentions, of course), as did Leone Caetani, the *principe di Teano, poi duca di Sermoneta*, for his *Annali dell’Islam*?³⁰ Or was he simply quick and active, though not so much in “writing” (in the sense of composing) but in compiling? And what about Rashīd ul-dīn, the vizier of the Īlkhānid rulers Ghāzān Khān and Öljeitü? We cannot suppress the feeling that, as far as his *Jāmi‘ ul-tavārīkh* is concerned, a world-history of encyclopædic format including China and even unimportant Europe, he did not write it all by himself. He did not have the time for that; he seems to have had ghost-writers. The book was copied at his expense and illustrated with precious (and costly) miniatures. For his theological treatises, which, compared to his historical “encyclopædia”, were of minor value but important for his prestige, he left money in his famous *waqf* at Tabriz;³¹ the scholars of his time were invited to write blurbs (*taqārīz*) – and did not blush to do so.³²

There were certainly more such examples. We still have to find out how, under similar circumstances, but in an earlier period, Jayhānī, the supposed author of a geographical “encyclopædia”, got his work done; he was the minister of the Sāmānid ruler Naṣr II. b. Aḥmad (reigned 301/914–331/943) and probably

30 Cf. G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati* (Venice 1966), p. 19 ff.: “La soffitta delle Botteghe Oscure.”

31 Cf. my *Der Wesir und seine Gelehrten*, Wiesbaden 1981 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLV 4); now also Birgitt Hoffmann, *Waqf im mongolischen Iran: Rashidud-dins Sorge um Nachruhm und Seelenheil* (Stuttgart 2000).

32 Compare F. Rosenthal, “«Blurbs» (*taqārīz*) from fourteenth-century Egypt”, in: *Oriens* 27–28 (1981): 177 ff.

had an entire staff at his disposition. A book on geography which also dealt with the non-Islamic, the unknown world (for practical purposes, of course; it is difficult to trade or make war in an area which is unknown) had to be readjusted and enlarged all the time; this is why other members of Jayhānī's family who equally functioned in the Sāmānid administration apparently added further material to it. For a member of the secretarial class an encyclopædic approach to the world he had to administer was a professional necessity. Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī's *K. al-Bad' wal-ta'rikh* is worth some further investigation in this respect.³³ He worked for a Sāmānid governor in the province of Sistān, at Bust, and his book, of moderate dimensions, though published in six volumes, comprises history as well as geography, a lot of (Mu'tazila-inspired) theology together with Greek philosophy and cosmology, unknown information about non-Islamic religions and civilizations in addition to a (somewhat conventional) survey of the most important Islamic denominations or "heresies", a "Konfessionskunde" as Rudolf Strothmann used to call it.³⁴ The conservative title hides an astonishing amalgamation of indigenous and foreign knowledge; "whoever has a look into this book", says al-Maqdisī, "gets as-it-were a bird's-eye view of the world."³⁵ As a historian, Maqdisī is more cosmopolitan but less detailed than Ṭabarī. In any case, he was a keen observer and a very independent thinker – an Arab (a man from Jerusalem?) in the service of the Iranians, as Ṭabarī was a Persian working for an Arab audience in Iraq.

Finally, there is one fact which we should not forget: all the authors we mentioned lived in a world which did not yet know the art of printing. Knowledge had a high reputation; acquiring it was encouraged by the religious ethos: *uṭlub al-'ilm wa-law fī l-Ṣīn*, "Look out for knowledge, be it in China".³⁶ But manuscripts were not always available, and books could disappear completely; knowledge was vulnerable and perishable. Collecting the wisdom of the age, even without any originality, was a cultural exploit, in a way even a necessity. The identity of the society was at stake, its "civilization" in the original sense of the word; there were not many other ways to have it survive. However, the task

33 Cf. *ET*² VII 762, where the work is called a "historical encyclopædia".

34 The term "heresiography" which we tend to use nowadays is much less appropriate. The *Mafātih al-'ulūm* of al-Khwārazmī, a contemporary of Maqdisī's, and again a Sāmānid *kātib*, also contains a list of the Islamic denominations.

35 *Fa-l-nāẓir fī hādihā l-kitāb kal-mushrif al-muṭṭali' 'alā l-'ālam*; cf. *Bad'*, ed. Huart, vol. 1, p. 17, l. 10. For Greek thought Maqdisī uses, by the way, a source which was otherwise only rarely available in the Islamic world: Pseudo-Plutarch's *Placita philosophorum* (cf. H. Daiber, *Aëtius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980).

36 Cf. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden 1970).

became increasingly more difficult. Assiduity was an important virtue then, but also curiosity, though curiosity with regard to the past rather than to the future. The reception depended on the linguistic medium; in Iran (and later on in India) encyclopædias, like poetry, had to be presented in Persian. The immediate motive for getting to work could change: from practical reasons in the case of Ibn Qutayba to programmatic considerations like those of the philosophers or, perhaps, nostalgia and personal identity problems in the Mamlūk period.

This variety of incentives and realizations suggests that too rigid a definition would not be of much help. What we rather need is a variety of terms and an attempt at periodization. For encyclopædism is in itself a historical phenomenon, and history is a world of change. The only common denominator underlying this time-bound but, in a way, also timeless process is perhaps the undying illusion that knowledge is able to achieve something. "Illusion" insofar as knowledge has to be spread for that. The old way of achieving this goal was reading, a cultural device of venerable reputation which reached its culmination in the Gutenberg galaxy. Will the Internet be encyclopædic? For the moment encyclopædias seem mainly to be functioning as reference works for scholars who are searching, in an alphabetical jungle, for a synthesis which they themselves are no longer able to achieve. We are not "encyclopædic" ourselves. But have we ever been? The problem is rather that the specialist is still expected to give, as an "expert", encyclopædic answers; this is something he, by definition, cannot live up to. Monsieur Huet would probably have nodded in sarcastic agreement. But who cares?

Enseignement et « Universités » dans l'Islam médiéval

L'enseignement fait partie de notre élan vital^{*1}. La lettre est morte; ce qui garantit la continuité d'un héritage social et d'une tradition culturelle est l'essor d'une *doxa* qui est constamment vécue et apprise. En ce sens, l'enseignement est un procès perpétuel et ubiquitaire. Mais il est des endroits où la présence de l'esprit se fait sentir de manière exceptionnelle; quiconque a vu la mosquée al-Qarawiyyîn à Fès ou al-Azhar au Caire connaît l'enchantement dû au génie du lieu qui a pris forme pendant des siècles. Ce qui nous impressionne alors, ce n'est pas l'enseignement pur et simple – dont il ne nous reste parfois que le souvenir historique –, mais l'expérience d'une institution ancienne qui jadis lui a donné une structure.

Mais quelle structure? Il faut se méfier des faux parallèles. Une mosquée n'est pas une université, quoi qu'en disent les guides touristiques. L'enseignement que l'on dispensait dans la mosquée au Moyen Âge fut toujours un enseignement privé, soutenu peut-être par le souverain, mais jamais institutionnalisé officiellement. La mosquée n'était pas autonome, et elle ne pouvait pas l'être parce que la loi musulmane, la *char'ā*, ne connaît que l'individu et n'a jamais développé le concept de personne morale, qui pourrait posséder des droits indépendants. La mosquée était, par excellence, le lieu de réunion où se rencontraient, auprès d'une colonne, maître et disciple pour leur commerce scientifique. La mosquée n'était d'ailleurs pas le seul | lieu d'enseignement. Si 66
l'on voulait apprendre la médecine, on cherchait un maître dans les hôpitaux; pour s'initier à l'administration, on prenait contact avec un fonctionnaire; pour les sciences ou la mathématique, on s'adressait à un spécialiste à qui l'on rendait visite à son domicile ou dans une bibliothèque publique. Le choix de l'endroit était déterminé par le but pratique de l'enseignement, et le but pratique était à son tour déterminé par l'idéal que l'on poursuivait. Il y avait l'idéal de l'homme de lettres répandu parmi les fonctionnaires et les hommes de cour; celui du savant utile comme le médecin, l'astrologue ou l'alchimiste; le code

1 * Cet article reprend la communication présentée le 5 mars 1990 au colloque « Université, passé, avenir » organisé à Fès à l'occasion de l'Assemblée générale du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines.

d'honneur pour les rois et les règles de la politique appliquée qu'exposaient les « miroirs des princes », et il y avait enfin la formation de l'homme religieux, avant toutes choses exégétique et juridique. La compétition entre ces idéaux engendrait des tensions sociales qui s'exprimaient souvent dans des stéréotypes et des préjugés dont on s'accablait réciproquement. L'équilibre qui finissait par s'établir en fin de compte variait selon les régions ; le monde musulman est trop complexe pour que l'on puisse en présenter une image unicolore. Étant donné l'immense étendue géographique de la région dont nous parlons, depuis l'Asie centrale jusqu'au Maghreb, nous courons toujours le risque de donner de l'islam une description « essentialiste » qui n'eut jamais de réalité. Mais on peut se hasarder à affirmer que c'est le juriste qui s'en sortit le mieux au cours des siècles et que c'est l'enseignement religieux qui engendra le plus de modèles nouveaux. La mosquée n'était pas une université, mais elle finit par s'en approcher beaucoup plus que l'église ou la synagogue.

Pourquoi ? Le monde musulman était l'héritier de deux civilisations, de l'Iran et de l'Antiquité. Mais l'islam y apporte quelque chose de nouveau, une révélation. Cette révélation s'était manifestée dans une langue, l'arabe, qui n'était ni celle de l'Iran ni celle des Grecs. Elle prit forme dans un livre saint qui était parole de Dieu au sens le plus fort : pas seulement comme exemple et admonition, mais comme décret venant de la bouche de Dieu lui-même. C'est là, dans la langue et dans la religion, que résidait l'identité du musulman ; dans ces deux domaines aucune influence ne fut acceptée, tout au moins de manière directe et consciente. Il est vrai que l'académie iranienne de Gundēšāpūr, au Khūzistān tout près de l'Irak, influence l'enseignement | médical à Bagdad ; mais les académies de philosophie qui avaient fleuri dans l'Antiquité ne furent jamais ranimées en dépit de tout l'intérêt porté aux traductions d'Aristote et de Galien, et les académies chrétiennes (de Nisibe par exemple) ou juives (de Sūra et de Pumbedītā, en Irak) disparurent sans laisser de trace. Dès le début, la mosquée fut, pour les musulmans, le centre de la vie intellectuelle. Elle l'était parce que la civilisation musulmane était une civilisation urbaine, et elle pouvait l'être parce que la mosquée, contrairement à l'église, ne s'opposait pas aux activités profanes : le *qāḍī* y prononçait ses jugements, un étranger pouvait y passer la nuit, on pouvait y faire la sieste ou y bavarder – dans certaines limites –, et on pouvait y donner un enseignement. En principe, on pouvait y enseigner tout si l'on trouvait des élèves et si la matière choisie n'était pas considérée comme hérétique. A la Qarawīyyīn on dispensa des cours d'astronomie, de géographie et de médecine presque jusqu'à la fin du siècle dernier, et Léon l'Africain nous raconte qu'au XVI^e siècle même les alchimistes s'y rencontraient le soir. En général, cependant, on y enseignait les sciences religieuses : l'exégèse du Coran, la tradition prophétique, la jurisprudence, sans

oublier les sciences auxiliaires, qui étaient surtout des sciences linguistiques – la grammaire, la lexicographie, la métrique, parfois l'histoire, surtout la biographie du Prophète. Il faut noter des absences spectaculaires: la théologie parmi les sciences religieuses, au moins dans certaines régions et après un certain temps, et la philosophie parmi les sciences auxiliaires. A la différence du christianisme, l'islam finit par mettre l'accent sur le droit canonique plutôt que sur la théologie, et le droit canonique n'avait guère d'emploi pour la philosophie en dehors de la logique.

La place centrale de la jurisprudence venait de ce que la Parole de Dieu s'était manifestée comme décret; Dieu est le législateur suprême, et sa Volonté appelle l'exégèse. Mais le Coran n'est pas un code de lois; il présuppose, et complète, une législation déjà existante. Les générations suivantes furent donc obligées de reconstruire cette base à laquelle la révélation s'était superposée, et elles le firent en s'inspirant de l'exemple du Prophète, de ce qu'il avait dit et fait, surtout à Médine quand il avait eu l'occasion de créer et former une communauté d'après ses propres concepts. C'est pourquoi la tradition prophétique devint, à côté du Coran, le premier | objet de l'enseignement dans les premiers siècles. Mais il fallut d'abord la rassembler car elle n'existait que dans la mémoire de ceux qui avaient vécu avec le Prophète et de ceux auxquels la première génération l'avait communiquée. L'entreprise était gigantesque et non sans risque. On n'avait que des fragments qu'il fallait recoudre, et ces fragments étaient parfois contradictoires; il fallut donc les vérifier. Au début, on émit même des réserves de principe: rassembler – oui, mais a-t-on le droit de coucher par écrit cette tradition orale, de l'« enchaîner » comme on disait? Car la tradition devait rester souple, adaptable à des situations toujours changeantes; seul le Coran, le « Livre » au sens propre du mot, était susceptible d'être fixé par l'écriture. Le calife Omar aurait craint que l'islam ne produisit une nouvelle *mishna* à la manière du judaïsme; on savait, par le fait même de la nouvelle révélation, que ceux qui avaient précédemment reçu la Parole de Dieu parmi les enfants d'Abraham, à savoir les juifs et les chrétiens, avaient fini par la déformer en la remplaçant par le verbiage des théologiens et les spéculations des casuistes. Donc: exégèse, oui, pour ne pas se pétrifier; mais non par écrit, pour ne pas éterniser ce qui ne pouvait correspondre qu'à un besoin éphémère.

68

Dans les premiers siècles, tout au moins, l'enseignement mit donc toujours l'accent sur l'aspect oral; souvent les professeurs se fiaient à leur mémoire, et parfois ils défendaient aux étudiants de prendre des notes. Les mosquées ne contenaient en général pas de bibliothèques; les grandes bibliothèques pour lesquelles l'islam médiéval a été justement réputé furent fondées par les souverains et se situaient dans des bâtiments à part, fréquemment rattachés au palais. Mais l'islamologie occidentale a eu tort de penser la situa-

tion en termes d'antithèse: tradition orale contre tradition écrite. Même le professeur qui aimait à enseigner par cœur possédait en général des recueils qui lui servaient d'aide-mémoire, et les étudiants parvenaient à produire des «livres» qui n'étaient pas autre chose qu'un recueil de notes prises pendant ou après le cours. La civilisation musulmane était une civilisation de haute culture littéraire, et le remplacement du papyrus par le papier de chiffons selon les procédés de fabrication que les Arabes avaient appris des Chinois (dès la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle) favorisa de manière inouïe la divulgation et la démocratisation du | savoir. Au fond, le mode de transmission n'était pas différent de celui pratiqué dans l'Antiquité; en grec, les notes du professeur étaient connues sous le terme de ὑπομνήματα (*hypomnēmata*), ce qui correspond exactement à «aide-mémoire». Il y avait des livres fondés sur ces ὑπομνήματα, mais ceux-ci se distinguaient clairement de ce qu'on appelait les συγγράμματα (*synggrammata*), qui étaient des ouvrages littéraires achevés. Les ὑπομνήματα variaient selon le cours qu'avait suivi l'étudiant; cela explique pourquoi beaucoup de livres arabes datant des premiers siècles de l'islam, la biographie du Prophète par exemple, nous sont conservés dans plusieurs recensions que l'on ne saurait réduire à un archétype ou à un texte inaltéré.

Au fond, cet enseignement musulman primitif avait déjà plus de points communs avec le nôtre que nous ne le pensons. Aujourd'hui encore, plus de cinq cents ans après l'invention de l'imprimerie, notre enseignement universitaire demeure essentiellement oral, et il peut arriver que le professeur glose sur un texte qu'il va publier sous forme de manuel ou que les étudiants le publient eux-mêmes avant ou après sa mort. Comme partout et toujours, l'originalité se réduit à des notes ajoutées à la tradition, et ce qui arriva aux cours d'Aristote ou de Hegel, à savoir qu'ils furent changés de ὑπομνήματα en des livres canoniques, arrive de nos jours à mainte leçon ou conférence grâce à la bande magnétique. Le professeur «lit» au sens technique du mot; à Oxford il reçoit le titre de reader, et en Allemagne le professeur *liest nicht* s'il est à la retraite ou profite d'une année sabbatique. L'étudiant «écoute»; il est un *Hörer* comme on dit en allemand. Les Arabes utilisaient le même vocabulaire: le professeur – ou un étudiant avancé – lisait le texte (*qara'a*) et, à la fin du cours, les étudiants recevaient une attestation que l'on appelait *samā'* («écoute»), c'est-à-dire un certificat de lecture qui n'attestait pas seulement de leur présence pendant les cours, mais permettait aussi aux «écouteurs» de transmettre ce qu'ils avaient entendu. Par le *samā'*, l'étudiant recevait la permission d'enseigner lui-même, la *ijāza*. Cette permission ne se rapportait pas à une discipline; elle ne concernait que la matière précise qu'il avait étudiée, le texte qu'il avait entendu, et le *samā'* n'était pas inscrit par le professeur dans un registre d'études, un *Studien-*

buch, (comme c'était encore le cas quand j'étais étudiant), mais dans le livre même qu'il avait étudié, livre qu'il recopiait et | qui était en vérité composé et corrigé par le professeur qui en était l'auteur². 70

Cette méthode ne se limitait pas à l'étude de la tradition prophétique ; grosso modo elle valait pour tous les sujets. Les disciplines n'étaient pas encore spécialisées en ce temps-là, et l'enseignement était très individualiste ; le professeur enseignait tout ce qu'il savait, et chacun pouvait être maître et disciple à la fois. Le *samā'*, permission de transmettre le savoir entendu, et la chaîne de transmetteurs qui en résultait garantissaient la vérification du contenu, dans une culture qui mettait l'accent sur le témoignage plutôt que sur la documentation et qui y était obligée en raison de l'ambiguïté de l'écriture arabe où l'on risque de confondre beaucoup de consonnes si l'on n'y ajoute pas les signes diacritiques voulus, sans parler de l'absence de voyelles. En recevant le *samā'*, le disciple devenait maître mais, comme il n'était qu'un *lector unius libri*, il ne pouvait pas encore se considérer comme un savant. Il lui fallait acquérir d'autres livres en écoutant d'autres professeurs en sorte qu'il puisse enseigner les matières de toute une bibliothèque et pas seulement toujours le même cours. La nécessité s'en faisait sentir au premier chef pour la tradition prophétique, car le savoir sacré ne pouvait être utile à moins d'être complet. Les juristes étaient des casuistes, et certains d'entre eux rêvaient de trouver une maxime prophétique pour chaque situation. Certes, il y en eut qui reconnurent immédiatement que c'était illusoire et que l'on n'arriverait jamais à nouer les mailles d'un filet casuistique sans d'autres moyens, en particulier l'analogie. Mais ceux qui s'obstinèrent – et bien d'autres qui rassemblèrent l'héritage du Prophète parce qu'ils ne connaissaient de devoir plus noble ni plus rémunérateur pour leur salut – durent élargir le champ de leurs études ; ils se mirent alors à voyager. En se rendant dans d'autres villes, ils pouvaient être sûrs de trouver de nouvelles sources de savoir. Mais ils pouvaient aussi enseigner, car ils étaient eux-mêmes porteurs d'un savoir inconnu. L'institution du *visiting professor* était née, et avec | lui un considérable échange d'expériences et de connaissances, peut-être aussi une certaine propension à se montrer tolérant envers des usages étrangers que l'on ne partageait pas. 71

Cependant les voyages coûtaient de l'argent, et il n'y avait pas de mécènes publics comme aujourd'hui. Les savants médiévaux payaient eux-mêmes leurs

2 Il faut aussi noter que le terme *qara'a* a une acception un peu différente. Ce n'est pas seulement le professeur qui « lit », mais aussi – et plus fréquemment – l'étudiant qui lit un texte en présence du professeur. L'usage terminologique du mot *qara'a* se rapportait originellement à la lecture du Coran, dont le nom *al-Qur'ān* n'est jamais que l'infinif (ou un des infinitifs) de *qara'a*, au sens de « récitation, lecture ».

voyages, et ils en étaient capables parce que la majorité d'entre eux étaient aussi des marchands. Max Weber a eu tort d'affirmer que le guerrier était « l'idéal-type » du musulman ; c'est plutôt le marchand qui caractérisait cette civilisation essentiellement urbaine et individualiste. Il n'y avait pas de clergé en islam ; le savoir religieux était « administré » par des laïcs qui, en ce temps-là, n'étaient généralement pas payés par le gouvernement (sauf le juge et, parfois, l'*imām* de la mosquée). Au niveau le plus élémentaire, on trouve pas mal de petits artisans qui étaient fiers d'être autorisés à transmettre quelques bribes de la tradition prophétique dont ils avaient le monopole. Mais ceux qui faisaient cela sur une plus grande échelle ne pouvaient pas se permettre le luxe de poursuivre leurs études sans certaines assises financières, qui fréquemment leur suffisaient pour aller voir des maîtres ou des collègues autre part. D'ailleurs, voyager était pour ainsi dire prévu dans le catéchisme – par le pèlerinage à La Mecque, prescription dont chaque musulman était tenu de s'acquitter au moins une fois dans sa vie ; dès le début, l'islam fut ainsi prédisposé à une certaine internationalisation. Or, pour un marchand, voyager était au fond une nécessité professionnelle ; en cherchant le savoir « même si c'était en Chine », comme disait un mot fameux du prophète, il pouvait aussi nouer des contacts commerciaux. Chemin faisant il logeait dans des caravansérails, des *khāns*, où il enseignait, s'il trouvait de la compagnie, à des disciples. À côté de la mosquée, l'auberge servait ainsi de lieu d'enseignement, et la *stabilitas loci* du savant risquait, comme aujourd'hui, de céder le pas à une existence nomadisante.

72 A la longue, pourtant, ce ne devait être qu'un stade transitoire, car dès le IV^e siècle de l'Hégire, l'idée germa de réserver certaines auberges aux activités des savants pour leur épargner les désagréments du commerce quotidien. On donna désormais à ces bâtiments le nom de *madrasa* (au pluriel, *madāris*), « lieu | d'enseignement » (*Lehranstalt* ; la forme *medersa*, connue en français, dérive du dialecte marocain). Cette pratique apparut dans l'Est de l'Iran, où se trouvaient les grandes villes de Bukhārā, Samarkand et surtout Nēšāpūr, métropole qui disparut pendant l'invasion des Mongols. Ce sont les bourgeois, les familles riches qui fondèrent les nouvelles institutions, pas le gouvernement. Les *madāris* étaient donc privées ; elles offraient un logement aux visiteurs, mais c'est d'abord le fondateur lui-même qui y enseignait. Beaucoup de ces bâtiments étaient centrés autour d'un mausolée, la famille mêlant ainsi à l'intention pieuse le désir de s'immortaliser. Et il y avait encore une autre arrière-pensée : les gens voulaient en effet protéger leur fortune contre les dangers de l'époque, l'éparpillement de leurs biens au gré des aléas de la succession héréditaire et leur confiscation par le gouvernement. Pour atteindre ce but, on se servait d'un expédient juridique inscrit dans le droit musulman : la fondation pieuse, le *waqf*. Avec le *waqf*, un propriétaire laissait ses biens en usufruit

à des oeuvres de bienfaisance. Or, si ces oeuvres de bienfaisance étaient vouées à l'enseignement, il pouvait lui-même occuper le poste qu'il avait créé et le laisser après à ses descendants – tout au moins selon le droit applicable en Iran à cette époque³. Il devait avoir un peu de chance, pourtant : s'il n'avait que des filles, par exemple, il lui fallait en marier au moins une à un juriste capable d'enseigner. Et tout dépendait naturellement de la situation politique générale ; il ne pouvait réussir que si l'existence et la survie d'une société bourgeoise n'étaient pas remises en cause.

En effet, le climat politique changea après quelques générations. Avec l'avènement des saljûqides les notables urbains furent évincés par une caste militaire d'origine turque. C'est désormais celle-ci qui se profila comme mécène, surtout en la personne d'un ministre nourrissant de hautes ambitions, Nizām al-Mulk (assassiné en 485/ 1092). En dépit de ce changement, les *madāris* ne devinrent ni gouvernementales ni publiques. Comme je l'ai déjà souligné, la loi ne le permettait pas ; le gouvernement n'était pas conçu comme une personne morale, seul existait le | sultan ou son vizir. Les grandes institutions qui furent alors fondées à Bagdad, à Nēšāpūr et en d'autres endroits de l'empire saljûqide, restèrent donc des fondations privées. Mais elles ne servaient plus les intérêts d'une famille ; Nizām al-Mulk et ses fils n'étaient pas professeurs de jurisprudence, mais administrateurs et fonctionnaires. Ils ne créaient pas des postes pour eux-mêmes, mais utilisaient le *waqf* pour verser un salaire à ceux, parmi les savants, qu'ils voulaient favoriser. La *madrassa* devint un instrument de pouvoir ; elle assura la sauvegarde de l'orthodoxie tout en servant de rempart à une certaine tradition juridique.

73

D'ailleurs, le simple fait de son expansion changea son caractère. Le nombre de postes augmenta ; il y avait maintenant plusieurs professeurs sur place qui pouvaient former une hiérarchie et entrer en compétition. Le fondateur du *waqf* pouvait les nommer ou les congédier à sa guise, et il avait la possibilité de les allécher par l'argent. Certes, les professeurs n'étaient pas des fonctionnaires, mais par rapport aux marchands de jadis ils avaient perdu beaucoup de leur indépendance. En revanche, ils pouvaient jouer le rôle de *prima donna* ; ils pouvaient occuper deux postes ou plus en même temps et en toucher les salaires, et ils pouvaient aussi les confier à un maître-assistant (*nā'ib*) – en retenant, naturellement, une partie du salaire pour eux-mêmes. Ils avaient aussi des assistants qui se chargeaient des cours élémentaires et des « répétiteurs »

3 C'est-à-dire suivant l'école hanafite. Le droit malikite, appliqué au Maroc, ne permet pas au bienfaiteur de se favoriser soi-même. Pour ce motif, les *madāris* apparurent assez tardivement à Fez et furent normalement fondées par un roi.

(*muʿīd*), qui donnaient des *tutorials* (cours préparatoires) aux élèves qui avaient l'intelligence moins dégourdie. Les étudiants pouvaient vivre gratuitement dans la *madrasa* et recevaient une bourse (en général, assez modeste); cependant ils se virent bientôt accusés de mener une vie parasitaire. Le fait que le *waqf* prenne soin de toute chose devait en effet entraîner des changements inévitables dans le mode de vie des personnes concernées, professeurs et étudiants.

Et il changea aussi le style de l'enseignement. La tradition prophétique avait été entre-temps codifiée; le temps des rassemblements était révolu. Les professeurs et les étudiants ne voyageaient plus; les professeurs restaient à l'endroit où ils touchaient leur salaire, et les étudiants où ils avaient trouvé un logement et – à la grâce de Dieu – une bourse. Le temps des *visiting professors* était passé; en revanche, on trouve, dès la seconde moitié du *v^e* siècle de l'Hégire, la coutume du cours inaugural. La permission d'enseigner n'était plus seulement délivrée à propos d'un seul livre, mais pour toute la discipline; elle correspondait maintenant à la *licentia ubique docendi* de l'Occident. Or, ce changement fondamental ne s'effectua que dans la jurisprudence; le nouveau diplôme était, comme on disait, une *ijāza lit-tadris wal-iftā'*, c'est-à-dire une permission d'enseigner et de faire des expertises juridiques (des *fatwās*). Au lieu d'accumuler le savoir, il fallait désormais opérer une sélection méthodique. La jurisprudence était, comme toujours et partout, une science herméneutique; les experts avaient à peser des opinions divergentes s'exprimant à partir d'un matériel plus au moins identique. Pour être capable de défendre la solution choisie, ils étaient obligés d'apprendre un grand nombre de *quaestiones disputatae* dont ils pouvaient tirer profit dans les discussions. Celles-ci, les *munāẓarāt* (les *disputationes* en latin), formaient maintenant le cœur du système; elles se déroulaient comme des tournois et, apparemment, elles tenaient souvent lieu d'examen.

Il y a dans tout cela quantité de détails qui nous rappellent le Moyen Âge occidental. Partout l'Islam semble avoir précédé l'Europe de quelques générations. Mais il y a aussi une limite que la civilisation musulmane ne franchit jamais. Tout en hébergeant un grand nombre de professeurs, la *madrasa* n'eut jamais de facultés, et elle ne jouit jamais de franchises accordées par la ville ou par le roi; elle restait un endroit où les professeurs et les étudiants pouvaient vivre ensemble, sans plus. Il arrivait que plusieurs écoles juridiques fussent logées dans un même bâtiment, et parfois, au Caire par exemple, les étudiants étaient répartis selon leur « nationalité »; mais il n'y eut jamais de corporation institutionnalisée et légalement indépendante. A fortiori, la *madrasa* n'était pas davantage une université que ne l'était la mosquée; elle fonctionnait plutôt comme un *college* anglais. La structure informelle et « personnaliste »

avait des désavantages: le diplôme restait un certificat privé délivré par l'un des professeurs; jamais le monde musulman ne développa quoi que ce soit de comparable au doctorat tel qu'il fut conçu dans l'enseignement occidental. Même l'*ijāza* personnelle survécut; on la retrouve (rarement) jusque dans des publications modernes⁴. Et naturellement il n'y eut jamais de ministère de l'éducation avant l'introduction de l'administration européenne. Mais, d'autre part, cette même absence de formalisme offrit la chance de conserver une liberté d'enseignement (au sens de *Lehrfreiheit* et de *Lernfreiheit*) qui, en ce temps-là, n'allait pas de soi. L'autorité doctrinale n'était pas exercée de l'extérieur, par un évêque ou par un pape par exemple; il n'y avait pas d'Église en islam. L'autorité appartenait aux professeurs eux-mêmes, à titre individuel; dans les limites créées par la tradition et par le Coran, ils pouvaient exprimer des opinions personnelles sans courir le risque d'hérésie. Le contrôle était exercé par la communauté des savants; le système iranien des *āyatollāhs* en a conservé des traits jusqu'à aujourd'hui. En jurisprudence, la vérité était définie a posteriori, par l'accord unanime, le consensus des '*ulamā*', et non pas a priori par un dogme issu d'une profession de foi. Au commencement de l'islam, on avait pu dire que quiconque prononçait un jugement en étant qualifié pour le faire était censé avoir raison. Par la suite, à l'époque dont nous parlons, on n'osa plus aller aussi loin, mais la conviction demeura que Dieu récompensait même celui qui s'était fourvoyé, car il s'était donné la peine de réfléchir.

La priorité accordée à la jurisprudence n'alla pas sans dommages. La manière de penser devint dialectique, parfois formaliste; l'argumentation fut dominée par la recherche de la juste définition, véritable manie qui amenait les savants à se perdre dans des distinctions toujours plus subtiles. Ce que l'on gagna en précision, on le perdit en créativité. Les sciences littéraires reculèrent, et il n'y eut pas de Renaissance pour les ranimer. Certes, les Arabes, à l'égal des humanistes occidentaux, possédaient une Antiquité classique qu'ils voulaient imiter, mais celle-ci étant seulement arabe (la poésie préislamique), ils se désintéressèrent totalement de l'enseignement des langues et des littératures étrangères. Seul le colonialisme allait les forcer à apprendre un idiome qui n'était pas le leur, et ils en restèrent là, avec le français ou l'anglais; jusqu'à maintenant, les littératures chinoise ou russe n'ont pas encore trouvé place dans les universités arabes, et même les études persanes ou turques, qui appartiennent encore au microcosme islamique, n'ont guère plus de chance, sans parler de l'ourdou ou de l'indonésien.

4 Par exemple dans une édition imprimée à Qom en 1979 (Ḥusain b. Sa'īd al-Kūfī al-Ahwāzī, *K. az-Zuhd*; 'IRFĀNĪYĀN, éd., page b des pages lithographiées).

76 Le seul défaut du système qui ait été perçu à l'époque était d'un autre ordre : on se rendit compte en effet que l'enseignement juridique ne se souciait guère de former les cœurs. La critique émanait des mystiques et visait le contenu du savoir autant que la manière dont il était transmis. La sagesse ne saurait se réduire aux seules aptitudes et stratégies de défense, et il faut se garder de l'arrogance élitiste qui se fonde sur une simple accumulation de savoir. Ce que le disciple est tenu d'apprendre, c'est d'abord l'humilité devant Dieu, la vertu plutôt que la gestion des affaires de ce monde. Le maître, pour sa part, doit être plus qu'un savant ; son rôle est celui d'un psychologue. Son autorité procède directement de Dieu ; ce qu'il sait, il le sait par les voies de l'inspiration et de l'expérience intérieure, plutôt que par celles de l'intellect et de la lecture des livres. Dans tous les pays et en tout temps, l'enseignement a consisté à imiter ; mais imiter voulait dire ici : obéir, sans poser de questions. Par l'anéantissement de soi-même, le disciple devait aboutir à une transformation de sa personnalité. Dans une civilisation fondée sur la religion, la force de persuasion d'un tel idéal ne pouvait manquer de s'exercer sur les esprits si bien que la *madrasa* se trouva menacée par la création des couvents issus des ordres mystiques ; ainsi, au Caire, al-Azhar perdit-elle beaucoup de son influence à l'époque ottomane. Dès lors, il y eut deux systèmes d'enseignement religieux, le juridique et le mystique, tous les deux privés, le système mystique revenant d'une certaine manière à la méthode orale et au contact strictement individuel des premiers siècles de l'islam. Au fond, les deux systèmes n'étaient pas irréconciliables, et l'on parvint à les unifier, au moins au niveau individuel. Au niveau de la société, l'unification des deux idéaux ne présentait pas que des avantages. Pour des raisons purement pratiques, afin de survivre politiquement, on fut finalement obligé d'introduire une partie de l'enseignement européen, comme les sciences et la médecine. L'heure de la synthèse était passée et l'on s'engagea alors dans un procès d'acculturation douloureux qui n'a pas encore pris fin. Mais c'est là une autre histoire.

Bibliographie

77 L'étude la plus complète du sujet est celle de George MAKDISI, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edimbourg, 1981. Cette publication fut précédée d'un certain nombre d'articles écrits par le même auteur ; le premier d'entre eux inspira des remarques supplémentaires à A.L. TIBAWI, *Origin and Character of al-Madrasah*, in : *Bull. School of Oriental and African Studies* 25/1962/225–238. Toujours utile, par la richesse de sa documentation et la sobriété avec laquelle celle-ci est présentée, A.S. TRITTON, *Materials*

on *Muslim Education in the Middle Ages*, Londres, 1957. Une approche indépendante concernant les origines iraniennes de la *madrasa* a été développée par Heinz HALM, «Die Anfänge der Madrasa», in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl. III = Actes XIX. Deutscher Orientalistentag 1977*, pp. 438–448. Le système d'enseignement utilisé à Damas au Moyen Âge a récemment été analysé par Louis POUZET, *Damas au VII^e/XIII^e siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beyrouth, 1988, p. 149 sq. Pour une brève synthèse de la littérature secondaire, cf. *Encyclopédie de l'Islam* (EI), deuxième édition, art. «*Madrasa*» (J. PEDERSEN et G. MAKDISI). Les dernières idées de G. Makdisi sur le sujet sont résumées dans sa conférence «*Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West*», in *Journal of the American Oriental Society* 109/ 1989/175–182.

Sur les bibliothèques, cf. Youssef ECHE, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas 1967. Un bref aperçu aussi dans EI², art. «*Maktaba*» (W. HEFFENING et J.D. PEARSON).

Pour les « universités » mentionnées, cf. EI², art. «*al-Azhar*» (J. JOMIER) et «*al-Ḳarawīyyīn*» (G. DEVERDUN). Les universités modernes du monde musulman sont traitées par Jacques WAARDENBURG, *Les Universités dans le monde arabe actuel*, 1–2, Paris/La Haye 1966.

La transmission des textes dans les premiers siècles de l'islam et le rôle de la tradition orale ont été beaucoup discutés dans l'islamologie occidentale dans les dernières années, surtout en langue allemande. Pour une analyse du *status quaestionis* on peut se référer à quelques articles de Gregor SCHOELER, cf. «*Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam*», dans *Der Islam* 62/1985/201–230 ; «*Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam*», *ib.* 66/1989/38–67 et «*Mündliche Thora und Ḥadīṭ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion*», *ib.* 66/1989/213–251.

L'époque de Nizām al-Mulk a été récemment analysée par Erika GLASSEN, *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit*, Wiesbaden 1981.

Pour les idées des mystiques sur l'enseignement, cf. Fritz MEIER, «*Ḥurāsān und das Ende der klassischen Sufik*», in *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971, pp. 545–570.

Le système d'enseignement traditionnel en Iran et la symbiose de la jurisprudence avec le mysticisme sont décrits de manière suggestive par Roy MOTTAHEDEH, *The Mantle of the Prophet*, Londres, 1985.

653 **Review of *Alfarabi's Commentary on Aristotle's*
ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, ed. by W. Kutsch and S. Marrow,
Beirut 1960**

Die logischen Schriften des Fārābī sind in der letzten Zeit auf überraschende Weise Ziel der Forschung geworden. D.M. Dunlop hat in den ersten Bänden des *Islamic Quarterly* eine Reihe kleinerer Traktate herausgegeben und übersetzt (vgl. *Isl. Quart.* 2/1955/264 ff., 3/1956/117 ff. und 224 ff., 4/1958/168 ff., 5/1959/21 ff.); M. Türker tat das gleiche in der Zeitschrift der Ankaraer Philosophischen Fakultät (*Fārābî'nin Bazı Mantık Eserleri*, in: *AÜDTCFD* 16/1958/165 ff.). Eine Abhandlung über die Kategorien wurde von N. Keklik im Anhang zum zweiten Band des *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, s. 1–48, ediert. Eine neue, offensichtlich nicht unwesentliche, Sammelhandschrift logischer Abhandlungen (nur z.T. mit den bereits edierten identisch) hat sich in Preßburg gefunden (vgl. *Arabische, türkische und persische Handschriften der Univ. Bibl. in Bratislava*, red. J. Blaškovič, s. 46 f. und Nr. 231); auf eine weitere Mağmū'a macht F. Sezgin in: *İslam Tetk. Enst. Dergisi* 2/1956–1958/231 ff. aufmerksam (vgl. zur Logik vor allem die Nummern 15–23).

Der Text aber, der uns hier in der Beiruter Edition von W. Kutsch s.J. und St. Marrow s.J. vorliegt, geht über diese Traktate, die jeweils immer nur einen Abriß des aristotelischen Gedankenganges bieten und deren Fārābī offenbar eine große Zahl geschrieben hat, weit hinaus. Wir besitzen in ihm den ersten aus der Reihe jener bis jetzt verloren geglaubten (vgl. noch Walzer in: *ΕΙ²*, Engl. Ed. I 631 s.v. *Aristūtālīs*) „großen“ Kommentare des Fārābī, in denen der Text des Aristoteles in extenso zitiert und dann in ausführlicher Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition gedeutet wird; und wir begreifen mit einem Male, deutlicher als zuvor, warum gerade Fārābī den Beinamen „der zweite Lehrer“ (*al-mu'allim at-tānī*, neben Aristoteles als dem *mu'allim al-auwal*) erhalten konnte: Schon der griechische Text des Buches *περί ἑρμηνείας* ist an manchen Stellen alles andere denn leicht verständlich; die von Fārābī zugrundegelegte arabische Übersetzung des Iṣḥāq b. Ḥunain (bis jetzt bekannt in der Edition von I. Pollak, *Die Hermeneutik des Aristoteles*, Leipzig 1913; neu ediert von Badawī in seinem *Mantiq Aristū* I 59 ff.) tut noch das ihrige dazu. Dennoch gelingt es Fārābī zumeist, das Dunkel um den rechten Sinn aufzuheben. Er verdankt dies seinem kritischen Sinn ebenso sehr wie der Schulüberlieferung, in der er steht und mit der er sich in dem vorliegenden Text

immer wieder, meist polemisch, auseinandersetzt. Das Verständnis des Textes war bis zu einem gewissen Grade verbürgt, durch die Mühen vieler Generationen gesichert; Fārābī selbst | läßt in seiner Abhandlung über die Tendenzen der aristotelischen Metaphysik (vgl. Dieterici, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen* 34, 14 ff.; Übs. 55) durchblicken, daß es, die Metaphysik ausgenommen, zu allen Büchern des Aristoteles Kommentare gab, die sich bis auf seine Zeit erhalten hatten.

654

Was den Traktat Περὶ ἑρμηνείας angeht, so wissen wir, daß bei den Syrern schon der frühe Prōbā einen Kommentar dazu verfaßte (ed. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, s. 62 ff.); Severus Sēbōht übersetzt den persischen Kommentar des Paulus Persa (vgl. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.* 246). Und bei den Arabern hat bereits der Sohn des berühmten Ibn al-Muqaffa' einen älteren Kommentar exzerpiert (vgl. Kraus in: RSO 14/1934/2 ff.); dem Kindī-Schüler as-Sarāḥsī, Erzieher des Kalifen al-Mu'taḍid, wird gleichfalls eine Epitome zugeschrieben (vgl. Rosenthal, *As-Sarakhsī* s. 54, II A 2). Aber das sind alles nur Fetzen einer viel dichterem Überlieferung. Fārābī zitiert die verschiedensten *mufasssīrūn*: Alexandriner (z. B. 189, 18), die „peripatetische Schule unter den jüngeren Kommentatoren“ (189, 10 f.) und andere wiederum, unter denen man wohl nur Araber oder allenfalls Syrer verstehen kann: sie erörtern die Bedeutung von *baṣīr*, ob es sich auf den Blick der Augen beziehe oder, tropisch, auf die „Umsicht“ (155, 13 ff.) – ein Problem, das erst von der Übersetzung provoziert war: das Griechische hat an derselben Stelle das eindeutige ἀγαθός (21a, 15). Fārābī hat an den Interpretationen seiner Vorgänger manches auszusetzen; er wahrt seine Autorität gegenüber der traditionsschweren Macht dessen, was da „von Alexandrien nach Bagdād“ weitergetragen wurde – und wir erinnern uns jenes Briefes des Ibn Sīnā an Muḥammad b. Ḥusain al-Kiyā, in welchem er berichtet, daß er in seinem (nicht erhaltenen) *K. al-Inṣāf* sich gleichfalls gegen die Aristoteles-Interpretation der (christlichen) Bagdāder *mufasssīrūn* verwahrte und daß er allein Fārābī seine Achtung zollt (vgl. Badawī, *Aristū 'inda l-'Arab* 121, -4 ff.).

Der Traktat Περὶ ἑρμηνείας ist derjenige im aristotelischen Organon, der, in seinem Bemühen um die verschiedenen Formen der Aussage, am stärksten von der Grammatik ausgeht. Fārābī kann, wenn er diese Gedanken kommentiert, nicht an den Beobachtungen der arabischen Nationalgrammatik, die die entsprechenden sprachlichen Fakten unter ganz anderen Gesichtspunkten betrachtete, vorbeigehen. Auffällig ist die fremdartige, vom Griechischen her ererbte Terminologie, welche er dabei benutzt: die Unterscheidung etwa von *ism mustaqīm*, Nomen im casus rectus (vgl. 64, 15 = πτωσις ὀρθή), und *ism mā'il*, Nomen im casus obliquus (vgl. 32, 12 = πτωσις πλαγία), sonst der arabischen Grammatik unbekannt. Die *hurūf al-'atf* (Konjunktionen) der *naḥwīyūn*

sind für ihn *rawābiṭ* (vgl. 54, 9 = σύνδεσμοι); für den Artikel kennt er den griechischen Terminus ἄρθρον (أَرْثْرُنْ; vgl. 68, 24). Die charakteristische arabisches Unterscheidung von *mubtada'* und *fā'il* bleibt unerwähnt; das Nomen ist schlichtweg *ism*, das Verb nicht *fi'l*, sondern *kalima* (كَلِمَة). Hier stehen sich offenbar zwei Begriffssysteme gegenüber – gewiß ein Motiv mehr für das bekannte Faktum, daß arabische Nationalgrammatik und griechische Logik nicht zueinander finden konnten (vgl. das Streitgespräch zwischen dem Grammatiker Sīrāfi und dem Lehrer des Fārābī, dem christlichen Aristoteliker Abū Bišr Mattā b. Yūnus, bei Yāqūt, *Iršād* III 105 ff.; übers. von Margoliouth in: JRAS 1905, 79 ff.). Schon Ḥunain b. Iṣḥāq schrieb ein *K. Aḥkām al-i'rāb 'alā maḏhab al-Yūnānīyīn* (vgl. *Fihrist* 294, 21 etc.; Weiteres dazu in der instruktiven Materialsammlung bei Kraus, *Jābir* II 251, Anm. 2); und noch Maimonides 655 gebraucht in seiner Logik – unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Fārābī! – Termini wie *ism mustaqīm* und *ism mā'il* (vgl. *Islam Tetk. Enst. Dergisi* 3/1959–1960/105, 2 ff.).

Aber es bleibt nicht bei der Terminologie. Der tiefere Gegensatz wurzelt im Sprachcharakter und in der Unübertragbarkeit mancher aus der griechischen Grammatik abgelesenen aristotelischen Vorstellungen. Fārābī bringt eine interessante Auseinandersetzung mit der „Ansicht vieler Grammatiker“ (40, 17), daß es überhaupt keine Gegenwart gebe, sondern immer nur Vergangenheit oder Futur; im Gegensatz zum Griechischen kennt das Arabische ja nur zwei „Tempora“ (40, 3 ff.). Er weiß da sehr wohl, daß dies nur eine Frage der Formenlehre ist; in anderen Sprachen gibt es eine Präsensform, und diese wird mit einem formändernden Buchstaben (dem Augment?) versehen, um so die Vergangenheit wiederzugeben (42, 10 f.). Der Ausweg, dem Partizip (*ana fā'ilun*) die Präsensrolle zu übertragen (41, 19 ff.), ist unnötig und zudem falsch: das Partizip ist in Wirklichkeit – im Arabischen – nicht an eine Zeit gebunden; in einer Sprache, in der es ein besonderes Präsens gibt, würde man nie das Partizip für jenes einsetzen (42, 19 ff.). Fārābī zitiert Griechisch und Persisch (46, 17; 103, 22: allerdings immer nur einzelne Wörter) und versucht – schon um manche an die Sprache gebundenen Probleme des Grundtextes klar zu machen –, griechische Wortstellung nachzuahmen: الإنسان عادلًا يوجد (105, 19), oder gar الإنسان يوجد عادلًا (sic! 140, 14).

Verblüffend ist, daß die arabische Übersetzung das griechische ὅν mit ان wiedergibt. Erst eine Spezialuntersuchung wird klären können, ob dies eine einfache Transkription ist oder etwa (man vgl. Termini wie *annīya*) das arabische اَنَّ. Aus Fārābī's Kommentar läßt sich eher eine Bestätigung der ersteren Annahme herauslesen: „mit ان meint er das, was wir (lies *na'nī* statt *ya'nī*) im Arabischen mit موجود meinen; es handelt sich um ein Nomen“ (46, 5 f.) – dies dann aber, wenn auch nicht ganz scharf, unterschieden von اَوْن = ὥν (46, 17). –

Trotz allem geht Fārābī's Kenntnis des Griechischen wohl nicht allzu weit. Wir kennen seine fantastische Etymologie des Wortes σοφιστής (vgl. *Iḥṣā' al-ʿulūm*, ed. Palencia 40, 1 ff.); und im vorliegenden Text gewinnt man an einer Stelle (46, 21 ff.) den Eindruck, daß ihm die Tatsache, daß im Griechischen Aussagesätze ohne Verb nicht möglich sind, unbekannt geblieben ist. Das griechische Original war ihm gewiß nicht vertraut: das arabische *حق* der Übersetzung veranlaßt ihn zu der Bemerkung, daß sowohl *ḥaqḡ* im Sinne von *ṣādiq* als auch von *wāḡib* bzw. *iḏṭirārī* gemeint sein könne (187, 5 ff.); der griechische Text bringt das eindeutige ἀληθές.

Wir schulden den beiden Herausgebern großen Dank dafür, daß sie uns diesen wertvollen Text zugänglich gemacht haben. Sie sind bei der Edition dem Grundsatz gefolgt, den Text so abzdrukken, wie die Hs. ihn bietet – dies im Anschluß an Bouyges' Editionen in der Bibliotheca Arabica Scholasticorum und an die Gepflogenheiten bei der Herausgabe mittelalterlicher lateinischer Texte (Schreibungen wie *ymago*, *nichil* etc.). Der historische Charakter der Hs., das orthographische Bild der Zeit des Schreibers bleibt damit gewahrt; die Lesung allerdings wird – mehr als etwa im Lateinischen – erschwert: *احصا* meint *يؤس: يؤيس* (93, 6 und 8), *مبدؤها: مبدأوها* (119, 4), *هاؤلاء: هاؤلا*, *أجزاء: اجزا* (110, 10). Auch offenkundige Verschreibungen sind in den Text aufgenommen; die Rekonstruktion (d.h. doch der Originaltext) steht im Apparat (vgl. 46, 17 und 51, 23). 93, 6 allerdings ist ein *فها* schon im Text in *فيها* geändert; die Verschreibung steht diesmal in der Anmerkung. | Auch das Alif al-wiqāya in der 3. Pl. Perf. ist immer stillschweigend hinzugefügt. Die Vokalisation scheint die der Hs; sie ist meist völlig selbstverständlich.

656

Die Edition ist nach einem Unicum (Topkapı Sarayı, Ahmet III 3439) gefertigt. Mehr als andere kommt sie darum der Lust des Konjizierens entgegen. Es seien hier zum Abschluß einige Verbesserungsvorschläge zur Diskussion gestellt.

A: Abweichungen des Übersetzungstextes gegenüber der Edition von Pollak (bzw. dem Zweitdruck von Badawī in *Manṭiq Aristū*):

175, 12 ergänze, *بل ألا يوجد* hinter *ليس أن يوجد* entsprechend 176, 20 und Pollak 28, 6. – 180, 8 erg. *أن يوجد* hinter *واجب* entsprechend Pollak 29, 8; vorher hat wohl Fārābī mit seinem *يشك* (als Übersetzung zu ἀπορήσειεν in 22 b, 29) die bessere Lesart gegenüber *يسأل* bei Badawī I 93, 1 und *يسلب* bei Pollak 29, 8. – 200, 2–4 bringt die Ergänzung der Lücke bei Pollak 31, apu. bzw. Badawī I 96, 6. – Zu 137, 26 s. u. unter C. – Die arabische Übersetzung bestätigt übrigens zu 18 b, 21 die von Minio-Paluello in seiner Oxforder Ausgabe von Περὶ ἐρμηνείας (1949) in den Text aufgenommene Variante μέλαν entgegen dem Bekker'schen μέγα.

B: Abweichungen zwischen dem Übersetzungstext und den Lemmata im Kommentar des Fārābī:

Ich bin mir der Problematik meiner Vorschläge hier durchaus bewußt. Die Herausgeber haben in diesen Fällen wie auch in den vorhergehenden wohl mit Absicht auf jeden Eingriff in den Text der Handschrift verzichtet (vgl. Einleitung, s. xv f.). Fārābī muß ja nicht unbedingt in extenso und genau übereinstimmend zitieren. Dennoch scheint von dem im Folgenden Angeführten das meiste eher auf das Konto des Schreibers zu gehen. 88, 7: Ist *إِذَا يُقَالُ أَنْ يَجُوزُ أَيْضاً* eine Glosse, die in den Zusammenhang des Zitates hineingeraten ist? Oder eher *يَجُوزُ أَيْضاً أَنْ يُقَالُ* eine Dittographie? – 101, ult. ergänze hinter *أَمَّا* entsprechend 101, 10 f.: *من اسم وكلمة*. – 134, 7 letztes Wort: lies *لا عدلاً* statt *عدلاً* entsprechend 132, 20. – 134, 9 ergänze *قد* vor *يوجد* entsprechend 132, 20. – 137, 24 f. lies *يصدق* und *يكذب* statt *تصدق* und *تكذب* entsprechend 138, 10. – 138, 8 ergänze *من السلب* *بمنزلة* hinter *غير المحصل* entsprechend 137, 23. – 144, 14 lies *شيئاً واحداً* statt *أشياء* *واحد* entsprechend 144, 9. – 145, 8 lies *أشياء* statt *أسماء* entsprechend 148, 21 und Pollak 22, 5. – 150, 1 lies zweimal *بأنه* statt *أنه* entsprechend 149, 4 f. (gleich hinterher allerdings ein Beispiel für eine offenbar bewußte Verkürzung des Lemmas). – 176, 15 ist wohl hinter *الآخر أن الممتع* eine Zeile ausgefallen; vgl. 175, 10 f. – 205, 19 lies *التكون* statt *المتكون* entsprechend 204, 10 und 205, 21.

C: Inhaltliche Änderungen:

Die Einleitung bringt einige sehr merkwürdige Wiederholungen: der Titel des Buches wird zweimal erklärt, dies mit nahezu den gleichen Worten (19, 16 ff. und 23, 12 ff.); dreimal gar ist von der Stellung des behandelten Traktates innerhalb des Organons die Rede (20, 5 ff.; 21, 14 ff.; 23, 4 ff.). – 34, 18 ist wohl das in die Anmerkung verwiesene *كذلك* vorzuziehen. – 44, 21 zu ändern in: *يعني بقوله ان ما نعي*: – 102, 3 ergänze *غير* vor *محصلة* (?); die Stelle ist nicht ganz klar, auch das Vorhergehende ab 101, ult. scheint verderbt; ist 102, 2 das *غير* vor *محصلة* zu streichen? – 118, 25 ergänze *ما* hinter: *أو كهولاً عادلين* statt *أو كهولاً* *عادلين* entsprechend 119, 17. – 119, 9 lies *كهولاً لا عادلين*: Dittographie. – 127, 12–13 kein Absatz; der Zusammenhang führt | weiter. – 133 ff.: Fārābī behandelt hier ausführlich die auch von Ammonius an einer Stelle (vgl. Comm. Arist. Gr. IV 5, s. 181, 23) erwähnten *κατόνες* des Proklos. Es geht um die Gesetze äquipollenter Urteile, der Umwandelbarkeit einfacher Aussagen in entsprechende infinite („Jeder

Mensch ist gerecht“ entspricht dem Umfange nach, wenn auch nicht der Modalität nach „Kein Mensch ist nicht-gerecht“). Das Resultat ist ein Tanz von Negationen, dem der Schreiber offenbar nicht immer ganz gewachsen gewesen ist; man wird es ihm nicht allzusehr verübeln, wenn er sich in Vexierbildern wie „Nicht jeder Nicht-Mensch ist nicht-gerecht“ (139, 22) verhedderte. Negationen sind wohl ausgefallen 133, 4; 133, 10; 134, 7 (entsprechend 132, 20): hier jeweils im letzten Wort der Zeile; 139, 16 zu Anfang. Es ist überall لا عادلاً statt لا عدلاً zu lesen. Ebenso 134, 17 vor dem fünften Wort und 139, 21: (!) لا عدلاً واحد يوجد (133, 13f. ist wohl zu lesen: أو بعضهم جائراً وبعضهم لا عادلاً ولا جائراً ويكذب – 137, 26 und 138, 11 ist wohl (entsprechend Pollak 20, 18 / Badawī 81, 1) من قولنا إنسان طيب (abhängig von أخرى). – 154, 15: ergänze طيب وقولنا إنسان أبيض wegen des منهما in 16 (vgl. auch 155, 7). – 171, 15–16 kein Absatz, der Satz geht weiter. – 171, ult. streiche لا يوجد عادلاً (Doublette). – 178, 22 ergänze أن يوجد فهو ممنوع أن يوجد hinter ما ليس يمكن أن يوجد أن يوجد (182, 14 lies شيئا ما anstatt ... أن تفعل (?) – 194, 11 streiche كل in كل كل entsprechend dem ما خير الإنسان am Ende derselben Zeile. – 205, 1: eine sehr merkwürdige Stelle; man ist versucht, von حدث وجوده in der ersten Zeile bis zu عرض لما in der zweiten eine Dittographie anzunehmen.

D: Druckfehler und ähnliches (soweit nicht schon im Druckfehlerverzeichnis s. 260f. erwähnt):

34, ult. lies جوهر ما statt جوهرأ ما – 46, 6 lies يعني statt نعني – 102, 24 lies على المفشرون statt المفشرون – 131, 3 lies يصدق statt يصدق – 111, 27 lies عل statt عل – 131, 6 lies تصح statt يصلح entsprechend 128, 16. – 134, 17 vorletztes Wort: lies كل statt كل لا إنسان – 139, 20 lies (وأمّا ما) statt (وأمّا ما) – 138, 17 lies على محصوراً statt محصوراً (vgl. 158, 21 lies محصوراً statt محصوراً – 147, 24 streiche التي zu Anfang. – 159, 17 und Badawī 85, 3). – 160, 2 tilge das Satzzeichen zwischen شيئا und شيئا richtig: ما – 182, 12 lies ممكنة لأن statt ممكنة أن – 182, 12 lies شيئا ما statt شيئا ما: – 192, 3 lies مثالا statt مثالا – Einige der am Rande gegebenen Zahlenverweise auf das Grundwerk sind verdruckt: s. 130 lies 20a, 10–11; 184: 23a, 5–6; 211: 23b, 29–32; 215: 23b, 35–39 und 23b, 40–24a, 2.

Es sei ausdrücklich auf den vorzüglichen Sachindex des Buches verwiesen; jeder, der sich über die Terminologie der arabischen Philosophie und vor allem der Logik Rat holen will, wird ihn mit Nutzen heranziehen.

103 Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie – Eine Skizze

Der Neuplatonismus ist nie nur Philosophie gewesen. Bekanntlich hat er sich auch nicht darauf beschränkt, Plato zu neuem Leben zu verhelfen; weite Bereiche des platonischen Denkens, Platos Dialektik ebenso wie seine politische Philosophie, sind in ihm gar nicht zum Tragen gekommen. Er war von Anfang eine religiöse ebenso wie eine philosophische Bewegung. Das hat zeitweise zu Konflikten mit dem aufstrebenden Christentum geführt. Unter dem Islam allerdings war diese Konfrontation längst Vergangenheit; die neuplatonische Philosophie war gezähmt und aufgrund ihrer Betonung des Einen als Verbündete des Monotheismus erkannt. Sie passte, wie man bald merkte, in diesem Punkte viel besser zum Islam als zum Christentum.

So erklärt sich, daß wir in der islamischen Welt auf neuplatonische Gedanken vielleicht bereits zu einem Zeitpunkt stoßen, als es Philosophie im eigentlichen Sinne dort noch gar nicht gab, oder besser: zu dem wir von islamischer Philosophie noch nicht sprechen – vor al-Kindī (gest. 870 oder wenig später). Wir werden darauf näher einzugehen haben. Bemerkenswert sind dann später neben der offiziellen *falsafa* (= φιλοσοφία) vor allem die Spekulationen der Ismailiten. Was sie im Sinne hatten, war schiitische Theologie, die allerdings aus der Sicht der Außenstehenden einen häretischen Einschlag hatte. Sie benutzten die Philosophie, um ein strikt apophatisches Gottesbild mit intellektuellem Anspruch zu legitimieren. Neben ihnen bleibt dann schließlich noch die orthodoxe Schia zu berücksichtigen; sie hat sich ihre Vorliebe für neuplatonische Ideen in Iran bis heute bewahrt. Khomeini schätzte die „Theologie des Aristoteles“ sehr; er hat sie in seinen Kollegs behandelt. Als man in der Sowjetunion von *Perestrojka* „Umbau“ zu reden begann, schrieb er Anfang 1989 an Gorbatschow einen Brief. Darin warnte er ihn nicht nur davor, eine Sorte Materialismus gegen eine andere auszutauschen, indem er das kommunistische System bloß durch den Kapitalismus ersetze, sondern er empfahl ihm auch Lektüre, an der er sich orientieren könne: Avicenna, Suhrawardī, Mollā Ṣadrā, Ibn ‘Arabī – also nicht etwa schiitische Katechismen oder juristische Handbücher, sondern Autoren voluminöser Werke, die von neuplatonischem und mystischem Geiste geprägt sind. Ein weites Feld! Dies übrigens auch in dem Sinne, dass wir immer den riesigen Raum berücksichtigen müssen, in dem sich dies alles abspielte. Iran ist die Gegend, die

wir am meisten in den Blick nehmen werden: Spanien, von dem man sonst immer redet, wird für diesmal zurücktreten.

I

104

Doch fangen wir beim Anfang an! Der erste islamische Theologe, über den die Doxographen einige Einzelheiten berichten, ein gewisser Ġāhm b. Šāfwān, stellte den Monotheismus prononciert in den Vordergrund. Er leitete daraus ein deterministisches Weltbild ab: Die Welt wird von Gott gesteuert; sie hat gar keine eigene „Natur“. Man sagt zwar, dass die Sonne aufgehe; aber in Wirklichkeit wird sie aufgegangen. Auch der Mensch ist nur eine Marionette in Gottes Hand; er hat keinen freien Willen. Seine Werke zählen nichts; er hat nur seinen Glauben. Gott aber ist ganz fern, der absolut Andere. Er ist nicht einmal „etwas“, was wohl besagen will: kein Seiendes, kein ὄν¹. Man hat dies mit dem ἐπέχεινα τῆς οὐσίας Platos und der Neuplatoniker verglichen. Diese Hypothese ist alles andere als unumstritten²; wir besitzen keinen einzigen Originaltext jenes Theologen, und auch die doxographischen Nachrichten über ihn sind ganz lückenhaft und unzuverlässig. Fritz Zimmermann meint³, Ġāhm b. Šāfwān habe zwar in dieser Tradition gestanden, sei sich ihrer aber nicht mehr bewusst gewesen. Er formulierte nämlich seine Gedanken in Ostiran. Er lebte in Tirmid/Termez, im heutigen Usbekistan, wo eine Furt über den Oxus nach Afghanistan hinführte – auch in unseren Tagen noch viel genutzt, ob von Russen oder von Amerikanern, wenn sie kurz einmal auf einen Sprung dahin wollen. Ġāhm mußte dort im Auftrage des Umayyadenstaates das Wegegeld von den Kaufleuten kassieren; Theologen bildeten im Islam bekanntlich im Mittelalter keinen Klerus, sondern hatten immer einen normalen, bürgerlich-anständigen Beruf.

Wie soll der Neuplatonismus in diese finstere Gegend gekommen sein? Man mag sich darum überlegen, ob die Überlieferungsfetzen, die wir in Händen halten, nicht besser von Indien her miteinander zu verknüpfen sind, mit hinduistischem Vorzeichen; sie lassen sich mit etwas Liebe nämlich auch so zusammenlegen, dass Gedankengänge des Vedānta, etwa im Sinne Šankaras (der aller-

1 Näher dazu Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 1–6, Berlin / New York 1991–1997; dort Bd. II 493 ff.

2 Sie stammt von Richard M. Frank, *The Neoplatonism of Ġāhm Ibn Šāfwān*; in: *Le Muséon* 78 (1965), S. 395 ff.

3 In: Jille Kraye, W.F. Ryan, S.B. Schmitt (edd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London 1986, dort S. 135 f.

105 dings ein halbes Jahrhundert später lebte), dabei herauskämen⁴. Aber auf dem Gebiet des heutigen Afghanistan hatte es auch einmal das Baktrierreich gegeben; das griechisch-baktrische Alphabet ist zumindest in Münzlegenden und Kontermarken bis in die Zeit der arabischen Invasion benutzt worden. In Ai Ḥanum, einer hellenistischen Stadt in Afghanistan, die von den Franzosen ausgegraben und bei den Kämpfen der letzten Zeit wohl wieder tüchtig zerstört worden ist, hat sich unter ungewöhnlichen Umständen das Bruchstück eines philosophischen Dialogs erhalten, der von der Ersten Ursache und der μέθεξις handelt⁵.

Allerdings ist sehr wohl möglich, dass Ğahm b. Šafwān selber gar nicht aus dieser Gegend stammte. Er war ja Beamter und konnte als solcher versetzt werden. Es gab Leute, die behaupteten, er sei aus Obermesopotamien gekommen, genauer: aus Ḥarrān, aus dem Lande also, woher schon Abraham stammte, und aus der Stadt, die den Römern als Carrhae in unangenehmer Erinnerung war, weil dort Crassus von den Parthern geschlagen worden war. Dort saß nun, kurz vor der abbasidischen Revolution, die Regierung; Damaskus, das lange Zeit die Hauptstadt gewesen war, war nach einem Putsch zu unsicher geworden. Vor allem aber war Ḥarrān der Platz, an dem ein hellenistischer Gestirnkult weiterlebte, gegen den die einheimischen Christen vergebens Stimmung gemacht hatten und der noch einige Generationen weiter florierte, bis er sich vollends in Gelehrsamkeit auflöste; arabische Reisende haben die Tempel noch bis ins 10. Jh. besucht⁶. Man hat sogar vermutet, dass es dort eine Art neuplatonischer Akademie gab; Michel Tardieu ist vor einigen Jahren mit dieser These hervorgetreten⁷. Frau Hadot hat dazu den Gedanken beigesteuert, dass Simplicios auf der Rückkehr aus seinem iranischen Exil in den frühen dreißiger Jahren des 6. Jh.s sich dort niedergelassen und einige seiner Kommentare geschrieben habe⁸.

4 Ich beziehe mich auf einen bisher unveröffentlichten Vorschlag meines Züricher Kollegen Benedikt Reinert.

5 Claude Rapin und Pierre Hadot, *Les textes littéraires grecs de la Trésorerie d'Ai Khanoum*, in: *Bulletin de correspondance hellénique* 111 (1987), 1: Études, s. 225–265, dort s. 232 ff. [Zum jetzigen Zustand des Platzes vgl. P. Bernard: Ai Khanoum en Afghanistan hier (1964–1978) et aujourd'hui (2001). Un site en péril, (in: *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 2001, s. 971 ff.).]

6 Dazu *Theologie und Gesellschaft* (oben Anm. 1), II 442 ff.; zur vorislamischen Zeit jetzt auch ausführlich T.M. Green, *The City of the Moon God – Religious Traditions of Harran*. Leiden 1992.

7 *Šābiens coraniques et „Šābiens“ de Ḥarrān*, in: *Journal Asiatique* 274 (1986), s. 1 ff.

8 Ilsetraut Hadot, *La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes*, in: *Simplicius – Sa vie, son œuvre, sa survie. Akten des Simplicius-Kolloquiums Paris 1985*, ed. par I. Hadot, Berlin / New York 1987, s. 3 ff.

Mittlerweile ist einige Kritik an dieser Hypothese laut geworden⁹. Aber wie auch immer es darum stehen mag – es lohnt sich, Ḥarrān in die Überlegungen einzubeziehen¹⁰. Die Stadt hat erst durch die Gründung Bagdāds ihre Bedeutung | verloren; die Mongolen haben sie dann völlig zerstört¹¹. Für unsere 106 Belange spielt noch eine Rolle, dass kurz bevor Ġāhm b. Ṣafwān in Ostiran mit seiner Theologie Aufsehen erregte, im Irak einem andern Theologen der Prozess gemacht wurde, über den wir genauso wenig wissen wie über ihn: Ġā'd b. Dirham, einem Asketen, der als Prinzenenerzieher in Obermesopotamien gewirkt hatte. Man warf ihm vor, gezeugnet zu haben, dass Gott am Sinai mit Mose geredet habe¹². Das ist, wie der Kontext nahelegt, eine Anspielung auf seine Scheu, Anthropomorphismen zu benutzen: Gott redet nicht; das tut nur ein Mensch. Wenn Mose also eine Stimme gehört hat, so muss man dies anders erklären¹³. Der Mann ist hingerichtet worden – wenn auch vielleicht eher aus politischen als aus theologischen Gründen. Aber die Tatsache, dass man seine Theologie vorschob, zeigt doch, dass man diese (anderswo und vielleicht auch erst später) als häretisch oder gar als heidnisch ausgeben konnte. Die Gestirnsverehrer aus Ḥarrān glaubten nämlich gleichfalls, dass man Gott nur negativ beschreiben könne; einer von ihnen meinte sogar, von ihm lasse sich lediglich aussagen, dass er sei¹⁴.

Von dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, das wir Ġāhm zuschreiben zu können glaubten¹⁵, ist der letztere Satz freilich schon ein Stück weit entfernt. Aber niemand

-
- 9 So etwa von orientalistischer Seite bei Dimitri Gutas, *Plato's Symposium in the Arabic tradition*, in: *Oriens* 31 (1988), S. 44, Anm. 34 und ausführlicher bei Joep Lameer, *From Alexandria to Baghdad. Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition*, in: *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. by Gerhard Endreß and Remke Kruk, Leiden 1997, S. 186 ff.; von seiten der Altertumswissenschaften bei H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity – Interpretations of the De anima*, London 1996, dort S. 46. Zustimmend dagegen Rainer Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*. Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1999, Nr. 8, dort vor allem S. 49 ff.
- 10 Vgl. auch das sehr anregende Buch von Dimitri Gutas: *Greek Thought, Arabic Culture – The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and early 'Abbāsīd Society*. London / New York 1998, dort S. 14 und 91 ff.
- 11 Näher dazu Geza Fehérvári in: EI² III 227 ff. S. v. Ḥarrān.
- 12 Dazu näher *Theologie und Gesellschaft* II 449 ff.
- 13 Etwa dadurch, dass Gott seine Rede in diesem Augenblick an einem irdischen Substrat entstehen ließ, dem Dornbusch z.B. oder, wie schon Philo gesagt hatte, in der Luft (*De decalogo* 32 f.).
- 14 *Theologie und Gesellschaft* II 454.
- 15 Der übrigens auch hingerichtet wurde. Er hatte sich in den letzten Jahren der Umayyadenherrschaft in Ostiran einer revolutionären Bewegung angeschlossen.

zwingt uns ja, überall nur ein und dieselbe Ausgestaltung einer bestimmten Grundposition anzunehmen. Wir sollten nicht übersehen, dass auch die christlichen Theologen, die einige Jahrzehnte später, während der frühen Abbasidenzeit, im Irak lebten, sich neuplatonisch interpretieren lassen: der Jakobit Abū Rā'īṭa¹⁶, der Nestorianer 'Ammār al-Baṣrī¹⁷ und der Melkit Theodor Abū Qurra¹⁸; letzterer war im übrigen Bischof von Ḥarrān. Alle drei haben sie umfangreiche Werke hinterlassen, im Gegensatz zu Ġa'd b. Dirham und Ġahm b. Ṣafwān; dort ließe sich die These also genauer überprüfen. Aber diese Bücher sind arabisch geschrieben; darum liest sie niemand, weder die Kirchenhistoriker noch – natürlich – die Philosophen¹⁹. Sidney Griffith, der einzige, der ab und zu einen Aufsatz darüber schreibt, hat den obengenannten Tatbestand ans Licht gehoben²⁰.

Aus diesen christlichen Kreisen kamen dann auch diejenigen, welche zum erstenmal in größerem Maßstab neuplatonische Texte ins Arabische übersetzten. Sie hätten das im Grunde gar nicht nötig gehabt; ihre Wissenschaftssprache, auch die Sprache ihrer Kirchen, war das Syrische, also ein Dialekt des Aramäischen. Aber sie wurden eingesetzt und gefördert (oder überwacht) von einem Muslim, der am Abbasidenhofe in Bagdād als Prinzenzieher gewissen Einfluss hatte und selber großen Wert darauf legte, ein Philosoph zu sein, „der Philosoph der Araber“, wie man ihn hieß, weil er es den Griechen nachtun wollte: al-Kindī. Mit ihm beginnt, was wir die „islamische Philosophie“ nennen²¹ – obwohl sie auch von Nichtmuslimen: Christen, Juden, Heiden aus Ḥarrān (sogenannten Ṣābi'ern) betrieben wurde und obwohl die Übersetzungsbewegung, in der sie wurzelt, anfangs gar nicht der Philosophie, sondern den

16 Gest. nach 828; zu ihm RGG⁴ I 92 f.

17 Schrieb nach 830; vgl. RGG⁴ I 413.

18 Ca. 740–820; vgl. zu ihm die Dissertationen von Ignace Dick, *Theodor Abuqurra, évêque melkite de Ḥarrān* (Löwen 1960) und S.H. Griffith, *The Controversial Theology of Theodore Abū Qurrah* (Catholic University of America. Washington 1978).

19 Auch nicht die Islamkundler; denn das ist nicht ihr Gebiet.

20 *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*, in: *Proceedings of the PMR Conference 4* (1979), S. 66 f. und 79 ff.

21 Dazu näher Gerhard Endreß, *The Circle of al-Kindī – Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy* in: *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (oben Anm. 9), S. 43–76.

nützlichen Wissenschaften der damaligen Zeit zugute gekommen war: Medizin, Astrologie, Alchemie. Es ging bei dem, was Kindī da für alle diejenigen, die kein Griechisch konnten (ihn selber eingeschlossen), als eine Art Handbibliothek zurechtmachen ließ, auch gar nicht nur um direkt neuplatonische Texte. Eine Paraphrase von Aristoteles' *De anima* gehörte dazu, eine Einführung in die Arithmetik von der Hand des Nikomachos von Gerasa, der Text von *De coelo* ebenso wie die aristotelische *Metaphysik*. Wir erkennen die Arbeit des Übersetzerteams an gewissen sprachlichen Eigentümlichkeiten; Gerhard Endreß hat sich bei deren Identifizierung große Verdienste erworben²². Aber die größte Aufmerksamkeit hat davon seit je das auf sich gezogen, was die Lateiner sich später aus diesem arabischen Material herausgepickt haben: die „Theologie des Aristoteles“ und der *Liber de Causis*.

Wir können uns darum erlauben, gerade diese Beispiele nur kurz zu streifen. Beide Texte haben gemeinsam, daß sie eine Schöpfung mediante intelligentia (*bi-tawassuṭ al-ʿaql*) annehmen; das zeigt, dass sie auf die Kategorien einer Offenbarungsreligion Rücksicht nahmen, und es weist voraus auf das, was kommen sollte: die Intelligenzenlehre bei Fārābī. Direkt plotinisch ist der Gedanke nicht²³. Aber die Beziehung zu Plotin ist eng; denn es gibt neben diesen Texten noch eine Anzahl isolierter Fragmente, die unter dem Namen eines „griechischen Weisen“ (*as-šaiḥ al-yūnānī*) laufen und eindeutig von Plotin stammen. Sowohl diese Fragmente als auch die „Theologie“ gehen zurück auf Buch IV–VI der Enneaden; darin sind dann erklärende und weiterführende Passagen, eben auch die Lehre von der Schöpfung *mediante intelligentia*, eingeschoben²⁴. Der *Liber de Causis* dagegen besteht bekanntlich aus einer Anzahl umgeordneter *propositiones* aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos; sie sind in der islamischen Überlieferung mit einigen kürzeren Texten des Alexander von Aphrodisias vergesellschaftet und diesem auch zugeschrieben worden²⁵.

108

22 Proclus Arabus – Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung. Wiesbaden / Beirut 1973.

23 Plotin sieht zwar in dem νοῦς das ἄγαλμα τὸ πρῶτον des ἔν; aber er kennt keine Schöpfung.

24 Dazu jetzt im einzelnen Cristina D'Ancona: *Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter 1 – Structure and Composition*, in: *Oriens* 36 (2001), S. 78–112.

25 Die von Endreß herausgegebenen und kommentierten Proklos-Fragmente (s. o. Anm. 22) stellen dabei eine Frühstufe dar; der *Liber de Causis* ist eine sekundäre Überarbeitung. Vgl. dazu Richard C. Taylor: *The 'Kalām fi mahd al-khair' (Liber de causis) in the Islamic philosophical milieu*, in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (oben Anm. 3), S. 37–52; allgemein Cristina D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995. – Die Alexander-Tradition ist eine Angelegenheit für sich. Vgl. dazu *Dictionnaire des Philosophes Antiques* I 135 ff.; zur Problematik jetzt Fritz Zimmermann: *Proclus Arabus Rides Again* und Ahmad Hasnaoui: *Alexandre d'Aphrodise vs. Jean Philopon – Notes sur quelques traités*

Hier zeichnet sich denn auch ab, daß man gar nicht vorhatte, Neuplatonisches und Aristotelisches sauber voneinander zu trennen; schon Kindī hatte ja für sein „Dossier“ auch die aristotelische *Metaphysik* von einem gewissen Eusthathius übersetzen lassen. Wenn man von „Theologie“ sprach, meinte man *θεολογία* im Sinne der *πρώτη φιλοσοφία*; die „Theologie des Aristoteles“ war ursprünglich eine „Theologie im Sinne des Aristoteles“. Über die Autorschaft des Werkes war damit noch nichts ausgesagt. Bei dem *Liber de Causis* bewahren zwei der arabischen Handschriften in der Tat noch den Namen des Proklos²⁶, und was die „Theologie“ angeht, so werden einige Sätze aus ihr anderswo dem *šaiḥ al-yūnānī* zugeschrieben²⁷.

Kindī hat dieser Redaktionsarbeit vermutlich nicht einfach zugesehen. Man nimmt an, daß er den Prolog zur „Theologie des Aristoteles“ geschrieben hat; Cristina D’Ancona fragt sich sogar, ob nicht auch er es war, der den *Liber de Causis* zusammenstellte²⁸. Aber das ist alles noch nicht endgültig geklärt und läßt sich vielleicht auch nie ganz klären. Die Luft schwirrt von Hypothesen; man | kann das schön im *Dictionnaire des Philosophes Antiques* nachlesen²⁹. Woher kommen etwa die Diskrepanzen zu Plotin? Ist das christlich oder muslimisch? Gibt es ein syrisches Zwischenglied? Immerhin hat Richard Frank vor längerer Zeit einmal ein paar syrische Fragmente der *Enneaden* ausfindig gemacht; die

d’Alexandre „perdus“ en grec, conservés en arabe, beide in: *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), dort s. 9–51 sowie 53–109, sowie G. Endreß: *Alexander Arabus on the First Cause*, in: *La ricezione araba ed ebraica della scienza e della filosofia greche*, hg. C. D’Ancona und G. Serra, Padua 2001.

26 Schon von mir festgestellt in: *Parusia – Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt a. M. 1965, dort s. 345 [= oben Bd. I 203]. Vgl. jetzt R.C. Taylor: *The Liber de causis – A preliminary list of extant MSS*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 25 (1983), s. 63 ff.

27 Wobei es gleichgültig ist, ob dieser nun wirklich Plotin war oder der Porphyrius, auf dessen Beinamen *ὁ πρεσβύτερος*, „der Alte“ (was *šaiḥ* im Arabischen ja auch heißen kann) Wilhelm Kutsch vor langer Zeit einmal hingewiesen hat (*Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrius* [?] *Περὶ ψυχῆς und die Frage des Verfassers der „Theologie des Aristoteles“*, in: *Mélanges de l’Université St. Joseph Beyrouth* 31 [1954], s. 265 ff.). Porphyrius, der die *Enneaden* redigierte, wird immerhin auch im Titel der „Theologie“ als „Kommentator“ genannt. Jedoch ist die „Theologie“ anders angeordnet als die *Enneaden*. Die Passagen, die sich daraus in ihr finden, sind im allgemeinen von denen, die dem *šaiḥ al-yūnānī* zugeschrieben werden, verschieden. Man muß also eine gemeinsame Quelle annehmen. Im einzelnen dazu jetzt D’Ancona (oben Anm. 24), s. 81.

28 Oben Anm. 24, s. 111, mit Verweis auf ihre beiden Aufsätze in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, hg. von J.A. Aertsen und A. Speer, Berlin/New York 1998, s. 841 ff. sowie in dem von ihr selbst herausgegebenen Band *Recherches sur le Liber de Causis* (oben Anm. 25), s. 155 ff.

29 Vgl. dort Bd. I 541 ff. (Maroun Aouad).

Forschung hat sich, soweit ich sehe, bisher nicht weiter darum gekümmert³⁰. Rüdiger Arnzen hat herausbekommen, daß der Autor der genannten *De anima*-Paraphrase das neuplatonische Corpus noch in der ursprünglichen Ordnung der Enneaden, d.h. der Edition des Porphyrios, vor sich hatte, nicht in der Ordnung der erhaltenen arabischen Texte³¹. Fritz Zimmermann meint, das Corpus sei anfangs umfangreicher gewesen und dann irgendwann zerplatzt; die einzelnen Teile (unter ihnen nicht nur der *Liber de Causis* und die *Theologie des Aristoteles*, sondern auch ein fälschlich Fārābī zugeschriebener Text, den wir bisher übergangen haben³²) hätten sich dann selbständig gemacht³³. Man spricht hier gerne von der „big bang theory“; sie erfreut sich im Augenblick großer Beliebtheit³⁴.

III

Dieser schmale Bereich des islamischen Neuplatonismus ist in einem Maße zerforscht, wie wir es sonst in der Islamkunde gar nicht gewöhnt sind. Anders sieht es schon aus bei einem Text, der nur kurze Zeit später und noch in Berührung mit dem gleichen Milieu entstanden ist: bei der apokryphen Doxographie des Ammonios. Sie ist erst 1989 von Ulrich Rudolph im Rahmen einer Dissertation zugänglich gemacht und untersucht worden³⁵. Mit „Ammonios“ ist

30 *The Use of the Enneads by John of Scythopolis*, in: *Le Muséon* 100 (1987), S. 101ff. Johannes, 536–550 Bischof von Skythopolis, dem späteren arabischen Baisān und heutigen israelischen Bethshean, zitiert die Fragmente ohne Angabe des Autors z.T. wörtlich, z.T. paraphrasierend in seinen Scholia zu Pseudo-Dionys. Wir kennen sie aus der syrischen Übersetzung des Phokas b. Sargis (also: Sohn des Sergius), der in das frühe 8. Jh. zu setzen ist, also jedenfalls bevor Kindī lebte. Allerdings decken sie sich nirgendwo mit denjenigen, die für die „Theologie“ ausgewählt wurden; wir haben es offenbar mit zwei voneinander unabhängigen Überlieferungssträngen zu tun.

31 *Aristoteles' De Anima – Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung. Arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren*, Leiden 1998, S. 121. Das Buch ist auch sonst für die von uns angeschnittenen Fragen ungemein wichtig.

32 Die sog. *Risāla fī l-'ilm al-ilāhī*; vgl. dazu Paul Kraus, *Plotin chez les Arabes – Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades*, in: *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 23 (1940–1941), S. 263–295. Zum Forschungsstand vgl. *Dict. Phil. Ant.* I 571–574.

33 *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (oben Anm. 3), S. 110–240.

34 Zur Rezeption vgl. D'Ancona (oben Anm. 24), S. 83ff.

35 *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios – Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*. Stuttgart 1989 (AKM XLIX 1); dazu *Dict. Phil. Ant.* I 170f.

hier wohl Ammonios Hermeiou gemeint, der Schüler des Proklos, nicht etwa Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins. Er referiert in diesem Buch angeblich
 110 Lehren der Vorsokratiker und einiger späterer antiker | Philosophen; in Wirklichkeit handelt es sich aber um neuplatonische Gedankengänge. Man fühlt sich an die *Turba philosophorum* erinnert; auch da wird uns eine fiktive Diskussion zwischen Vorsokratikern vor Augen geführt³⁶. Die Entwicklung lässt sich am Einzelfall des (Pseudo-)Empedokles recht gut verfolgen³⁷. Der Text richtet sich in seiner Thematik, wie es scheint, häufig nach den Schwerpunkten, welche die islamische Theologie im 3. Jh. n. Chr. / 9. Jh. n. Chr. setzte, zu einer Zeit also, in der sie selber sich vom Neuplatonismus weitgehend verabschiedet hatte und ganz eigene Wege ging³⁸. Er ist, obgleich nur in einer einzigen (und dazu sehr verderbten) Handschrift erhalten, immer wieder zitiert worden, bis ins 17. Jh.; das hat, bevor man ihn vollständig vor Augen hatte (also bis 1989), zu einigen aparten Irrlichtern in der Vorsokratikerforschung geführt³⁹.

Unter denjenigen, die an dieser problematischen Quelle Freude fanden, waren auch die Ismailiten. Ein berühmter Doxograph, Šahrastānī (gest. 1153), der, wie man erst seit kurzem weiß, der Ismāʿīliya nahestand⁴⁰, zitiert eifrig daraus in seinem Kapitel über die griechischen Philosophen⁴¹. Wie vorher bereits

36 Dazu Ulrich Rudolph: *Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der Turba Philosophorum*, in: *Oriens* 32 (1990), S. 97–123. Beide Werke haben im übrigen gemeinsam, daß sie auf die *Refutatio omnium haeresium* des Hippolyt von Rom zurückgreifen.

37 Dazu zuletzt Daniel De Smet: *Empedocles Arabus – Une lecture néoplatonicienne tardive*, Verh. Kon. Acad. voor Wetenschappen Brüssel, Klasse der Letteren, Jg. 60 (1998), nr. 165.

38 Das System, dem sie sich vornehmlich verschrieb, war der Atomismus; vgl. *Theologie und Gesellschaft* (oben Anm. 1), Bd. IV 459 ff. Die seit Richard Walzer ventilerte Frage, wieweit al-Kindī der muʿtazilitischen Theologie verpflichtet war, wird in der Sekundärliteratur gelegentlich gestreift (so bei Jean Jolivet, *L'Intellect selon Kindī*, Leiden 1971, S. 109 ff. und bei Alfred L. Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics*, Albany 1974, S. 22 ff.), ist aber noch nicht hinreichend geklärt.

39 Ich denke vor allem an Bemerkungen, die Franz Altheim gelegentlich geäußert hat (am besten zusammengefaßt in seinem Aufsatz *New Fragments of Greek Philosophers. I: Empedocles, Democritus, Theophrastus in Arabic Translation; II: Porphyrius in Arabic and Syriac Translation*, in: *East and West* 12 [1961], S. 3–18 und 13 [1962], S. 3–15).

40 Zusammenfassend dazu, mit einem kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte, jetzt Diane Steigerwald: *Majlis – Discours sur l'Ordre et la création*, Les Presses de l'Université Laval (Kanada) 1998, vor allem S. 23 ff.; Šahrastānī galt, seitdem sein Werk Mitte des 19. Jh.s von Theodor Haarbrücker ins Deutsche übersetzt worden war (1–2, Halle 1850–1851), weit über die Grenzen der Arabistik und Islamkunde hinaus als die maßgebliche „orthodoxe“ Quelle zur islamischen Sektengeschichte.

41 Vgl. die im Auftrage der UNESCO hergestellte neue französische Übersetzung: *Shahrastani, Livre des Religions et des Sectes*, 1–2, Louvain 1986–1993, dort II 175 ff. (Jean Jolivet).

gesagt, haben wir es bei den Ismailiten mit Schiiten zu tun, die nicht dem *mainstream* folgten. Ihr Ruf war nicht besonders gut; denn sie hatten sich, als sie um ihrer Lehre willen von der Obrigkeit bekämpft wurden, zeitweise und in einigen Gegenden auf „terroristische“ Aktivitäten eingelassen – in Iran vor allem, aber auch in Syrien, wo sie mit den Kreuzfahrern zusammenstießen und darum als „Assassinen“ in die abendländischen Chroniken eingingen⁴². Šahra-stānī hielt sich, obwohl selber in Iran lebend, von diesen Extremismen | fern. 111
Aber er wusste, dass die Ismā'īliya von Anfang an auch theologisch innovativ gewesen war; das faszinierte ihn⁴³. Im Grunde reichte ihr Denkansatz bis in die Frühzeit zurück, in gnostische Kreise des Irak⁴⁴. Dort hatte man die Transzendenz Gottes stark betont, in der Intention verwandt mit, wenngleich in den Mitteln verschieden von Ġahm b. Šafwān und Ġa'd b. Dirham. Man hatte, um sich verständlich zu machen, die Sprache etwas malträtiert: „Gott hat ohne Wo das Wo gewot und ohne Wie das Wie gewiet“, so sagte man⁴⁵; „Er ist weder durch Wieheit noch durch Woheit zu erkennen und weder durch ein Sinnesorgan noch durch einen Verstandesschluss irgendwie wahrzunehmen“⁴⁶. Er ist darum, wie auch Ġahm betont hatte, „nicht etwas“, kein Seiendes, ὑπερούσιος. Aber die Ismailiten fügten nun hinzu: Er ist auch „nicht nicht etwas“; sie landeten also bei einer doppelstöckigen negativen Theologie. Man kann eben gar nichts über Gott aussagen, auch nichts Negatives; er ist ein deus absconditus⁴⁷. Von der Welt aus führt der Weg zu ihm nur über Zwischenstufen; hier ist der Platz der Emanationen und Intelligenzen. Gott selber aber erreicht man so nie. Selbst die Schöpfung ist das Werk eines aus Gott hervorgegangenen Intellekts, eines Demiurgen.

Das ist mehr als die Schöpfung mediante intelligentia in der „Theologie des Aristoteles“. Es hat sich denn auch ganz anders weiterentwickelt. Interessant ist dabei, dass diese Entwicklung wieder in Ostiran beginnt, wenngleich nun nicht in Afghanistan, sondern eher in Zentralasien, genauer: in Transoxanien.

42 Dazu näher Farhad Daftary, *The Assassin Legends – Myths of the Isma'ilis*. London / New York 1994.

43 Vgl. jetzt Wilferd Madelung in seiner Einleitung zu der von ihm in Zusammenarbeit mit Toby Mayer erarbeiteten Edition und Übersetzung von Šahraštānī *Kitāb al-Muṣāra'a*, einer Widerlegung von Avicennas Metaphysik: *Struggling with the Philosopher*, London 2001, S. 3ff.

44 Allgemein dazu Heinz Halm, *Die islamische Gnosis*, Zürich / München 1982.

45 Also: Er ist weder lokalisierbar noch qualifizierbar; aber Er hat die Welt geschaffen und zwar in der Art, wie Er sie wollte.

46 *Theologie und Gesellschaft* (oben Anm. 1) IV 426.

47 Ib. 433ff.

Interessant ist auch der Zeitpunkt. Denn bisher hat man für die Intelligenzenlehre immer Fārābī (gest. 950) verantwortlich gemacht; jetzt aber stellt sich heraus, dass der erste Ismailit, der vermutlich mit einem neuplatonischen Modell arbeitete, an-Nasafī war, ein Zeitgenosse Fārābīs und vielleicht sogar älter als er. Fārābī stammte anscheinend aus der Landschaft Pārāb am mittleren Syr Darya⁴⁸, der Ismailit aus Naḥṣab (arab. Nasaf) am Kaška Daryā, vier Tagereisen von Buchara entfernt. Er trat am Hofe der Sāmāniden in Buchara auf und hatte dort anfangs großen missionarischen Erfolg, wurde aber dann i. J. 943 während eines antiismailitischen Massakers, einer Art fundamentalistischer Bartholomäusnacht, ermordet⁴⁹. Fārābī starb sieben Jahre später, hochgeehrt und in Damaskus; er war nie Ismailit gewesen⁵⁰. Die Zusammenhänge dieser Entwicklung sind nicht klar; vor allem wissen wir über | Nasafīs Werk nicht viel. Aber wir werden nicht mehr Philosophiegeschichte schreiben können wie bisher: mit einem großen Sprung von Kindī zu Fārābī und dann weiter zu Avicenna⁵¹. Denn mag auch Nasafī nahezu völlig ausgelöscht sein, so können wir doch deutlich erkennen, wie die Sache nach ihm bei den Ismailiten weiterging: mit der Kritik eines Kollegen, dessen Buch noch erhalten und mittlerweile gedruckt ist⁵², dann einer systematischen Weiterführung bei einem Schüler⁵³ und schließlich mit einer großen Summe, die, wiederum von einem Iraner verfasst, am Fatimidenhofe in Kairo der Öffentlichkeit vorgelegt wurde⁵⁴. Die beiden letzteren Stadien sind mittlerweile durch erste Monographien erschlossen⁵⁵. Man

48 Die er allerdings bald verlassen haben muß, um in den Irak und nach Syrien zu gehen.

49 Zu ihm Farhad Daftary, *The Ismāʿīlīs – Their history and doctrines*, Cambridge 1990, S. 122 ff.

50 Zu Fārābīs Lebensdaten vgl. jetzt die kritische Darstellung von Dimitri Gutas in: *Encyclopaedia Iranica* IX 268 ff.

51 In diesem Sinne auch Hans Daiber, *The Ismaili Background of Fārābī's Political Philosophy – Abū Ḥātim ar-Rāzī as a forerunner of Fārābī*, in: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident – Festschrift Abdoljavad Falaturi*, hg. von Udo Tworuschka, Köln / Wien 1991, S. 143 ff.

52 Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 934): *K. al-Isḫāḥ*, ed. by H. Minūčihri and Mahdī Muḥaqqiq, Teheran / Montreal 1998.

53 Abū Yaʿqūb as-Siġistānī (gest. nach 971): *K. an-Nuṣra*, nur in Fragmenten erhalten.

54 Ḥamīdaddīn al-Kirmānī (gest. kurz nach 1020): *K. ar-Riyāḍ*, éd. par ʿArif Tāmīr, Beirut 1960. Zur Entwicklung vgl. Daftary, *Ismāʿīlīs* (oben Anm. 49), S. 234 ff.

55 Paul E. Walker: *Early philosophical Shiism – The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge 1993; leicht lesbar zusammengefaßt in: ders., *Abū Yaʿqūb al-Sijistānī – Intellectual Missionary*, London 1996. – Daniel De Smet: *La Quiétude de l'Intellect – Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (x^e/xi^e s.), Leuven 1995 (dazu die wichtige Besprechung von Hermann Landolt in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150 [2000], S. 639–642); auch Paul E. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmānī – Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, London 1999.

kann sich also nicht mehr darauf zurückziehen, dass man den ganzen Kram nicht lesen könne.

Es lohnt sich schon deswegen für einen Neuplatonismus-Spezialisten, diese Texte in sein Weltbild aufzunehmen, weil wir es hier nicht mit bloßer akademischer Rezeption zu tun haben, sondern mit lebendiger Ausgestaltung. Das war ja auch bei der „Theologie des Aristoteles“ im Grunde schon so gewesen. Die primär theologische Intention aber, von der wir sprachen, führte nun dazu, daß das Emanationsmodell, mit dem man die „Theologie des Aristoteles“ ergänzte und das bei Fārābī und Avicenna auf der Basis des ptolemäischen Planetensystems mit Intelligenzen, Seelen und Naturen vollgestellt wurde, auf die Dauer wieder zerbrach – zumindest was die Verbindung mit dem Ersten Prinzip angeht. Dieses ist nämlich nun in so radikaler Weise von der Welt getrennt, daß nichts mehr aus ihm emanieren kann; man bedarf, um überhaupt die Existenz von Welt erklären zu können, eines Neuanfangs durch Selbstsetzung des Ersten Intellekts. Das erste Prinzip ist darum weder Ursache noch auch mit dem Gott identisch, den man als Allāh bezeichnete; Allāh ist viel zu persönlich dazu. Aus dem gleichen Grunde gibt es auch keine Rückkehr zu einem transzendenten Einem; damit entfällt die Möglichkeit einer unio mystica, wie Plotin sie sich vorgestellt hatte. Mystische Strömungen dieser Art sind in der Tat bei den Ismailiten nicht aufgetreten⁵⁶.

Die Intelligenzen bilden ein separates Zehnerpleroma; dabei wird der schöpferische Demiurg ganz an dessen Ende herabgestuft. Letzteres erklärte man mit dem bereits früh rezipierten Mythos von der Verblendung und dem Sturz des Demiurgen, den wir aus der Gnosis kennen; der Schöpfergott fällt von der dritten Stelle innerhalb der Reihe der Intelligenzen hinunter auf die zehnte, wo er der irdischen Schöpfung am nächsten ist, und er muss sich dann durch die Äonen wieder langsam hochrappeln⁵⁷. Man braucht sich über solch pittoreske Details nicht weiter zu entsetzen; das System ist ohnehin absurd. Aber es ist schon interessant, zu beobachten, wie hier Gedanken wieder auftauchen, die wir von spätantiken Kleinmeistern seit Jamblich, Amelius, Syrianus, Damascius usw. her kennen, von Leuten zudem, die dem monotheistischen Denken noch nicht angepasst waren. Es reicht also nicht, zum Verständnis des arabischen Neuplatonismus bei Plotin und Proklos herumzusuchen. Von direktem Einfluss dieser griechischen Vorläufer sollte man dennoch nicht reden; man hat wohl einfach im Islam die Möglichkeiten des Systems noch einmal ausgereizt⁵⁸.

56 Dazu im einzelnen das genannte Buch von De Smet.

57 Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya – Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden 1978, S. 75 ff.; dazu De Smet, S. 243 ff.

58 Von Jamblich hat sich allerdings im Arabischen eine Schrift erhalten, die wir griechisch

IV

Die Herabwürdigung des Schöpfers war natürlich ein Skandal; Avicenna hat sich so etwas nicht geleistet. Es war darum auch Avicenna (gest. 1037), dessen Kategorien von der orthodoxen sunnitischen wie schiitischen Theologie auf breiter Linie übernommen wurden. Aber dass man mit dem Emanationsbegriff in der Theologie nicht recht weiterkam, sprach sich auch dort herum. Den entscheidenden Schritt tat allerdings, in der Reaktion auf Avicenna, ein Philosoph, den Khomeini in dem zitierten Brief an Gorbatschow neben Avicenna nennt: Suhrawardī, ein Iraner, aber aus dem Westen, nicht aus dem Osten, ein Kurde vielleicht, der auf Veranlassung Saladins, ebenfalls eines Kurden, i. J. 1191 in Aleppo hingerichtet wurde⁵⁹. Er ersetzte die Emanationen durch das Licht: Gott ist ein Lichtwesen, und Er strahlt in die Welt hinein – besser: Er strahlt die Welt aus sich heraus. Das geht zurück auf eine uralte Vorstellung, die uns bekanntlich seit dem Hellenismus in unterschiedlichster Gestalt entgegentritt. Die Muslime entnahmen sie dem Koran; Gott ist, so hieß es dort, „Licht über Licht“ (Sure 24: 35), ähnlich also – und doch wieder ganz verschieden von – dem *lumen de lumine* der nizänischen Christologie. Ein früher schiitischer Theologe, 114 Hišām b. al-Ḥakam (gest. vermutlich 795) beschrieb Gott | als feurigen Ball oder leuchtende Kugel: leuchtend und feurig, weil er Licht ist, und Kugel, weil er die Form eines idealen platonischen Körpers hat⁶⁰. Aber hier, bei Suhrawardī, strahlt dieses Licht nicht nur; es ist, entsprechend dem avicennischen Vorbild, substantiell. Wenn es sich verbreitet, bringt es andere Dinge in die Existenz. Nur dass es, im Gegensatz zu den Emanationen, nicht mehr sich in einzelnen Abschnitten und separaten Geistwesen entäußert, zwischen denen sich jeweils eine Zäsur annehmen lässt, sondern ein Kontinuum bildet. Es gibt darum auch mehr als zehn Intellekte⁶¹; denn alles Seiende ist, was es ist, durch eine ver-

gar nicht kennen; vgl. H. Daiber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea* (Kon. Ak. van Wetenschappen, Verhandelingen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 161. Amsterdam).

- 59 Zu ihm allgemein Hossein Ziai in EI² IX 782 ff. sowie in: *History of Islamic Philosophy*, ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, 1–2, London / New York 1996, Bd. 1, s. 434 ff. Zum Problem der geistesgeschichtlichen Einordnung und zu den Gründen für seine Hinrichtung vgl. vorläufig Hermann Landolt, *Suhrawardī's „Tales of Initiation“*, in: *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), s. 475–486.
- 60 Manchmal soll er auch von einem Würfel gesprochen haben (vgl. *Theologie und Gesellschaft* I 360).
- 61 An dieser Stelle hat, bei Avicenna ansetzend, später auch Naṣīraddīn Tūsī (gest. 1274) zu rechnen begonnen, jedoch ohne selber das System zu verlassen; vgl. Nicholas Heer, *Al-Rāzī*

schieden starke Intensität des Lichtes. Wo genau die Grenze zur Materialisierung liegt, ist eine nachrangige Frage; klar ist, dass es immaterielle, reine Lichter gibt (das sind die Intelligenzen) und daneben akzidentielle Lichter, die wir als physikalisches Licht wahrnehmen. Jedes Ding hat sein eigenes Licht; hier kehren in neuem Gewande die platonischen Ideen wieder. Sie sollten, als *mundus imaginalis* (*‘ālam al-miṭāl*) oder „Welt der Bilder“, in der Mystik eine große Rolle spielen⁶². Ja, in der Mystik; denn Gott ist in dieser Lichtmetaphysik, die von einem Kontinuum des Seins ausgeht, wieder erreichbar und erkennbar, als Urgrund des Seins, der von vielen Engeln, Lichtwesen auch sie, umgeben ist⁶³.

Der Akzent des Systems verlagert sich darum weg von der Kosmologie, hin zur Epistemologie. Auch das war eigentlich bei Fārābī schon angelegt; er hatte seine Emanationslehre gleichfalls noetisch konzipiert, sogar seine Lehre vom Staat⁶⁴. Erkenntnis war Teilhabe an der intelligiblen Welt. Suhrawardī allerdings verstand sie auch als Erleuchtung, *iṣrāq*, wie man bis heute in Persien sagt. Bis zu einem gewissen Grade ließ sich dies aristotelisch abstützen, über den | *intellectus agens*, und Suhrawardī hatte auch gar nichts dagegen; er wollte Avicenna nicht widerlegen, sondern ergänzen. Aber er kann sich doch, wie wir sahen, nicht enthalten, den „göttlichen Platon“ ins Spiel zu bringen. Plato hatte diesen Beinamen auch bei den Arabern; sie verehrten ihn, während sie Plotin zumindest namentlich gar nicht kannten. Einer der frühesten Ismailiten, den

115

and *al-Ṭūsī on Ibn Sīnā's Theory of Emanation*, in: *Neoplatonism and Islamic Philosophy*, ed. by Parviz Morewedge, Albany 1992, S. 111–125, und erneut Roshdi Rashed, *Kombinatorik und Metaphysik*, in: *Mathesis, Festschrift Matthias Schramm*, hg. von Rüdiger Thiele, Berlin 2000, S. 37–54.

62 So vor allem bei Ibn ‘Arabī (gest. 1240), wieder einem der von Khomeini genannten „Kirchenväter“ heutigen iranischen Denkens. Die Bezeichnung *mundus imaginalis* stammt von Henry Corbin; vgl. z. B. dessen *L’Imagination Créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, Paris 1958 (21976, dort S. 139 ff.). Zum Zusammenhang auch William C. Chittick: *Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination – The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, und ders.: *The self-disclosure of God – Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*, Albany 1998. Gemeint ist mit dem *‘ālam al-miṭāl* eine Art *κόσμος νοητός*.

63 Den besten Überblick über Suhrawardī’s Gedankenwelt – von einem „System“ sollte man vielleicht nicht sprechen – bietet vorläufig eine Arbeit (ursprünglich Dissertation), die sich eigentlich mit einem seiner Kommentatoren befaßt: John T. Walbridge, *The Science of Mystic Lights – Qutb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge Mass. 1992. Qutbaddīn aṣ-Šīrāzī (gest. 1311) ist vor allem als Astronom und Mathematiker hervorgetreten; sein philosophischer Kommentar dagegen stützt sich stark auf den des Šāhrazūrī, der ihm um eine Generation vorausging. Beide Werke sind kürzlich (2001) in Iran im Druck erschienen.

64 Dies betont D. Gutas in: *Enc. Iranica* IX 221 f.

wir näher greifen können, diesmal aus Qairawān im heutigen Tunesien, war von seinem Vater, einem gemäßigt schiitischen Juristen, der von der Ismāʿīliya noch nichts wusste, auf das Studium der antiken Philosophie hingelenkt worden und rühmte sich, in seiner Bibliothek Werke des Plato und des Aristoteles zu besitzen⁶⁵. Fārābī hat bekanntlich in einer eigenen Schrift die Gemeinsamkeiten der beiden großen antiken Vorbilder herausgearbeitet⁶⁶.

Allerdings geht bei Fārābī dieser Vergleich zugunsten des Aristoteles aus; Aristoteles habe dort angesetzt, wo Plato aufhörte⁶⁷. Das leuchtet natürlich auch uns sofort ein. Aber es war nicht historisch gemeint, sondern systematisch. Zudem wusste man nur wenig über Plato. Was genau sich in der erwähnten Bibliothek befand, werden wir wohl nie erfahren: mit einiger Sicherheit die logischen Schriften des Aristoteles, aber vermutlich nur wenig von Plato. Man besaß eine Zusammenfassung seines *Timaios* von der Hand Galens und ein Kompendium seiner *Nomoi* von Fārābī, das anscheinend gleichfalls auf eine Synopse Galens zurückgeht⁶⁸; von den übrigen Dialogen hatte man nur vage Kunde⁶⁹. Allein der „Staat“ war noch den Experten näher bekannt; er war bereits in vorislamischer Zeit dem Corpus Aristotelicum angegliedert worden, und Averroes hat deswegen auch einen Kommentar zu ihm geschrieben⁷⁰. Die lobenden Hinweise bei Suhrawardī sind darum im Grunde pure Rhetorik. Aber man fing nach dessen Zeit wieder an, Fārābīs Harmonieschrift zu lesen; sie gehörte, wie die erhaltenen Abschriften zeigen, über Jahrhunderte hinweg zum eisernen Bestand der iranischen Philosophie⁷¹. Nur dass Suhrawardī anders gewichtete: Plato wurde zum Symbol der Kritik an Aristoteles.

65 Daneben übrigens anscheinend auch die Paulusbriefe (? *mayāmīr Būlus*); vgl. *The Advent of the Fatimids – A Contemporary Witness*, ed. and transl. by Wilferd Madelung and Paul E. Walker, London / New York 2000, S. 111 und 140.

66 *Al-Ġamʿ baina raʿyay al-ḥakīm Aflāṭūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*, bereits hg. und übers. von Friedrich Dieterici: *Alfarabis Philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890.

67 Näher dazu Gerhard Endreß, „La Concordance entre Platon et Aristote“ – *L'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiévale*, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi*, hg. von Burkhard Mojsisch und O. Pluta, Amsterdam / Philadelphia 1991, S. 237–257.

68 *Plato Arabus*, ed. Richard Walzer (in: *Corpus Platonicum Medii Aevi*, ed. Raymund Klubansky, Reprint Nendeln / Liechtenstein 1973), Bd. I und III. Zu dem zweiten Werk jetzt D. Gutas, *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talḥīṣ*, in: *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism* (oben Anm. 9), S. 101–119.

69 Vgl. etwa den oben Anm. 9 genannten Aufsatz von D. Gutas über das *Symposion*.

70 Er ist nur auf hebräisch erhalten; hrg. und übs. von E.I.J. Rosenthal, *Averroes' Commentary to Plato's Republic*, Cambridge 1966.

71 Vgl. Gerhard Endreß, *Philosophische Ein-Band-Bibliotheken aus Isfahān*, in: *Oriens* 36 (2001), S. 9 ff., dort S. 22, 34 und 43.

In der Epistemologie führte dies zu einer Neueinschätzung des Organon. Suhrawardī verringerte die Zahl der Kategorien; der Definition gestand er nur | noch einen geringen Erkenntniswert zu. Sie trägt, so sagt Suhrawardī, zum Ver- 116
stehen häufig wenig bei; man gewinnt mehr, wenn man ihr eine nicht auf Aus-
sagen fixierte Einsicht („non-propositional knowledge“, wie die Amerikaner
sagen) voranstellt. Dafür benutzt er einen arabischen Begriff (*ḍauq*), den man
am besten wohl mit „Intuition“ wiedergibt. Dieser stammt aus der islamischen
Mystik, und er hat denn auch in dem neuen Zusammenhang dazu gedient,
mystische Erkenntnis philosophisch hoffähig zu machen. Bei Avicenna fand
Suhrawardī dazu ein Pendant, *ḥads*, das sich von der aristotelischen ἀρχήναια
herleitet. Er meinte, dass man diese Intuition zusammen haben müsse mit der
„Forschung“ (*baḥt*), d. i. der deduktiven Methode, auf die man Aristoteles bis-
lang zu sehr festgelegt habe⁷². Beides zusammen ergibt sapientia, *ḥikma* im
Arabischen – eine direkte Entsprechung zu hebräisch *ḥokmā*, mit dem man
bereits in den späten Schriften des Alten Testaments die σοφία bezeichnet
hatte, welche zu den Füßen Gottes spielt.

V

Mystik und Philosophie verbanden sich seitdem in Iran, so wie sie schon bei
Plotin zusammengegangen waren – Erleuchtung statt Aufklärung gewisserma-
ßen, *lumière* im Singular statt *lumières* im Plural. Suhrawardī ist Anfang August
2001 in der Nähe seines Heimatortes mit einem großen Kongreß geehrt wor-
den; sein später Nachfolger Mollā Ṣadrā Šīrāzī, ein Philosoph des 17. Jh.s⁷³, vor
zwei Jahren ebenfalls, in Teheran. Das sind keine reinen Expertentreffen; man
identifiziert sich in Iran vielmehr mit diesen Denkern, und man möchte sie,
wie Khomeini dies tat, der Welt als Kulturerbe anbieten⁷⁴. Die „Weisheit“ ist
ein Erziehungsideal, Ergebnis langer theologischer und philosophischer Aus-
bildung. Sie verbindet Metaphysik und Moral; das juristische Denken, das man
im Alltag braucht und das auch die Politik beherrscht, wird auf diese Weise

72 Über diese Zusammenhänge unterrichtet das Buch von Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination – A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq*, Atlanta 1990. Ein Resümee findet sich in: *History of Islamic Philosophy* (oben Anm. 59) I 445–457.

73 Gest. 1640; zu ihm D. MacEoin in EI² VII 547f. sowie H. Ziai und S.H. Nasr in: *History of Islamic Philosophy* I 635ff. und 643ff.

74 Auch Mollā Ṣadrā zitiert die „Theologie des Aristoteles“ immer wieder; Qāḍī Saʿīd-i Qummī (gest. 1691 oder 1692) hat Glossen zu ihr verfaßt. Zum Fortleben dieses Textes in Iran bis zu Khomeini vgl. Endreß, *Ein-Band-Bibliotheken* (oben Anm. 71), S. 20f.

transzendiert. Philosophie also als Lebensform – im Hellenismus war dies nicht anders gewesen. Von „Neuplatonismus“ würde niemand sprechen; man hat das Wort nie gekannt. Aber wer die Sache verstehen will, den Impetus und die Struktur des Denkens, der kommt um den Neuplatonismus wohl nicht herum.

117 Das Jahr 2001 hatte die Ehre, das „Jahr des Dialogs“ zu sein; Präsident Khatami hatte dies in einer Vollversammlung der UNO vorgeschlagen, und man war ihm darin gefolgt. Das Epitheton ist, wie die Epitheta vieler Jahre vor ihm, kaum in unser Bewusstsein gedrungen; das Jahr hat ja auch ein wenig | dialoghaftes Ende genommen. Man hat wohl auch gar nicht gemerkt, daß Khatami nicht von dem üblichen Dialog der Religionen sprach, sondern von einem Dialog der Kulturen; dazu gehört für ihn immer auch, und an vorderster Stelle, das Gespräch der Philosophen, mit einem Primat der Metaphysik. Leicht ist so etwas nicht, und wenn man den üblichen clash der Axiome vermeiden will, wird man wahrscheinlich die Neuplatonismus-Experten mit an die Front schicken müssen. Was herauskäme, wäre wohl auch eine Begegnung verschiedener Temperamente. Iraner sprechen häufig ohne Manuskript, aus dem Augenblick heraus, intuitiv, aber vor dem Hintergrund und im Besitz einer lebendigen Tradition – wie bei einem Musikstück, zu dem man keine Noten braucht und das man gerade deswegen jedesmal neu gestaltet. Für westliche Professoren dagegen ist der Neuplatonismus in erster Linie ein Schreibtischphänomen, Gegenstand historischer Untersuchung, aber kaum eines philosophischen Engagements. Oder sind dies nur zwei verschiedene Wege, den Neuplatonikern der Spätantike näherzukommen?

Das ist wahrscheinlich zuviel gefragt. Vermutlich haben wir das Problem auch zu stark zugespitzt. Heutige Iraner interessieren sich ebenso für Kant und Heidegger; da ist die Verständigung vermutlich viel leichter. An der Hochschule in Qum, einer „Kaderschmiede“ für schiitische Theologen, gibt es eine eigene Fakultät für abendländische Philosophie. Aber das liegt auf einer andern Ebene; Dialog muß man aus dem Eigenen heraus führen können. Ob man das Neuplatonismus nennen will, ist dann eine Frage für sich. Die Lichtmetaphysik des Suhrawardī und alles, was darauf folgte, läßt sich ebenso als Neuanfang deuten wie als eine bloße, wenn auch originelle Ausgestaltung des alten Erbes. Dimitri Gutas hat kürzlich vor einem zu lockeren Gebrauch des Begriffs „Neuplatonismus“ mit Bezug auf den Islam gewarnt; selbst Fārābī, so meint er, wurzelt in der *neuaristotelischen* Schule des Ammonios von Alexandrien, die unter Baḡdāder Christen ihre Fortsetzung fand⁷⁵. Nun ist dieser Ammonios von Alex-

75 In: *Encyclopaedia Iranica* 1X 219a.

andrien allerdings eben jener Ammonios Hermeiou, dem man bei den Arabern das obengenannte neuplatonische Apokryphon zuschrieb. Hier werden wohl die Experten sich noch einmal zusammensetzen müssen.

215 **Review of Ben Edwin Perry, *Secundus the Silent Philosopher*, Ithaca N.Y. 1964**

Orientalische Märchen sind nicht immer orientalischen Ursprungs. Für die Erzählungen aus den 1001 Nächten ist, unbestritten der indisch-persischen Herkunft vieler Fabeln und unbestritten auch der Übernahme mancher einheimischer Anekdoten, Nachwirken antiker Motive überzeugend vorgeschlagen worden.¹ Hellenistisches Vorbild hat in einer früheren Studie der Autor des hier zu besprechenden Buches mit guten Gründen dem Syntipas-Roman („Sindbad und die sieben weisen Meister“) in manchen seiner Episoden zuerkennen wollen.² Außer Zweifel aber steht die griechische Provenienz bei dem Buch, dem er sich nunmehr zugewandt hat und das gleichfalls im Orient wie im Okzident bekannt geworden ist: der Geschichte von Secundus, dem schweigsamen Philosophen. Es handelt sich auch weniger um ein Märchen denn um ein Weisheitsbuch: einer verhältnismäßig anspruchslosen Erzählung sind 20, manchmal auch mehr, „philosophische“ Fragen mit bündiger Antwort hinzugefügt. Secundus, seit früher Jugend außer Hause erzogen, beschließt, die Gültigkeit des Wortes, daß „jede Frau käuflich sei, keusch nur die, welche der Aufmerksamkeit entgangen“, selber zu erproben. Er reist, als kynischer Philosoph verkleidet, nach Hause und versucht, mit seiner eigenen Mutter, die seit dem Tode des Vaters alleine lebt, ein Rendezvous zu verabreden. Als sie darauf eingeht, gibt er sich beim nächtlichen Zusammensein zu erkennen. Seine Mutter erhängt sich; er selber gelobt, nie mehr in seinem Leben ein Wort zu sprechen. Dieses Gelübde wird durch den Kaiser Hadrian, der von dem seltsamen Weisen gehört hat, auf eine schwere Probe gestellt; er will Secundus zum Sprechen zwingen. Aber selbst unmittelbare Todesnot läßt diesen nicht wankend werden. Hadrian schenkt ihm das Leben und stellt ihm jene genannten Fragen, die er, weiterhin stumm, schriftlich beantwortet.

Secundus ist dabei wohl eine historische Persönlichkeit; die Vita ist wahrscheinlich kurz nach Hadrian geschrieben, schon im gleichen Jahrhundert

1 Vgl. G.E. von Grunebaum in JAOS 62, 1942, 277 ff.; zuletzt in: Der Islam im Mittelalter, Zürich 1963, 376 ff.

2 B.E. Perry, The origin of the Book of Sindbad, in Fabula 3, 1959, 1ff.; dort vor allem s. 84ff. Die Gesamtkomposition des Werkes ist nach Perry wahrscheinlich erst in mittelpersischer Umgebung anzusetzen.

durch den Tischendorf-Papyrus bezeugt.³ Genauerer lässt sich allerdings nicht sagen; die Identität mit dem bei Philostrat und in der Suda genannten athenischen Rhetor Secundus ist seit jeher auf begründeten Zweifel gestoßen.⁴ Eine ausdrückliche Bemerkung zu Beginn des Textes und der τί ἐστὶ-Stil der Fragen deuten auf neupythagoreische Umgebung. Die Handlung selber verrät | einen misogynen Zug, wie er auch in der Syntipas-Geschichte und in der Rahmenerzählung von 1001 Nacht sich findet. Die Syntipas-Geschichte hat zudem auch das Motiv der zwanzig Fragen und der Todesdrohung wegen unerschütterlichen Schweigens; Perry schließt daraus bei ihr auf unmittelbare Übernahme dieser Elemente. Bei der Rahmenerzählung von 1001 Nacht, der Geschichte von den beiden königlichen Brüdern, welche ihre Frauen beim Ehebruch ertappen, ist er nicht ganz so dezidiert, denkt eher an einen gewissen Einfluß auf die Vorstellungswelt der persischen Fassung (*Hazār Afsāne*), welche der arabischen zugrunde liegt.⁵

216

Nicht davon aber handelt das hier zu besprechende Buch in erster Linie. Es bietet vielmehr, angeregt von einer früheren richtungsweisenden Darstellung bei L.W. Daly, *The Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi and the Question-and-Answer Dialogue* (Illinois Studies in Language and Literature 24, 1939, 1), S. 44–70, eine gründliche Untersuchung zur Überlieferungsgeschichte des Buches. Diese ist, wie üblich bei solch volkstümlichen Texten, recht kompliziert. Es gibt, neben dem griechischen Original, eine syrische, armenische, arabische und äthiopische Fassung, dann eine mittelalterliche lateinische, welche ins Spanische, Französische, Deutsche, Italienische und Isländische übersetzt wurde, und schließlich eine altfranzösische, die interessanterweise auf eine nicht mehr erhaltene Übersetzung der arabischen zurückzugehen scheint. Alle Versionen bis auf die arabische sind bereits einzeln untersucht und ediert worden; jedoch führte mangelnde Zusammenschau gelegentlich zu falschem methodischen Ansatz und damit zu falschen Ergebnissen. So blieb es z. B. Perry vorbehalten zu entdecken, daß alle griechischen Handschriften mit Ausnahme des genannten Papyrusfragmentes in der Eremitage auf einen einzigen Codex (Vat. Reginensis Gr. 10 = R) zurückgehen, wohl eben den, welchen der Überset-

3 Vgl. G. Zereteli und O. Krueger, *Papyri russischer und georgischer Sammlungen*, Tiflis 1925, 1, 105 ff.

4 So schon bei P. Cassel, *Mischle Sindbad*, Berlin 1888, 342 ff.

5 Vgl. *Origin of the Book of Sindbad* 84 ff. Die ältere Forschung hat im allgemeinen umgekehrt den Secundus-Roman von der Syntipas/Sindbad-Geschichte beeinflusst angesehen; vgl. Cassel, a. O. 313 ff. (mit der unhaltbaren Annahme einer manichäischen Zwischenbearbeitung) und J. Bachmann, *Die Philosophie des Neupythagoreers Secundus*, Berlin 1888, 50 f. – Zum Secundus-Motiv allgemein vgl. Thompson, *Motif-Index T* 412. 2.

zer der lateinischen Version, Willelmus Medicus, i. J. 1167 von Konstantinopel nach St. Denis brachte. Das ist wichtig für das Problem, ob Vita und Fragment ursprünglich zusammengehörten. Bachmann etwa hatte es, als er die äthiopische Fassung herausgab, negativ entschieden. Nun aber kommen die Handschriften, auf die er seinen Beweis stützte,⁶ als Beleg nicht mehr in Betracht; R bringt noch beides zusammen, die Trennung ist sekundär. Im übrigen bewahren auch die orientalischen Versionen die Fragmente, manchmal sie erheblich vermehrend. Die armenische und die syrische spiegeln dabei ein wesentlich älteres Stadium der Überlieferung; der Syrer (ed. Sachau), nur bruchstückhaft erhalten, liefert eine wichtige Korrektur des Textes.⁷ Die arabische Fassung, so wie sie uns jetzt erhalten ist, ist wesentlich jünger, erzählt in behaglicher Breite; sie geht mit der äthiopischen und der altfranzösischen auf einen anscheinend verlorenen arabischen Archetyp zurück.⁸

217 Perry vereint in seinem Buch, z. T. auf seine Vorgänger zurückgreifend, die orientalischen Texte mit dem griechischen und dem lateinischen, jeweils begleitet von einer englischen (oder lateinischen) Übersetzung. Neu sind dabei, neben der kritischen Ausgabe des griechischen Originals (im Anschluß an den stellenweise bereits unheilbar verderbten Vaticanus), Edition und Übersetzung des Arabers und die Übersetzung des syrischen Fragmentes. Die orientalischen Texte sind dabei entweder kalligraphiert wie der arabische und ein Teil des äthiopischen oder nach | der Originalausgabe photostatisch wiedergegeben. Das führte beim äthiopischen zu einigen Schwierigkeiten, da der erste (und einzige) Herausgeber, Bachmann, getreu seiner Hypothese von der Nichtzusammengehörigkeit von Vita und Fragment, beide nicht hintereinander, vielmehr in drei getrennten Veröffentlichungen abdruckte. Man kann nur bewundern, mit welchem Geschick der Autor hieraus mit Schere und Leim ein zusammenhängendes Schriftbild hergestellt hat.

Die Übersetzung aus dem Syrischen hält sich nahe an den Text; 104, 7 f. (= Sachau 4, 7) sollte es wohl eher heißen ‚Nun trat er vor diesen Philosophen‘ statt ‚(now) he had come into the presence of one who was a philosopher‘. Der arabische Text ist nach einer in Ägypten geschriebenen Handschrift aus dem Jahre 1606 herausgegeben (jetzt in der Bibliothèque Nationale; vgl. Kat. de Slane 150); vier weitere Handschriften sind im Anhang verglichen. Sie stammen

6 Philosophie des Neupythagoreers Secundus 13 f.

7 Vgl. s. 28 f.; auch hier hatte etwa Bachmann sich noch gegen ihn entschieden.

8 Zu untersuchen bliebe, ob die bei G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Città del Vaticano 1934, 1, 388 und 2, 495 genannten Kairiner und Leningrader Handschriften, welche der Hrsg. nicht heranziehen konnte (vgl. 60, Anm. 85), nicht eine ältere Fassung bewahren.

alle aus christlicher Umgebung. Das erklärt vielleicht, warum der Araber seinen Secundus gerade nach Beirut zum Studium gehen läßt; vielleicht stammte auch der Archetypus aus libanesisch-christlicher Umgebung. Die Sprache ist einfach, bereits durchsetzt mit Vulgarismen; die Kasus werden nicht mehr eingehalten (vgl. etwa 11, 7), vor allem bleibt der indeterminierte Akkusativ unbezeichnet (z.B. 4, 3). Da wirkt es dann etwas merkwürdig, wenn der Hrsg. den Text voll vokalisiert, als sei es Hocharabisch; dies, zumal die Vokalisation auch da, wo sie nicht mit dem Dialekt zusammenstößt, nicht immer stimmt. Jedoch wird der Arabist dies jeweils stillschweigend verbessern. 5, 5 sollte man vielleicht eher *ḥadd* statt *ḥall* lesen; auch die Variante *ḥ-d* in P legt dies nahe. 9, pu. *ʾrʿth* für *ʾrth* (*arathu*) ist wohl nur Schreibfehler. 19, 4 *laʿallaka taʿḥuḍu* ist eine rhetorische Frage: ‚(kannst) du vielleicht nehmen ...?‘; die Übersetzung s. 130 wäre dementsprechend zu ändern. Das Kitāb nazihat al-arwāḥ „by a much later author, one Shams ad-Dīn“, erwähnt s. 20, Anm. 29, ist das *K. Raudat al-afrāḥ wa-nuzhat al-arwāḥ* des Šamsaddīn Muḥammad b. Maḥmūd aš-Šāhrazūrī (vgl. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur² 1/617 Suppl. 1/850f.).

Bagdad: Vergangenheit ohne Zukunft, oder: Hat eine Hauptstadt „Kultur“?

„Forget Baghdad“ – „Vergiß Bagdad“. Der Film, der diesen Namen trug, ist in Deutschland kaum gezeigt worden. Es handelte sich ohnehin nicht um normales Kino, sondern eher um eine Doku. Drei irakische Juden, bürgerliche Intellektuelle, die nach Israel ausgewandert waren, blicken auf ihr Leben zurück. Sie sprechen noch ihren eigenen irakischen Dialekt, also weder das palästinensische Arabisch noch das offizielle und damals noch ziemlich rezente Neuhebräisch¹ und sie sind zutiefst resigniert. Die Welt, in die sie hineinverpflanzt wurden, der neue Staat an der Küste des Mittelmeeres, war ihnen fremd geblieben. Dort lebten sie zwar unter Menschen, die der gleichen Religion angehörten; aber sie konnten sich schlecht daran gewöhnen, mit diesen zusammen ein eigenes Volk zu bilden. In Bagdad war man Jude, Christ oder Muslim gewesen, vielleicht sogar noch Mandäer; aber wie man sich als Iraker definierte, darüber hatte man kaum nachgedacht. Man sprach nicht von „Identitäten“. Jeder hatte sein eigenes Leben gelebt, und wenn man die Religion hinter sich ließ (worauf manche damals recht stolz waren), vertrug ein Jude sich mit einem Christen, der das gleiche tat, vielleicht besser als mit einem Glaubensgenossen. Ein Volk dagegen verhielt sich anders. Es hatte seine Existenz erst einmal zu beweisen, und dem jungen Staat, der sich in der Nähe des alten Jerusalem gebildet hatte, war darum auch keine Mühe zuviel, seine Bürger aus der ganzen Welt zusammenzuholen.

Aber man hatte Bagdad ja nicht ohne Grund aufgegeben. Es hatte dort Ausschreitungen gegeben, unter denen Juden gelitten hatten, zuerst im Jahre 1941, als der irakische Ministerpräsident Rashīd ‘Ālī Gailānī seinen Aufstand gegen die Briten ins Werk gesetzt hatte.² Niemand weiß bis heute so recht, was sich

1 Es verdankt seine Existenz den Wiederbelebungsbemühungen eines galizischen (?) Gelehrten, Eliezer Ben-Yehuda (1858–1922), dessen *Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew* („Thesaurus“) von 1910 an in 17 Bänden erschien (bis 1957). Zu ihm Ejud IV 563–569.

2 ‘Ālī, nicht ‘Alī, wie selbst in EI² VIII 445f. (P. Sluglett) angegeben wird. Wie man diesen irakischen Politiker in Deutschland kurz vor dem Ende des Krieges beurteilte, läßt sich der Kurzbiographie entnehmen, die ihm Reinhard Hüber in *Arabische Führergestalten* (ed. H.H. Schaeder, Heidelberg 1944), S. 153–159 gewidmet hat. Gailānī hielt sich nach dem Fehl-

da im Einzelnen abgespielt hat.³ Aber die Sicherheit war nicht mehr gewährleistet, und als Ende der vierziger Jahre zionistische Propagandisten in der Stadt auftauchten, trug dies nicht zur Besserung der Lage bei. So kam es, daß i. J. 1950 mehr als 100 000 irakische Juden nach Israel ausgeflogen wurden; man nannte das in Israel die „Operation Esra und Nehemia“.⁴ Das war nicht ohne Witz; denn unter den irakischen Juden gab es manche, die meinten, daß ihre Familien schon seit dem babylonischen Exil im Lande geweiht hätten. Jedenfalls waren sie längst im Irak gewesen, als Bagdad gegründet wurde. Bagdad war aus ihrer Sicht eine junge Stadt, entstanden zu einer Zeit, als die vorderasiatische Welt soeben durch den Islam neugeordnet worden war. Das Gedächtnis der Juden reichte auf die alte Ordnung zurück. Der Irak hieß für sie Babel, „Babylon“; dort war Alexander gestorben und Jahrhunderte später der „Babylonische“ Talmud entstanden. Die frühen Christen hatten dieses Geschichtsbild dann auf den Kopf gestellt. Die Apokalypse des Johannes sprach von der „Hure Babylon, die an dem großen Wasser sitzt“ (nämlich dem Euphrat). Gemeint war mit diesem etwas unliebenswürdigen Epitheton allerdings Rom, das das Erbe Alexanders angetreten hatte.

Die neue Stadt

Babylon liegt nicht allzu weit von Bagdad entfernt. Als kürzlich unsere demokratiebewußten „Elitetruppen“ in der Nachfolge Alexanders sich dort einrichteten, hinterließen sie Spuren, die am Rande des Ausgrabungsgebietes noch zu erkennen sind; sie haben sich dort eingegraben. Als allerdings i. J. 762 al-Manšūr, der zweite Abbaside, Bagdad gründete, mehr als ein Jahrtausend nach Alexander, gehörte Babylon schon nicht mehr zu seinem Kalkül. Die „Hure“

schlag seines Unternehmens im Ausland auf. Nach dem Putsch von ‘Abdalkarīm Qāsim (1958) versuchte er noch einmal in Bagdad Fuß zu fassen, fand aber keinen Zuspruch mehr und starb 1965 in Beirut.

3 Es gibt im Bagdader Arabisch ein merkwürdiges Wort dafür: *al-farhūd*.

4 Vgl. Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq* (Boulder 1985); kurz auch RGG⁴ 1 1047 f. s. v. *Babylonisches Judentum* (III. Neuzeit), ein Artikel, der ebenfalls von Rejwan verfaßt und in RPP (Religion Past and Present) 1 543 f. ins Englische rückübersetzt ist. Allgemein Avraham Ben-Ya‘aqov, *Yehude Bavel mi-sof tequfat ha-ge'onim 'ad yamenu* (Jerusalem 1965) und in jüngerer Zeit Moshe Gat, *The Jewish Exodus from Iraq, 1948–1951* (London 1997) sowie Orit Bashkin, *The New Babylonians. The History of Jews in Modern Iraq* (Stanford 2013), auch Sasson Somekh, *Baghdad, Yesterday. The Making of an Arab Jew* (Jerusalem 2007). Man muß freilich bei all diesen Publikationen das jeweilige Geschichtsbild mit in Betracht ziehen.

hatte nämlich, wie die *Apokalypse* weiter erzählt, längst ihre Schönheit verloren; die Stadt war verödet, wie es in Kapitel 18:21 ff. heißt, und in ihren Ruinen hausten Dämonen und unreine Geister (ib. 18:2), deren man nur Herr werden konnte, indem man eine Zauberschale über die Schlupflöcher stülpte, aus denen sie der Erde entstiegen.

Das war nicht Manšûrs Welt. Er knüpfte vielmehr an eine Vergangenheit an, die ihm näher stand und die iranisch war statt römisch: die Doppelstadt Seleukia-Ktesiphon. Sie hatte auf gleicher Höhe wie Babylon gelegen, wenn auch nicht am Euphrat, sondern am Tigris, vermutlich an einer Biegung des Flusses, wo die Strömung sich verlangsamte und deshalb mithilfe von Pontons eine Brücke geschaffen werden konnte. Auch Keleks ließen sich dort wohl leichter einsetzen, jene Flöße aus zusammengebundenen aufgeblasenen Hammelbälgen, deren sich noch der deutsche Generalfeldmarschall von der Goltz Pascha während des Ersten Weltkrieges bediente, um von Mosul nach Bagdad zu gelangen, über 400 km tigrisabwärts. „So etwas muß man auch einmal gemacht haben“ bemerkte dazu sein Dolmetscher, der deutsche Orientalist Hellmut Ritter, in einem Brief an seine Eltern;⁵ er hat später als erster über die Keleks geschrieben.⁶ Bagdad konnte sich darum auf *beiden* Ufern des Flusses ausbreiten; das kam sonst in diesen Regionen bis hin zum Oxus und zum Indus gar nicht so häufig vor. Wie wichtig die Brücke war, ließ sich noch in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts beobachten, wenn die Behörden um 14 Uhr wegen der Hitze ihre Tätigkeit einstellten (man arbeitete morgens von 8 bis 2) und alle Beamten zur gleichen Zeit mit ihren Autos aufs andere Ufer wollten. Die Brücke war darum auch das, was die Amerikaner als Erstes bombardierten, als sie unter General Schwarzkopf noch für das Völkerrecht kämpften – „to swartzkopf Iraq“, wie man damals jenseits des Atlantik voller Stolz sagte. Was damals zerstört wurde, etwa auch im Zentrum von Bašra, wurde übrigens vor dem nächsten und vorläufig letzten Krieg viel schneller wieder aufgebaut, als mir das aus der Zeit nach 1945 in Deutschland im Gedächtnis ist.

Schon Seleukia und Ktesiphon hatten gewissermaßen Brückenköpfe gebildet – zuerst der Regierungssitz der Diadochen nach Alexanders Tod, dann Ktesiphon, das von den Parthern gegründet wurde. Schließlich bauten dann auch die Sasaniden an derselben Stelle, allerdings auf dem gegenüberliegenden Tigrisufer, wo i. J. 230 unserer Zeitrechnung Vêh Ardashîr entstand;⁷ wie die Parther waren sie Iraner, die vom Hochland in die Ebene Mesopotamiens

5 Vgl. mein *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)*, Wiesbaden 2013, S. 15.

6 Ib. 23 f.

7 Stefan R. Hauser: *Veh Ardašîr and the Identification of the Ruins at al-Madā'in*; in: A. Hagedorn und A. Shalem, *Facts and Artefacts*, Festschrift Jens Kröger (Leiden 2007), S. 461 ff.

hinabgestiegen waren. Ihr Audienzsaal, die „Halle des Großkönigs“, *tāq-i Kīsrā* im heutigen Persisch, ein gewaltiges Tonnengewölbe, hat bisher allen Zerstörungen getrotzt. Die Araber hatten bei ihren Eroberungskriegen das Gebäude nach der Schlacht von Qādisiyya in Besitz genommen; sie fanden darin einen riesigen Teppich vor, den sie in lauter kleine Stücke zerschnitten, weil er in ihre Häuser nicht hineinpaßte und sie sich für die Mühe, die sie mit dem Kriegführen gehabt hatten, mit einem kleinen Souvenir entschädigen wollten.

Die Vorliebe für Souvenirs hat bekanntlich noch in jüngster Vergangenheit in Bagdad Nachfolge gefunden. Saddam Husain richtete im übrigen während des ersten Golfkrieges, als er im Kampf gegen die damals gerade unbeliebten Iraner die Schlacht von Qādisiyya noch einmal schlagen wollte, gegenüber dem *tāq-i Kīsrā* ein Kriegsmuseum ein, das recht interessant zu besichtigen war; es ist nun ebenfalls den Weg alles Irdischen gegangen. Dabei waren es gerade die alten Perser gewesen, die auf ihre Art in dieser Welt der Barbarei einmal ein Zeichen der Friedfertigkeit gesetzt hatten; sie hatten nämlich der babylonischen Gefangenschaft der Juden ein Ende gemacht, in einer Art vorausgenommener „Operation Esra und Nehemia“, nur unter weniger ideologischem Vorzeichen. Freilich war es schon unter den Achämeniden geschehen, 1000 Jahre vor den Sasaniden und anderthalb Jahrtausende bevor Bagdad gegründet wurde. Nicht alle, die damals an den Flüssen Babylons (*super flumina Babylonis*) saßen und weinten, wie es in Psalm 137 heißt, dürften sich damals auf den langen Weg in ihre karge Heimat gemacht haben; soweit haben die irakischen Juden gewiß recht. Der Tonzylinder des Kyros, mit dem die Befreiung besiegelt wurde, ist unter Präsident Khatami nachgegossen worden, und die Nachbildung wurde – und wird wahrscheinlich immer noch – im Teheraner Museum als symbolisches Gastgeschenk verteilt. Ein Exemplar steht bei mir zuhause auf dem Fensterbrett. Vergangenheit ist immer eine Frage der Perspektive.

Was von Seleukia-Ktesiphon die Zeiten überdauert hatte, hieß bei den Arabern al-Madā'in, „die Städte“, im Plural, nicht im Dual. Es waren ihrer nämlich mehr als zwei – nicht unbedingt sieben, wie die spätere Überlieferung behauptet, aber doch zumindest vier oder fünf. In einer von ihnen wohnte, inmitten einer relativ reichen Gemeinde, der jüdische Exilarch (also jener Repräsentant des orientalischen Judentums, der nach der Zerstörung des Zweiten Tempels i. J. 70 Jerusalem als kultischem Zentrum den Abschied gegeben hatte)⁸

8 Die Juden genossen im Sasanidenreich größere Freiheit als in Byzanz, wo es ihnen z. B. verboten war, sich in Jerusalem niederzulassen. Jedoch verschlechterte sich auch in Mesopotamien

und ebenso ein christlicher Katholikos, nämlich das Oberhaupt jener christlichen Kirche, die unter den Sasaniden ihren Frieden mit den Persern gemacht und sich von Byzanz losgesagt hatte, der dyophysitischen Nestorianer also, die sich in jüngerer Zeit in „Chaldäer“ bzw. „Assyrer“, jenachdem ob mit Rom unierte oder nicht, umbenannten. Heute ist von al-Madā'in nur ein Dorf übrig geblieben, in dem die Muslime das Grab eines Persers verehren, der sich zur medinensischen Urgemeinde bekannt haben soll: Salmān al-Fārisī, ursprünglich angeblich der Sklave eines medinensischen Juden. Es handelt sich um eine etwas legendäre Figur, deren Kult vor allem von den Osmanen gefördert wurde, als sie über den Irak herrschten und sich überlegten, wie sie am einfachsten Schiiten und Sunniten friedlich an einem gemeinsamen Heiligengrab zusammenbringen könnten. Als der Kalif al-Manṣūr Mitte des 8. Jh's Bagdad ins Leben rief, brauchte er sich über das konfessionelle Zusammenleben seiner nächsten Untertanen noch nicht den Kopf zu zerbrechen. Jedenfalls haben wir kein Anzeichen dafür, daß er sich auf diesen Kult berufen hätte, um seine Ortswahl zu begründen.

Zwar brauchte er den Irak, um die Erinnerung an die Dynastie der Umayyaden auszulöschen, die 750 von den Abbasiden mit einem blutigen Putsch – einem „Umschwung“ oder einer „Wende“, wie diese selber es nannten – aus dem Wege geräumt worden war. Die Umayyaden hatten von Syrien aus regiert und mittelmeeerisch gedacht, indem sie entlang der Küste bis zum Maghrib vordrangen und dann über Spanien in einer großen Zangenbewegung Byzanz vom Westen und Südosten her zu packen versuchten. Dieses Unternehmen war gescheitert, und die Abbasiden setzten nun auf den islamischen Osten. Aber Manṣūr ließ Ktesiphon und Madā'in links liegen und baute bei einem Dorf, das etwa 30 km entfernt lag und bisher kaum aufgefallen war: Baḡdād. Daß Städte sich dauernd verlagerten, war in dieser Gegend nichts Neues; es lag bei dem relativ vergänglichen Baumaterial auch nahe, und die beiden Flüsse änderten immer wieder ihren Lauf. Ich erinnere mich im übrigen an Diskussionen über solche Verlagerungen auch aus dem zerstörten Deutschland nach 1945; Flächenbombardements waren ja viel effizienter als der immer schon gegebene natürliche Zerfall.

im 6. Jh. ihre Lage; um 590 erlosch zeitweise das Exilarchat (vgl. G. Widengren, *The Status of the Jews in the Sassanian Empire*, in: *Iranica Antiqua* 1/1961/117 ff.; M.G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* 306 ff.). Unter den Muslimen blühte die Gemeinde dann wieder auf, und der Exilarch (rēš gelūthā = ra's al-ḡālūt) vertrat sie bei Hofe. Die orientalischen Juden, die über Jahrhunderte durch die Euphratgrenze getrennt gewesen waren, bildeten nun eine große Einheit; es stand ihnen auch frei, in Jerusalem zu siedeln.

Der Standort

Arabische Geographen der Abbasidenzeit etymologisieren den Namen des Dorfes mit Vorliebe von einer iranischen Wurzel her: Bağ-dād = „Gottesgeschenk“, wobei *Bağ* uns an russ. *Bog* „Gott“ erinnert. Aber das ist keineswegs gesichert; man könnte auch an eine Übersetzung mit „Geschenk des (Feudal)Herren“ denken.⁹ Manşūr entschied sich ohnehin offiziell für einen andern Namen, der in Dokumenten oder auf Siegeln erscheint: Madīnat as-salām „Stadt des Heils“. Das war eine Anspielung auf das Paradies, welches im Koran an zwei Stellen (Sure 6:127 und 10:25) „Haus des Heils“ genannt wird (*dār as-salām*, wie die Hafenstadt im ehemaligen Deutsch-Ostafrika, heute Tansania). Nur sind Paradiese natürlich Utopien, und Manşūr war viel zu sehr Realpolitiker, um nicht auch erdnähere Motive, etwa die günstige Verkehrslage, mit einzubeziehen. Es gab, wie uns die alten Geographen versichern, in Bagdad weniger Schnaken und Mücken als anderswo in dem fruchtbaren Schwemmland; das war für die Gesundheit nicht unwichtig. Für den Zeitpunkt des ersten Spatenstiches zog der Kalif dann einen Astrologen heran; damals wie heute versprachen sich diejenigen, die zu entscheiden hatten, von der Wissenschaft ein tieferes Verständnis des Weltenplans. Der gelehrte Mann hieß Naubakht, „Neuglück“ zu deutsch, und war wiederum ein Iraner. Seine Nachkommen haben über Generationen hinweg bei Hofe großen Einfluß gehabt; sie verstanden es, ihre „Projekte“, die weiterhin viel mit Astrologie zu tun hatten, an geeigneter Stelle zur Geltung zu bringen.¹⁰

Von der glücklichen Wahl des Standortes hat man sich nie abbringen lassen. Man blieb im Bagdad der klassischen Zeit immer davon überzeugt, in einem idealen Klima zu leben. Die Wissenschaft legte sich damals die Sache

9 Das würde dann sprachlich in die Partherzeit zurückführen. Eine Zeitlang hat man freilich geglaubt, auf der Basis keilschriftlicher Belege hinter die Perser zurückgreifen zu können; E. Forrer sah in „Bagdadu“ die „Hauptstadt eines babylonischen Bezirks“ aus der zweiten Hälfte des 2. Jt. vor Chr. (*Reallexikon der Assyriologie* I 391). Jedoch stammt sein Beitrag aus dem Jahr 1922; seitdem hat sich die Ansicht durchgesetzt, daß statt *Bagdadu* eher *Ḫudadum* zu lesen sei (so schon W. Röllig in RA IV 479f.). Es gab mehrere Orte namens Ḫudadum; sie lagen aber nicht dort, wo Bagdad gegründet wurde (näher dazu Ran Zadok in: *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, Bd. VIII 164). An letzterer Stelle befand sich zwar auch eine Stadt, die aber Šaduppūm hieß; der entsprechende Ausgrabungsort ist Tell Harmal auf dem Ostufer des Tigris, im südöstlichen Teil des heutigen Bagdad (vgl. RA XI 488–495). Für fachliche Beratung habe ich W. Röllig zu danken. – Man vergleiche damit die etwas anders gewichteten (und vermutlich veralteten) Überlegungen von A.A. Duri in: C.E. Bosworth, *Historic Cities of the Islamic World* 30f.

10 Vgl. TG III 3f.; dazu *Der Eine und das Andere* I 222–224.

so zurecht, daß von den sieben Klimata, die es gab, dem Irak das vierte zuzuteilen sei, das mittlere also und darum auch ausgeglichenste. Wer einmal in Bagdad geschwitzt hat, wird sich dem nur bedingt anschließen wollen. Aber „Klima“, arabisch *iqīm*, ein Fremdwort aus dem Griechischen, hieß damals nicht, was wir darunter verstehen, sondern so etwas wie „Weltgegend, Region“, und Wohlbefinden ist bekanntlich eine subjektive Angelegenheit. Im übrigen gab es Möglichkeiten, sich gegen die Hitze zu schützen. Die Häuser hatten Keller, in denen Lebensmittel frischgehalten wurden und wohin man sich auch selber gelegentlich zurückzog; der zwölfte Imam ist bekanntlich in einem solchen *sardāb* (ein persisches Wort!) verschwunden. Für Luftkühlung wurde gesorgt, indem man junge Burschen dazu anstellte, herabhängende Matten hin- und herzubewegen; die deutschen Militärberater, die im Ersten Weltkrieg an der Orientfront in Bagdad die osmanischen Truppen unterstützten, sprachen da von „Luftknaben“.¹¹ Für die Bevölkerung aller Schichten gab es Bäder, die von dem Wasser der Kanäle gespeist wurden, keine Schwimmbäder natürlich, sondern Reinigungsbäder, welche von den Muslimen vor allem am Donnerstag aufgesucht wurden, wenn wegen des bevorstehenden Freitagsgottesdienstes rituelle Reinheit angesagt war – ein gesellschaftliches Ereignis ersten Ranges, natürlich nach Männern und Frauen getrennt. Man erkannte die Gebäude an ihren Lichtkuppeln, und ihre Zahl ging in die Tausende.¹² Man rechnete eine Badeanstalt für je 200 Häuser, und nur den kleinen Buben sah man es vermutlich nach, wenn sie – wie heute noch – stattdessen im Tigris oder in den Kanälen plantschten. „Häuser“ heißt natürlich: Wohnung von Großfamilien; eine Volkszählung hätte, wenn es sie je gegeben hätte, recht beachtliche Ergebnisse gebracht. Man spricht im allgemeinen von über einer Million Einwohnern, wesentlich mehr als irgendwo im mittelalterlichen Europa, selbst im islamischen Spanien. Die Bäder waren nicht so spektakulär wie die römischen Thermen; aber sie hatten dieselbe Dreiteilung in *apoditerium*, *tepidarium* und *calidarium*. Sie waren auch keine öffentlichen Einrichtungen, sondern wurden privat geführt und häufig wohl von religiösen Stiftungen getragen. Aber daß es sie überhaupt geben müsse, war ein Gedanke, der nicht erst mit dem Islam in die Welt gekommen war. Sie gehörten zum antiken Erbe, ebenso wie die Philosophie des Aristoteles. Im Orient hat es nie jenen Kulturbruch gegeben, den wir aus Europa kennen. Nicht einmal die Renaissance hat uns Bäder gebracht, sondern nur einen neuen Lebensstil.

11 *Im Halbschatten* (o. Anm. 5), S. 18.

12 H. Grotzfeld, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter. Eine kulturgeschichtliche Studie* (Wiesbaden 1970); auch EI² III 139 ff. s. v. *Ḥammām*.

Regierungssitz und Handelsmetropole

Manşūr allerdings hatte Bagdad nicht als Bürgerstadt konzipiert, sondern als Demonstration seiner Macht. Die Stadt lag zwar im Kreuzungspunkt wichtiger Handelswege; aber in ihrer Mitte befand sich der Palastbezirk, umgeben von einem Wassergraben und einem doppelten kreisrunden Mauerring aus Lehmziegeln. Das Konzept war neu; ein Kalif mußte schon fest im Sattel sitzen, um derart mit seinen Untertanen Gemeinschaft zu üben. Es war ja noch gar nicht so lange her, daß die Muslime bloß eine herrschende Minderheit gebildet hatten, die es vermied, in der Masse der Alteingesessenen unterzutauchen und sich auf diese Weise in Gefahr zu bringen. Die Umayyaden hatten zwar Damaskus zu ihrem Regierungssitz gewählt und die alte Johanneskirche zur Hauptmoschee umgewidmet; aber ihre Leute wohnten in separaten Stadtvierteln, und die Kalifen trafen ihre politischen Entscheidungen vermutlich in den sog. Wüstenschlössern, wo sie sich mit den Vertretern der staatstragenden Stämme berieten.¹³ Im Irak hatte man sich ursprünglich in Garnisonsstädten eingerichtet, Baṣra und Kūfa. Ein Statthalter, der von den Syrern eingesetzt und darum nicht bei allen Truppen beliebt war, Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, ein Nichtmilitär im übrigen, hatte sich dann in ein eigenes Verwaltungszentrum zurückgezogen, das auf halbem Wege zwischen den beiden Garnisonen lag und deswegen Wāsiṭ, „Mitte(Istadt)“, hieß.

Auch Manşūr hatte anfangs noch mit solchen Alternativen experimentiert. Aber die Verhältnisse hatten sich geändert. Die Muslime waren viel dominanter geworden, und für eine „Rundstadt“ inmitten ungeordnet wuchernder *favelas* gab es offenbar auch lokale Vorbilder, die zumindest in der Erinnerung noch weiterlebten. Eine Mauer ohne Ecken, mit Ziegeln leichter zu bauen als mit Quadern, ließ sich gut verteidigen; man konnte sich die Türme sparen, vor allem wenn man in so großen Dimensionen dachte wie jetzt. Der riesige Baukomplex wurde überragt von einer zentralen etwa 50 m. hohen und weithin sichtbaren Kuppel, die sich nicht etwa über der Moschee erhob wie in Damaskus, sondern über dem Palast. Sie hieß wegen der Farbe ihrer Bedachung die „Grüne“. Das war einer „Stadt des Heils“ angemessen; denn Grün war die Farbe des Paradieses.¹⁴ Es verwundert darum nicht, daß al-Manşūr, als er sich zehn Jahre später direkt am Tigris in der Nähe eines parkähnlichen Geländes einen

13 Mu'āwiya hatte allerdings auch einen Palast in Damaskus (Madelung, *Succession* 84).

14 Man muß allerdings berücksichtigen, daß im damaligen Arabisch zwischen „grün“ und „blau“ nicht sauber unterschieden wurde; die Farbe des Himmels war grün, nicht blau. Man könnte also *al-qubba al-khaḍrā'* auch mit „Himmelskuppel“ übersetzen; so C. Wendell: *Baghdad. Imago mundi and Other Foundation Lore*, in: *IJMES* 2/2971/99 ff. (dort S. 119).

weiteren Palast errichtete, dieses Gebäude *al-Khuld* nannte, „Immerdar“. Er dachte wohl an eine Art Monrepos; aber der Name rief eben das ins Gedächtnis, was jeder Muslim sich, einer Formulierung des Korans folgend, vom Paradies versprach: immer darin verweilen zu können (*khālidūna fihā abadan*).¹⁵ Das Paradies bot sich dar als Park; denn so hieß es ja auch: *ġanna*, „Garten“, wie hebr. *gan* im Buche Genesis. Das Grün griff um sich. Zur Zeitenwende des Jahres 200 H. ließ ein anderer Kalif, al-Ma'mūn, die schwarzen Fahnen, unter denen die Abbasiden angetreten waren, durch grüne ersetzen. Grün ist bis heute die Farbe des Islams geblieben – auch in der Fahne des Irak.

Der Palast, von dem ich sprach, hatte allerdings ein Kloster verdrängt; es war dem Mar Pethion geweiht gewesen. Irakische Muslime hatten ein gewisses Faible für Klöster, nur daß sie nicht dorthin gingen, um zu meditieren, sondern um Wein zu trinken. Klöster waren damals im Irak so etwas wie bei uns die Straußenwirtschaften. Die arabische Literatur hat sich dieses Thema natürlich nicht entgehen lassen.¹⁶ Dennoch war dies vermutlich nicht der Grund, warum man das Kloster abriß. Der Kalif brauchte einfach die feine Gegend, den Garten; auch im Paradies wird es dereinst Wein zu trinken geben, wie der Koran verrät. Ebenso war die grüne Kuppel im Zentrum der Rundstadt nicht nur ein herabgeholtes Jenseits, sondern zugleich ein Mittelpunkt der irdischen Welt. Die vier Tore, mit denen die Rundstadt sich in die vier Himmelsrichtungen öffnete, hießen Bāb al-Bašra, Bāb al-Kūfa, Bāb aš-Ša'm und Bāb Khorāsān. Bašra und Kūfa waren die beiden irakischen Garnisonsstädte, die nun allmählich in die Provinzialität versanken. Ša'm, der Name für Syrien und eigentlich wohl aus dem persischen Wort für „Abend“ (also den Westen) abgeleitet, stand für den unterworfenen Gegner, die Umayyaden, und „Khorāsān“ für Ostiran, auf das die Eroberungskampagnen von Bašra und Kūfa her gezielt hatten und das bald sich zum wichtigsten Rivalen entwickeln würde.¹⁷

15 Zu *ġannat al-khuld* in Sure 25:15 vgl. O'Shaughnessy, *Eschatological Themes in the Qur'an* (Manila 1986), s. 97 f. Als nach dem Tode Hārūn ar-Rašīd's der Bürgerkrieg losbrach (s. u. s. 2161), betrauerte der Dichter Abū Ya'qūb al-Khuraimī (zu ihm Ch. Pellat in EI² 1 159 f.), ein Parteigänger des Amīn, die Zerstörungen in der Stadt Bagdad, die bisher ein „immerwährendes Paradies (*ġannatu khuldin*)“ gewesen sei (Ṭabarī, *Ta'riḫ* III 873, 2).

16 Vgl. das *K. ad-Diyārāt* des Šābuṣṭī (ed. Gurgīs 'Auwād. Bagdad 1386/1966).

17 Zu den Toren auch Wendell 116. Zur Topographie Bagdads im allgemeinen Jacob Lassner: *The Topography of Baghdad in the early Middle Ages* (Wayne State Univ. Press 1970), wo die diesbezüglichen Abschnitte aus dem *Ta'riḫ Baghdād* übersetzt sind (vgl. vor allem die Karten s. 199 ff.); später Vincenzo Strika und Jabir Khalil, *The Islamic Architecture of Baghdad* (Neapel 1987; = Suppl. n. 52 agli Annali, vol. 47/1987, fasc. 3) und Oleg Grabar: *The Formation of Islamic Art* (Yale Univ. Press 1987), s. 67 ff.

Bašra, die Hafenstadt am Persischen Golf, war freilich auch das Einfallstor für den Indienhandel. Dort war die Zollstation, in der man es mit buddhistischen und hinduistischen Händlern zu tun bekam. Sie lag in einem Ort, der damals noch eine Insel im Šaṭṭ al-‘Arab war und allmählich im Delta der beiden Ströme verlandete; wir kennen ihn heute als Erdölraffinerie: ‘Abbādān. Sufis, fromme Leute also, zogen sich früh dorthin zurück, um sich die heidnischen Kollegen aus der Ferne, die die Insel anscheinend nicht verlassen durften und gewissermaßen unter Quarantaine standen, genauer anzusehen und vielleicht ein wenig an ihnen herumzumissionieren.¹⁸ Schon der Apostel Thomas war im übrigen angeblich von dort nach Indien aufgebrochen; die Gegend hieß damals Mesene, Maisān auf arabisch. Die Handelsstraße dagegen, die von Khorasan nach Bagdad führte, markierte den Landweg von Indien her, über die iranische Hochebene und dann hinab durch das Zagrosgebirge, durch die Gegend, die man in der Antike Medien nannte (arabisch Māh) und jetzt den „persischen Irak“ (*al-‘Irāq al-‘ağamī*). Es war übrigens der gleiche Weg, den – in umgekehrter Richtung – die Truppen Saddam Husains nahmen, als sie kurz nach der islamischen Revolution (von einem „islamischen Frühling“ sprach man damals nicht) unter den Augen der behaglich zuschauenden Amerikaner Iran angriffen und alles an Vernichtungswaffen einsetzten, was sie gerade zur Hand hatten (und was man ihnen zuvor verkauft hatte).

Der Handel griff bis in die Rundstadt hinein; zwischen den beiden Mauerringen waren die vier Hauptstraßen, die von den Toren zum Zentrum führten, von Läden gesäumt. Dort verkaufte man natürlich nur Luxusware; auch die Geldwechsler hatten dort ihre Kontore – vor allem diejenigen, die sich auf Geldgeschäfte höherer Ordnung verstanden (soweit diese sich mit dem Wucherverbot im Islam vertrugen). Sie brauchten Sicherheit; die Tore waren bewacht und wurden mit Einbruch der Dunkelheit geschlossen. Der Viktualienmarkt dagegen wurde schon i. J. 773, also nur ein Jahrzehnt nach der Gründung Bagdads, nach draußen verlegt, in die südliche Vorstadt Karkh, wo die Aramäisch sprechenden Bauern aus dem Umland ihre Erzeugnisse feilboten. „Karkh“ ist nichts anderes als das aramäische Wort für „die Stadt“ (*karkā*)¹⁹ – in gewissem Sinne also ein Fall wie *urbs* für Rom oder ἡ πόλις in εἰς τὴν πόλιν = Istanbul. Hier nahm man es mit der Sicherheit nicht ganz so genau; aber wenn jemand eine Melone stahl und nicht gleich Millionen, war dies auch halb so schlimm. Im übrigen waltete der Marktaufseher seines Amtes, den man in der Antike ἀγορανόμος

18 Dazu TG II 102 ff.

19 Lassner, *Topography* 246 f. (Anm. 1).

genannt hatte und der jetzt *muhtasib* hieß.²⁰ Er erledigte nicht nur das, wofür bei uns das Ordnungsamt zuständig ist: Kontrolle der Preise und Gewichte, vielleicht auch der Qualität, sondern er hatte zugleich das Recht, auf der Stelle zu strafen. Beliebt war er darum nicht, und da immer wieder Streitigkeiten zu schlichten waren, entwickelte sich auf die Dauer eine umfangreiche juristische Literatur über seine Befugnisse.

Die besten Wassermelonen kamen übrigens aus Ostiran; sie hatten einen langen Weg hinter sich. Die Frucht, in heißen Regionen besonders beliebt, stammte aus Indien; im Spanischen heißt sie bis heute *sandía*, was nichts anderes ist als das arabische *sindīyya*, von Sind, dem Namen für das schon früh von Muslimen besiedelte Indusdelta (heute Pakistan). Aber die Frucht brauchte ein wenig auch die Kühle der Höhenlage (wie im östlichen Persien), um ihre volle Kraft zu entwickeln und an Süße zu gewinnen. Der Kalif al-Ma'mūn, der als Nachfolger des Hārūn ar-Rashīd längere Zeit in Ostiran und Transoxanien verbracht hatte, ließ sie mit der Post, also als Expreßgut, nach Bagdad schaffen – natürlich nur für sich und seine Gäste.²¹ Normale Leute hatten es gerne ein bißchen billiger; sie hielten sich an lokale Produkte und verknißten sich die Feinschmeckerei.

Rund um die Märkte blühte das Handwerk. Dieses war, wie sich noch heute in Städten wie Fes oder Isfahan beobachten läßt, nach Straßen getrennt. Auf dem Tigris lagen Schiffe, die als Wassermühlen fungierten, und unter Hārūn ar-Rashīd hören wir zum erstenmal von einer Papiermühle im Bagdader Stadtviertel Dār al-qazz. Letztere wurde betrieben von einem hohen Beamten, der der Wesirsfamilie der Barmakiden angehörte. Das Hadernpapier ist bekanntlich in China erfunden worden, und die Barmakiden stammten aus Balkh, damals einer bedeutenden Stadt in Baktrien, dem heutigen nördlichen Afghanistan, welche an der Handelsstraße nach China lag.²² Hārūn ar-Rashīd ließ in seiner

20 Vgl. El² III 485 ff. s. v. *Hisba* (C. Cahen und M. Talbi) und R.P. Buckley, *The Muhtasib*, in: Arabica 39/1992/59 ff.; jetzt auch Ahmad Ghabin, *Hisba, Arts and Craft in Islam* (Wiesbaden 2009) und Kristen Stilt, *Islamic Law in Action. Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* (Oxford 2011). Im Arabischen nannte man den Marktaufseher ursprünglich *āmīl* (oder *ṣāhib*) *as-sūq*; er war auch für die Bäder zuständig (Buckley 105 f.). Der ἀγορανόμος hatte ungefähr die gleiche Funktion wie der römische Aedil; nur verschwand der Begriff einige Jahrhunderte vor dem Aufkommen des Islams aus dem griechischen Wortschatz. Zur Beziehung vgl. Benjamin R. Foster, *Agoranomos and Muhtasib*, in: JESHO 13/1970/128 ff.

21 TG II 619.

22 Vgl. J. Needham, *Science and Civilization in China* v 297 ff.; für Zentralasien jetzt auch S. Frederick Starr, *Lost Enlightenment* (Princeton 2013), S. 47. Dazu Kevin van Bladel, *The*

Verwaltung die älteren Schreibmaterialien durch Papier ersetzen, weil etwas, das auf Papier geschrieben war, nicht so leicht abgeändert, d.h. ausgekratzt werden konnte, ohne eine Spur zu hinterlassen.²³ Außerdem war Papier billiger als Pergament oder Papyrus; so kam es zu einer enormen Demokratisierung des Publizierens und im Gefolge davon zu einer ungeahnten Literarisierung der Mittelschicht. Die Bibliotheken in Bagdad und später in Kairo oder den iranischen Metropolen, private ebenso wie öffentliche, übertrafen in ihren Beständen die Klosterbibliotheken Europas um ein Vielfaches. In den „Kemenaten“ abendländischer Ritterburgen, die immerhin schon einen Kamin besaßen und darum beheizbar waren, kam man vermutlich noch ganz ohne säkularen Lese-stoff aus.

Man wird sich fragen dürfen, wieweit unter solchen Verhältnissen sich größere Manufakturen, „Betriebe“, entwickelten. Für eine Industrialisierung fehlten noch die Voraussetzungen. Aber wenn man berücksichtigt, in welchem Umfang im Zweistromland Baumwolle angebaut wurde und wie sehr der Tuchhandel blühte, so ist das ohne Strukturierung nicht denkbar. Es gab damals in Bagdad am Tigris einen speziellen Anlegeplatz für die Boote, in denen die Baumwolle von den Feldern herbeigeschafft wurde, verbunden mit einer Lagerhalle, in der sie verkauft wurde; man fühlt sich an eine „lakenhal“ erinnert, wie wir sie aus Holland oder aus Krakau kennen. Die Ernte war beschwerlich; jedoch setzte man bei ihr nicht, wie an sich nahegelegen hätte, Sklaven ein. Die islamische Welt kennt im Prinzip nur den Typus des Haussklaven, wie er bereits in der Antike begegnet; dieser war nicht nur für die niederen manuellen Arbeiten da, sondern selber geschäftsfähig, wenn sein Herr ihn denn so einsetzen wollte. Haussklaven konnten in bestimmtem Maße auch die Altersversorgung übernehmen. Plantagensklaven dagegen, die sich in der Landwirtschaft betätigten, hat es primär und en masse erst im christlichen Amerika gegeben.

Die Bevölkerung

Zwar konnte auch das islamische System entgleisen. Der berühmteste Fall ist der Aufstand der Negersklaven, die man bei der Salzgewinnung und der Urbar-

Bactrian background of the Barmakids, in: A. Akasoy / Ch. Burnett / R. Yoeli-Tlalim (edd.) *Islam and Tibet. Interaction along the Musk Routes* (Farnham 2010), S. 43 ff. In Zentralasien hat man zum erstenmal Baumwoll-Lumpen als Grundmaterial benutzt; in China wurde Papier ursprünglich aus Pflanzenfasern (Bambus oder Maulbeerblättern) hergestellt.

23 A. Mez, *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg 1922), S. 440 f.; A. Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde* (Prag 1954), S. 75 f.

machung neuen Fruchtländes im Šaṭṭ al-ʿArab einsetzte. Aber das hat mit den Verhältnissen im bürgerlichen Bagdad nichts zu tun.²⁴ Von einer „hydraulischen“ Gesellschaft im Sinne Karl August Wittfogels kann alles in allem nicht die Rede sein.²⁵ Für die Instandhaltung der Bewässerungskanäle waren die Bauern zuständig; Kosten und Erträge wurden dabei sorgsam aufgeteilt. Allerdings ruhte auf den Bauern auch die größte Steuerlast; Kaufleute wurden viel weniger geschröpft.

Was man in der Stadt wie auf dem Lande brauchte, war Sicherheit. Diese gibt es bekanntlich nie umsonst, und wenn sie im Überfluß angeboten wird, wird sie schnell zur Plage. Im Irak war schon die Natur ein steter Unsicherheitsfaktor. Das Wasser war nicht nur Quelle allen Lebens, sondern auch Ursache mancher Zerstörung. Im Zweistromland ist die Sage von der Sintflut aufgekommen. Die Überschwemmungen verliefen nämlich anders als beim Nil, unregelmäßig und unkalkulierbar. Man hatte keinen Anlaß, ihr Erscheinen jährlich zu feiern, wie die Ägypter dies bis vor kurzem taten. In Bagdad hat der Tigris mehrfach seinen Lauf geändert, und ganze Teile der alten Bebauung sind in den Fluten verschwunden. Die Archäologie hat es dann schwer; Lehmziegel oder Pisé vertragen Wasser schlecht. Die Rundstadt wurde bis heute nicht wieder gefunden. Die historischen Quellen allerdings, die von den Katastrophen berichten, sind gut aufgearbeitet, in einem beeindruckenden dreibändigen Werk, das bis heute nicht überholt ist. Verfaßt wurde es in den sechziger Jahren, also vor einem halben Jahrhundert, und ich habe den Autor noch kennengelernt: Aḥmad Sūsa, ein irakischer Jude, der, um Bagdad nicht verlassen und seinen wissenschaftlichen Lebensinhalt nicht aufgeben zu müssen, zum Islam konvertierte.²⁶ Aus einer Religion kann man heute heraus, aus einem Volk nicht. Dabei ist das eine wie das andere nicht mehr als ein Konstrukt; aber das Konstrukt „Volk“, in Europa ausgedacht, hat nun größere Macht über die Köpfe.

Die Iraker hatten damals übrigens hervorragende Historiker. Viele von ihnen waren in England ausgebildet, und einer, den ich wiederum sehr gut gekannt

24 Im übrigen wurden sie angeführt von jemandem, der selber keineswegs ein Schwarzer war, einem hellhäutigen Ideologen, der als Mahdī auftrat und deswegen der herrschenden Dynastie den Kampf angesagt hatte (vgl. Heinz Halm, *Die Traditionen über den Aufstand ʿAlī b. Muḥammads, des „Herrn der Zang“*, Diss. Bonn 1967; auch Kurt Franz, *Kompilationen in arabischen Chroniken*, Berlin 2004).

25 K.A. Wittfogel: *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft* (Leipzig 1931).

26 Aḥmad Sūsa, *Fayāḍānāt Baġdād fī t-taʾrīḥ*, 1–3; Bagdad 1963–1965. Es gibt von ihm auch eine Autobiographie, die von seiner Tochter herausgegeben wurde: *Ḥayātī fī nisf qarn* (ed. ʿĀliya A. Sūsa; Bagdad 1986).

habe, Šālīḥ Aḥmad al-ʿAlī, ein Muslim, hat eine topographisch ausgerichtete Geschichte Bagdads geschrieben, die allerdings nicht über den zweiten Band hinaus gediehen ist.²⁷ Er starb, als die Amerikaner in Bagdad eindringen, unter mir nicht näher bekannten Umständen. Aber ich will hier nicht in die Forschungsgeschichte einsteigen. Ich meine nur, daß man, wenn man dem Thema Bagdad (und Irak) nähertritt, die Iraker selber nicht ganz vergessen sollte.

Die Ordnung und das Gesetz

Die größte Gefahr ist freilich nicht die Natur, sondern immer der Mensch selber. Wenn ein Feind von außen kam, verließ man sich gegen ihn auf das Heer; in der Rundstadt waren Elitetruppen kaserniert, eine Garde gewissermaßen. Die Wahrung der inneren Ordnung oblag dagegen der Polizei; sie unterstand dem Stadtkommandanten. Es ist auffällig, daß die beiden Institutionen, von denen wir hier reden, mit Worten bezeichnet wurden, die aus dem Lateinischen stammten: *ʿaskar*, das „Heer“, kommt von *exercitus* (mit einer Metathese von x zu sk), die „Polizei“ (*šurṭa*) von *cohors* bzw. *cohortem*, wobei der k-Laut am Anfang durch die typische irakische Palatalisierung zu č verformt ist, das dann in der Schrift mit š wiedergegeben wird²⁸. Die Araber nannten diesen Vorgang *kaškaša*. Die Römer scheinen mit ihrem Begriff von Ordnung großen Eindruck gemacht zu haben – allerdings zuerst auf die Griechen; denn die beiden Wörter sind über das byzantinische Griechisch ins Arabische gelangt. In Byzanz sind ja bis in die Zeit Justinians auch die Gesetze auf Latein abgefaßt worden.

Allerdings gab es immer wieder Situationen, in denen die Bevölkerung sich nicht genügend geschützt fühlte und zur Selbsthilfe griff. Als nach dem Tode Hārūn ar-Rashīd's zwei Kalifatsanwärter, seine Söhne, gegeneinander Krieg führten und in Bagdad die öffentliche Ordnung zusammenbrach, bildeten einige Kaufleute eine Art Bürgerwehr, um ihr Eigentum gegen Übergriffe durch Räuberbanden zu schützen. Der Chef der Einrichtung berief sich auf die Religion. Er kleidete sich in Wolle, wie die Sufis das taten, hängte sich einen Koran um den Hals und rief dazu auf, „nach dem Buche Gottes und der *sunna* seines Propheten zu handeln“. Die Obrigkeit imponierte ihm nicht. Sie habe „gefrevelt“, so meinte er; heute würde man wohl sagen, sie sei korrupt.²⁹ Die Herr-

27 *Baġdād madīnat as-salām*, I 1–2; Bagdad 1985.

28 Vgl. schon Siegmund Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden 1886), S. 239.

29 TG III 173.

lichkeit war freilich nicht von langer Dauer. Als einer der beiden Prätendenten, der vorher schon genannte al-Ma'mūn, das Kalifat für sich gewann und in Bagdad einzog, stellte er den Mann unter Hausarrest, nicht ohne ihn vorher mit Geschenken abzufinden.

Das Heer war nun wieder die maßgebliche Kraft. Aber die irakischen Araber verloren bald die Lust, sich dort selbst zu verwirklichen. Handel zu treiben war einträglicher, und der Islam war ohnehin längst nicht mehr jene Kriegerreligion, die Max Weber in ihm gesehen hat. Die Kalifen stellten sich darum auf Söldner um, Iraner aus den Bergregionen am Kaspischen Meer und vor allem Türken aus Zentralasien, die nicht nur kampfgelerbter, sondern auch dem Herrscher gegenüber loyaler waren. Bei der Bevölkerung allerdings machten sie sich schnell unbeliebt. Der Kalif zog darum schon bald mit seinen Soldaten in eine neue Residenz um: nach Sāmarrā, etwa 125 km nördlich von Bagdad am Tigris gelegen. Die Ruinen sind vor dem Ersten Weltkrieg von Berliner Archäologen, Friedrich Sarre und Ernst Herzfeld, gründlich dokumentiert worden. Auch Aḥmad Sūsa hat darüber geschrieben, schon Ende der vierziger Jahre und wieder mit Bezug auf das Irrigationssystem;³⁰ denn die Wasserversorgung ließ sich, anders als in Bagdad, dort auf die Dauer nicht gewährleisten.

Theologie und politische Theorie

Es gab Leute, die die politische Entwicklung beobachteten und mit ihren Kommentaren begleiteten: Historiker, aber auch Theologen. Was die Historiker schrieben, ist uns zu einem beträchtlichen Teil noch erhalten und seit langem schon mit den Berichten der Geographen und Reisenden verglichen worden. Den Theologen ist es nicht so gut ergangen; sie gerieten später unter Häresieverdacht, und ihre Meinungen sind uns nur aus doxographischen Zusammenfassungen bekannt. Aber zu ihren Lebzeiten waren sie es, die über den besseren Draht zur Öffentlichkeit verfügten. Sie redeten nicht bloß über Gott, sondern auch über die Welt, und ihre Meinungen hatten Gewicht. Man nannte sie *mutakallimūn*, was vielleicht auf gr. διαλεκτικοί zurückgeht und ihren Argumentationsstil charakterisieren soll. Wer allerdings diesen Zusammenhang nicht kannte und ihnen keinen Respekt entgegenbrachte, mochte auch heraushören: „Maulhelden“, „Schwätzer“. Ihr Prestige war auch eine Sache des Marktes. Es gab keine Institution, die entschied, was wahr und was falsch sei; wenn ihnen niemand mehr zuhörte, waren sie am Ende. Die Regierung mischte sich kaum ein; sie hat ein einziges Mal versucht, mit starkem Druck Religionspoli-

30 *Riyy Sāmarrā*; Bagdad 1949.

tik zu treiben, und ist daran gescheitert, vor allem auch bei der Bevölkerung in Bagdad.³¹ Man kann sich die Theologenschulen ähnlich vorstellen wie die antiken Akademien, nur daß man sich nicht in privaten Gebäuden traf, sondern in Moscheen. Zur institutionellen Verselbständigung fehlten die finanziellen Mittel. Wir wissen nicht einmal, ob die Theologen sich für ihren Unterricht bezahlen ließen. Manchmal wurden sie an den Hof gezogen; manchmal aber trieben sie auch unter dem Volk innere Mission. An sich war es ja eine heilige Sache, über Dinge des Glaubens zu reden, und man stand am besten da, wenn man dies *privatissime et gratis* tat, ohne Studiengebühren. Man war dann auch verhältnismäßig unabhängig. Niemand redete den Theologen drein, und in einer Stadt, die so groß war wie Bagdad, kamen sie sich auch nicht unbedingt selber in die Quere.

Entwickelt hatte sich diese Art, die Religion zum Gegenstand eines intellektuellen Diskurses zu machen, allerdings schon in den Garnisonsstädten, vielleicht zuerst im Heer. Was Bagdad dann zur Entwicklung beitrug, beschreibt der Geograph Ibn al-Faqīh kurz nach 900 folgendermaßen: „Bagdad hat den Vorteil, daß die dortige Obrigkeit sich nicht darum zu sorgen braucht, daß irgendein Schulhaupt den großen Mann spielt, so wie in Kūfa die Aliden Macht gewinnen können, wenn sie sich mit der Schia verbinden. In Bagdad leben nämlich bei der Schia Gegner und Anhänger zusammen, ebenso bei der Mu‘tazila und bei den Khāriğiten; sie halten sich gegenseitig in Schach und verhindern, daß jemand die Oberhand gewinnt“.³² Die Hauptstadt hatte von Anfang an einen starken Sog ausgeübt. Aber sie hatte, wie wir hier erfahren, auch nivellierend gewirkt; wer aus den alten Zentren herüberkam, mußte aufpassen, daß er nicht auch sein Profil verlor.

In den alten Garnisonsstädten waren unter dem politischen Klima der Stammesgesellschaft Vorstellungen gediehen, mit denen man in Bagdad wohl besser hinter dem Berge hielt. In Kūfa hatte ein Richter, also jemand, der aus öffentlichen Geldern bezahlt wurde,³³ sich dahingehend geäußert, daß man, wenn es darum gehe, einen Kalifen zu wählen, am besten jemanden nehme, der über wenig Hausmacht verfüge, damit man ihn umso leichter absetzen könne – einen „Nabatäer“ etwa, also jemandem aus der Aramäisch sprechenden Bevölkerung.³⁴ Wir werden kaum erwarten dürfen, daß die Abbasiden einem solchen Gedanken aufgeschlossen gegenüberstanden.

31 Die sog. *mihna*; vgl. dazu TG III 446 ff. und EI² VII 2 ff. s. v. (M. Hinds).

32 TG III 9.

33 Gemeint ist Dirār b. ‘Amr.

34 Man traf die „Nabaṭ“ vor allem auf dem Markt. Sie kamen „vom Land“, aus dem Sawād, dem „schwarzen“ Agrargebiet des Irak, und kommunizierten mit der Stadtbevölkerung in

In Baṣra meinte zu etwa der gleichen Zeit ein Kollege, daß es sich empfehle, ein Reich zu teilen, wenn es zu groß werde und sich zwei oder mehr recht-schaffene Kandidaten fänden. So sei schon der Prophet verfahren, als er Regierungsgewalt an seine Mitstreiter delegierte. Der Theologe war zwar so vorsichtig, sich dergestalt nur im engeren Kreise zu äußern; er machte ihn also nicht publik, indem er darüber schrieb.³⁵ Aber seine Ansicht gewann an Aktualität dadurch, daß Hārūn ar-Rashīd damals tatsächlich einen solchen Schritt tat. An sich lag die Sache ja nahe; auch Diokletian hatte sein Reich geteilt, und nur wenige Jahrzehnte nach Hārūn taten die Karolinger im noch unentwickelten Europa mit dem Vertrag von Verdun das Gleiche. Aber Hārūns Entscheidung wurde als sensationell empfunden; das Dokument, mit dem er sie besiegelte, wurde nicht irgendwo in Bagdad hinterlegt, sondern in Mekka, bei der Ka'ba. Bagdad war zwar das Zentrum der Macht; aber der Stadt fehlte die sakrale Aura.

Hārūn ist im übrigen mit dieser Initiative gescheitert. Aber man hatte in Bagdad die wenig staatskonformen Spekulationen aus der Provinz durchaus zur Kenntnis genommen, und was die Gedanken des Richters aus Kūfa angeht, so ließen auch in der Hauptstadt sich einige Theologen darauf ein. Nach ihrer Ansicht sollte es nicht nur möglich sein, den Kalifen abzusetzen, sondern man meinte sogar, auf einen Herrscher ganz verzichten zu können. Dies zumindest solange das Gesetz beachtet werde; nur in Notzeiten brauche man jemanden, der für Ordnung Sorge. Das war vermutlich eine Reaktion auf jenen Bürgerkrieg, der als Folge der Reichsteilung ausgebrochen war. Einer der Söhne Hārūns war damals ermordet worden, weil er sich nicht hatte absetzen lassen wollen, und die bereits erwähnte Bürgerwehr hatte zeitweise für die Einhaltung des Gesetzes sorgen müssen. Aber auch diejenigen, deren Eigentum damals geschützt worden war, gerieten nun in Verruf; sie hatten, wie man ihnen vorwarf, selber „gesündigt“, weil sie sich bereichert hatten. Sie waren Kaufleute gewesen, und Handel zu treiben war, so sagte man nun, prinzipiell vom Übel

einem etwas ordinären Arabisch. Sie gehörten zur Unterschicht (*sifla*), und wenn sie zum Islam konvertierten (was sie vermutlich gerne taten, um so wieder ernst genommen zu werden), betrachtete man sie als „Krankheit (am Leibe) der Religion“ (*āfat ad-dīn*), ein „Krebsgeschwür“, wie wir sagen würden. Daran änderte sich auch nichts, wenn sie anfangen, Traditionen über den Propheten zu verbreiten; die Araber betrachteten die religiöse „Wissenschaft“ (*ilm*) als ihre eigene Domäne (näher dazu Kister in: JSAI 22/1998/148). In einem kürzlich wieder aufgefundenen Werk des Ḍirār b. 'Amr, dem *K. at-Taḥrīṣ*, steht der *nabaṭī* neben dem *'arabī* und dem *'aḡamī* als dritter Vertreter der damaligen irakischen Gesellschaft (ed. Hansu, Istanbul 2014, S. 7, 6 f.; dazu u. S. 2468 f.).

35 TG 11 409 f.; dazu oben S. 2042.

(*ḥarām*). Besitz ist nämlich erst erlaubt, wenn ein gerechter Herrscher ihn gerecht verteilt; darauf aber wird man bis zum Ende der Zeiten warten müssen.³⁶

Die Bagdader Theologen, die mit dieser Meinung an die Öffentlichkeit traten, kleideten sich in Wolle wie der damalige Chef der Bürgerwehr; Wolle war die Kleidung der Armen, im Unterschied zu Seide oder Baumwolle. Anders als die Milizen aber trugen sie keine Waffen; sie bettelten vielmehr, um ihr Leben zu fristen. Ihre Lehre trägt deutlich gesellschaftskritische Züge.³⁷ „Der Satan ist der Herr der Märkte“, so hieß es sinngemäß in einem (apokryphen) Prophetenwort.³⁸ Das paßt hierher. Man darf bloß „Märkte“ nicht in unserem heutigen hypostatischen Sinne verstehen. Der Markt (*as-sūq*) war damals im Orient der Ort, wo von Hand zu Hand gekauft und verkauft wurde, von lebenden Menschen, die bei diesem Geschäft „sündigen“ konnten. Unsere „Märkte“ dagegen sind unpersönlich, und was man dort an Verantwortung oder „Moral“ erwartet, muß ihnen erst mühsam abgenötigt werden. Der arabische Sprachgebrauch ist weniger abstrakt. Zudem kennt das islamische Recht anders als das römische nicht das Konstrukt der juristischen Person. Darum gibt es dort keine gedachten Entitäten, die selber juristisch handeln können: Vereine, Universitäten, Kirchen, Stadtverwaltungen. Bagdad hatte kein Rathaus – und auch seine Märkte hatten nicht das „Recht“, autonom ihren eigenen Antrieben zu folgen. Selbständig agieren können nur Individuen; denn nur sie trifft auch das göttliche Gericht.

Die sozialen Verhältnisse. Hauptstädtische Offenheit

Die Lehre dieser Theologen war nicht mehrheitsfähig. Aber sie wurde offenbar auch nicht aktiv bekämpft. Die Großstadt konnte ein paar Bettler mehr ertragen. Es gab ja auch Außenseiter anderer Art. Manche von ihnen schienen ihre Extravaganz geradezu zu genießen; sie hoben sich ab durch dandyhafte Kleidung oder durch eine gezielte Ausdrucksweise.³⁹ Eine Großstadt wie Bag-

36 Näher dazu TG III 131–133.

37 Unter den eigentlichen Sufis (die keine Theologen waren) ist es vor allem Bišr al-Ḥāfi, „der Barfüßer“, der Kritik an dem Moloch Großstadt äußerte. Aber er bettelte nicht; er ließ sich anscheinend von seiner Schwester aushalten (vgl. TG III 105 f.).

38 Die Formulierung stammt von H. Ritter. Im arabischen Original heißt es: „(Der Markt) ist der Kampfplatz des Satans; er pflanzt dort sein Banner auf“. Vgl. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden 1955), S. 52 / engl. Übs. *The Ocean of the Soul* (Leiden 2003), S. 53 f.; auch o. S. 2044.

39 Vokabular und Auftreten dieser sog. *ẓurafāʾ* ist von den Sprachkennern der Zeit beschrieben worden. Vgl. dazu EI² XI 460 s. v.; S. Enderwitz in: *Arabica* 36/1989/125 ff.; Th. Bauer in: *Asiatische Studien* 50/1996/275 ff.

dad lebte aus der Pluralität; das gehörte zu ihrer Kultur. Ich müßte jetzt erklären, was ich unter „Kultur“ verstehe. Aber das mögen andere tun; es setzt eine Synthese voraus, die wir noch nicht haben. Nur auf der Pluralität möchte ich bestehen; auch sie ist mit dem Tunnelblick des Spezialisten schwer zu erfassen. Bagdad absorbierte fremde Ideen ebenso wie fremde Lebensarten. Wir denken dabei vor allem an das Weiterleben der antiken Philosophie. Das war aber nicht nur eine Angelegenheit des Hofes, sondern verdankte sich dem Engagement breiter gebildeter Kreise. Es handelt sich auch nicht um bloße Rezeption, sondern um eine aktive und weiterdenkende Aneignung. Geistige Vergnügen wie die Poesie oder das Geschichtenerzählen erfaßten die Gesellschaft quer durch alle Schichten. Wenn ich vor allem den Theologen das Wort überlassen habe, so nicht, weil ich sie für die entscheidenden Meinungsmacher hielt. Denn die islamische Kultur des Mittelalters war primär eine säkulare Kultur. Erst aus unserer heutigen westlichen Sicht steht in ihr die Religion im Mittelpunkt.

Natürlich redete man auch viel über die Religion und die Feinheiten des religiösen Gesetzes. Aber die Scharia war damals im Gespräch nicht wegen ihres Strafrechtes, sondern wegen gewisser Fragen der kultischen Praxis, mit Bezug auf die rechte Ausführung des Gebetes z.B. oder den exakten Beginn des Fastenmonats. Vor allem legte man es kaum darauf an, fremde Religionen auszugrenzen; die oben erwähnten Sufis polemisierten gegen die Kaufleute, nicht gegen die Juden. Konvertiten waren natürlich jederzeit willkommen, und man integrierte sie auch bereitwilligst; aber Mission betrieb man kaum, und wenn, dann eher auf dem Lande, unter der aramäischsprachigen oder zoroastrischen Bevölkerung. Eine Religionsverfolgung gab es nur einmal, und auch sie eher in indirekter Form: als nämlich unter dem dritten Abbasiden, dem Sohn des Stadtgründers al-Manşūr, die Manichäer aus Bagdad vertrieben wurden. Es kam zu Prozessen, die aber nicht die Manichäer selber trafen, sondern islamische Intellektuelle und Staatsbeamte, die sich von der manichäischen Lehre angezogen fühlten.⁴⁰ Das ist ein interessanter Vorgang; auch Augustin hat sich ja in seiner Jugend vom Manichäismus faszinieren lassen. Im frühen Islam beeindruckten die Manichäer ihre Zeitgenossen durch ihre naturwissenschaftlichen Spekulationen, vor allem ihre dualistische Kosmologie, die das Problem des Bösen auf elegante Weise entschärfte. Sie waren im übrigen diejenigen, die am konsequentesten ihre dialektischen Fähigkeiten zur Verbreitung ihres Kerygmas in öffentlichen Disputationen eingesetzt hatten.⁴¹ Die islamische Obrigkeit fühlte sich subversiv bedroht und belegte die Sympathisanten

40 Näher dazu TG I 418 ff.

41 Vgl. jetzt Richard Lim: *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (Berkeley 1995), S. 70 ff.

mit Berufsverboten. Die Manichäer selber dagegen verließen Bagdad ziemlich geräuschlos und zogen sich nach Samarqand zurück, einer ebenfalls längst islamisch gewordenen Stadt, wo man sie in Ruhe ließ und von wo aus sie ihre Mission im „fernen“ Osten, unter Uiguren und Chinesen, betreiben konnten. Der Exitus der Manichäer aus Bagdad blieb Bestandteil des historischen Gedächtnisses, und der Name, unter dem man die Manichäer erfaßt hatte, *zanādiqa*, ist bis heute die Bezeichnung für arge Ketzer, die man zur Umkehr aufrufen (und allenfalls „peinlich ermahnen“) sollte.

Jedoch scheint das friedliche Auskommen mit den übrigen Offenbarungsreligionen darunter nicht gelitten zu haben; die Manichäer hatten sich mit ihrem Anspruch auf Modernität offenbar allgemein keine Freunde gemacht, ähnlich wie heute in Europa die Scientology. Daß der „Dialog“ in Bagdad nicht erstorben war, erfahren wir aus dem Bericht eines spanischen Mälikiten, eines Juristen also, der Anfang des 11. Jh's eine Bildungsreise in den Osten gemacht hatte und auf dem Rückweg in Qairuwān jemandem über seinen Aufenthalt in Bagdad Rede und Antwort stand. Der fragt ihn: „Hast du die theologischen Kolloquien besucht?“, und er antwortet: „Ja. Ich bin zweimal dagewesen; dann bin ich nicht mehr hingegangen“. – „Warum?“

Bei meinem ersten Besuch traf ich auf einen Kreis, in dem Leute der verschiedensten Anschauungen zusammengekommen waren, rechthgläubige Muslime ebenso wie Abweichler, dazu Ungläubige aller Art: Zoroastrier, Freidenker (Dahriyya), Manichäer,⁴² Juden, Christen usw. Jede Gruppe hatte ihren eigenen Chef, der für seine Sache sprach und sich argumentativ für sie einsetzte. Wenn nun eines dieser Oberhäupter, wer auch immer, den Saal betrat, standen alle auf, bis er sich hinsetzte. Wenn dann alle da waren und man sah, daß niemand mehr fehlte, sagte einer von den Ungläubigen: ‚Ihr seid zusammengekommen, um zu diskutieren. Darum sollten die Muslime nicht mit ihrer Heiligen Schrift oder einem Prophetenwort gegen uns argumentieren; denn daran glauben wir nicht, und das erkennen wir nicht an. Wir unterhalten uns hier auf rationaler Basis, so wie spekulatives und logisches Denken es verlangen.‘ – (Die Zuhörer) sagten: Ja; das sei dir zugestanden.‘ – Als ich das hörte, ging ich nicht mehr hin. Aber man redete mir zu, und als wieder so eine Versammlung stattfand, machte ich mich dann doch noch einmal auf, und es lief alles genauso ab wie vorher. Da machte ich endgültig damit Schluß.⁴³

42 Wenn das hier mit *zanādiqa* gemeint ist.

43 Ḥumaidī, Muḥammad b. Abī Naṣr: *Ġaḍwat al-muqtabis fī ḍikr wulāt al-Andalus* (ed. Muḥ.

Weit über den Irak hinaus wußte man also von dem religiösen Freisinn, dessen man in Bagdad gewärtig sein konnte. Wir fühlen uns an jene *convivencia* erinnert, von der heute so viel die Rede ist. Dem Mann aus Spanien dürfte sie auch aus seiner Heimat vertraut gewesen sein; er hat noch die letzten Jahre der Umayyadendynastie in al-Andalus erlebt. Aber er war darüber offenbar nicht glücklich, ebensowenig wie sein tunesischer Zuhörer, der zum Schluß resigniert vermerkt: „Es gibt keine echten Gelehrten mehr in unseren Tagen. Die heiligen Rechte des Islams sind dahin. Wie können Muslime es zulassen, daß Muslime mit Ungläubigen eine *disputatio* abhalten? So etwas darf man nicht einmal mit Abweichlern machen, die noch zum Islam und zu Muḥammad sich bekennen“.

Auch in Bagdad werden nicht wenige dies so gesehen haben. In der Vorstadt Karkh kam es, als fremde Hausmeier dem Kalifen die Macht aus der Hand nahmen und ihm nur noch seine religiöse Autorität ließen, auf die Dauer zwischen Sunniten und Schiiten immer wieder zu Tumulten. Auch Juristen mischten sich ein; sie gruppierten sich zu Schulen und formten anstatt der im Islam nicht vorhandenen Priester eine Art weltlicher Klerus. Aber die Auseinandersetzungen blieben innerislamisch; von Pogromen gegenüber Nichtmuslimen hören wir nichts. Was das Verhalten der Religionen zueinander anging, so konnte es geschehen, daß statt des erwarteten Fanatismus sich eher Resignation und Skepsis ausbreiteten. Ich zitiere auch hierzu noch einmal einen Text. Er ist, wie der vorhergehende, nicht ganz unbekannt; ich habe ihn selber mehrfach herangezogen.⁴⁴ Wir verdanken ihn einem Intellektuellen, der ihn gegen Ende des 10. Jh's in Bagdad im Kreise eines Wesirs vortrug. Seinerseits bezieht er sich auf einen Mann aus Iran, also einen Fremden; in Iran reichte ein aus religiöser Pluralität geborener Agnostizismus tief in die Vergangenheit zurück. Man denke an die Vierzeiler des Omar Ḥaiyām, die in der Übersetzung von Fitzgerald im 19. Jh. in Europa einen so ungeheuren Eindruck machten.

Der Iraner hatte zu verstehen gegeben, daß er von den Beweisen für religiöse Wahrheiten nicht viel halte, und man fragte ihn: „Warum bindest du dich denn an deine eigene Religion?“ Er antwortete:

Sie hat für mich ein besonderes Fluidum; ich bin in ihr geboren und aufgewachsen Da bin ich jemandem gleich, der in ein Karawansaray hineinging, um dort, bei strahlendem Himmel, eine Weile des Tages Schatten

b. Tawīt at-Ṭanṣī, Kairo 1372/1952), S. 101f. nr. 185. Zum Phänomen allgemein jetzt David Bertina: *Christian and Muslim Dialogue* (Piscataway 2011).

44 S. o. Bd. I 171 und S. 180f.

zu suchen. Der Herr des Karawanserays brachte ihn in eines der Zimmer, ohne viel zu fragen, ob ihm das (Zimmer) recht sei. Während er sich nun dort aufhielt, siehe! da kam eine Wolke auf, und es goß in Strömen. Im Zimmer (began es) zu tropfen, und er schaute sich um nach den (anderen) Zimmern, die in dem Absteigequartier waren; aber er sah, daß es da auch durchregnete. Der Hof des Hauses war zudem, wie er sah, (von) Schlamm (bedeckt). Da dachte er bei sich (daß es besser sei), dort zu bleiben, wo er war, und nicht in ein anderes Zimmer umzuziehen; (so) würde er seine Ruhe haben und seine Füße nicht mit dem Schlamm und dem Kot im Hof beschmutzen. – So auch ich: Ich wurde geboren, ohne Verstand zu besitzen; dann brachten mich meine Eltern in diese Religion hinein, ohne daß ich diese vorher hätte erproben können. Und als ich sie näher prüfte, da sah ich, daß sie vorgeht wie die anderen auch ...

und den Rest können Sie sich denken.

Der Zahn der Zeit

Das ist orientalische Weisheit in Reinkultur, wie ein Gleichnis aus dem Neuen Testament. Aber wieweit ist es repräsentativ? Das wird sich uns wahrscheinlich nie mit Gewißheit erschließen. Bagdad selber war auf die Dauer nicht mehr repräsentativ. Als die Mongolen 1258 Bagdad eroberten, machten sie dem Kalifat ein Ende. Sie kamen auf den naheliegenden Gedanken, sich von den einheimischen Juristen nachträglich bestätigen zu lassen, daß sie bei aller Gewalt recht daran getan hätten; das Fatwā, mit dem ihnen das bestätigt wurde, stellte denn auch fest, daß ein gerechter Heide (also Hülägü, der Enkel Dschingiskhans) immer noch besser sei als ein ungerechter Imam. Dennoch gebot ihnen eine gewisse abergläubische Scheu, dem Kalifen nicht etwa einfach den Kopf abzuschlagen. Sie wickelten ihn vielmehr in einen Teppich und ließen ihn zu Tode trampeln; da war dann niemand mehr persönlich verantwortlich.

Bagdad war von nun an nur noch eine Provinzstadt. Die grüne Kuppel, von der ich zu Anfang sprach, war schon i. J. 941 eingestürzt; vermutlich war ein Blitz in sie eingeschlagen. Heute gibt es in Bagdad eine *green zone*; aber daß man sich dort in einem Paradies befände, wird kaum jemand behaupten wollen. Die Iraker sind immer noch kein Volk; sie sortieren sich wie seit eh und je nach religiösen oder ethnischen Kriterien. An „Dialoge“ ist nicht mehr zu denken.⁴⁵ Selbsternannte Beschützer der Christenheit haben nach dem ameri-

45 Man vergleiche damit, wie Nādir Šāh (reg. 1148/1736–1160/1747) einen Bagdader Sunniten

kanischen Überfall das Land bereist und den einheimischen Glaubensbrüdern geraten, sich doch davonzumachen und in eine Welt zu ziehen, wo Recht und Freiheit herrschen. Ein christlicher Intellektueller war es ja gewesen, der sich unterstanden hatte, dem alten Regime als Außenminister zu dienen – kein forscher Fundamentalist wie jetzt die fürsorglichen Missionare, sondern der Angehörige einer jener orientalischen christlichen Kirchen, die zu den ältesten der Welt gehören. Die Christen waren im Irak auch diejenigen gewesen, die noch am ehesten darauf gehofft hatten, in einem irakischen Volk aufzugehen. Michel ‘Aflaq (1910–1989), der Gründer der Ba‘th-Partei, war Christ gewesen; man erkennt es schon an seinem Vornamen. Als er von der „arabischen Nation“ sprach, ihrer Einheit und ihrer „ewigen Mission“, ließ er sich, auf welchem Wege auch immer, von Johann Gottlieb Fichte inspirieren.⁴⁶ Da war es, das „Volk“ – in Form der Kulturnation.⁴⁷ Aber die alte Kultur des Nebeneinander, der Pluralität oder gar der „Ambiguitätstoleranz“, wie man kürzlich gesagt hat,⁴⁸ ging unter; sie war mit westlichen Kategorien auch kaum zu fassen. Die Ba‘th-Partei setzte ihr einen sozialistischen Kulturbegriff entgegen: ein kostenloses Gesundheits- und Erziehungssystem, ein allgemeines Grundgehalt in einer Gesellschaft, die keine Bettler mehr haben sollte. Dieses Heilsprogramm, getragen von der Rendite jener Erdölquellen, die erst die Briten dem Irak zugeschanzt hatten, wurde zerschlagen durch die westlichen Sanktionen, in deren Gefolge zuerst die Währung und dann die Gesellschaft selber zusammenbrach. In diesem Jahr (2013) ist dem Vernehmen nach Bagdad die Kulturhauptstadt der islamischen Welt. Aber welcher Kultur? Manches, das aus den Bagdader Museen verschwand, gehörte ja zum „Weltkulturerbe“. Aber wo in aller Welt ist es jetzt? Die Welt ist weit, und in ihr etwas wiederzufinden, ist nicht ganz einfach.⁴⁹

Also doch „Forget Baghdad“? Ja, gewiß. Aber erst nach Ablauf des „Projektes“, das hiermit vom Stapel geht. Wo kämen wir sonst hin?

dafür gewann, sich in Nağaf auf ein Religionsgespräch mit šī‘itischen Theologen einzulassen; das wurde dann nachher schriftlich dokumentiert (*Der Eine und das Andere* 11 1185).

46 Vgl. John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, 1–6 (Oxford 2009), Bd. 1 318 s. v. *Ba‘th Parties* (B.D. Cannon).

47 S. auch u. s. 2327, Anm. 91.

48 S. o. s. 2025, Anm. 8.

49 Vgl. u. a. M. Bogdanos, *The Casualties of War. The Truth about the Iraq Museum*, in: *American Journal of Archeology* 109/2005/477–526; allgemein auch P.G. Stone / J.F. Bajjali (edd.), *The Destruction of Cultural Heritage in Iraq* (Woodbridge, Suffolk 2008).

Foreword to *The Histories of Nishapur*. ‘Abdalġāfir al-Fārisī, *Siyāq Ta’rīḥ Naisābūr*. Register der Personen- und Ortsnamen zusammengestellt von Habib Jaouiche (1984)

v

Nēšābūr, arabisiert Naisābūr, die Hauptstadt von Ḥorāsān, war bis zum Einfall der oġuzischen Türken i.J. 548/1153 und bis zu ihrer endgültigen Zerstörung durch ein Erdbeben i.J. 605/1208 eines der bedeutendsten Zentren islamischer Geistigkeit in Iran. Die Geschichte dieser Metropole, vor allem der in ihr heimischen Gelehrsamkeit, hat schon früh das Interesse der mittelalterlichen Historiker auf sich gezogen. Jedoch stand deren Wirken unter einem ungünstigen Stern. Der *Ta’rīḥ Naisābūr* des Mu’taziliten Abū l-Qāsim al-Balḥī al-Ka’bī (gest. 319/931) verbrannte in der Bibliothek der ‘Aqīl-Moschee¹ und hat offenbar keine Spuren hinterlassen². Von dem gleichnamigen zwölbändigen Werk des Ibn al-Baiyī‘ al-Ḥākim an-Naisābūrī (gest. 405/1014) existiert nur noch ein ins Persische übersetzter Auszug, der zwar die topographischen Kapitel noch verhältnismäßig gut bewahrt, den biographischen Hauptteil aber auf eine dürre Namensliste zusammengestrichen hat³. Von der Fortsetzung dieses Buches, dem *Siyāq* des ‘Abdalġāfir al-Fārisī (gest. 529/1134), ist uns mehr erhalten; hier

- 1 Vgl. Baihaqī, *Tārīḥ-i Baihaq* (ed. Ahmad Bahmanyār, Teheran 2um 1965), s. 21, 8 f.; auch Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn* 308, pu. Die Bibliothek enthielt, wie der späte Ḥāfīz-i Abrū noch weiß, etwa 5000 Bände (ed. Krawulsky, *Ḥorāsān zur Timuridenzeit* 1 51, pu. f.). Zur Moschee selber, die im Vorort Šādīyāḥ lag, vgl. R.W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Harvard University Press 1972), Index s. v.; sie ist i.J. 556/1161 mitsamt ihrer Bibliothek bei Straßenkämpfen zerstört worden (Bulliet 79; auch Halm, *Ausbreitung der šāfi‘itischen Rechtsschule* 66). Da dies nur knapp ein Jahrzehnt vor Baihaqī’s Tod (i.J. 565/1169–1170) läge, wird man sich fragen müssen, ob er nicht auf ein früheres Ereignis anspielt. Sie verdankt ihren Namen, wie al-Ḥākim an-Naisābūrī an etwas versteckter Stelle verrät, einem gewissen Muḥammad b. ‘Aqīl b. Ḥuwaitīd b. Mu’āwiya al-Ḥuzā‘ī, der i.J. 257/871 gestorben ist (zu ihm vgl. Dahabī, *Mizān al-i’tidāl* nr. 7955). Er hat sie vielleicht zum Gedenken an seinen Vater errichten lassen (vgl. zu beiden Talḥīṣ-i *Tārīḥ-i Naisābūr*, ed. Frye, fol. 14^a, 3 f. und 16a, 4 ff./ed. Karīmī 28, 12 und 33, 3 f.; dazu Sam’ānī, *Ansāb* v 117, 7 ff. Ich habe für diese Angaben D. Krawulsky zu danken).
- 2 Er ist wohl zu unterscheiden von Ka’bī’s K. Maḥāsīn (oder Faḍā’il) Ḥorāsān, das Ibn an-Nadīm in seinem *Fihrist* zitiert (ed. Reżā Taġaddud, Teheran 1393/1973, s. 58, 12 und 216, 14).
- 3 Ed. Bahman Karīmī, Teheran 1337 š./1967. Verbesserungen dazu bei Frye, *Einleitung* 17 ff.

besitzen wir zwei verstümmelte Textzeugen, die sich bis zu einem gewissen Grade gegenseitig ergänzen. Da ist zuerst ein umfangreiches Bruchstück (= s),
 VI welches die | Biographien von der Mitte des Buchstaben Ḥā' (Ḥasan) bis zum Schluß des Alphabetes umfaßt. Und da ist weiterhin ein wesentlich später hergestellter Auszug (Muntaḥab = M), der auf einen gewissen Ibrāhīm b. Muḥammad aṣ-Ṣarīfīnī (gest. 641/1243) zurückgeht. Diese Reste der lokalgeschichtlichen Tradition, das Exzerpt aus dem Grundwerk des Ḥākim an-Naisābūrī und die beiden Textzeugen der von 'Abdalḡāfir al-Fārisī verfaßten Fortsetzung (= s und M), sind vor nunmehr fast zwanzig Jahren von R.N. Frye in einem Facsimiledruck zugänglich gemacht worden⁴.

Al-Ḥākim an-Naisābūrī hatte seinen *Ta'riḥ* i.J. 388/998 vollendet, jedoch noch ein wenig über dieses Datum hinaus ergänzt. 'Abdalḡāfir al-Fārisī führte in seiner Fortsetzung die Biographien bis zum Jahre 518/1124 weiter. Der *Sīyāq* enthält also im wesentlichen Gelehrtenviten des 5. Jh's. Ihre Zahl ist beeindruckend; die beiden Textzeugen behandeln insgesamt etwa 1700 Personen. 'Abdalḡāfir hat diese für jeden einzelnen Namen in drei *ṭabaqāt* unterteilt. Der Gesamtbestand seines Werkes läßt sich am besten aus dem *Muntaḥab* des Ṣarīfīnī erkennen; dieses Buch liegt uns ja vollständig vor. Allerdings ist Ṣarīfīnī ziemlich radikal mit dem Grundtext verfahren: die Biographie des Ḥassān b. Sa'īd al-Manī'ī ist z. B. von 6 Seiten (in s) auf 3 Zeilen in M zurückgeschnitten⁵. So sind seine Angaben vor allem für die erste Hälfte des Werkes, die zu Anfang gebrachten Muḥammadūn sowie den Teil von Alif bis Ḥā' (Ḥasan), für uns von Wert.

Freilich stellt sich heraus, daß auch in der zweiten Hälfte von M Biographien begegnen, die in s sich nicht finden⁶. Das ist insofern bemerkenswert, als man bisher meist davon ausgegangen ist, daß man in s ein Fragment des Originals vor sich habe⁷. Natürlich könnte man annehmen, daß Ṣarīfīnī diese Namen in M hinzugefügt hat. Jedoch wirkt dies insofern etwas unwahrscheinlich, als sie alle gut in 'Abdalḡāfirs zeitliches Schema hineinpassen; Ṣarīfīnī hätte also bei seinen Nachträgen ungewöhnliche Sorgfalt walten lassen. Zudem hat Iḥsān 'Abbās in seiner Rezension des von Frye veranlaßten Facsimiledrucks darauf hingewiesen, daß auch die Zitate, die Subkī in seinen *Ṭabaqāt aṣ-Ṣāfi'īya al-*

Allgemein vgl. GAS 1/222. Der Muḥtaṣar, den Ḍahabī verfaßte (vgl. Kašf az-zunūn 308, -4f.), ist leider noch nicht wieder ans Licht gekommen.

4 The Histories of Nishapur. Edited by Richard N. Frye; den Haag 1965 (Harvard Oriental Series, vol. 45).

5 Vgl. Frye, Text II fol. 15^a, 7 ff. mit Text III fol. 61^b, apu. ff.

6 Vgl. dazu den vorliegenden Index, etwa die Eintragungen unter Ṣā'id oder Ṭāhir.

7 So H. Ritter in: Oriens 3/1950/76 und Frye, Histories 10.

kubrā aus ‘Abdalġāfir bringt, manchmal gegenüber s zusätzliches Material enthalten⁸. Der Text ist also schon früher gewissen Eingriffen ausgesetzt gewesen.

Iḥsān ‘Abbās hat aus dem von ihm konstatierten Befund den Schluß gezogen, daß auch s, ähnlich wie M, nur einen Auszug darstellt. Jedoch läge dann nahe, anzunehmen, daß dieser von dem *rāwī* hergestellt wurde, der zu Anfang des Textes genannt ist: von Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Abī Naṣr Muḥammad al-Fāšānī, in dem man wohl einen Sohn jenes 529/1135 verstorbenen šāfi‘itischen Juristen sehen darf, der bei Subkī eine Biographie erhalten hat⁹ und Lehrer des Sam‘ānī war¹⁰. Jener ‘Abdallāh ist gewiß ein direkter Schüler des ‘Abdalġāfir gewesen, und man zögert ein wenig bei der Annahme, daß nun er bereits das Werk seines Lehrers wieder gekürzt haben sollte. Darum möchte ich zu erwägen geben, ob nicht eher ‘Abdalġāfir selber sein Buch immer wieder ergänzt und in leicht abweichenden Versionen tradiert hat. Immerhin hat auch Subkī das Original gar nicht mehr gesehen; er zitiert vielmehr nach dem *Tabyīn kaḍīb al-muftarī* des Ibn ‘Asākir, der im Jahr von ‘Abdalġāfirs Tod zu seiner zweiten Reise in den Osten – und diesmal auch Ḥorāsān – aufbrach und vor diesem Zeitpunkt noch mit dem Autor selber korrespondiert hatte¹¹. Gerade durch diese Korrespondenz, vielleicht aber auch durch eine Ausgabe letzter Hand, die Ibn ‘Asākir in Ḥorāsān zu Gesicht kam, mögen die von ‘Abbās festgestellten Zusätze ebenso wie das Sondergut des Šarīfinī sich klären. Subkī hat im übrigen dessen *Muntaḥab* gleichfalls benutzt.

Die Facsimile-Ausgabe von Frye ist verdienstvoll, jedoch nicht leicht zu benutzen. Zwar ist der Ductus der Handschriften verhältnismäßig klar und auch die Punktierung im allgemeinen ausreichend; aber bei dem *Sīyāq* des ‘Abdalġāfir ist in s streckenweise die Anordnung der Folia durcheinandergelassen, und in M fehlt ein Blatt. Vor allem aber vermißt man ein Register. Dieses wird darum in der vorliegenden Publikation zumindest für den *Sīyāq* nachgereicht; von ihm ist soviel erhalten, daß sich die Benutzung lohnt. Das Grundwerk des Ḥākim an-Naisābūrī ist dagegen in dem erhaltenen Talḥīṣ so stark auf das Skelett der bloßen Namensreihe reduziert, daß sich kaum neue Erkenntnisse ergeben; die Namen sind zudem manchmal in der Handschrift und auch in der Edition von Bahman Karīmī so stark entstellt, daß sie nur durch ein-

VII

8 In: MW 60/1970/189 f.

9 Ṭabaqāt ²v1 391 f. nr. 699.

10 Vgl. Ansāb 417 b, 6 ff. s. n. Fāšānī.

11 Er benutzt nicht nur die Formel aḥbarānā š-šaiḥ Abū l-Ḥasan ‘Abdalġāfir, was wohl darauf hinweist, daß er das Buch eingesehen hat, sondern auch katabat ilaiya š-šaiḥ Abū l-Ḥasan ‘Abdalġāfir (vgl. ‘Abbās 190).

gehende Untersuchung zu identifizieren sind. In dem hier vorgelegten Index wurde dieses Werk darum nicht berücksichtigt¹².

Für die praktische Benutzung ist noch Folgendes zu berücksichtigen:

- 1) Die ursprüngliche Blattfolge von Text I ist folgendermaßen zu restituieren: fol. 1–30, 82, 86–87, 83–84, 80–81, 85, 31–79, 88–97¹³.
- 2) Der Muntahab hat neben einer Foliozählung oben auf der Vorderseite noch eine solche am Fuß der Rückseite. Letztere ist nicht ganz konsequent: bis fol. 40 weist sie, wie bei einem Custos, auf das folgende Folio voraus; von da ab zählt sie das abgeschlossene Folio noch einmal. Sie ist hier unberücksichtigt gelassen; maßgeblich ist die normale Zählung. Leider ist diese manchmal nicht erhalten; die Fotokopien der Handschrift sind vor dem Facsimiledruck offensichtlich beschnitten worden. Bei der Anordnung der Fotokopien zum Druck ist außerdem, wie schon erwähnt, das Mißgeschick passiert, daß zwei Seiten ausgefallen und gegen frühere vertauscht worden sind: 99b–100a begegnen so noch einmal auf 107b–108a. Bulliet hat diese beiden Seiten nachgetragen¹⁴; sie sind also in seinem Buch einzusehen. In dem Index ist auf sie mit * hingewiesen.
- 3) Ortsnamen und Nisben sind so aufgenommen, wie sie im Text stehen. Eventuelle Verbesserungen oder Konjekturen finden sich in den Fußnoten zum Namensindex.
- 4) Im Namensindex werden die Nisben vollständig verzeichnet; die Kunyen werden, da sie nicht durch einen eigenen Index erfaßt sind, so deutlich abgesetzt, daß sie mit einem Blick zu erkennen sind. Der Name selber dagegen wird normalerweise nicht über den Großvater hinausgeführt; nur dort, wo eine Verwechslung mit einer anderen genannten Person möglich ist, wird noch eine weitere Generation hinzugefügt.
- 5) Die beiden Texte werden durch die Siglen س (= Siyāq, Text I) bzw. م (= Muntahab, Text II) unterschieden. Neben der Seite wird auch die Zeile angegeben; bei Zeilenzählung von unten her erscheint ein – vor der Zeilenzahl.
- 6) Manchmal weicht die Namensform in beiden Texten ab. Darauf ist in den Fußnoten hingewiesen.

12 s. unten.

13 Vgl. schon 'Abbās 190. Der Herausgeber hat nur die Durchbrechung der alphabetischen Reihenfolge konstatiert (s. 15) und dann angenommen, daß der Autor selber das Durcheinander gestiftet habe.

14 Patricians, fig. 1 = s. xiv–xv. Bulliet redet von einem Folio. Das stimmt streng genommen nicht; die beiden Seiten stehen sich ja gegenüber.

Bei der Herausgabe des neunten Bandes von Şafadî's großangelegtem biographischen Sammelwerk *al-Wāfi bil-wafayāt*, die mich, mit zahlreichen, bisweilen langen Unterbrechungen, nahezu zehn Jahre beschäftigt hat, habe ich eine Reihe von Beobachtungen gemacht, die ich hier veröffentlichen möchte. Ich bin mir vollauf dessen bewußt, daß sie lückenhaft sind und nirgendwo ein abschließendes Gesamtbild ergeben. Das kann gar nicht anders sein: nur knapp ein Drittel des Werkes ist bis jetzt ediert, und selbst bei der Auswertung der bereits vorliegenden Bände, abgesehen von dem von mir selbst edierten, kann ich nicht behaupten, mit Akribie zu Werke gegangen zu sein. Auch von den übrigen Werken des Şafadî, vor allem den noch unedierten *A'yān al-ʿaṣr* (s. u.), sind viele neue Erkenntnisse zu erwarten. Was ich hier zusammenstelle, sind bloße Zufallsfunde; ich halte sie dennoch für wichtig genug, späteren eingehenderen Untersuchungen als Anfang zu dienen.

A Biographische Daten

Şafadî hat zahlreiche Zeitgenossen in seinen *Wāfi* aufgenommen. Seine Tätigkeit als Kanzleibeamter (*kātib ad-darğ*) in Şafad und in Kairo, als Geheimschreiber (*kātib as-sirr*) in Aleppo und in Raḥba am Euphrat¹ sowie als Schatzkanzler (*wakīl bait al-māl*) in Damaskus² veranlaßte ihn zu zahlreichen Reisen und Ortswechseln; er hat dabei immer sorgfältig notiert, wo und wann er jemanden getroffen oder mit ihm korrespondiert hat. Das gibt uns, zusammen mit einigen weiteren Indizien, etwa den *samāʿ* – Vermerken seiner Werke, ein vorläufiges Gerüst seiner Lebensdaten. Ich habe mir folgende Belege notiert:

Şalāḥaddīn Abū ṣ-Şafāʾ Ḥalīl b. ʿIzzaddīn Aibak b. ʿAbdallāh al-Albakī
aṣ-Şafadī,
geb. 696/1297 in Şafad (zum Datum vgl. sein Selbstzeugnis in *A'yān al-ʿaṣr*, Hs. Aya Sofya 2962, fol. 2^b, ult.; so auch Subkī, *Ṭabaqāt aṣ-*

1 Gemeint ist Raḥbat Mālik b. Ṭauq, wie sich aus *A'yān al-ʿaṣr*, Hs. Aya Sofya 2962, fol. 11^a, 7 ergibt (vgl. dazu Yāqūt, *Muḡam al-buldān* s. n.).

2 Vgl. dazu Ibn Ḥağar, *ad-Durar al-kāmina* nr. 1704; danach D.P. Little, *Introduction to Mamlūk Historiography* 102. Kurz auch Maqrīzī, *Sulūk* III, 87, 11.

243

- Šāfi'īya vI 94, 2. Ibn Ḥaḡar, *Durar al-kāmina* nr. 1704 schwankt bereits zwischen 696 und 697)³
- 717/1317 oder 718/1318 Damaskus: Diskussion mit Ibn Taimīya in dessen Madrasa im Darb al-Qaṣṣā'in⁴ (vgl. *Wāfi* vII 20, 9 ff. und 19, 16 f.)⁵
- 718/1318 Damaskus: sieht den Dichter Ibn Dimurdāš (s. u. D, nr. 169) in der Madrasa ar-Rawāḥīya
- 722/1322 Miḡdal Salm (?): theologische Diskussion mit Ġamāladdīn Ibn al-Ḥusām (vgl. *Wāfi* vI 79, ult. ff.)
- 723/1323 Aleppo: Zusammentreffen mit dem ḥanafitischen Juristen Ibn Muhāḡir al-Wādī'āšī (vgl. *Wāfi* vII 137, 3 f.)
- 726/1326 Šafad: trifft 'Alī b. as-Saiyid al-Fāsī (vgl. *Wāfi* III 351, 14 f.)
- 728/1328 Kairo: trifft Muḥammad b. 'Abdarrahmān Ibn aš-Šā'iḡ al-Maḡribī (vgl. *Wāfi* I 229, 11 f.; zu ihm *Wāfi* III 244 f.)
- erhält *iḡāza* von Šamsaddīn al-Maqdisī (vgl. *Wāfi* II 28, ult.)
 - erhält *iḡāza* von Ibn al-Qammāḥ aš-Šāfi'ī (vgl. *Wāfi* II 150, 11 f.)
 - erhält *iḡāza* von Šarafaddīn Ibn ar-Rif'a (vgl. *Wāfi* vII 142, 17 f.)
 - hört seinen Lehrer Abū Haiyān al-Ġarnāṭī (s. u. S. 2196, nr. 20; vgl. Šafadī, *Nuṣrat at-tā'ir 'alā l-Maṭal as-sā'ir*, ed. Muḥammad 'Alī Sulṭānī 47, 6 f.)
 - Ġumādā I / März-April 1328: erbittet *iḡāza* von seinem Lehrer Ibn Saiyid an-nās für alle dessen Werke (vgl. *Wāfi* I 307, 7 f.)
 - Dū l-Ḥiḡḡa / Sept. 1328: erhält *iḡāza* von Faḡraddīn al-Bilbaisī (vgl. *Wāfi* vII 142, 6 f.)
 - erhält *iḡāza* von Taqīyaddīn al-Bilbaisī (vgl. *Wāfi* IX 91, 3 f.)⁶
- 729/1329 Ägypten: bittet schriftlich um eine *iḡāza* des Ibn Nubāta (vgl. *Wāfi* I 312, 21)
- Damaskus: erhält *iḡāza* von Muḥammad Ibn Tammām (vgl. *Wāfi* II 152, 20 f.)
 - Damaskus: erhält *iḡāza* von Aqquš b. 'Abdallāh aš-Šiblī aš-Šāfi'ī (vgl. *Wāfi* IX 340, 8)

3 Eine umfangreiche Biographie des Šafadī findet sich im zweiten, noch nicht edierten Band von Ibn Tagrībīrdī's *Manḥal aš-šāfi'*; ich habe den Text jedoch nicht einsehen können.

4 An der Stadtmauer zwischen dem Bāb al-Ġābiya und dem Bāb aš-Šaḡir (vgl. den Plan bei Elisséeff, *Description de Damas*).

5 Früher als dieses Datum ist vielleicht die *iḡāza*, die Šafadī von einem gewissen Ismā'il b. 'Alī b. Ḥasan erhielt (vgl. *Wāfi* IX 173, 3). Dieser war schon i.J. 646 geboren. Jedoch habe ich das Todesdatum dieses Gelehrten, das den Terminus ante quem abgeben würde, bisher nicht feststellen können.

6 Von ihm wie von dem vorher Genannten bei einem Aufenthalt in Bilbais?

- erhält *igāza* von Āmina bint Ibrāhīm, wahrscheinlich in Damaskus (vgl. *Wāfi* IX 386, 12 f.)
- Raḥba: schreibt an seinen Lehrer Aṭīraddīn Abū Ḥaiyān (vgl. Maqqarī, *Nafḥ at-ṭīb* II 545, 16 nach *A'yān al-ʿaṣr*)
- 730, Ġumādā II/März-April 1330, Raḥba: kondoliert Abū Ḥaiyān anlässlich des Todes seiner Tochter (vgl. Maqqarī II 559, ult. ff. nach *A'yān al-ʿaṣr*)
- 730/1330 Raḥba: schreibt an Amīnaddīn b. Ġānim, den Kanzleisekretär (*katib al-inṣāʿ*) in Damaskus (vgl. *A'yān al-ʿaṣr*, Hs. Aya Sofya 2962, fol. 11^a, 7)
- Damaskus: erhält *igāza* des Historikers Šamsaddīn al-Ġazarī (vgl. *Wāfi* II 22, 12 f.)
- 731/1331: erhält *igāza* des Dichters Šafiyaddīn al-Ḥillī (vgl. Ahlwardt, Katalog Berlin nr. 8630)
- läßt sich von dem Damaszener Juristen Šihābaddīn az-Zāhirī aš-Šāfiʿ Proben von dessen Dichtkunst vortragen (vgl. *Wāfi* VII 139, 6 f.)
- Ḥimṣ: begleitet dort den Statthalter von Syrien auf der Jagd (vgl. *Wāfi* 244 VIII 126, 4 f.)
- 732/1332 Kairo: erhält Brief des Ibn Nubāta (vgl. *Wāfi* I 320, 9 f.)
- 732, Šaʿbān / Mai 1332, Qalʿat al-Ġabal in Ägypten: läßt sich von Šamsaddīn al-Ḥaiyāt Proben von dessen Dichtkunst vortragen (vgl. Maqqarī II 393, 3 ff. nach der *Tadkira* des Šafadī, GAL² 2/40 s 2/28 nr. 10; die Parallele *Wāfi* v 284 enthält Datum und Ort nicht)
- 733, 17. Šafar / 8. Nov. 1332: erhält *igāza* von Ibn al-Ġabbās ad-Dimyātī (vgl. *Wāfi* VIII 192, 5 f.)
- 734/1334 Šafad: empfängt Brief seines Lehrers Ibn Saiyid an-nās (vgl. *Wāfi* I 293, 8 f.)
- 736/1336 Kairo: schreibt Kondolenzbrief an den Vater des ʿImādaddīn Ibn al-Qaisarānī (vgl. *Wāfi* IX, 217, 18 f.)
- Band 7 seiner *Tadkira* abgeschlossen (vgl. das Kolophon der Hs. Dār al-Kutub, Adab 9796; nach *Fahras al-maḥṭūṭāt al-muṣauwara* 436 f. nr. 130)
- 737/1337 Kairo: trifft Aḥmad b. Muḥammad aš-Šaṭranġī (vgl. *Wāfi* VII 359, 11 f.). Der Aufenthalt in Kairo ist auch bezeugt *Wāfi* VII 247, 5
- 738/1338 Kairo: sieht Ibn al-Ḥāġib auf dem *sūq* (vgl. *Wāfi* VIII 161, 15).
- Kairo: erhält *igāza* von Ruknaddīn Ibn al-Qūbaʿ kurz vor dessen Tode (vgl. *Wāfi* I 245, 4 ff.; das Datum 246, ult. in Buchstaben statt in Zahlen: *ḡ – l – ḥ*).
- Alexandrien: besucht das Grab des Abū l-ʿAbbās al-Mursī, des berühmten Enkelschülers des Šādīlī (vgl. *Wāfi* VII 264, 14)

739/1339 Kairo: trifft Muḥammad Ibn aṣ-Šā'iḡ (vgl. *Wāfi* III 244, 12)

– erhält *iğāza* von Šarī'ī (vgl. *Wāfi* VI 232, 4)

um 740/1340 Kairo: erlebt Feierlichkeiten anlässlich der Hochzeit des Anuk, Enkels des Qalāwūn und Sohns des Malik an-Nāṣir, mit der Tochter des Amīr Saifaddīn as-Sāqī (vgl. *Wāfi* IX 432, 4 ff.)⁷

741/1341 Kolophon des von ihm abgeschriebenen achten Bandes von Ibn Ḥallikān's *Wafayāt al-a'yān* (vgl. die Hs. Gotha 1731, Katalog Pertsch III 319)

[Ende 743 / März-April 1343 Aleppo: trifft Ibn Ġābir aḏ-Ḍarīr al-Andalusī (vgl. *Wāfi* II 157, 5 f.)]⁸

744/1344 poetische Korrespondenz mit Bahā'addīn as-Subkī (vgl. *Wāfi* VII 250, 15 ff.)

– sieht seinen Lehrer Ibn Saiyid an-nās im Traum (vgl. *Wāfi* I 305, 14)

– Dū l-qa'da / März 1344: verfaßt mehrere Ernennungsdiplome (erhalten in seiner *Taḍkira*; vgl. Arberry in: *Islamic Quarterly* 6/1961/113)

745, Rabī' II / August 1344: verfaßt Heiratsurkunde (vgl. *ib.* 113)

– Ġumādā II / Okt. 1344 Kairo: notiert Verse des Burhānaddīn Ibrāhīm b. 'Alī an-Nūrī al-'Ammār (*ib.* 112)

245

– gleicher Monat: Qaṣīda auf 'Alā'addīn b. Faḍlallāh bei dessen Ankunft in Kairo (vgl. Ahlwardt, Katalog Berlin nr. 7860. 3 und 8465, fol. 43^a)

745, 6. Ramaḍān / 11. Jan. 1345 Kairo: verfaßt Antwort auf ein Schreiben des Marīnidensultans Abū l-Ḥasan 'Alī (vgl. Maqqarī IV 394, 6 ff.)

– 15. Ramaḍān / 20. Jan. 1345: verfaßt Diplom zur Ernennung des Aidamur al-'Alā'ī aṣ-Šāliḥī zum Garnisonskommandanten von Ġazza (vgl. *Isl. Quart.* 6/1961/111 nach *Taḍkira*)

– Kairo: trifft Tāğaddīn Ibn Maktūm (vgl. *Wāfi* VII 75, 3 f.)

– Damaskus: trifft Mutarġim al-Baġdādī (vgl. *Wāfi* VII 140, 8)

746, 4. Rabī' II / 4. Aug. 1345: Verse auf den Tod eines Enkels des Qalāwūn (vgl. *Isl. Quart.* 114)

– gleicher Monat: verfaßt Heiratsurkunde (*ib.* 113)

– 19. Ġumādā I / 17. Sept. 1345: verfaßt Ernennungsdiplom (*ib.* 114)

– 15. Šauwāl / 8. Febr. 1346 Damaskus: erteilt *iğāza* für sein K. *Faḍḍ al-ḥitām* (vgl. Bonebakker, *Early Definitions of the Tawriya* 64)

7 Anuk starb am 7. Rabī' I 741 / 31. August 1340 (bei Ibn Ḥaġar, *Durar* nr. 1083 falsch: Rabī' I 740; von daher übernommen bei L.A. Mayer, *Saracenic Heraldry* 65, und bei B. Schäfer, *Beiträge zur mamlukischen Historiographie* 140, Anm. 2) nach längerer Krankheit, ohne die Ehe vollzogen zu haben (vgl. Maqrīzī, *Sulūk* II 553, 10 f. und 683, 15 f.).

8 Der Text läßt keinen eindeutigen Schluß darüber zu, ob Datum und Ereignis wirklich zueinandergehören.

- Šubāt / Febr. 1346: erhält Brief ‘Umarī’s (vgl. Isl. Quart. 116, Text erhalten in *Tadkira*)
- Dū l-Ḥiğğa / April 1346: verfaßt Heiratsurkunde (*ib.* 114)
- / 1345–1346: weiterer Brief ‘Umarī’s (*ib.* 115)
- 747, Ša‘bān / Dez. 1346: verfaßt Heiratsurkunde (*ib.* 116)
- gleicher Monat: vollendet alphabetischen Auszug aus dem *Dīwān* des ‘Umar b. Muḥammad al-Warrāq (gest. 695/1296; vgl. Ahlwardt, Katalog Berlin nr. 7785)
- erteilt Šihābaddīn al-‘Umarī im Hause von dessen Onkel⁹ die *iğāza* für sein *K. Faḍḍ al-ḥitām* (vgl. Bonebakker 65)
- 748, Ende Šafar / Ende Mai 1347 Damaskus: läßt sich von Šamsaddīn Ibn al-Mauṣilī ein Gedicht zum Prophetenlob vortragen (vgl. *Wāfi* I 266, 11f.)
- 15. Ša‘bān / 20. Nov. 1347: notiert Verse von Bahā‘addīn as-Subkī
- schreibt Brief an Bahā‘addīn as-Subkī über die Pest in diesem Jahr (vgl. Ashtor in: Israel Oriental Studies 1/1971/282, Anm. 79 nach Kutubī, *Uyūn at-tawārīḥ*)
- 749/1348 Kondolenzbrief an den Bruder Faḍlallāh al-‘Umarī’s (vgl. *Wāfi* VIII 268, 13 ff.)
- 750, 9. Ğumādā I / 26. Juli 1349 Ḥamāt: trifft Šamsaddīn Muḥammad b. ‘Alī al-Ğazzī (vgl. *Wāfi* VIII 363, 1f.)
- 751/1350: *samā*-Vermerk im Autograph des fünften Bandes der *A‘yān al-‘aṣr* (Hs. Aya Sofya 2966; vgl. RSO 12/1929–1930/84)
- 752/1351: gereimter Glückwunsch an den Amīr Šihābaddīn Ibn Šubḥ, als dieser nach Ğazza versetzt wird (vgl. *Wāfi* VII 253, 7 ff.)
- Autograph seines *Dīwān al-fuṣaḥā’ wa-tarġumān al-bulaġā’*, geschrieben für Aqbuġā al-Ḥāṣṣakī al-Aḥmadī, Erzieher (Lala) des Malik al-Ašraf Ša‘bān (umgekommen i.J. 768/1367; vgl. GAL² 2/40 und Hs. Wien, Kat. Flügel I 365 nr. 389)
- 753, Anfang Muḥarram / Anfang 1352: Gedicht auf einen Vasallen der İlhāne in Anatolien (vgl. *Wāfi* VIII 338, 1f.)
- 755/1355: Pilgerfahrt nach Mekka (vgl. *A‘yān al-‘aṣr*, Hs. Aya Sofya 2962, fol. 9^b, pu.)
- 756, Dū l-Qa‘da / Nov. 1355, Umayyadenmoschee in Damaskus: erteilt *iğāza* für den Briefwechsel zwischen dem Marīnidenherrscher und dem Mamlükensultan (vgl. Maqqarī IV 399, 2 ff.)

246

9 Wahrscheinlich ist gemeint Šarafaddīn Abū Muḥammad ‘Abdalwahrhāb, der Geheimschreiber in Damaskus war und dort i.J. 717/1317 starb (vgl. zu ihm R. Hartmann in: ZDMG 70/1916/1). Er war also zu dem Zeitpunkt, von dem hier die Rede ist, schon lange tot.

- 757, 27. Ramaḍān / 23. September 1356: erteilt *ig̃āza* für sein *K. Ġawāmiḍ aṣ-Ṣaḥāḥ* (Hs. Çorum, Genel Kitaplık 1906; vgl. Ateş in *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 1/1959/61f.)
- 757/1356: weiteres Autograph seiner *Ġawāmiḍ aṣ-Ṣaḥāḥ*, Hs. Escorial 192 (vgl. Katalog Derenbourg, Paris 1884, I 114)
- 758, Anfang Rabīʿ II / Ende März 1357, Umayyadenmoschee in Damaskus: erteilt *ig̃āza* für Band 1–7 der *Aʿyān al-ʿaṣr* (vgl. RIMA 1/1955/244 nach der Hs. Escorial 1722)
- 16. Rabīʿ II / 8. April 1357: erteilt *ig̃āza* für Band 8 der *Aʿyān al-ʿaṣr* (Hs. Aya Sofya 2968; vgl. Ritter in: RSO 12/1929–1930/84)¹⁰
- 759, 13. Şafar / 25. Januar 1358: erteilt *ig̃āza* zu Band 44 seiner *Taḍkira* in Anwesenheit seiner beiden Söhne Abū ʿAbdallāh Muḥammad und Abū Bakr Muḥammad (vgl. das Autograph Princeton, ELS 3570, fol. 31^a)
- 19. Rağab / 27. Juni 1358: erteilt *ig̃āza* für den Anfang seines *Wāfi*, wiederum in Anwesenheit seiner beiden Söhne (vgl. *Wāfi* I 55, Anm. 2)
- Montag (= Sonntagabend) 10. Dū l-Qaʿda / 14. Okt. 1358: erteilt *ig̃āza* für sein *K. Taṣḥīḥ at-taṣḥīf* an Muḥammad b. Aḥmad b. Burhānaddīn Ibrāhīm al-ʿUmārī (vgl. Hs. Topkapı Sarayı, Ahmet III 2418, s. 12)
- 760/1359: Autograph seiner *Alḥān as-sawāğīʿ* (Berlin, Ahlwardt nr. 8631; s. u. S. 2185)
- 761/1360: Tāğaddīn as-Subkī richtet eine Qaṣīde an Şafadī (vgl. Ahlwardt, Katalog Berlin 7865 und 8465, fol. 108a)
- 764, 10. Şauwāl / 23. Juli 1363: in Damaskus an der Pest gestorben.

B Zu Entstehung und Chronologie seiner Werke

1 Wāfi und Aʿyān al-ʿaṣr

Von Şafadī's *K. Aʿyān al-ʿaṣr wa-aʿwān an-naṣr* war bereits die Rede; im Gegensatz zu seinem *Wāfi* bringt er dort nur Biographien seiner Zeitgenossen. Er schreibt dabei häufig aus eigener Anschauung, jedoch durchaus nicht immer; so behandelt er etwa einen gewissen Don Pedro, d. i. Pedro I., den Grausamen, König von Kastilien und León, der i. J. 765/1364, also ein Jahr nach Şafadī's Tod,

10 Nach Ibn Ḥağar, *Durar* II 176, 10 und Saḥāwī, *Iʿlān*, übs. Rosenthal, *Muslim Historiography* 379, bestanden die *Aʿyān* nur aus sechs Bänden; die Einteilung war also nicht immer die gleiche.

Ibn Ḥaldūn an seinem Hof als Gesandten empfing (vgl. Hs. Aya Sofya 2963, fol. 9^a ff.; dazu M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History* 41). Dieser regierte von 1350–1369; Şafadī hat die Notiz also nach 751/1350 verfaßt. Das paßt, wie wir sehen werden, recht gut zu dem späten Abfassungsdatum des Werkes; aber es bleibt dennoch bemerkenswert, wie schnell Şafadī über | politische Entwicklungen im Westen Nachricht erhielt. Das hängt gewiß mit seinen Sekretärsdiensten zusammen; er hatte ja, wie wir sahen, auch mit dem Marīnidenherrscher Korrespondenz geführt¹¹.

247

Auch in seinem *Wāfi* berücksichtigt Şafadī seine Zeitgenossen, obgleich nicht in ebenso großer Zahl. Beide Werke überschneiden sich darum nicht selten; der Wortlaut der Biographien stimmt dabei manchmal, von Kleinigkeiten abgesehen, völlig überein. Ab und zu bringt der *Wāfi* zusätzliches Material, so etwa in einem kurzen Passus der Biographie des Aqqūš al-Ašrafī (IX 336 ff.) oder in einigen Gedichten des Malik al-Muʿaiyad von Ḥamāt (IX 175). Im allgemeinen aber findet sich das Sondergut, wie kaum anders zu erwarten, in den *Aʿyān*. Das hat noch einen besonderen Grund: die *Aʿyān* sind später verfaßt als der *Wāfi*. Im *Wāfi* werden sie – zumindest in den vorliegenden Bänden, soweit ich sehe – nicht zitiert; umgekehrt dagegen nimmt Şafadī in seiner Vorrede zu den *Aʿyān* auf den *Wāfi* Bezug. Er sagt dort, daß er einen großen Teil seines Lebens damit zugebracht habe, sein großes Datenwerk (*taʾrīḥ kabīr*), den *Wāfi bil-wafayāt*, zusammenzustellen; dies sei ihm sehr umfangreich geraten, so daß er jetzt das Bedürfnis verspüre, sich einmal kürzer zu fassen (vgl. Hs. Aya Sofya 2962, fol. 2^b, 5 ff.). Er meint damit gewiß nicht, daß er die Biographien selber zusammenstreichen wolle; denn so ist er dann im Buche selber nicht verfahren. Vielmehr ist es wohl so zu verstehen, daß er durch seine Beschränkung auf die Zeitgenossen den Umfang des Werkes im Vergleich zum *Wāfi* verringerte.

Die relative Chronologie der beiden Werke scheint damit klar; es bleibt jedoch die Möglichkeit, daß Şafadī, während er die *Aʿyān* schrieb, noch an seinem *Wāfi* weiterarbeitete. Das würde sich mit seinem Arbeitsstil sehr gut vertragen. Er hat bekanntlich für den *Wāfi* ein Brouillon (*musauwada*) angelegt, das z. T. noch erhalten ist¹². Die alphabetische Reihenfolge der Biographien

11 S. o. S. 2178 s. a. 745. Abū l-Ḥasan ʿAlī regierte von 731/1331–752/1352; sein Schreiben, das Şafadī beantwortete, war an den Mamlükensultan al-Malik aṣ-Ṣāliḥ ʿImādaddīn Ismāʿīl (743/1342–746/1345) gerichtet.

12 In der Nuru Osmaniye in Istanbul (vgl. Ritter in: RSO 12/1929–1930/79), in der Taimūriya in Kairo und in Gotha (vgl. Katalog Pertsch, nr. 1733, und G. Gabrieli in: *Rendiconti Acc. Reale dei Lincei*, Serie v, Bd. 25/1916/1165 f.). Merkwürdigerweise ist letztere Handschrift, welche die Biographien von *Muḥammad b. ʿAbdalmalik* an enthält, zum Druck von Bd. IV 31 ff. nicht herangezogen worden.

248

ist dort noch nicht ganz hergestellt; viele Biographien sind noch gar nicht darin enthalten¹³. Innerhalb der einzelnen Biographien ist die Aufeinanderfolge der verschiedenen Textstücke noch nicht endgültig festgelegt; Şafadī hat seine | Exzerpte, meist isolierte Anekdoten, am Rande mit Stichwörtern gekennzeichnet (vgl. etwa Hs. Nuru Osmaniye 3192, fol. 239^a: *firāsa*, *dakā'*) – wohl um sie später besser ordnen zu können. Neues Material ist auf Einlegeblättern hinzugefügt, so etwa eine *martīya* auf Aibak, den Ahnherrn der Mamlükendynastie (gest. 655/1257), die sich in der für den übrigen Text benutzten Quelle, dem *Dail Mir'āt az-zamān* des Yūnīnī, nicht findet (vgl. IX 473 f.). Es wäre also denkbar, daß zum Zeitpunkt der Abfassung der *A'yān* der *Wāfi* virtuell bereits abgeschlossen vorlag, jedoch noch auf seine letzte Redaktion wartete.

So scheint es sich in der Tat zu verhalten; gewisse chronologische Überschneidungen lassen sich damit am besten deuten. Wir werden annehmen können, daß das Brouillon schon ziemlich früh angelegt worden ist. Zwar enthält das Vergleichsmaterial für Bd. IX keine einzige zeitgenössische Biographie, an der sich dies direkt ablesen ließe. Jedoch scheint mir die Tatsache, daß in der Biographie der Āmina bint Ibrāhīm al-Wāsiṭīya (IX 386) noch nicht einmal ihr Tod i. J. 740 verzeichnet ist, obgleich Şafadī selber doch bei ihr Ḥadīṭ gehört hatte und sie also persönlich kannte, am besten so zu erklären, daß eine Notiz des Brouillons, die vor das Jahr 740 fällt, unbesehen in die Endfassung übernommen wurde. Ähnliches gilt für die Biographie des Ismā'īl b. Aḥmad al-Bilbaisī (IX 91); auch hier ist dessen Tod, der in das Jahr 742 fällt (vgl. Ibn Ḥaḡar, *Durar* nr. 918), noch nicht vermerkt. Etwas anders die Biographie des Aqsunqur as-Sallārī (IX 313 f.): sie war ursprünglich mit seinem Tod i. J. 744 abgeschlossen¹⁴; später wurde dann eine Notiz über das Jahr 745 nachgetragen, aber so ungeschickt, daß im *Wāfi* jetzt zweimal derselbe Schlußsatz auftaucht. Diese Änderung scheint im abgeschlossenen *Wāfi*-Exemplar vorgenommen worden

13 Von Band IX (Asad-Aidakīn) z. B. enthält das Brouillon Nuru Osmaniye 3192 (ab fol. 220^a) nur die Namen Iyās, Aibak und Ūtamiš (in dieser Reihenfolge), also nur einen verschwindend geringen Teil. Nuru Osmaniye 3193 beginnt bereits mit Ġa'far, der Buchstabe Bā' ist also ganz übersprungen. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die Handschrift bei einem Brand in Mitleidenschaft gezogen wurde; da sie ursprünglich z. T. aus losen Blättern bestand und die einzelnen Biographien wohl häufig mit einem neuen Blatt begannen, läßt sich nicht mehr ganz kontrollieren, was verlorengegangen ist.

14 So noch bei Ibn Ḥaḡar, *Durar* nr. 1014; er hat vielleicht eine solche Fassung vor Augen gehabt (die Biographie allerdings auch stark verkürzt). Dort übrigens wie im *Wāfi* die etwas vage Formulierung: *wa-kāna dālika āḥira l-'ahd bihi*; daß Aqsunqur wirklich in diesem Jahr im Gefängnis in Alexandrien ermordet wurde, steht bei Maqrīzī, *Sulūk* II 658,

zu sein; in den *Aʿyān*, die erst nach diesem Zeitpunkt verfaßt, also nicht ergänzt, sondern neu formuliert (diktiert) wurden, ist die Doublette bezeichnenderweise vermieden. Es liegt nahe, anzunehmen, daß die ursprüngliche Fassung auch hier sich schon im Brouillon befand¹⁵; das würde bedeuten, daß dieses kurz vor 745 im wesentlichen abgeschlossen war und Šafadī damals mit der endgültigen Redaktion des Werkes begann. Sehr gut würde dazu passen, daß sechs Jahre später, 751/1350, nach Ausweis eines von uns bereits zitierten *samāʿ*-Vermerks (oben s. 2179 s. a.) die *Aʿyān al-ʿaṣr* bereits vorlagen¹⁶.

Jedoch ist nicht zu übersehen, daß sowohl der *Wāfi* als auch die *Aʿyān* an vielen Stellen über diese Daten hinausreichen. Die Biographie des Albakī Fārisaddīn wird im *Wāfi* bis zum Jahre 752 geführt (IX 352); in den *Aʿyān* findet sich noch das Todesdatum, Šauwāl 756. Ebenso bricht die Biographie des Aqğabā Saifaddīn al-Ḥamawī im *Wāfi* mit dessen Ankunft in Damaskus i. J. | 752 ab (IX 305 f.), während in den *Aʿyān* noch das Todesdatum 759 erwähnt ist. Dabei steht dieses Datum dort in der Mitte der Biographie, gefolgt von weiteren Nachrichten aus den Jahren nach 752, keineswegs am Ende; es ist also nicht etwa vereinzelt später nachgetragen worden. Die Biographie des Aitamiš bricht im *Wāfi* beim Jahre 753 mitten im Satz ab (IX 483); in den *Aʿyān* wird sie unter Übernahme dieses Torsos weiter fortgeführt. Etwa bis zum Jahre 753 ist also der *Wāfi* ziemlich systematisch ergänzt worden; Šafadī hat anscheinend das Material über die letzten Jahre, das er in die *Aʿyān* aufnahm, während der Endredaktion des *Wāfi* in diesen übertragen.

249

Selbst spätere Notizen finden sich dort noch: Bd. I 250, 17 wird das Jahr 756 genannt; Bd. V 284 war es am Rande nachgetragen. Es gibt eine ganze Serie von Handschriften, die zu Lebzeiten Šafadī's geschrieben und von ihm selber dann mit Zusätzen und Einheftungen versehen wurden (vgl. Ritter in: RSO 12/1929–1930/80). Wahrscheinlich wurden die Reinschriften nie von ihm selber, sondern nur unter seiner Aufsicht vorgenommen; wir besitzen bezeichnenderweise kein einziges Autograph der Endfassung des *Wāfi*. Jedoch können wir wohl sagen, daß seit 753 Šafadī sich im wesentlichen um eine „Neuaufgabe“ der *Aʿyān* gekümmert hat; sie scheint durch die beiden Überlieferungsdiplome, die er i. J. 758 in der Umayyadenmoschee in Damaskus für dieses Buch erteilte, markiert. Auch hieran hat er noch weitergearbeitet; wiederum besitzen wir eine Handschrift mit Einheftungen von seiner Hand (vgl. Ritter, *ib.* 86 f.). In der uns überkommenen Endredaktion findet sich, wie wir sahen, noch aus

15 Allerdings nicht in dem, was heute noch davon übrig ist, ebensowenig wie die vorher genannten Biographien.

16 In die Zwischenzeit fällt der Tod des Šāfiʿiten Burhānaddīn ar-Rašīdī i. J. 749, der in den *Aʿyān* verzeichnet ist, nicht dagegen im *Wāfi* (VI 165, 3 f.).

dem Jahre 759 ein Todesdatum (des Aqğabā Saifaddīn al-Ḥamawī). Jedenfalls dürfen wir wohl davon ausgehen, daß, wenn wir auf abweichende Fassungen von Biographien stoßen (etwa bei der des Ulğaibugā, *Wāfi* IX 355 ff. und *Aʿyān*, Hs. Aya Sofya 2963, fol. 1^b ff., oder der des Altunbugā an-Nāşiri, *Wāfi* IX 360 und *Aʿyān*, ib. 2^b, 8 ff.), wir in den *Aʿyān* die Formulierung letzter Hand vor uns haben¹⁷. Kurz vor seinem Tode hat ʿAlī b. al-Ḥusain al-Mauşilī, in Damaskus
 250 ansässig und zu seiner Zeit als Dichter recht bekannt, noch einmal | mit einer Abschrift dieses Werkes – unter seiner Aufsicht? – begonnen; der erste Band war am 18. Rabīʿ I 763 / 15. Jan. 1362 abgeschlossen, der Schlußband im Ğumādā II 765 / März 1364, knapp ein Jahr nachdem Şafadī in Damaskus an der Pest gestorben war (vgl. Ritter in: RSO 12/1920–1930/85 f.; zum Schreiber vgl. Ibn Ḥağar, *Durar* nr. 2729).

2 *Andere Werke*

Für die Chronologie seiner übrigen Werke ergeben sich vorläufig nur wenige Anhaltspunkte¹⁸. Die Vorreden sind im allgemeinen unergiebig; man ist auf

17 In der Biographie des Ulmās (= Ölmez) an-Nāşiri ist z. B. in den *Aʿyān* gegenüber dem *Wāfi* (IX 370 f.) das Datum „Ende 733“ in „Dū l-Ḥiğğā 733“ verbessert. – Wertvoll sind in den *Aʿyān* vor allem auch die Angaben zur Aussprache türkischer Eigennamen (vgl. den soeben genannten Ulmās oder *Wāfi* IX 372 zu Almalik); die Vokalisationen in der – an sich verlässlichen – Yaşbak-Handschrift des *Wāfi* (s. u., Kap. E) gehen demgegenüber eindeutig auf Vermutungen des Schreibers zurück (etwa Altuqşubā statt Altuqşbā in nr. 4290). Araber zeigten gegenüber den Eigennamen ihrer türkischsprachigen Herrschicht häufig eine erstaunliche Ignoranz; Ibn Tağrībī sah sich veranlaßt, eine eigene Schrift zum Thema zu verfassen (vgl. *Der Islam* 45/1969/88, Anm. 71). Şafadī ist wie Ibn Tağrībī Sohn eines türkischen Amīrs (vgl. *Nuğūm az-zāhira* XI 19, 2); sein Kontakt mit den Namen der Mamlūken ist nicht rein literarischer Art. Allerdings stellt uns auch dies gelegentlich vor Probleme: seine Vokalisation Alilmiş steht der von Wiet, *Manhal* 540, gewählten: Ilalmiş deutlich entgegen; Aldakuz in nr. 4450 verträgt sich nicht mit Ildikiz bzw. Ildingiz bei Houtsma, *Türkisch-arabisches Glossar* (Leiden 1894) 34 oder Aldukuz bei Zetterstēen, *Beiträge* 157, 24; Anur in nr. 4341 wirkt ungewöhnlich neben Unur oder Unar (Önär bei Houtsma 30).

18 Zu den Titeln ist jetzt neben GAL² 2/40 f. s 2/27 ff. auch die Einleitung von Muḥammad ʿAlī as-Sulṭānī zu seiner Edition der *Nuṣrat at-tāʾir* (s. u.) zu vergleichen (dort s. 12 ff.). Ausdrücklich hinweisen möchte ich auf die etwas versteckten Zitate aus dem sonst nicht bekannten *K. Ḥaqīqat al-mağāz ilā l-Ḥiğğāz* des Şafadī in: ʿAbdalqādir b. Muḥammad al-Anşārī al-Ġazirī, *Durar al-fawāʾid al-munazzama fī aḥbār al-ḥāğğ wa-ṭarīq Makka al-muʾazzama* (Kairo 1384/1964), z. B. S. 453, 6 ff. – Näherer Untersuchung bedarf der isolierte Band eines *Taʾrīḥ*, der in der ehemaligen Aḥmadiya-Bibliothek in Aleppo (jetzt al-Maktaba al-Waqfiya) unter der Nummer 1216 aufbewahrt wird und nach dem Titelblatt von Şafadī (und zwar von unserem Şafadī, „*wa-huwa ṣāriḥ Lāmīyat al-ağam*“) verfaßt wurde. Der Band ist nachträglich unter Änderung des Titelblatts als vierter Band in die

Selbstzitate angewiesen. Im *Wāfi* bin ich bisher auf drei solcher Verweise gestoßen. Bd. II 14, 11 erwähnt Şafadī sein *K. Faḍḍ al-ḥitām*, seine Abhandlung über die rhetorische Figur der *tawriya* (analysiert von S.A. Bonebakker, *Some Early Definitions of the Tawriya and Şafadī's Faḍḍ al-xitām 'an at-tawriya wa'l-istixdām*, den Haag 1966); sie wäre also vor 753 entstanden. Das wird bestätigt durch die vorläufig älteste Handschrift des Werkes; sie stammt aus dem Jahre 744 (vgl. Bonebakker 68).

An anderer Stelle (*Wāfi* III 273, 7f.) nennt Şafadī sein *K. Alḥān as-sawāğī' baina l-bādī wal-marāğī'*, die poetische Korrespondenz mit seinen Zeitgenossen, die er, alphabetisch geordnet, separat veröffentlicht hat. Der Titel des Werkes, so auch von Ḥāğğī Ḥalīfa übernommen (vgl. *Kaşf az-ẓunūn* 148), ist damit gegenüber den bei Brockelmann verzeichneten Varianten gesichert (vgl. GAL² 2/40 s 2/28). Zugleich dürfte feststehen, daß das Datum des Autographs aus dem Jahre 760/1359, das in der Preußischen Staatsbibliothek aufbewahrt wird (vgl. Katalog Ahlwardt nr. 8631), entgegen der Annahme von Brockelmann (GAL² 2/40) nichts über das Abfassungsdatum aussagt; Şafadī hat sein Buch eben mehrfach abgeschrieben. Interessant ist allerdings, daß er andererseits darin auch wieder den *Wāfi* zitiert (vgl. Rieu, *Supplement British Museum* nr. 1016); er hat also offenbar an beiden Büchern gleichzeitig gearbeitet.

Ebenfalls in Band III des *Wāfi* (193, 8) verweist Şafadī auf sein *K. Nuşrat at-tā'ir 'alā l-falak ad-dā'ir*, d.i. seinen kritischen Kommentar zu Ḍiyā'addīn | Ibn al-Atīr's *Maṭal as-sā'ir* und der Widerlegung dazu, die Ibn Abī l-Ḥadīd u. d. T. *al-Falak ad-dā'ir* veröffentlicht hatte (vgl. GAL² 1/359 s 1/521 mit weiteren Verweisen; das Buch ist jetzt ediert von Muḥammad 'Alī as-Sulṭānī, Damaskus [um 1970]).

251

Vor 752/1351 geschrieben ist sein *K. Ġinān al-ğinās* über die Kunst der Paronomasie, das in einer Handschrift vom 24. Rağab 752 / 16. September 1351 in der Chester Beatty-Bibliothek erhalten ist (vgl. Katalog Arberry I nr. 3103). Ähnliches gilt für das bisher nicht weiter bekannte *K. Iḥtibār al-iḥtiyār*, zu dem die gleiche Bibliothek eine Handschrift vom Rağab 753 / August 1352 bewahrt (vgl. Katalog VII 5183: Unicum?). Auf das Jahr 752/1351 selber datieren läßt sich seine Anthologie *Dīwān al-fuṣaḥā' wa-tarğumān al-bulağā'*, die im Autograph in Wien vorhanden ist und einem Erzieher des späteren Sultans Ša'bān (764/1363–778/1376) gewidmet war. Später als der *Wāfi* ist vielleicht Şafadī's

dort erhaltene Serie des *Wāfi* einbezogen worden. Mit letzterem hat er jedoch nichts zu tun; er enthält annalistisch geordnete Nachrichten aus den Jahren 596–655 mit den entsprechenden Nekrologen. Von einem *Ta'riḥ* aṣ-Şafadī's war allerdings bisher auch nichts bekannt. Vielleicht handelt es sich um das Geschichtswerk seines Lehrers und Namensvetters Nağmaddīn aṣ-Şafadī (vgl. Kap. D, „Quellen“, nr. 193).

Nakt al-himyān, sein biographisches Werk über die berühmten Blinden. Das Buch wird im *Wāfi*, soweit ich sehe, nicht erwähnt; eine der wenigen Biographien, die es mit Band IX gemeinsam hat, die des Ašraf b. al-A‘azz (IX 268), ist dort wesentlich umfangreicher, also vielleicht nachträglich ergänzt. Spät ist gewiß auch sein Werk über die Gouverneure von Damaskus, *Tuhfat dawī l-arbāb*; es reicht bis zum Jahre 760 (vgl. die Edition von Š. Munağğid: Šafadī, *Umarā’ Dimašq*, s. 169 und 219). Nicht auf ein bestimmtes Datum festlegen läßt sich naturgemäß Šafadī’s *Tadkira*; er hat wohl zeit seines Lebens Notizen gemacht. Bd. 7 ist im Jahre 736 abgeschlossen worden, Bd. 44 i. J. 759 (s. o. s. 2177 und 2180 s. a.); auch dies aber war nicht der letzte Band¹⁹.

C Zum Arbeitsstil

Šafadī hat viel in seinem Leben geschrieben, und zwar durchaus nicht nur Eigenes. Wir wissen, daß er auch Werke anderer kopiert hat – wohl zu persönlichem Gebrauch; denn seine Kanzleitätigkeit wird ihm ein soweit einträgliches Auskommen garantiert haben, daß er auf Nebenverdienste als Abschreiber nicht angewiesen war. 500 Bände ungefähr will er in diesem zwiefachen Sinne geschrieben haben, und an Dīwānkorrespondenz ungefähr das Doppelte (vgl. Ibn Ḥağar, *Durar* II 177, 5f.). Flüchtigkeiten konnten dabei nicht ausbleiben; schon H. Ritter hat in seinem Vorwort zum ersten Band darauf hingewiesen (s. 6 der Einleitung). Er steht mit dieser Eigenschaft bekanntlich nicht allein; auch seine Zeitgenossen haben ihre Quellen meist nachlässig behandelt (vgl. dazu etwa Haarmann, *Quellenstudien* 91 und 111, Anm. 6). In unserem neunten Band sind gelegentlich Personen zweimal biographiert (z. B. Aus b. Mi‘yar nr. 4404 und 4405), einer sogar dreimal (nr. 4337, 4346 und 4356). Allerdings handelt es sich bei diesen Beispielen um Prophetengenossen; hier kann die Verwirrung sich schon in den Quellen vorbereitet haben. An der ersten | Stelle könnte es sich zudem um einen bloßen Nachtrag handeln. Deutlich dagegen ist die Sachlage bei Ismā‘īl b. Muḥammad b. al-Faḍl, der IX nr. 4111 und nr. 4115 erwähnt wird, einmal mit dem Spitznamen Ğūğī und einmal mit der Variante Ğūzī, welch beides in der Işfahāner Mundart den „Sperling“ bedeuten soll²⁰. Beide

19 In der India Office Library sind darüber hinaus die Bände 48–49 erhalten. Vgl. zu dieser und weiteren Hss. GAL² 2/40 s. 2/28; Chester Beatty IV 3861 (Bd. 14 und 24–26) und VII 5178; Nasrallah, *Manuscripts du Liban* IV 168; *Fihris al-maḥṭūṭāt al-muṣawwara* 436f. Dreißig Bände des Autographs finden sich im Ḥiğāz (vgl. RAAD 19/1933/405; auch 14/1936/39: Bd. 14–15 als Kopie nach dem Autograph).

20 Vgl. pers. *ğūğē* „Vogeljunges, Küchlein“.

Biographien weichen voneinander ab; die zweite ist dabei aus Ḍahabī's *Ta'riḥ al-Islām* übernommen, während für die erste sich die Quelle noch nicht feststellen ließ. Ähnliches ist auch in anderen Bänden geschehen (vgl. Bd. III 330 und 340 f., nr. 1389 bzw. 1407; Bd. V 32 und 68, nr. 2001 bzw. 2056). Daß Quellen ab und zu schlecht kontaminiert werden (so etwa IX nr. 4417), verwundert kaum.

Typisch für eine hastige, aber auch rationelle Arbeitsweise sind die Lücken im Text; Šafadī hat sicher gehofft, daß sie sich im Laufe der Zeit durch weitere Lektüre von alleine schließen würden. Sie betreffen vor allem Todesdaten und Verse (vgl. etwa IV 24, 14; 25, 10; 64, 2; 284, 16 und sonst ziemlich häufig), zumindest an einer Stelle aber auch den Namen des Biographierten: bei dem Arzt Ismā'īl al-Ġurġānī (IX 247), den Šafadī aus Ibn Abī Uṣaibi'a übernommen hatte. Da es ihm nicht gelang, den Vaternamen bis zur endgültigen Redaktion seines Werkes ausfindig zu machen, hat er die Biographie ganz an das Ende der Ismā'īl-Serie gestellt²¹. Lückenhaft ist für den Leser, nicht aber für Šafadī, der Text auch da, wo Daten ohne Angabe des Jahrhunderts verzeichnet werden; Šafadī hat hier annalistisch geordnete Quellen ausgeschrieben, ohne zu bemerken, daß die Zahlen, sobald sie bei der Umsetzung in ein alphabetisches Schema aus ihrem Jahrhundertzusammenhang herausgelöst wurden, durchaus nicht mehr eindeutig waren (vgl. etwa IX 35, 3). Verwirrung entsteht weiterhin manchmal dadurch, daß bei Übernahme einer Quelle eine dort in der ersten Person gehaltene Bemerkung sich nun plötzlich auf Šafadī bezieht, so etwa IX 478, 6, wo nur das Datum erkennen läßt, daß Šafadī's Lehrer Ḍahabī gemeint sein muß, nicht etwa er selber.

Diese Beobachtungen betreffen allerdings nur seine Tätigkeit als Kompilator; wie er selber eine Biographie auffaßte, das erfahren wir nur, wenn er über Zeitgenossen berichtet. Er ist fasziniert von Daten; nur darum vermochten wir die persönlichen Lebenserinnerungen, die er so gerne einflacht, ohne Schwierigkeiten chronologisch zu ordnen (s. o. s. 2176 ff.). Immer wieder findet sich die Bemerkung, daß er jemanden nach dessen Geburtsdatum fragte (vgl. etwa III 271, 16; IV 225, 5 etc.). Das war wohl auch die einzige Möglichkeit, es zu erfahren; selbst bei seinem Bruder Ibrāhīm, der schon 742 starb, offenbar bevor er dessen Biographie in den *Wāfi* oder in das Brouillon aufnahm, weiß er nicht genau, wann dieser geboren sein könnte. „Ca. 700“, so sagt er (V 330, 13), offenbar weil er sich nur entsann, daß dieser einige Jahre jünger war als er. Die Biographie des Malik an-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (IV 353 ff.) hat

21 Auch Ibn Abī Uṣaibi'a hatte übrigens so gearbeitet: bei ihm ist der Ort, wo Ġurġānī starb, nicht eingetragen und dort ein freier Raum gelassen (II 32, 2). Šafadī hat diese Stelle gar nicht mitabgeschrieben.

253 er ganz chronologisch aufgebaut; er arbeitet hier, wie D.S. Little bereits festgestellt hat (*Introduction* 100f.), mit dem Ordnungsprinzip der dynastischen Geschichtsschreibung. | Jedoch ist eine solche, zumindest äußerliche Folgerichtigkeit des Aufbaus ziemlich selten. In Band IX sind nur wenige Lebensläufe zusammenhängend erzählt, so vor allem der des Amīr Aqqūš Afram, der zusammen mit dem von Little näher behandelten Qarāsunqur al-Manṣūrī (gest. 728/1328) an den Hof des Īlhān Muḥammad Ḥudābanda flüchtete (vgl. *Wāfi* IX nr. 4265, Little 101ff. und 116); hier bekommt die Darstellung geradezu novellistischen Schwung. Ähnliches läßt sich auch noch von der übernächsten Biographie sagen, der des Amīr Aqqūš al-Aṣrafi (IX nr. 4267). Sonst aber ist Ṣafadī's Stil gleich dem seiner Vorgänger: anekdotisch und unzusammenhängend, ohne Gefühl für historische Kausalzusammenhänge (vgl. Little 104 ff. und 113). Seine Angaben bleiben, selbst wenn sie einer chronologischen Ordnung folgen, notizenhaft; ein ausgewogenes Bild der behandelten Persönlichkeiten kommt nicht zustande. Der Wert der erzählten Details liegt, wie Little hervorhebt (*Introduction* 113), außerhalb des mit ihnen intendierten Zwecks: sie geben Aufschluß über die Kulturgeschichte der Zeit. Man muß dabei, um sie recht zu verstehen, gut Bescheid wissen: Sie sind von einem Zeitgenossen für Zeitgenossen geschrieben, ohne Gefühl für Distanz; Namen werden in ihrer Kurzform benutzt, politische Ereignisse als bekannt vorausgesetzt.

Die Reihenfolge der Biographien ist, wie jedem Benutzer bekannt, alphabetisch. Kleine Schwankungen fallen nicht ins Gewicht: der Name Ilyās, der unter Alif subsumiert wird (vgl. IX nr. 4298 ff.), wird in der Biographie nr. 4144, wo er zwischen (Ismā'īl b.) Hārūn und (Ismā'īl b.) Yaḥyā steht, offenbar als al-Yās analysiert. Schon bei der zweiten Position aber, dem Namen des Vaters, wird dieses Prinzip nicht mehr ganz eingehalten; die einzelnen As'ad-Biographien, 26 insgesamt, werden völlig ungeordnet dargeboten. Dies zwar ist anscheinend noch eine Ausnahme; bei der dritten Position aber ist ein Ordnungsprinzip kaum noch zu erkennen. Das führt dazu, daß man bei häufigeren Namensfolgen, etwa Muḥammad b. Aḥmad (vgl. II 29–171) nur mithilfe des Index sich zurechtfindet. Zwar gewinnt man streckenweise den Eindruck, als sei sekundär noch eine chronologische Gliederung beabsichtigt gewesen: In dem zitierten Abschnitt folgen auf einige Biographien aus dem 3. Jahrhundert zahlreiche aus dem 4. Jahrhundert (II 31–47 und wieder 51–59), später mehrere aus dem 5. Jahrhundert (II 59–66 und später); die Biographien aus dem 7. Jahrhundert beginnen erst danach (s. 78, häufiger erst mit s. 95). Aber das Prinzip wird zu häufig durchbrochen, um einen Schluß auf systematische Anordnung zu gestatten; auch hier ist Ṣafadī wohl nur nachlässig verfahren. Allein die Zeitgenossen scheinen in diesem Fall ziemlich konsequent an den Schluß gestellt (vgl. II 141–171; so auch bei Muḥammad b. 'Alī IV 193–229). Jedoch stimmt auch das, wenn

man das Kapitel Aḥmad b. Muḥammad vergleicht, schon nicht mehr (vgl. zu Anfang VII 319 f. nr. 2304–2306, dann wieder VIII 16–26, 66, 82–92, 124–127 etc.); dort ist eher der drittletzte Name maßgebend, aber auch er nicht ausschließlich.

Dankbar vermerkt man, daß Šafadī freigiebig mit Verweisen arbeitet. Er weiß, daß die alphabetische Namenfolge häufig nicht mit der *šuhra* übereinstimmt: so hat er denn auch andere Namensformen, vor allem Nisben, in die alphabetische Ordnung aufgenommen und dort, meist mit der Floskel *ismu-hū*, auf den Grundnamen verwiesen – in separaten Abschnitten, die er entweder mit *al-alqāb* überschreibt (so etwa IX 248) oder aber ohne besondere Kennzeichnung hinter einzelnen Biographien bringt (etwa IX 250, 257 | etc.)²². Diese nützliche Neuerung, mit der er, soweit ich sehe, in dieser systematischen Anwendung alleinsteht, geht nicht etwa auf einen späteren Redaktor oder auf einen Kopisten zurück; sie findet sich schon im Brouillon. Man spürt den ordnenden Geist des Kanzleibeamten. Nicht ganz so sicher ist, ob das auch in jedem Fall für die Überschriften der Biographien gilt (die in der Handschrift am Rand stehen). Hier ist gleichfalls die *šuhra* herausgehoben, in manchen Fällen aber auch nur ein so allgemeiner Namensbestandteil (z. B. *aṣ-ṣaḥābī* in IX nr. 4375 f.) oder selbst weniger als dies (*muḥaḍram* in nr. 4356 oder *ḥādīm an-nabī* in nr. 4342), daß man fast eher den Systematisierungstrieb eines Kopisten zu verdächtigen geneigt ist.

254

D Die Quellen

Ein Werk wie der *Wāfi* ließ sich nur schreiben, wenn günstige Umstände zusammenkamen. Bücher waren nicht jedem zugänglich; sie waren teuer und manchmal schlechterdings nicht vorhanden. Wir wissen nicht, ob Šafadī eine große Privatbibliothek besaß²³; zumindest werden wir annehmen können, daß ihm sein Amt zu manchen Bücherbeständen öffentlicher oder privater Art Zugang verschaffte. Er scheint ziemlich viel gereist zu sein; auch das wird ihm manche Möglichkeiten erschlossen haben. Und wo er nur zeitweise ein wichtiges Werk zur Verfügung hatte, da hat er exzerpiert; seine *Taḍkira*, bisher kaum behandelt (vgl. GAL² 2/40 s 2/28 nr. 10; dazu Arberry in: Islamic

22 Auch hier stößt man gelegentlich auf Nachlässigkeiten, eine Verwechslung in der Namensfolge (so in IX 439, 5) oder einen Verweis ohne Bezug (etwa IX 410, 6, wo der genannte Andarši von Šafadī anscheinend gar nicht mit einer eigenen Biographie bedacht worden ist).

23 Vgl. dazu die Bemerkungen zu Ende von Abschnitt p (unten s. 2235 f.).

Quarterly 6/1961/107 ff.), legt noch heute Zeugnis davon ab. Zu Beginn seines *Wāfi* (17 f. und vor allem 47 ff.) bringt er eine imposante Liste historischer und biographischer Werke, die ihm bekannt waren; E. Amar hat sie vor jetzt 60 Jahren im *Journal Asiatique* übersetzt und im einzelnen behandelt (vgl. den Schluß seines Artikels Jg. 1912, I 243 ff.). Es liegt nahe, anzunehmen, daß dies auch seine Quellen waren; Rosenthal scheint davon auszugehen (vgl. *Muslim Historiography* 408, Anm. 2). In Wirklichkeit aber wird man etwas differenzieren müssen: es gibt Bücher, die er immer wieder benutzt und vielleicht gerade darum nur verhältnismäßig selten zitiert; es gibt andererseits Werke, die er kennt und gelegentlich heranzieht, dann auch meist mit explizitem Zitat; und es sind vielleicht sogar Texte darunter, die er nur in dieser Liste anführt. Die Liste ist nur zum Teil ein Quellenverzeichnis; sie bietet genau das, was die Überschrift besagt: „einige Namen von historischen Werken, die in der Vergangenheit von Meistern dieser Disziplin (*fann*) verfaßt wurden“ (I 47, 6).

255 Es empfiehlt sich darum, die Quellenfrage vom Text selber anzugehen. Das ist nun, wenn man Vollständigkeit anstrebt, ein langwieriges und dornenreiches Unterfangen; ich empfinde fast Erleichterung darüber, daß es im Augenblick, da erst neun Bände des *Wāfi* vorliegen, noch gar nicht möglich ist. Was ich hier vorlege, ist ein Teilergebnis, das einerseits auf einer eingehenden | Analyse der Biographien des neunten Bandes und andererseits auf einer kursorischen Lektüre der vorhergehenden acht Bände beruht. Bei letzterer konnten nur diejenigen Quellen auffallen, die vom Autor ausdrücklich genannt werden. Jedoch sind gerade sie uns wichtig, da es, wie oben gesagt, jene sind, die er seltener benutzt. In jedem Einzelfall allerdings besteht die Gefahr, daß sie nur indirekt zitiert werden. Hier läßt sich erst dann zu sicheren Schlüssen kommen, wenn die direkte Quelle erkannt ist; sie aber wird, sobald die Biographie insgesamt oder in größeren Passagen aus ihr übernommen ist, eben meist nicht genannt. Dennoch läßt sich aus diesem partiellen Befund mit etwas Vorsicht²⁴ vielleicht zu einer „Hochrechnung“ kommen.

a) *Allgemeine biographische Werke und Enzyklopädien*

In dieser Gruppe greift Šafadī am meisten auf zwei Standardwerke zurück: auf den *Iršād al-arīb* (bzw. *Muʿjam al-udabāʾ*) des Yāqūt und auf die *Wafayāt al-*

24 Zum Glück liegt für eine der meistbenutzten Quellen Šafadī's, Yāqūt's *Iršād al-arīb*, eine eigene Quellenuntersuchung vor (vgl. Bergsträsser in: ZDMG 65/1911/797 ff. und ZS 2/1923/184 ff.; dazu K.M. Abdur Rahman in: ZS 10/1935/216 ff.). Sie bietet häufig ein Indiz dafür, wo Šafadī frühere Literatur über Yāqūt kennengelernt hat.

a'yān des Ibn Ḥallikān. Sie hat er im neunten Band seines *Wāfi* 25mal bzw. 10mal (bei insgesamt 544 Biographien) ausgeschrieben.

1. Yāqūt (gest. 626/1229), *Iršād al-arīb* (vgl. GAL² 1/632 s 1/880):

Die Edition des Werkes durch D.S. Margoliouth beruht bekanntlich z.T. auf einer einzigen, zudem noch ziemlich jungen Handschrift; auch dort, wo andere Textzeugen hinzutreten, ist die Überlieferung lückenhaft und nicht immer zuverlässig (vgl. die Vorreden des Herausgebers zu den einzelnen Bänden; weiterhin 'Abdal'azīz al-Maimanī in: RAAD 40/1965/644 ff. und 860 ff.; 41/1966/150 ff., 290 ff., 470 ff. und 631 ff.; 42/1967/92 ff.: Verbesserungen bis zu Bd. II 229). So verwundert es nicht, daß Şafadī – der übrigens schon von Margoliouth verglichen wurde – gelegentlich bessere Lesarten (vgl. IX 20, 3; 127, 15) und vor allem auch zusätzliches Material bringt (vgl. III 82, ult. + Anm.; III 103, 7, wo die ganze Biographie bei Yāqūt fehlt; allgemein die Fragmentensammlung von M. Ġawād in: MM'1 6/1959/101 ff. und 7/1960/256 ff.). Daß Şafadī normalerweise Yāqūt direkt zitiert, nicht etwa über eine andere Quelle, steht zweifelsfrei fest; an verhältnismäßig vielen Stellen nennt er ihn selber, allerdings im allgemeinen nicht als Gewährsmann für die gesamte Biographie (selbst wenn es sich so verhält), sondern dann, wenn Yāqūt sich in seinem Werk mit einer persönlichen Bemerkung zu Worte meldet. Şafadī nimmt dann manchmal auch dazu Stellung (vgl. IX 403, 12). Gelegentlich scheint er umgruppiert zu haben, so etwa in der umfangreichen Biographie des Şāhib b. 'Abbād (IX 125 ff.); leider können wir für den neunten Band in keinem Fall kontrollieren, ob dies schon im Brouillon der Fall war oder, durch die Stichwörter am Rande des Brouillons (s.o. s. 2182) begünstigt, erst in der Endfassung geschah. Auch die Möglichkeit, daß eine bisher nicht bekannte Zwischenquelle diese Arbeit bereits für ihn besorgte, läßt sich nicht ganz ausschließen. Daß er manchmal aus einer andern Quelle ergänzt (wie in der Biographie des Ismā'il b. 'Alī al-Ḥazīrī, IX 163 f.), versteht sich von selber.

Über Yāqūt laufen begreiflicherweise besonders viele Sekundärzitate. Sie finden sich etwa in den Biographien von Philologen, an denen Yāqūt starkes Interesse besaß (s.u., Abschn. k). Nachweisen läßt sich ein solcher Sachverhalt aber auch für die Zitate aus dem *K. Sirr as-surūr* des Muḥammad b. Maḥmūd an-Naisābūrī (*Wāfi* II 199, 2 ff. = *Iršād* VI 414, 9 ff.; dazu Bergsträsser nr. 47) oder aus dem *Ta'riḥ Ma'arra* des Ibn Muḥaddab al-Ma'arrī (*Wāfi* VII 102, 2 ff. = *Iršād* I 215, ult. ff.; dazu Bergsträsser nr. 208).

Zu berücksichtigen bleibt dabei wiederum, daß der erhaltene Text des Yāqūt unvollständig ist. So spricht z.B. vieles dafür, daß die Zitate aus den *Amālī* des Ġaḥḥza (gest. 324/936) allesamt auf den *Iršād* zurückgehen (vgl. dazu Bergsträsser

ser nr. 83). Dennoch ist nur eines von dreien dort genau nachzuweisen (*Wāfi* II 43, 14 = *Iršād* VI 271, 5). Ein anderes ist bei Šafadī offenbar ausführlicher (VI 211, 1ff. = *Iršād* I 367, 11ff.); ein drittes (*Wāfi* IV 343, 8) ist bei Yāqūt zwar vorhanden (VII 71, 1ff.), aber dort nicht auf Ġaḥḥa zurückgeführt. Es läßt sich nicht ausschließen, daß Šafadī selber das Original des Ġaḥḥa noch einmal eingesehen hat; aber es wirkt dennoch nicht sehr wahrscheinlich.

2. Ibn Ḥallikān (gest. 681/1282; vgl. seine Biographie *Wāfi* VII 308ff.), *Wafayāt al-a'yān* (vgl. GAL² 1/399 s 1/561; fertiggestellt am 22. Ġumādā I 672 / 4. Dezember 1273, jedoch mit Nachträgen bis vielleicht zum Jahre 680/1380, vgl. Iḥsān 'Abbās in seiner Edition der *Wafayāt* VII Einl. s. 66).

Bei Ibn Ḥallikān verhält es sich ähnlich wie bei Yāqūt: er wird ab und zu zitiert (etwa I 209, 16; I 347, 13 etc.), viel häufiger aber ausgeschrieben. Šafadī hat das Werk selber einmal kopiert (vgl. den Kolophon der Hs. Gotha 1731, Kat. Pertsch III 319). Zudem hatte er, wie Iḥsān 'Abbās in seiner *Dirāsa fi Ibn Ḥallikān* (im 7. Band seiner Ausgabe, [Beirut 1971], s. 65) wahrscheinlich gemacht hat, Zugang zu den Kladden des Ibn Ḥallikān, die zusätzliches Material enthielten; sie sind vielleicht gemeint, wenn er in der Biographie des Autors von dessen *maǧāmī' adabīya* spricht (*Wāfi* VII 308, 17). Auch Ḍahabī benutzt das Werk in seinem *Ta'riḥ al-Islām*, und da Šafadī nicht selten auf Ḍahabī zurückgreift (s. u. nr. 23), ist nicht immer klar, ob wir es mit einem direkten oder indirekten Zitat zu tun haben. Das dürfte sich ändern, sobald der *Ta'riḥ al-Islām* einmal vollständig ediert vorliegt; in der Biographie des As'ad b. Abī l-Faḍā'il al-Wā'iz etwa (IX 19 nr. 3935) zeigt ein Vergleich, daß Ḍahabī erweitert hat, während Šafadī die Originalfassung übernimmt.

Šafadī's *Wāfi* ist also keineswegs eine Fortsetzung der *Wafayāt al-a'yān*, wie Brockelmann, GAL s 1/561 angibt. Der Irrtum geht auf den Katalog der Pariser arabischen Handschriften von de Slane zurück (vgl. Amar in: JA 1911, I 253).

Auch hier ist mit Sekundärzitaten zu rechnen (vgl. z. B. *Wāfi* VIII 387, ult. = *Wafayāt* I 179, 11: Baihaqī, vermutlich mit seinen *Manāqib as-Šāfi'i*).

3. Ibn aš-Šuqā'i (gest. 726/1326), *Tālī K. Wafayāt al-a'yān* (vgl. GAL² 1/400; Ziriklī V 359f.; Kaḥḥāla VIII 76).

Ibn Ḥallikān's Werk ist fortgesetzt worden im *Tālī K. Wafayāt al-a'yān* des Faḍl-allāh b. Abī Muḥammad Faḥr aš-Šuqā'i, mit dem wir bereits in Šafadī's Zeit

hineinkommen. Das Werk ist in einer einzigen Handschrift, Bibl. Nat. 2061, | erhalten und wird im Augenblick von J. Sublet, Paris, zur Edition vorbereitet²⁵. Šafadī zitiert den Autor an zwei Stellen als Ibn aṣ-Šuqā'ī (VIII 91, 7 und 182, 11)²⁶; das Exemplar der Bibliothèque Nationale hat einst ihm gehört. Dennoch benutzt er das Werk nicht überall; im neunten Band seines *Wāfi* ist es nirgendwo herangezogen, obwohl sich mehrfach Gelegenheit geboten hätte (vgl. Biographie nr. 3991, 4064, 4099, 4413 etc.). Zahlreiche Zitate finden sich, wie mir J. Sublet mitteilt, in den Buchstaben 'Ain und Nūn. Sollte er sich zurückgehalten haben, weil Šuqā'ī Christ war? Es ist nicht sehr wahrscheinlich.

257

4. Ibn an-Nadīm (gest. 380/990; vgl. Sellheim in: Israel Oriental Studies 2/1972/428 ff.), *al-Fihrist*.

Wenn Šafadī dieses Buch zitiert, so handelt es sich häufig um Sekundärzitate nach Yāqūt (so etwa II 32, 17 ff. nach *Iršād* VI 277, 15 ff. und vor allem VII 166, 13 ff., wo das Original abweicht und Šafadī durch seine Wortwahl verrät, daß er auf *Iršād* I 221, 12 ff.²⁷ zurückgreift, aber seinerseits wieder mit Yāqūt's Text ziemlich frei umspringt). Dennoch hat er manchmal das Buch auch direkt eingesehen, so etwa VII 228, 3 ff., wo er ausdrücklich den Titel angibt (*Fihrist al-ʿulamāʾ*); er bringt das Werk ja auch in seiner Bücherliste zu Anfang des *Wāfi* (I 55, 3; dort unter dem Titel *al-Fihrist fī tawārīḥ al-udabāʾ*).

- 4a. Die Verweise auf den *Fihrist* des Šaiḥ aṭ-ṭāʾifa aṭ-Ṭūsī dagegen scheinen in allen Fällen Sekundärzitate nach Yāqūt (vgl. V 300, 8; 302, 3; VI 121, 3; 212, 4 f. etc.).

5. Abū Muḥammad ʿAbdalʿazīz b. Aḥmad al-Kattānī (gest. 466/1074), *Dail ʿalā K. al-Wafayāt* des ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Rabīʿa Ibn Zabīr, gest. 329/940 (vgl. Rosenthal, *Historiography* 512; Kaḥḥāla, *Muʿjam* V 242).

Zitiert *Wāfi* I 342, 16; II 42, 15; 60, 7; V 86, 11; VI 405, 12; VII 119, 1, jeweils ohne Nennung des Titels und mit verschieden ausführlicher Namensform. I 342, 16; VI 405, 12 und VII 119, 1 falsch Kinānī statt Kattānī.

25 Jetzt erschienen Damaskus 1974.

26 Dort an der ersten Stelle Ibn aṣ-Šuqā'ī vokalisiert; Brockelmann liest aṣ-Šuqā'ī. Ich verdanke meine Lesung des Namens J. Sublet.

27 Vgl. dazu auch ʿAbdalʿazīz Maimanī in: RAAD 41/1966/152 f.

6. Muḥammad b. ‘Abdalmalik al-Hamaḍānī (gest. 513/1119), *Uyūn as-siyar fī maḥāsin al-baḍw wal-ḥaḍar* (vgl. dazu Makdisi, *Ibn ‘Aqīl* 23).

Wahrscheinlich zitiert *Wāfi* II 107, 5 f.

7. Abū ‘Abdallāh al-Ḥarrānī = Muḥammad b. ‘Abdallāh b. al-‘Abbās al-Ḥarrānī (gest. 560/1165), *Rauḍat al-udabā’* (vgl. Kaḥḥāla x 221 f.; dazu die beiden Biographien *Wāfi* III 330 und 340 f.).

Über den Inhalt des Buches ist nichts Näheres auszumachen. Jedoch enthielt es jedenfalls Poesie und Dichterbiographien²⁸.

8. Ibn al-Ğauzī (gest. 597/1200), *Durrat al-iklīl (fī t-ta’rīḥ)*.

Zitiert *Wāfi* IX 48, 1. Das Werk ist offenbar nicht erhalten; Ḥāğğī Ḥalīfa bemerkt (s. 455), daß es *aḥbār al-aḥyār*, also wohl Biographien angesehener Leute enthalten habe.

258 9. Ibn Mākūlā (gest. 475/1095), *al-Ikmāl fī raf‘ al-irtiyāb ‘an al-mu’talif wal-muḥtalif min al-asmā’ wal-kunā wal-ansāb* (vgl. GAL² 1/435).

Wird zitiert *Wāfi* II 247, 16; VII 144, ult.

10. Muḥammad b. ‘Abdalğani Ibn Nuqṭa (gest. 629/1231), *Ikmāl al-Ikmāl* (vgl. GAL² 1/439 und 435, s 1/609).

Ergänzung und Fortsetzung zu 9. Wird zitiert *Wāfi* II 111, 15 f.; III 102, 16 etc. Zwar ist der Titel nicht genannt; jedoch beziehen sich die Zitate auf Persönlichkeiten aus dem 6. Jh., also genau aus der Zeit, die von Ibn Mākūlā nicht mehr erfaßt werden konnte. Der *Taqyīd*, ein anderes biographisches Werk des Ibn Nuqṭa, kann nicht gemeint sein; er enthielt Notizen über Traditionarier der kanonischen Sammlungen und anderer berühmter Ḥaḍīṭwerke, die in die Zeit vor dem 6. Jh. fallen (vgl. Rosenthal, *Historiography* 449).

11. Ibn aṣ-Ṣābūnī (gest. 680/1281), *Takmilat Ikmāl al-Ikmāl* (vgl. die Edition von Muṣṭafā Ğawād, Bağdād 1377/1957).

²⁸ Leider habe ich trotz erbitterten Suchens das Zitat, auf das ich mich beziehe, nicht mehr finden können.

Ergänzung zu 10. Wird zitiert *Wāfi* VII 327, 2.

12. Ibn 'Abdalbarr (gest. 463/1071), *at-Tamhīd* (*fī l-ansāb*; vgl. GAL S 1/629).

Wird zitiert *Wāfi* IX 13, 11.

13. Sam'ānī (gest. 562/1166), *K. al-Ansāb*.

Wird zitiert *Wāfi* IV 390, 14 (als *K. an-Nisāb*). Zahlreiche weitere Zitate, in denen ein Buchtitel nicht genannt wird, gehen wohl eher auf seinen *Dail Ta'rīḥ Baġdād* (s. u. nr. 54), vielleicht auch auf seine Stadtgeschichte von Marw (s. u. nr. 64) zurück.

14. Ibn al-Ğauzī (gest. 597/1200), *Kašfan-niqāb 'an al-asmā' wal-alqāb* (vgl. GAL S 1/916 nr. 10b).

Zitiert *Wāfi* V 188, 18.

15. Ibn al-Faraḍī (gest. 403/1012), *Ta'rīḥ 'ulamā' al-Andalus* (vgl. GAL² 1/412).

Zitiert *Wāfi* II 51, 9; V 174, 9 ff.

16. Ḥumaidī (gest. 488/1095), *Ğadwat al-muqtabis* (vgl. GAL² 1/413 S 1/578).

Zitiert *Wāfi* III 41, 15 (Sekundärzitat?). Die Zitate II 348, 7 bzw. 349, 6 f. und VI 198, 4 ff. sind über Yāqūt, *Iršād* VI 522, 11 bzw. 523, 4 und I 364, 11 ff. übernommen; dort lautet der Titel aber *Ta'rīḥ al-Andalus*.

17. Faṭḥ b. Muḥammad Ibn Ḥāqān (gest. 529/1134 oder 535/1140), *Qalā'id al-'iḡyān wa-maḥāsin al-a'yān* (vgl. GAL² 1/413 f. S 1/579).

Zitiert *Wāfi* II 240, 8; VII 87, 13 f. Şafadī hat das Buch selber abgeschrieben (vgl. Hs. Istanbul, Yeni Cami 884; nach GAL S 2/27). Sein Freund al-'Umārī hat dazu einen Auszug hergestellt (vgl. S 2/579).

- 17a. Ibn Baškuwāl (gest. 578/1183), *aş-Şila fī aḥbār a'immat al-Andalus* (GAL² 1/415 S 1/580)

wird von Şafadī anscheinend nur über andere Quellen benutzt (vgl. *Wāfi* I 356, 4 = *Iršād* VI 270, 6; *Wāfi* VI 198, 4 = *Iršād* I 364, 10). In den Biographien

andalusischer Persönlichkeiten, die sich in Bd. IX finden, wird das Werk nie herangezogen.

- 259 18. Nūraddīn ‘Alī Ibn Sa‘īd al-Mağribī (gest. 685/1286?), *al-Muğrib fī aḥbār al-Mağrib* (GAL² 1/411 S 1/576 f.).

Mit diesem Titel zitiert *Wāfi* II 355, 6f. Ṣafadī benutzte das Autograph (vgl. I 195, 2; II 247, 7); es stammte aus dem Besitz des Ibn al-‘Adīm und ist heute noch in Kairo erhalten (vgl. Arabica 13/1966/154). Das Werk bildete den zweiten Teil einer umfassenden historischen und literarischen Enzyklopädie mit dem Titel *Falak al-arab bi-ḥulā lisān al-‘Arab*, deren erster Teil analog *al-Mušriq fī aḥbār ahl al-Mašriq* lautete. Auch ihn hat Ṣafadī noch benutzt (vgl. VIII 288, 15f.).

19. Abū l-Maḥāsīn Yūsuf b. Aḥmad al-Ḥāfiẓ al-Yağmūrī (gest. 673/1274), Freund des Ibn Ḥallikān (vgl. zu ihm Sellheim, Einleitung zu Marzubānī, *Nūr al-qabas* 8ff.).

Zitiert *Wāfi* IV 76, 16 nach dem Autograph. Gemeint ist vermutlich dessen *Taḍkira*, die auch von Suyūṭī als Quelle zu seiner *Buġya* herangezogen worden ist (vgl. dort I 5, 8f.). Ein weiteres, hier wohl nicht gemeintes Werk vgl. Rosenthal, *Historiography* 467.

20. Aṭīraddīn Abū Ḥaiyān Muḥammad b. Yūsuf al-Ġarnāṭī (gest. 745/1345), Lehrer des Ṣafadī (vgl. GAL² 2/133f. S 2/135f.; seine Biographie *Wāfi* v 267ff.)²⁹.

Häufig zitiert, z. B. I 176, 3; 177, 13f.; 206, 9; IX 86, 3 etc. Ein bestimmtes Werk ist nie genannt; jedoch muß es sich um eine schriftliche Quelle handeln, da Ṣafadī häufig vermerkt, daß er diese Exzerpte durch *qirā’a* von seinem Lehrer übernahm, also ihm aus dessen Werk vorlas. Auch da, wo er sich auf Abū Ḥaiyān nur mit der Floskel *min lafẓihī* bezieht, dürfte es sich ebenso verhalten haben. Gemeint sind mit Sicherheit die *Mağānī al-ḥaṣr fī a’yān al-‘aṣr*, die Ṣafadī von ihm in Auswahl hörte (vgl. *Wāfi* v 269, 10; dazu Rosenthal, *Historiography* 454).

29 Sein Kommentar zur *Alfiya* des Ibn Mālik u. d. T. *Manḥağ as-sālik* wurde ediert von S. Glazer in der American Oriental Series, Vol. 31, New Haven 1947. Dort auch eine kurze biographische Skizze.

21. Šamsaddīn Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348), Lehrer des Šafadī (vgl. die Biographie *Wāfi* II 25 ff., vor allem 26, 11 ff.; dazu GAL² 2/171 S 2/169 f.).

Zitiert *Wāfi* II 142, 13 f.; III 85, 12. Gemeint ist wahrscheinlich seine Enzyklopädie *Iršād al-qāšid ilā asnā l-maqāšid* (vgl. auch Rosenthal 430).

22. al-ʿUmarī (vgl. GAL² 2/177 f. S 2/175 f.).

Šihābaddīn Aḥmad b. Yaḥyā b. Faḍlallāh al-ʿUmarī war einige Jahre jünger als Šafadī, starb jedoch bereits i.J. 749/1349 an der Pest. Er stand in engem Kontakt mit unserem Autor; Šafadī hat, wie die Biographie im *Wāfi* zeigt (VIII 252 ff.), viel von ihm gehalten. Beide haben ihre Werke ausgetauscht: Šafadī las unter ihm seine *Dumʿat al-bākī* und seine *Yaqṣat as-sāhir* (vgl. *Wāfi* VIII 255, 9); ʿUmarī las i.J. 747 unter Šafadī dessen *Faḍḍ al-ḥitām* und erhielt dabei die *igāza* für alle seine übrigen Werke (s. o. S. 2179). Sie unterhielten offenbar eine rege Korrespondenz, in der sie im Stile der Zeit an rhetorischer Finesse und poetischer Kunst miteinander wetteiferten (vgl. *Wāfi*, ib.). ʿUmarī | wird verhältnismäßig häufig zitiert, als „qāḍī Šihābaddīn b. Faḍlallāh“ (I 218, 14 und 18 f.; II 23, 5 etc.), auch als „Šihābaddīn kātib as-sirr b. al-qāḍī Muḥyiddīn b. Faḍlallāh“ (so IV 209, ult. ff.). Der Titel eines Werkes wird nie genannt; jedoch fällt auf, daß es an den genannten Stellen immer um Nachrichten über Zeitgenossen geht (so auch IX 326, 16). Da könnte ʿUmarī’s *Ḍahabīyat al-qasr fī aʿyān al-ʿaṣr* gemeint sein, die auch in den *Durar al-kāmina* des Ibn Ḥaṣṣar häufig herangezogen ist (vgl. Rosenthal, *Historiography* 454); Šafadī hat, wie die einleitende Floskel *aḥbaranī* bzw. *ḥakānī* zeigt, die Angaben aus ʿUmarī’s eigenem Mund. Das dürfte auch auf die Berichte über den Amīr Qarāsunqur zutreffen, hinter denen Little ein verlorengegangenes Werk des ʿUmarī vermutet, aus dem bei Šafadī vieles erhalten geblieben ist (vgl. *Introduction* 103 f.).

260

Natürlich ließe sich auch an die *Masālik al-abṣār* des ʿUmarī denken. Diese berühmte, leider immer noch nicht im Druck zugängliche Enzyklopädie enthielt u. a. einen historischen Teil, der in annalistischer Folge die Jahre der Hiḡra bis 743/1343, also 6 Jahre vor ʿUmarī’s Tod, behandelte; ihm liegen für die letzten 50 Jahre die *Duwal al-Islām* des Ḍahabī zugrunde (vgl. Little 40 und 66). Daneben findet sich reichliches biographisches Material, das gelegentlich von Šafadī benutzt scheint, so etwa in der Biographie des berühmten Arztes Ibn an-Nafīs (gest. 687/1288; vgl. Meyerhof und Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs* 11 ff.) und in unserem neunten Band vielleicht in den Angaben über Aus b. Maḡrāʾ (nr. 4404). Allerdings handelt es sich bei letzterem um einen frühislamischen Dichter aus der Generation der *muḥaḍramūn*; es ist ebensowohl

denkbar, daß hier beide Autoren auf eine gemeinsame Quelle zurückgreifen. Letzteres geschah z. B. bei dem *K. al-Unmūdağ* des Ibn Rašīq al-Qairawānī (s. u. nr. 177); hier haben beide auf ganz verschiedene Weise exzerpiert, so daß es zu Übereinstimmungen kaum kommt. Das aber weist doch darauf hin, daß die *Masālik* außerordentlich selten, wenn überhaupt je von Šafadī herangezogen worden sind; wir werden abwarten müssen, bis uns ausgedehnteres Vergleichsmaterial vorliegt³⁰.

b) *Universalhistoriker*

23. Ḍahabī (gest. 748/1348 nach *Wāfi* II 165, 2 f.), *Taʾrīḥ al-Islām*.

Dieses Werk scheint in jener zweiten Kategorie die am häufigsten benutzte Quelle; für Band 9 läßt sich vorläufig – das Werk ist ja noch nicht vollständig ediert, und ich habe nur für einige ausgewählte Zeitabschnitte die Handschriften vergleichen können (s. u.) – in 54 Fällen Abhängigkeit nachweisen. Šafadī hat das Buch vollständig, bis zum Ende des Jahres 700, unter dem Autor selbst gelesen (vgl. *Wāfi* II 163, 11 ff.); von daher kommt wohl, daß er, allerdings durchaus nicht immer, nach dem Autograph zitiert (vgl. *Wāfi* VI 19, 12)³¹. Er nennt dabei Ḍahabī üblicherweise *šaiḥ* Šamsaddīn (vgl. etwa I 175, 10 ff.; IX | 195, 12; 211, 16)³², im Gegensatz zum *qāḍī* Šamsaddīn, d. i. Ibn Ḥallikān (vgl. VIII 202, 17 f.). Ḍahabī hat seinerseits wiederum von ihm gehört; er nimmt auf ihn in seinen Büchern Bezug, z. B. in seinem *Muğam al-muḥtaṣṣ* (vgl. Ibn Ḥağar, *Durar* II 176, -4 ff. nr. 1754). Daß Šafadī so viele von Ḍahabī's Biographien abschreibt, mag etwas mit dem engen Verhältnis der beiden Autoren zu tun haben, aber gewiß nicht nur damit: Ḍahabī hatte bereits seine Quellen stark gekürzt; Šafadī konnte sich auf diese Weise Arbeit sparen.

Ḍahabī hat sein Werk bekanntlich nach Dekaden gegliedert; Šafadī verrät seine Quelle darum manchmal schon dadurch, daß er bei Jahreszahlen das Jahrhundert nicht nennt (vgl. IX 234, 10; 235, 15). Bei chronologischer Anordnung ließ sich die Lücke aus dem Zusammenhang ergänzen; bei Šafadī dagegen, der alphabetisch gliedert, erschwert sie das Verständnis. Ein weiteres Indiz

30 Zu Band IX habe ich verglichen die beiden Handschriften Bibl. Nat. 2326 und 2327, welche die Dichter der Ġāhiliya bzw. des 4.–7. Jh's enthalten.

31 ^{30a}Das Istanbuler Autograph des Werkes (Hs. Ayasofya 3011–3013) enthält Lesevermerke aṣ-Šafadī's aus dem Jahre 718 (vgl. J. Sublet in: Ibn aṣ-Šuqā'ī, *Tālī Kitāb Wafayāt al-a'yān*, Damaskus 1974, S. 90, Anm. zu nr. 105).

32 ³¹An einer Stelle (IX 317, 9) ist allerdings mit *šaiḥ* Šamsaddīn auch al-Ġazarī gemeint (s. u. nr. 25), aber hier aus der Sicht des Ḍahabī, in einem von ihm übernommenen Text.

ist auch die Vorliebe für traditionswissenschaftliche Fakten: Lehrer-Schüler-Verhältnisse, Überlieferungsnotizen, selbst bei Persönlichkeiten des politischen Lebens (vgl. IX nr. 4413); Historiker hatten dafür kein Interesse, und auch Şafadî nur in begrenztem Maße. Im einzelnen ist die Abhängigkeit nicht immer mit letzter Sicherheit zu klären; Şafadî hat manchmal den Wortlaut etwas geändert, u. U. direktes Sondergut. In der Biographie des Mağdaddîn Ibn al-Kutubî (IX nr. 4144) ist das Material bei beiden Autoren gleich, aber jeweils anders geordnet; es fällt vorläufig schwer, zu entscheiden, ob Şafadî die Chronik des „Ibn al-Fuwaṭī“ (vgl. zu ihr EI² s. n. und Haarmann, *Quellenstudien* 102), die letzten Endes an dieser Stelle dem Text zugrundeliegt, direkt eingesehen hat oder nur durch das Medium des Ḍahabî kennt³³. Nicht über Ḍahabî zitiert wird der *Irşād* des Yāqūt; dasselbe gilt wohl für Ibn Ḥallikān, obgleich dort der Sachverhalt nicht ganz so klar ist. Nicht benutzt ist Ḍahabî auch für die Arztbiographien; hier hat Şafadî meist auf Ibn Abī Uṣaibi'a zurückgegriffen (s. u. nr. 190).

Für den neunten Band habe ich zum Vergleich heranziehen können die Hss. Bibl. Nat. 1581 (für die Jahre 300–400), Brit. Mus. Ar. 1540 (für die Jahre 581–600 und 681–700) und Aya Sofya 3014 (Autograph, unvollständiges Brouillon für die Jahre 600–700). Vgl. zu Ḍahabî EI² s. n. und Little, *Introduction* 61ff.; zu den Handschriften des *Ta'riḥ al-Islām* speziell de Somogyi in: JRAS 1932, 815 ff.

Ziemlich häufig benutzt (in Band IX insgesamt 14mal) ist weiterhin

24. Yūnīnī (gest. 726/1326), *Ḍail Mir'āt az-zamān*

natürlich nur im Bereich der Jahre, den dieses Werk behandelt, vom Todesjahr des Sibṭ Ibn al-Ğauzī (654/1256) bis zum Jahr 711/1311. Er wird immer wieder einmal von Şafadî zitiert (z. B. II 3, 3 etc.); jedoch sind die tatsächlichen Entlehnungen wesentlich häufiger. Allerdings ist die Quelle nicht ganz ausgebeutet (vgl. in Bd. IX die Biographien nr. 4441 für das Jahr 680, nr. 4118 für das Jahr 696, nr. 4439 für das Jahr 698, nr. 4440 für das Jahr 703). Man könnte auf den Gedanken kommen, daß Şafadî ein unvollständiges Exemplar des | Werkes vor sich hatte; jedoch setzt dies wohl zuviel Systematik in seiner Arbeitsweise voraus. Wie willkürlich er vorgegangen ist, zeigt sich, wenn man Ḍahabî für diesen Zeitraum mitvergleicht. Yūnīnī hat gelegentlich Biographien, die sich bei Ḍahabî

262

33 ³²Für Ḍahabî allerdings spricht, daß Şafadî „Ibn al-Fuwaṭī“ nirgendwo zitiert und auch in seiner Bücherliste zu Anfang seines Werkes nicht nennt.

nicht finden; in den meisten Fällen aber stimmen beide Autoren in der Auswahl der Personen überein. Da wird nun manchmal Yūnīnī direkt benutzt (vgl. etwa IX nr. 3942, wo Yūnīnī wesentlich umfangreicher ist als Ḍahabī, oder IX nr. 4046, nr. 4301 und 4430–4431), häufig aber auch nur sekundär über Ḍahabī (vgl. IX nr. 4413, wo die Biographie von Ḍahabī stark verändert wurde, ebenso nr. 4256–4258, nr. 4447 und vielleicht auch 4035). Selbst wenn Ḍahabī nicht auf Yūnīnī zurückgreift, mag Ṣafadī seine Version vorziehen (so IX nr. 4116). Anderswo gewinnt man den Eindruck, daß im Gegensatz dazu beide Quellen kombiniert worden sind (so IX nr. 3943). Es hat also den Anschein, daß Ṣafadī immer dasjenige Buch benutzte, das er gerade zur Hand hatte; Methode hat seine Arbeitsweise auch hier nicht.

Vgl. zu Yūnīnī die Bemerkungen bei Little, *Introduction* 57 ff. und Haarmann, *Quellenstudien* 94 ff. Für die in dem Haidarabader Druck bisher noch nicht herausgegebenen Jahre 686–711 habe ich die Hs. Istanbul, Ahmet III 2907 benutzt.

25. Šamsaddīn al-Ġazarī (658/1260–739/1238), *Ḥawādīṭ az-zamān*.

Auch dieser Autor ist wie Yūnīnī ein älterer Zeitgenosse Ṣafadī's, und auch hier sind die Beziehungen ähnlich komplex. Seine Chronik umfaßte die Jahre 593/1196–738/1338; jedoch ist sie uns nur noch in Bruchstücken erhalten (vgl. dazu und zu den einzelnen Handschriften Haarmann, *Quellenstudien* 22 ff.). Sie faßt somit den gesamten Zeitraum in sich, den auch Yūnīnī behandelte; beide Autoren haben in etwas komplizierter Weise wechselseitig voneinander entlehnt (vgl. Haarmann, *ib.* 94 f.). Von beiden übernimmt Ḍahabī; zu Ġazarī's Werk hat er einen Auszug hergestellt (vgl. *ib.* 105 f. und 36 f.). Ṣafadī aber hat alle drei Werke vor sich; wie aus den beiden anderen, so finden sich ab und zu auch Zitate aus dem „*Tārīḫ*“ des Ġazarī (V 293, 7 f.; VIII 58, 16 f.; IX 317, 5; ohne Nennung des Titels I 182, 10). Es stellt sich heraus, daß er ein Autograph in Händen hatte (vgl. IV 185, 13); wahrscheinlich war es dieses Exemplar, für das er in Damaskus i. J. 730 vom Autor selber die *iğāza* erhielt (s. o. s. 2177). Dennoch ergeben Stichproben zu Band IX, daß häufig Ḍahabī die unmittelbare Quelle ist; es findet sich also hier der gleiche Sachverhalt wie bei Yūnīnī. Wieweit darüber hinaus Material aus Yūnīnī erst über Ġazarī an Ṣafadī gelangt ist³⁴ oder umgekehrt Material aus Ġazarī erst über Yūnīnī, läßt sich vorläufig nicht

34 ³³Sicherlich nur bis zum Jahre 678/1279–1280; bis dahin hat Ġazarī den Yūnīnī benutzt (vgl. Haarmann 25).

sagen; es setzt komplizierte Einzeluntersuchungen voraus, die erst dann sich durchführen lassen, wenn alle Texte ediert vorliegen.

Ich habe herangezogen die Hss. Gotha (Kat. Pertsch) 1559–1560, welche die Jahre 625–657 und 677–693 enthalten, jedoch im einzelnen recht stark durcheinandergeraten sind (vgl. die Tabelle bei Haarmann 39 ff.), weiterhin die Hs. Bibl. Nat. 6739 (für die Jahre 689–699; vgl. dazu Haarmann 46 ff.).

Das Werk, auf dem Yūnīnī aufbaut,

26. Sibṭ Ibn al-Ġauzī (gest. 654/1256), *Mir'āt az-zamān*

hat Šafadī gleichfalls vorgelegen. Er zitiert den Autor manchmal mit Namen (so 263 I 275, 20; 357, 5 etc.), manchmal auch als *ṣāhib al-Mir'āt* (I 347, 17); den Namen verkürzt er gelegentlich zu Ibn al-Ġauzī (etwa I 344, 11; II 210, 17; VII 107, 19). In Band IX läßt sich Abhängigkeit, diesmal aber ohne explizites Zitat, in der Biographie nr. 4451 nachweisen.

Trotz des verwirrenden Namensgebrauches kennt Šafadī jedoch auch

27. Ibn al-Ġauzī (gest. 597/1200), *al-Muntaẓam*.

Das Werk wird zitiert *Wāfi* VIII 130, 12 f.; auch das Zitat I 275, 18 ff. stammt daher (= *Muntaẓam* IX 169, 15 f.). – Die von Ibn al-Ġauzī selber stammende Kurzfassung *Šuḍūr al-‘uqūd fī ta’rīḥ al-‘uhūd* (vgl. GAL² I/661 s 1/915) wird *Wāfi* VI 279, 11 genannt; jedoch handelt es sich um ein Sekundärzitat nach Ibn Ḥallikān I 158, 9 ff.

Interessant ist, daß Šafadī, der die Biographie des „Ketzers“ Ibn ar-Rēwandī im wesentlichen aus *Muntaẓam* VI 99 ff. übernimmt, dort an zumindest einer Stelle unmittelbar auf dessen Quelle zurückzugreifen scheint. Was *Muntaẓam* VI 104, 12–14 anonym als Widerlegung eines Fragmentes aus Ibn ar-Rēwandī's *K. ad-Dāmīğ* zitiert wird, steht bei ihm wörtlich als Zitat aus der zugrundeliegenden Gegenschrift des Mu'taziliten Ġubbā'ī (vgl. *Wāfi* VIII 237, 4–6). Auch bei *Muntaẓam* VI 104, 9 f. und *Wāfi* VIII 236, 19–237, 1 könnte es sich so verhalten, obgleich sich hier auch an eine stilistische Retusche Šafadī's selber denken ließe. Dennoch kann ich mich vorläufig noch so wenig an den Gedanken gewöhnen, daß Šafadī Ġubbā'ī's Buch noch direkt vor sich gehabt und es auch ausgerechnet nur für diese eine Stelle verwendet haben sollte, daß ich mich frage, ob wir nicht eher mit

leicht abweichenden Fassungen des *Muntaẓam* rechnen sollten. Auch Ibn al-Ğauzī hat sich im übrigen hier nicht direkt auf ein Werk des Ğubbāī gestützt, sondern auf eine Schrift des Ḥanbaliten Ibn ‘Aqīl (gest. 513/1119); es ließe sich also gleichfalls daran denken, daß diese Ṣafadī zugänglich war.

Die bisher genannten Werke ließen sich, da sie separate Nekrologe enthalten, für Ṣafadī's Zwecke besonders leicht auswerten. Sonst werden Historiker nur sporadisch zitiert.

28. Hišām b. Muḥammad al-Kalbī (gest. 204/819 oder 206/821; vgl. GAL² 1/144 f. S 1/211 f.).

Zitiert *Wāfi* II 329, 3. Welches Werk? Vermutlich ein Sekundärzitat.

29. Balāḍurī (gest. 279/892)

wird zitiert z.B. in der Biographie *Wāfi* IX nr. 4306. Da sein „*Ta'riḥ*“ auch in der Bücherliste I 50, 15 genannt wird, handelt es sich wahrscheinlich um ein Primärzitat. Gemeint sind wohl die *Ansāb al-ašraf*.

30. Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr (gest. 280/893), *K. Bağdād* (vgl. GAL² 1/144 S 1/210).

Zitiert *Wāfi* III 344, 6 f.; IV 308, 18.

31. Ṭabarī (gest. 310/923), *Ta'riḥ*.

Zitiert *Wāfi* V 16, 14. In Band IX gehen die Biographien nr. 4379 und 4444 auf ihn zurück, ohne daß sein Name dort genannt würde.

32. Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Ṣūlī (gest. 335/946 oder 336/947), *K. al-Aurāq fi aḥbār āl al-Abbās wa-aš'ārihim* (vgl. GAL² 1/149 f. S 1/218 f.).

Zitiert *Wāfi* V 143, 6 und 146, 13; wohl auch III 123, 4 und 281, 17.

264 33. Mas'ūdī (gest. 345/956 oder 346/957), *Murūğ aḍ-ḍahab* (vgl. GAL² 1/150 ff. S 1/220 f.).

Zitiert *Wāfi* V 162, 19 f.; wohl auch V 135, 14. Wahrscheinlich gemeint mit dem *ta'riḥ lil-Mas'ūdī* in der Bücherliste I 50, 2.

34. Tābit b. Sinān aṣ-Šābi' (gest. 365/975)

wird zitiert *Wāfi* I 111 313, 12 f., wohl mit seiner Chronik (vom Jahre 290 bis auf seine Zeit; vgl. GAL² 1/395 S 1/556). Sekundärzitat?

35. Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Šābi' (gest. 384/994)

wird zitiert *Wāfi* I 100, ult., wohl mit seinem *K. at-Tāǧī* (vgl. GAL² 1/95 S 1/153 f.). Der in der Bücherliste I 50, 9 f. erwähnte *Ta'riḥ* ist wohl damit identisch.

36. Abū Muḥammad Ibn Širān, *Ta'riḥ*.

Zitiert *Wāfi* VII 171, 3; VIII 31, 5 f. Ich vermag dieses Geschichtswerk ebensowenig einzuordnen wie Bergsträsser (vgl. ZS 2/1923/202 f. nr. 130). Yāqūt zitiert es verhältnismäßig häufig; dabei erfahren wir den vollständigen Namen des Autors: Abū Muḥammad 'Ubaidallāh b. Abī l-Qāsim 'Abdalmaǧīd b. Širān/Biṣrān ... al-Ahwāzī al-Ḥizistānī. Der Yāqūt-Text hat dabei häufiger Biṣrān statt Širān; jedoch wird man bei der schlechten Überlieferung des *Iršād* nach dem Zeugnis des Šafadī die Lesung Širān vorziehen müssen. Der Verdacht liegt nahe, daß Šafadī von Yāqūt übernimmt, wir also Sekundärzitate vor uns haben. Jedoch gilt dies nur für das zuletzt genannte; der Stelle *Wāfi* VII 171, 3 entspricht bei Yāqūt nichts. Wenn also nicht bei Yāqūt hier eine Biographie ausgefallen sein sollte, so müssen wir annehmen, daß auch Šafadī den Text noch zur Verfügung gehabt hat. In der Bücherliste des ersten Bandes nennt er ihn nicht.

Das Werk war nach Jahren geordnet (vgl. *Iršād* II 61, 5); es reichte mindestens von 307/919 bis 334/946 (so die beiden äußersten Zitate: *Wāfi* VII 171, 3 und *Iršād* VI 417, 4 f.).

37. Hilāl b. al-Muḥassin aṣ-Šābi' (gest. 448/1056), *Ta'riḥ*, Fortsetzung zu nr. 34, bis zum Jahre 447/1055 (vgl. GAL² 1/395 S 1/556; Makdisi, *Ibn 'Aqil* 15 f.).

Zitiert *Wāfi* V 146, 19. Es handelt sich um das Todesdatum eines Kalifen (384); der *Ta'riḥ al-wuzarā'* des gleichen Autors (s.u. nr. 186) ist also wohl nicht gemeint.

38. Abū l-Ḥasan Muḥammad b. 'Abdalmalik al-Hamaḍānī (gest. 513/1119), *Dail* zum Geschichtswerk des Miskawaih, die Jahre 372/982–512/1118 umfassend (vgl. dazu Makdisi, *Ibn 'Aqil* 20 f.)

wird wohl zitiert *Wāfi* III 3, 11 und VIII 369, 6 f. Das Buch wird in der Bücherliste I 50, 3 und in der Biographie des Autors IV 38, 2 erwähnt.

Der Verweis *Wāfi* II 107, 5 f. könnte sich auf Ibn al-Hamaḍānī's *Ḍail* zu Tabarī beziehen (vgl. Makdisi 18 ff.); jedoch findet sich in der Edition dieses Buches (A.Y. Kan'ān, Beirut 1961) nichts dergleichen (es sei denn 16, 8 ff., wo vom Vater des bei Šafadī Biographierten die Rede ist). Vermutlich ist Ibn al-Hamaḍānī's *K. Uyūn as-siyar fī maḥāsin al-badw wal-ḥaḍar* gemeint, das in der Bücherliste I 50, 10 f. genannt wird und das auch von Ibn Ḥallikān herangezogen wurde (vgl. dazu Makdisi 23).

- 265 39. Hārūn b. al-‘Abbās al-Ma’mūnī (gest. 573/1178), *Ta’rīḥ* (‘*alā s-sinīn*’; vgl. Kaḥḥāla, *Mu‘jam* XIII 128)

wird zitiert *Wāfi* II 309, 13.

40. al-Qāḍī al-Fāḍil (gest. 596/1200), *Ta’rīḥ*.

Zitiert *Wāfi* IX nr. 4299 für das Jahr 587. Gemeint sind wohl seine Tagebücher (*al-Mutašaddidāt*), die vor allem von Maqrīzī in seinen *Ḥiṭaṭ* herangezogen worden sind. Vgl. GAL² 1/385 Anm. 1 s 1/549 Anm. 1; Rosenthal, *Historiography* 175; Elisséeff, *Nūr ad-Dīn* I 23 ff.

41. Muwaffaqaddīn ‘Abdallaṭīf b. Yūsuf al-Baġdādī (gest. 629/1231), *Sīra* („Autobiographie“)

wird zitiert *Wāfi* VI 311, 12 und 314, 9 mit zwei Fragmenten einunddesselben Textes über den Kalifen an-Nāšir (575/1180–622/1225), einmal als ‘Abdallaṭīf und das zweitemal als Muwaffaq. Die Identifikation gelingt durch Vergleich mit der Edition, die Cl. Cahen in BEO 23/1970/103 ff. nach den bei Ḍahabī, *Ta’rīḥ al-Islām* erhaltenen Bruchstücken gegeben hat (dort 103, 3 ff. und 106, 8 ff., hier mit anfänglich geringen, später aber erheblichen Kürzungen). Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, daß Šafadī gar nicht das Original einsah, sondern von Ḍahabī übernimmt. Dies gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß er in seiner Bücherliste I 49, 3 f. von ‘Abdallaṭīf nur dessen *K. al-Ifāda wal-i’tibār fī l-umūr al-mušāhada wal-ḥawādīṭ al-mu‘āyana bi-arḍ Mišr* (vgl. GAL² 1/632 f. s 1/880 f.) und ein weiteres *K. Aḥbār Mišr al-kabīr* (vgl. dazu Ḥāġġī Ḥalīfa 30) nennt. Jedoch wird erst ein Vergleich der Biographie des Nāšir bei Ḍahabī mit der bei Šafadī Aufschluß geben können.

42. Ibn al-Atīr (gest. 630/1233), *Kāmil* (vgl. GAL² 1/422 f. s 1/587 f.).

Zitiert *Wāfi* II 96, 2; VI 314, 14 etc. Şafadī besaß ein Exemplar des Werkes von der Hand des Buchhändlers Muḥammad b. Ibrāhīm al-Anṣārī, bekannt als al-Waṭwāt, die „Fledermaus“ (632/1235–718/1318; vgl. GAL² 2/67 s 2/53 f.), das von Ibn al-Atīr eigenhändig korrigiert worden war (vgl. *Wāfi* II 17, 11 f.).

43. Abū Šāma (gest. 665/1268), *K. ar-Rauḍatain* (GAL² 1/386 f. s 1/550 f.)

wird mit seinem biographischen Anhang (*Ḍail*) zitiert *Wāfi* II 128, 8 f. Das Buch wird in der Bücherliste I 52, 2 erwähnt.

44. Muḥyiddīn ‘Abdallāh Ibn ‘Abdazẓāhir (gest. 692/1293)

wird einmal genannt *Wāfi* II 220, ult. mit Bezug auf einen Vers jemandes, der i.J. 622/1225 starb. Das schließt aus, daß die *Sīrat al-Malik az-Zāhir Baidars* (reg. 658/1260–676/1277) gemeint ist, die in der Bücherliste I 52, 8 aufgeführt wird³⁵. Auch die übrigen bei Brockelmann (GAL² 1/388 f. s 1/551 n 2/669) verzeichneten Titel wirken unwahrscheinlich, mit Ausnahme vielleicht des *K. ar-Rauḍa al-bahīya az-Zāhira fī ḥiṭaṭ al-Mu‘izzīya al-Qāhira*, einer Hauptquelle für Maqrīzī’s *Ḥiṭaṭ* (vgl. auch EI² s.n. Ibn ‘Abd al-Zāhir). Şafadī zitiert andere Werke des Autors in seiner *Taḍkira* (vgl. Rosenthal, *Historiography* 412, Anm. 2).

45. Ibn Wāṣil (gest. 697/1298)

wird zitiert *Wāfi* III 154, 7, wohl mit seinem *Mufarriğ al-kurūb* (vgl. GAL² 1/393 s 1/555). Vgl. die Bücherliste I 52, 3.

46. az-Zāhir al-Kāzarūnī = Zāhiraddīn ‘Alī b. Muḥammad al-Kāzarūnī 266
(gest. 697/1297? vgl. Rosenthal 397, Anm. 2), *Ta’rīḥ* mit dem Titel *Rauḍat al-arīb* (vgl. Rosenthal 410 und 497; Ḥāğgi Ḥalīfa 923).

Zitiert *Wāfi* VI 314, 19 mit Bezug auf den Kalifen an-Nāṣir (575/1180–622/1225); das Werk reichte bis zum letzten ‘Abbāsiden al-Musta‘ṣim (gest. 656/1258). Kāzarūnī greift im übrigen hier auf Ḍahabī zurück, der jünger war als er.

35 ³⁴Dort irrtümlich Ṭāhir statt Zāhir.

Das Zitat *Wāfi* VI 187, 10 nach einem gewissen Ibn al-Kāzarūnī dürfte nicht aus diesem Werk stammen; es bezieht sich auf jemanden, der erst i.J. 680, also ein Vierteljahrhundert nach der Ermordung des Mustaʿsim starb. Vielleicht ist die Fortsetzung gemeint, die Kāzarūnī's Sohn

47. Sadīdaddīn Yūsuf b. ʿAlī al-Kāzarūnī verfaßte (vgl. Rosenthal 410, Anm. 5; identisch mit dem GAL S 1/825 verzeichneten Kommentator des Ibn Sinā?).

48. Ibn al-Fuwaṭī, ʿAbdarrazzāq b. Aḥmad (gest. 723/1323)

wird zitiert *Wāfi* I 282, ult. für das Jahr 687 und VIII 408, 12 f. für das Jahr 689. Gemeint sind wohl seine *Ḥawādīṭ al-ġāmiʿa wat-taġārib an-nāfiʿa fi l-mīʾa as-sābiʿa*; das Buch ist bekanntlich nicht mit dem unter diesem Titel von M. Ġawād 1351/1932 in Bagdad publizierten Text identisch (vgl. EI² s. n. Ibn al-Fuwaṭī).

49. an-Nuwairī (gest. 732/1332).

Şafadī hat das Autograph seines *Taʾrīḥ*, d. i. wohl (des historischen Teils?) seiner *Nihāyat al-arab*, gesehen (vgl. *Wāfi* VII 165, 7 f.). Zitate aus dem Werk sind mir jedoch bis jetzt im *Wāfi* nicht begegnet. Vgl. dazu Elisséeff, *Nūr ad-Dīn* I 66 ff. und Little, *Introduction* 24 ff.

50. ʿAlamaddīn al-Qāsim b. Muḥammad al-Birzālī (gest. 739/1339)

wird zitiert *Wāfi* II 22, 13 und 267, 11. Gemeint sein könnte sein Geschichtswerk *al-Muqtafā*, das in der Bücherliste des ersten Bandes offenbar zweimal genannt ist (I 48, 18 als *Dail* zu Abū Šāma's *K. ar-Rauḍatain* und I 51, 4 als *Taʾrīḥ*) und von 665/1266 bis 736/1336 reichte (vgl. EI² s. n.; Little 46 ff.; Haarmann, *Quellenstudien* 95 f.). Das erste der beiden Zitate bezieht sich zwar auf Šamsaddīn al-Ġazarī, der erst i.J. 739/1336 starb. Jedoch muß die Biographie ja nicht bis zu dessen Tode fortgeführt gewesen sein; zudem bezeugt Saḥāwī in seinem *Iʿlān*, daß der *Muqtafā* auch über 736/1336 hinaus noch einige Information enthielt (vgl. Rosenthal, *Historiography* 492; dazu das Zitat bei Little 69). Allerdings verfaßte Birzālī daneben noch einen *Muġam* seiner Lehrer (vgl. EI² s. n.); auch auf ihn könnte an beiden Stellen verwiesen sein. GAL² I/45 S 1/34 f. ist noch ein *K. al-Wafayāt* genannt. Şafadī hat, zumindest an der letzteren der genannten Stellen, das Autograph zur Verfügung gehabt.

51. ʿImādaddīn Ibn Kaṭīr (gest. 774/1337)

wird *Wāfi* II 265, 4 zitiert, vielleicht mit seiner *Bidāya wan-nihāya*. Zwar stirbt er ein Jahrzehnt nach Şafadī, jedoch war sein Werk i.J. 751/1350 abgeschlossen (vgl. Little 69). Şafadī, der seine Aufzeichnungen zum *Wāfi* zumindest bis 753 fortführte, kann ihn also noch herangezogen haben. Vgl. dazu GAL² 2/60 f. s 2/48 f.; Elisséeff, *Nūr ad-Dīn* I 72 f.; Little 69 ff.

Teil II

77

c) *Lokalgeschichtliche Werke*

Hier sind die Zitate außerordentlich zahlreich – verständlicherweise: Lokalgeschichten enthielten im wesentlichen Biographien in alphabetischer Ordnung und ließen sich darum besonders leicht auswerten. Weitaus am häufigsten wird genannt

52. Muḥibbaddīn Muḥammad b. Maḥmūd Ibn an-Nağğār (gest. 643/1245), *Dail 'alā Ta'riḥ Bağdād* (vgl. dazu Makdisi, *Ibn 'Aqīl* 38 f.; Elisséeff, *Nūr ad-Dīn* I 46 f.; Farah in: JAOS 84/1964/220 ff.).

Auf Zitate braucht im einzelnen nicht hingewiesen zu werden; sie finden sich auf Schritt und Tritt. Sie haben für uns deswegen großen Wert, weil das Original bekanntlich nur z. T. erhalten ist.

Verhältnismäßig häufig wird auch herangezogen das Grundwerk, von dem Ibn an-Nağğār ausgeht:

53. al-Ḥaṭīb al-Bağdādī (gest. 463/1071), *Ta'riḥ Bağdād*.

Zitiert als al-Ḥaṭīb (z.B. *Wāfi* I 99, 5; 278, 11f.), aber auch als Abū Bakr al-Ḥaṭīb (z.B. VIII 99, 14), häufig schließlich ohne Angabe der Quelle. Der Text ist immer stark zusammengestrichen, so daß nur noch die Lebensdaten der Biographierten und einige wenige Bemerkungen zu ihrer Vertrauenswürdigkeit übrigbleiben.

Das Buch ist verantwortlich für zahlreiche Sekundärzitate bei Şafadī. Vgl. z.B. die Verweise auf Şāliḥ Ğazara (gest. 293/906) VI 150, 17 (= *Ta'riḥ Bağdād* VI 181, 12), VI 294, 9 (= TB IV 78, 1f.), auf den Qāḍī Aḥmad b. Kāmil (gest. 350/961) V 92, 15 (= TB III 243, 8f.), auf Abū 'Umar b. Ḥaiyōya (gest. 381/991, vgl. GAS 1/206) VII 395, ult. (= TB V 22, 15 ff.) etc.

Selten dagegen scheinen benutzt die beiden Werke, deren Material Ibn an-Nağğār nach Aussage des Ṣaḥāwī in seinen *Dail* miteinbezogen hat (vgl. Rosenthal, *Historiography* 462):

54. Samʿanī (gest. 562/1167), *Dail ʿalā Taʾrīḥ Bağdād* (vgl. GAL² 1/402 s 1/565).

Das Buch ist zitiert *Wāfi* I 91, 13 ff., wie ein Vergleich mit Ibn Ḥallikān IV 72, 1 ff. zeigt³⁶, und wahrscheinlich I 276,21 (zu Ġazzālī), vielleicht auch I 125, 2 und 12 sowie 165, 6. Vgl. die Bücherliste I 47, 8.

78 55. Ibn ad-Dubaitī (gest. 637/1239), *Dail Taʾrīḥ Bağdād* (vgl. Makdisi, *Ibn Aqīl* 36 f.; Elisséeff, *Nūr ad-Dīn* I 45 f.).

Zitiert *Wāfi* IV 165, 14 und erwähnt in der Bücherliste I 47, 8 f.

Ich habe verglichen die Hss. Bibl. Nat. 5921–5922 und den *Muḥtaṣar* des Ḍahabī (ed. Muṣṭafā Ġawād, 1–2, Bağdād 1371/1951). Der Autor ist nur an ḥadīthwissenschaftlichen Fakten interessiert; er bringt, im Gegensatz zu Ibn an-Nağğār und zu Ṣafadī, keine Gedichte (so etwa bei der Biographie *Wāfi* IX nr. 4138).

56. al-Ḥākim an-Naisābūrī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAbdallāh (gest. 404/1014), *Taʾrīḥ Naisābūr* (vgl. Rosenthal, *Historiography* 483; Kaḥḥāla, *Muḡam* X 238 ff.).

Zitiert *Wāfi* II 52, 15; 72, 7; IV 116, 2 und 5 f.; V 92, ult.; IX 289, 3 etc.; wohl auch I 128, 6.

57. ʿAbdalğāfir b. Ismāʿīl al-Fārisī (gest. 529/1134), *as-Siyāq li-Taʾrīḥ Naisābūr* (vgl. GAL² 1/449 s 1/623).

Zitiert *Wāfi* I 356, 12; 333, 10; VII 308, 5 f. (mit dem Titel *Taʾrīḥ Naisābūr*).

58. Širōya b. Šahridār al-Hamadānī (gest. 509/1115)³⁷, *Taʾrīḥ Hamadān = Ṭabaqāt ʿulamāʾ Hamadān* (vgl. GAL² 1/419 f. und B. Fragner, *Geschichte der Stadt Hamadān*, Wien 1972, S. 117 f.).

36 ¹Dort ist zudem auf das *K. al-Ansāb* verwiesen, das aber den betreffenden Passus nicht enthält.

37 ²Der Šahridār b. Širōya ad-Dailamī aus Hamadān, mit dem Muwaffaq b. Aḥmad al-Makkī

Zitiert *Wāfi* IV 84, 9; VIII 64, 6; 149, 11. Genannt in der Bücherliste I 48, 10.

59. Ḥamza al-İşfahānī (gest. vor 360/970), *Ta'riḥ Işbahān* (vgl. GAL S 1/222; Rosenthal, *Historiography* 160).

Zitiert *Wāfi* VII 392, 8 und wahrscheinlich auch V 15, 6 (wo kein Sekundärzitat nach Yāqūt, *Iršād* VII 150, 1 ff. vorliegen dürfte, sondern Ḥamza von beiden als gemeinsame Quelle benutzt ist). Vgl. die Bücherliste I 48, 8.

60. Aḥmad b. Mūsā Ibn Mardōya (gest. 410/1019 oder 416/1025), *Ta'riḥ Işbahān*, Fortsetzung zu nr. 59 (vgl. dazu Rosenthal, *Historiography* 160 und 459).

Zitiert *Wāfi* I 343, 1. Vgl. die Bücherliste I 48, 9.

61. Abū Nu'aim (gest. 430/1038), *Dīkr aḥbār Işbahān* (vgl. GAL² 1/445 f. S 1/616 f.).

Zitiert *Wāfi* V 81, 17 f. Benutzt die beiden vorher genannten Werke (vgl. die Edition von Dederling II, S. viii ff.). Das Buch ist von Şafadī bei weitem nicht ausgeschöpft.

62. Abū Zakarīyā' Yahyā (b. 'Abdalwahhāb) Ibn Manda (gest. 512/1119 oder 511/1118), *Ta'riḥ Işbahān* (vgl. Rosenthal 283 und 459).

Zitiert *Wāfi* II 91, 12; III 264, 16 f.; IV 325, 8; (auch VII 288, 12?). Der *Wāfi* VIII 200, 14 f. genannte Auszug Sam'ānī's aus diesem Werk ist nicht direkt benutzt, sondern nach Yāqūt, *Iršād* II 118, 7 ff. zitiert (vgl. auch Bergsträsser in ZS 2/1923/207).

63. Maḥmūd b. Muḥammad b. 'Abbās b. Arslān al-Ḥwārizmī (gest. 568/ 1172–1173), *Ta'riḥ Ḥwārizm* (vgl. Rosenthal 468). 79

Zitiert *Wāfi* III 279, 4 f.; IV 179, 9 (als Maḥmūd b. Arslān).

64. Sam'ānī (gest. 562/1167), *Ta'riḥ Marw* bzw. *K. Marw* (vgl. Rosenthal 477: ein sehr umfangreiches Werk, das auch von Yāqūt herangezogen wurde, vgl. GAL S 1/565).

(gest. 568/1172), der Verfasser der *Manāqib Abī Ḥanīfa* (Haidarabad 1321; vgl. dort I 31, ult.), korrespondierte, war vermutlich sein Sohn.

Zitiert *Wāfi* v 7, 10 (nur mit dem *laqab* Tāğalislām) und wohl auch iv 80, 14 f. (wo nur „*Taʿrīḥ*“), ebenso ix 18, 6 (ohne jeden Titelverweis). III 328, 17 ff. ist ein Sekundärzitat nach Yāqūt VII 19, 8 ff., scheint jedoch mit dem Original verglichen und von daher vervollständigt worden zu sein.

65. Abū Saʿd ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad al-Idrīsī al-Astarābādī (gest. 405/1015), *Taʿrīḥ Samarqand* (vgl. Rosenthal 470 und 458; kombiniert mit einem *Taʿrīḥ Astarābād*? vgl. GAL S 1/210).

Zitiert *Wāfi* v 201, 12 f., vielleicht auch II 217, 3 (falsch als Abū Saʿīd al-Idrīsī). Vgl. die Bücherliste I 49, 6.

66. Kamāladdīn ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad [b. ʿUbaidallāh] b. [Abī] Saʿīd al-Anbārī an-Naḥwī (gest. 557/1181; vgl. GAL² 1/334 S 1/494 f.), *Taʿrīḥ al-Anbār* (vgl. Ḥāḡḡī Ḥalīfa 285).

Vielleicht gemeint *Wāfi* VIIII 119, 11 f. Der Name ist anscheinend unvollständig wiedergegeben. Vgl. die Bücherliste I 47, ult. f.

67. Abū l-Barakāt Mubārak b. Aḥmad Ibn al-Mustaufī, auch zitiert als Mustaufī Irbil (gest. 637/1239), *Taʿrīḥ Irbil* = *K. Nabāhat al-balad al-ḥāmīl bi-man waradahū min al-amātil* (vgl. GAL S 1/496, wo *ḥāmīl* statt *ḥāmīl*; Rosenthal 458).

Zitiert *Wāfi* 1143, ult.; 286, 13 f. (mit vollem Titel); v 181, 1. Vgl. die Bücherliste I 47, 16. Šafadī benutzte das Werk im Autograph. Ibn al-Mustaufī war Lehrer des Ibn Ḥallikān; Yāqūt hat ihn in Irbil getroffen und bezeichnet ihn als einzigen ernstzunehmenden Gelehrten der Stadt (vgl. *Wafayāt al-aʿyān*, ed. ʿAbbās IV 147 ff. nr. 554; dazu die Bemerkungen des Hrg's in der Einleitung zu Bd. VII, s. 25). Sein Onkel ʿAlī b. al-Mubārak b. Mauḥūb übersetzte die *Naṣīḥat al-mulūk* des Ġazzālī ins Arabische (vgl. *Wafayāt* IV 151 nr. 159; dazu F. Meier in: ZDMG 93/1939/398). Der vierte Band des *Taʿrīḥ Irbil* ist in einer Chester Beatty-Handschrift erhalten, die nur 4 Jahre nach Ibn al-Mustaufī's Tod, i.J. 641/1244, geschrieben wurde (vgl. Kat. Arberry v nr. 4098). Er wird im Augenblick von Sāmī aṣ-Šaffār ediert (vgl. *Aḥbār at-turāt al-ʿarabī*, nr. 32, 1972, s. 3).

68. ʿAbdallāh b. ʿAlī b. Suwaida at-Takrītī (gest. 584/1188), *Taʿrīḥ Takrīt wa-Bağdād wal-Mauṣil* (vgl. Rosenthal 465)³⁸.

38 ³Dort falsch Suwaid.

Zitiert *Wāfi* v 306, ult. Wohl auch gemeint in der Bücherliste I 47, ult.

Woher das Zitat nach Yaḥyā b. al-Qāsim, qāḍī Takrīt (gest. 616/1219; vgl. Kaḥḥāla XIII 220) in *Wāfi* VII 400, 13 stammt, vermag ich nicht zu sagen. Der Autor urteilt dann über einen Landsgenossen; aber eine Geschichte von Takrīt scheint er nicht geschrieben zu haben.

69. (Aḥmad b. Yūsuf b. ‘Alī) Ibn al-Azraq (gest. nach 577/1181), *Ta’rīḥ Maiyāfāriqīn* (vgl. Rosenthal 152, 154, 482).

Zitiert *Wāfi* VIII 176, 11 (als *Ta’rīḥ*): Sekundärzitat nach Ibn Ḥallikān I 160, 1 ff., jedoch im Wortlaut abweichend und darum vielleicht am Original überprüft. Das Buch wird genannt in der Bücherliste I 47, 16. 80

70. Ibn Abī Ṭaiyī’, Yaḥyā b. Ḥamīd (gest. 630/1233), *Ma‘ādin ad-dahab fī Ta’rīḥ Ḥalab* (vgl. Elisséeff, Nūr ad-Dīn I 40 ff.).

Zitiert *Wāfi* IV 164, 10 f. als *Ta’rīḥ*: vgl. die Bücherliste I 48, 20. Zwar verzeichnet die Bücherliste außerdem noch einen *Ta’rīḥ Miṣr* (I 49, 5) und einen *Ta’rīḥ al-‘ulamā’* (I 53, 16); jedoch sind sie anscheinend nicht gemeint.

71. Kamāladdin Ibn al-‘Adīm (gest. 660/1262), *Ta’rīḥ Ḥalab*.

Zitiert *Wāfi* IV 264, 3; VII 313, 10. Gemeint ist wohl das größere der beiden Werke, die er zum Thema verfaßte: *Buḡyat at-ṭalab fī ta’rīḥ Ḥalab*; es wird häufig in der späteren Literatur zitiert (vgl. Elisséeff I 49 ff.).

72. Ibn ‘Asākir (gest. 499/1176), *Ta’rīḥ Dimašq*.

Ziemlich häufig herangezogen, auch ohne Nennung der Quelle (vgl. etwa II 8, 1; IX nr. 3973).

73. Sa‘īd b. Kaṭīr b. ‘Ufair (gest. 226/840–841), *Ta’rīḥ Miṣr* (vgl. Rosenthal 478).

Zitiert *Wāfi* III 240, 11. Sekundärzitat? Nicht genannt in der Bücherliste im ersten Band.

74. Abū Sa‘īd ‘Abdarraḥmān b. Aḥmad Ibn Yūnus (gest. 347/958), *Ta’rīḥ Miṣr* (vgl. Rosenthal 477, 393).

Zitiert wohl I 99, 10 f.; III 73, 16. Vgl. die Bücherliste I 49, 2.

75. (Muḥammad b. Salāma) al-Quḍaʿī (gest. 454/1067), *al-Muḥtār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wal-aḥbār* = *Ḥiṭaṭ Miṣr* (vgl. GAL² 1/418 f. s 1/584 f.; Rosenthal 479; = 292 und 490?)

Zitiert *Wāfi* III 339, 2; VI 430, 19.

76. Quṭbaddīn ʿAbdalkarīm (b. ʿAbdannūr al-Ḥalabī, gest. 735/1334)

wird zitiert *Wāfi* II 232, 15 f. Es könnte sich um eine mündliche Überlieferung handeln; jedoch ist in der Bücherliste I 49, 4 ein *Taʿrīḥ Miṣr* von ihm genannt (vgl. dazu Rosenthal 442).

77. Kamāladdīn Ġaʿfar al-Adfuwī (gest. 748/1347), *aṭ-Ṭālīʿ as-saʿīd al-ġāmīʿ li-asmāʾ nuġabāʾ aṣ-Ṣaʿīd*, verfaßt i. J. 738/1337 und bis 740/1339 fortgesetzt (vgl. GAL² 2/39 s 2/27).

Ziemlich häufig zitiert (etwa I 247, 16; 259, 9; II 139, 19), auch ohne Angabe der Quelle (etwa IX nr. 4001 und 4048). Die Edition von Saʿd Muḥammad Ḥasan, Kairo 1966, läßt sich anscheinend stellenweise aufgrund der Zitate korrigieren (vgl. IX 146, 2).

78. Abū l-Muẓaffar Maṣṣūr b. Salīm (gest. 673/1275), *Taʿrīḥ al-Iskandarīya* (vgl. Rosenthal 458; dazu Vajda in: JA 1965, 341 ff.).

Zitiert *Wāfi* I 357, 22 f.

79. (Muḥammad b. ʿUmar) Ibn Ruṣaid (gest. 721/1321)

wird zitiert *Wāfi* III 369, 2, wohl mit seiner *Riḥla*, die Nachrichten über Gelehrte in Kairo und Alexandrien enthielt (vgl. GAL² 2/317 s 2/344; Rosenthal 516).

Hinter dem *Wāfi* VIII 90, 16 zitierten Ḥiġārī versteckt sich

- 81 80. ʿAbdallāh b. Ibrāhīm al-Kinānī al-Ḥiġārī (gest. 584/1188), wahrscheinlich mit seinem *Mushib fī aḥbār ahl al-Maġrib* (bzw. *fī faḍāʾil al-Maġrib*), einer Geschichte Spaniens vom Anfang bis auf seine Zeit, verfaßt 530/1135 (vgl. GAL s 1/576; Ziriklī IV 187; Kaḥḥāla VI 18).

81. Tāğaddīn ‘Abdalbāqī (b. ‘Abdalmağīd al-Qurašī) al-Yamanī (gest. 29. Ramaḍān 743 / 13. Febr. 1343), *Bahğat az-zaman fī ta’rīh al-Yaman*, Geschichte des Yemen bis zum Jahre 723 (vgl. GAL² 2/220 s 2/220; Rosenthal 485; ed. Muṣṭafā Ḥiğāzī, Kairo 1965).

Zitiert II 279, 8 ff. nach dem Autograph; auch VIII 328, 9. Vgl. die Bücherliste I 49, 19 f. Der Autor kam gelegentlich nach Damaskus; dort hat ihn Şafadī persönlich getroffen (vgl. *Wāfī* 228, 19 ff.), ebenso wie Dahabī (*ib.* 230, 20). Nuwairī (gest. 683/1284) hat das Buch vollständig in den 31. Band seiner *Nihāya* übernommen.

d) *Werke über den Propheten und die Prophetengenossen*

In der ausführlichen Prophetenbiographie zu Beginn seines Werkes (*Wāfī* I 56 ff.) nennt Şafadī seine Quellen nicht, mit Ausnahme seines Lehrers Ibn Saiyid an-nās (gest. 734/1334; s. u. nr. 197), den er an einer Stelle heranzieht, vermutlich mit dessen *Sīra*-Werk *‘Uyūn al-āṭār* (vgl. *Wāfī* I 80, 20; dazu die Bücherliste I 8, 8). Jedoch stellt er in der bibliographischen Einleitung seines Werkes zahlreiche einschlägige Titel zusammen (I 7, 8 ff.). Wieweit er von ihnen abhängig ist, bleibt noch zu untersuchen.

Für die Prophetengenossen verläßt er sich fast ausschließlich auf

82. Ibn ‘Abdalbarr (gest. 463/1071), *al-Istī‘āb fī ma’rifat al-aṣḥāb* (vgl. GAL² 1/453 s 1/628).

Das Buch wird zwar nur gelegentlich explizit zitiert (vgl. *Wāfī* VIII 371, ult.; 372, 4); jedoch ist es in Band IX nur in 19 von insgesamt 124 Biographien der *ṣaḥāba* nicht als erste oder einzige Quelle benutzt (so etwa IX nr. 4306, wo ausdrücklich vermerkt ist, daß Ibn ‘Abdalbarr diese Biographie nicht bringt).

Die restlichen 19 Biographien sind viel schwerer zu lokalisieren. Ibn ‘Abdalbarr ist offenbar noch mit einem zweiten Werk herangezogen worden. In der Biographie des Akṭam b. Şaifī (IX nr. 4273) wird er ausführlich zitiert (s. 343, 14 ff.), ohne daß das *K. al-Istī‘āb* eine solche Biographie enthielte. Vielleicht ist gemeint sein

83. *K. al-Inbāh fī dīkr uṣūl al-qabā’il war-ruwāh ‘an rasūl Allāh* (vgl. GAL² ib. nr. 6),

das als Einleitung zu nr. 82 diene. Das Gleiche gilt vielleicht für das Zitat in der Biographie IX nr. 3964. An beiden Stellen kann jedenfalls nicht Ibn ‘Abdalbarr’s *K. at-Tamhīd fī l-ansāb* gemeint sein, das Şafadī gekannt hat (s. o. nr. 12); die

Nisbe ist für beide Namen nicht charakteristisch. Im letzteren Fall allerdings läßt eine Parallele bei Ibn Ḥaḡar (*Iṣāba* IV 224) daneben die Vermutung zu, daß ein *Dail* zum *K. al-Istīʿāb* zugrunde liegt, den Abū ʿAlī al-Ġaiyānī, d. i. wohl Abū ʿAlī al-Ḥusain b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ġassānī al-Ġaiyānī (gest. 498/1105; vgl. GAL² I/454 S 1/629), verfaßte. Jedoch bezieht sich Ṣafadī nirgendwo explizit auf dieses Buch; wir müßten im übrigen annehmen, daß er sich mit seinem ausdrücklichen Verweis auf Ibn ʿAbdalbarr an der genannten Stelle geirrt hat. Man muß damit rechnen, daß Ġaiyānī das Material des *K. al-Inbāḥ* in seinen *Dail* eingearbeitet hat.

82. Etwas anders liegt der Fall in der Biographie IX nr. 4314. Hier ist bei Ṣafadī keine Quelle genannt. Ibn Ḥaḡar dagegen bezieht sich für eben diesen Text auf den *Mustadrak*, den ein gewisser Ibn ad-Dabbāḡ zum *K. al-Istīʿāb* verfaßte. Es handelt sich vielleicht um

84. ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad al-Anṣārī al-Qairawānī Ibn ad-Dabbāḡ (gest. 696/1296 nach GAL S 1/812, 699/1299 nach *Hadīyat al-ʿarīfīn*; vgl. Kaḥḥāla V 185), *Ġalāʾ al-afkār fī manāqib al-Anṣār* (vgl. Kaḥḥāla, *ib.*).

Viel älter als diese Werke, älter auch als Ibn ʿAbdalbarr, ist

85. Saʿīd b. ʿUtmān Ibn as-Sakan (gest. 353/864; vgl. Kaḥḥāla IV 227).

Er wird zitiert *Wāfi* VIII 365, ult. und IX 343, 14 f. (dort mit dem Titel *K. aṣ-Ṣaḥāba*). Nun ist letzteres ein Sekundärzitat nach Ibn ʿAbdalbarr (nach dessen *K. al-Inbāḥ*? s. o.); dieser nimmt nachher zu dem Exzerpt Stellung (344, 9 ff.). Anders steht es jedoch um das erste Zitat. Es ist anscheinend nicht sekundär übernommen, zumindest nicht nach Ibn ʿAbdalbarr oder nach den *Usd al-ġāba* des Ibn al-Aṭīr (vgl. dort V 392, 1 ff.), die Ṣafadī als einzige – allerdings neben anderen, ungenannten Werken – in seiner Bücherliste für diese Sparte der biographischen Literatur nennt (I 55, 4 f.). Ibn as-Sakan's Werk trug den Titel *K. al-Ḥurūf* (vgl. Rosenthal, *Historiography* 404).

e) *Werke über Koranleser*

86. Abū Bakr Aḥmad b. al-Faḍl al-Bāṭirqānī (gest. 460/1067), *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* (vgl. Rosenthal, *Historiography* 420).

Zitiert *Wāfi* II 301, 14 f.; V 147, 6 f.

87. (Aḥmad b. Ġaʿfar) Ibn al-Munādī (gest. 336/947; vgl. GAS 1/44), *Afwāğ al-qurrāʾ*.

Šafadī nennt das Buch in seiner Bücherliste I 53, 4. Jedoch ist das vorläufig einzige explizite Zitat (*Wāfi* VII 393, 13) aus Yāqūt übernommen (*Iršād* II 57, apu.).

f) *Werke über Juristen*

88. Abū Ishāq Ibrāhīm b. ʿAlī aš-Širāzī (gest. 476/1083), *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* (vgl. GAL² 1/484 ff. S 1/669 f.).

Als Abū Ishāq zitiert *Wāfi* I 100, 1 ff.; 336, 8.

89. Ibn ʿAbdalbarr (gest. 463/1071)

wird zitiert *Wāfi* IX 278, 12 ff. mit einer Bemerkung zu einem Kollegen des Mālik und des Šāfiʿī. Wahrscheinlich ist das *K. al-Intiqāʾ fī faḍāʾil at-ṭalāṭa al-fuqahāʾ* gemeint (vgl. GAL² 1/454 S 1/629 nr. 4). Es wird auch in der Bücherliste I 53, 13 genannt.

90. Ibn aš-Šalāḥ aš-Šahrāzūrī (gest. 643/1245), *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* (vgl. GAL S 1/610 ff.).

Zitiert *Wāfi* II 318, 5; VIII 114, 17. Das Buch blieb unvollendet. Es war nach *ṭabaqāt* geordnet; jedoch wurde sich Ibn aš-Šalāḥ, wie er in seinem Vorwort sagt, später dessen bewußt, daß eine alphabetische Anordnung besser gewesen wäre. Diesen Schritt tat dann

91. Muḥyiddīn Yaḥyā b. Šaraf an-Nawawī (gest. 676/1278), *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ aš-Šāfiʿīya* (vgl. GAL² 1/496 ff. S 1/680 ff.). 83

Er verkürzte hierin das Werk des Ibn aš-Šalāḥ, fügte jedoch auch einige neue Namen hinzu. Auch er wurde vor dem endgültigen Abschluß vom Tode überrascht; die Reinschrift wurde von Mizzī (gest. 742/1341) vorgenommen (vgl. dazu Rosenthal, *Historiography* 415 und 302 ff.). Zitiert *Wāfi* VI 78, 8; VII 357, 17. Vgl. auch die Bücherliste I 53, 14.

Zu einem Šāfiʿiten äußert sich auch

92. ‘Abdalmalik b. Ibrāhīm al-Hamaḍānī al-Faraḍī, selber Šāfi‘it (gest. 489/1096; vgl. Kaḥḥāla VI 179).

Vgl. *Wāfi* I 279, 5 f. Jedoch ist schwer zu sagen, aus welchem Werk die Bemerkung stammt. Kaḥḥāla nennt nur ein *K. Farḥ at-tawassuṭ fi l-farā’id*. Er hat im übrigen – ebenso wie Ḥāḡḡī Ḥalīfa 1252 – Hamdānī statt Hamaḍānī.

Für die Ḥanbaliten hat Šafadī benutzt

93. Muḥammad Ibn Abī Ya’lā (gest. 526/1133), *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (vgl. GAL² 1/395 S 1/557).

Zitiert *Wāfi* VI 201, 18 f. Vielleicht Quelle für die Biographie *Wāfi* IX nr. 4152. Vgl. die Bücherliste I 53, 15.

Der *Wāfi* VII 35, 5 im Zusammenhang mit der Biographie des Ḥanbaliten Ibn Abī d-Dā’im (gest. 686/1287) zitierte Ibn al-Ḥabbāz ist identisch mit dem Schüler des letzteren,

94. Naḡmaddin Abū l-Fidā’ Ismā’īl b. Ibrāhīm Ibn al-Ḥabbāz (gest. 703/1303; vgl. *Wāfi* IX 65 nr. 3983).

Das Zitat könnte aus seiner *mašyaḥa* stammen, vielleicht aber auch aus der des Ibn Abī d-Dā’im selber, die er gleichfalls zusammenstellte (vgl. Ibn Raḡab, *Ḍail ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābila* II 351, 1 f. und 7). Er war auch sonst biographisch sehr interessiert, wiederum speziell inbezug auf seine Schulgenossen (vgl. Saḥāwī, *al-Ğawāhir wad-durar* in: Rosenthal, *Historiography* 602, 10 f. und 597, 13 f.).

Für die Mālikiten zieht Šafadī heran

95. Qāḍī ‘Iyād (gest. 544/1149), *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma’rifat a’lām maḍhab Mālik* (vgl. GAL² 1/455 f. S 1/630 ff.).

Zitiert *Wāfi* III 177, 8 f. als *Ṭabaqāt al-fuqahā’ al-Mālikīya*; v 196, 8 als *Ṭabaqāt al-Mālikīya*; vgl. auch II 52, 10 f. und die Bücherliste I 53, 14 f.

Juristische Werke selber werden verständlicherweise kaum erwähnt. *Wāfi* III 322, 1 erscheint einmal

96. Ġazzālī mit seinem *Wasīṭ* (vgl. GAL² 1/542 f. S 1/752), wohl auch kurz zuvor III 316, 6 als *ṣāḥib al-Wasīṭ*.

Wāfi IV 113, 11 wird der

97. Kommentar des As‘ad b. Abī l-Faḍā‘il Maḥmūd al-‘Iḡlī (gest. 600/1203) zu Gazzālī’s *Wağīz* und *Wasīt*

genannt (als *Šarḥ muškilāt al-Wağīz wal-Wasīt*, bei Brockelmann stattdessen *Šarḥ ibhām al-Wağīz wal-Wasīt*). Zum Verfasser vgl. auch Rosenthal in: JAOS 81/1961/223.

g) *Häresiographische und theologische Werke*

98. Ibrāhīm b. ‘Abdallāh Ibn Abī d-Dam al-Ḥamawī (gest. 642/1244), *al-Tbāra fī l-firaq al-Islāmīya* (vgl. GAL² 1/423 f. s 1/588).

Zitiert *Wāfi* VI 15, 13; IX 103, 18 f. Kurze Biographie *ib.* VI 33 f. nr. 2465. Ob das Buch wirklich „was extensively used by aṣ-Šafadī in the *Wāfi*“, wie Rosenthal, *Historiography* 430, Anm. 4, angibt, bleibt noch zu überprüfen. Vielleicht liegt es auch der Biographie des Mu‘taziliten Aswārī (IX nr. 4158) zugrunde; jedenfalls ist dort nicht der *Farq baina l-firaq* des ‘Abdalqāhir al-Bağdādī, der diesem Theologen gleichfalls ein separates Kapitel widmet, herangezogen.

99. Šahrastānī (gest. 548/1153), *al-Milal wan-niḥal*

enthält zu diesem keinen eigenen Abschnitt. Jedoch ist er zitiert *Wāfi* IV 104, 14.

100. Ibn Ḥazm (gest. 456/1064), *K. al-Fiṣal*

wird zitiert *Wāfi* II 213, 8 unter dem Titel *al-Milal wan-niḥal*; auch II 65, 12 ff.

101. Ibn Taimīya (gest. 728/1328),

den Šafadī selber noch gehört hat (vgl. oben s. 2176), kommt zu Wort mit einer Stellungnahme zu einem Šī‘iten (*Wāfi* II 266, 10 ff.). Ob der Passus aus einem seiner Werke stammt und wenn ja, aus welchem, läßt sich vorläufig nicht sagen.

An theologischen Werken werden zitiert

102. Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 606/1210), *K. al-Arba‘in fī uṣūl ad-dīn* (vgl. GAL² 1/667 s 1/922 nr. 9).

Zitiert *Wāfi* VII 98, 7 ff.

103. Kamāladdīn (Muḥammad b. ‘Alī) Ibn az-Zamlakānī (gest. 727/1327; vgl. GAL² 2/84 f. s 2/76, Kaḥḥāla XI 25, auch die Biographie *Wāfi* IV 214 ff.), eine nicht näher bezeichnete Publikation *fī l-kalām ‘alā l-malak wan-nabī waš-šahīd waš-ṣiddīq*.

Zitiert *Wāfi* IV 177, 10 f. Daß dieser Angehörige der bekannten Damaszener Gelehrtenfamilie gemeint ist und nicht etwa sein Großvater Kamāladdīn ‘Abd alwāhid b. ‘Abdalkarīm az-Zamlakānī (gest. 651/1253; vgl. GAL² 1/528 s 1/736), dürfte daraus hervorgehen, daß er hier das Epitheton *šaiḥ* erhält; Ṣafadī hat ihn ja noch gekannt. Er zitiert auch seinen Sohn (s. u. nr. 201) und nennt dabei wieder den Vater *šaiḥ* Kamāladdīn (*Wāfi* II 138, 12 f.). Der Passus *Wāfi* IV 177, 10 ff., in dem er herangezogen wird, nimmt positiv zu Ibn ‘Arabī (gest. 638/1240) und dessen Anhängern Stellung; das ist nach einer gewissen zeitlichen Distanz bei dem Enkel eher denkbar und paßt auch besser zu dessen Werken.

104. Ibn ‘Aqīl (gest. 513/1119)

wird zitiert *Wāfi* II 84, 18 (nach seinem *K. al-Funūn*?)

h) *Traditionarierbiographien, mašyaḥa’s und ġarḥ wa-ta’dīl-Werke*

104. Abū Ḍarr (‘Abd b. Aḥmad) al-Harawī (gest. 434/1043)

wird zitiert *Wāfi* II 44, 16 (mit seinem *Muḡam aš-šuyūḥ*? vgl. Rosenthal, *Historyography* 453).

85 105. Abū Bakr Mubārak b. Kāmil al-Ḥaffāf (gest. 543/1148), *Muḡam aš-šuyūḥ* (vgl. Kaḥḥāla VIII 173).

Zitiert *Wāfi* V 100, 14; 159, 8 f.; VI 226, 1; 230, 10 etc.

106. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad as-Silafī al-Iṣbahānī (gest. 576/1180; vgl. GAL S 1/624).

Häufig zitiert: als Silafī (I 169, 16; III 329, 18; IX 125, 9), als al-Ḥāfiẓ as-Silafī (VII 96, 9) und als al-Ḥāfiẓ Abū Ṭāhir as-Silafī (VII 197, 5 f.). Unter Umständen sind mehrere seiner Werke gemeint; er verfaßte eine *Mašyaḥa Baġdādīya* (vgl. GAL S 1/624), aber auch einen *Muḡam* der *šuyūḥ* von Iṣfahān und später einen dritten *Muḡam* all der Gegenden, die er auf seinen Reisen besucht hatte,

den *Muġam as-safar* (vgl. *Wāfi* VII 352, 5 sowie 13f. und 17f.)³⁹. Vgl. dazu Rosenthal 441.

107. ‘Alī b. al-Mufaḍḍal al-Maqdisī (gest. 611/1214), Schüler von 106.

Sein *Muġam* wird zitiert *Wāfi* VII 352, 15. Vielleicht ist das Werk identisch mit seinen *Arba‘ūna ḥadīṭan ‘an arba‘īna šaiḥan* (vgl. GAL² 1/452), wo er jedesmal die Lebensdaten seiner Lehrer genau verzeichnete.

108. Šihābaddīn Ismā‘īl b. Ḥamid al-Qūšī (gest. 653/1255), *Muġam aš-šuyūḥ* = *Tāġ al-ma‘āġim fi t-ta’rīḥ*, (vgl. Ḥāġġī Ḥalīfa 1735 und Baġdathī Paşa, *Dail* 210; zum Autor vgl. Adfuwī, *Ṭālī‘ as-sa‘īd* 157 ff. und *Wāfi* IX nr. 4021).

Zitiert als Šihābaddīn al-Qūšī und im Autograph benutzt: *Wāfi* IV 259, ult.; VI 245, 6; 381, 3; VII 78, 2; IX 155, 5 f. Die Identifizierung unter den zahlreichen bei Adfuwī genannten Qūšī’s ergibt sich aus der Zeitstellung der von ihm erfaßten Persönlichkeiten; sie ist im übrigen schon vollzogen von I. ‘Abbās in *Wāfi* VII 78, Anm. 2.

109. Muḥammad b. Yūsuf b. Mūsā al-Ġarnāṭī, zitiert als Ibn Musdī (gest. 663/1265), *Muġam aš-šuyūḥ* (vgl. seine Biographie *Wāfi* V 254 f. nr. 2335; Rosenthal 442, wo „Ibn Masdī“; GAL² 1/458).

Zitiert *Wāfi* II 116, ult.; IV 173, 16; 252, 15; VI 76, 6 etc.; auch in Şafadī’s *Ġaiṭ al-musaġġam* (vgl. Rosenthal 442, Anm. 6).

110. Šarafaddīn ‘Abdalmu‘min b. Ḥalaf ad-Dimyāṭī (gest. 705/1306), *Muġam aš-šuyūḥ* (vgl. Vajda in: El² s. n. *Dimyāṭī*; Rosenthal 441).

Zitiert *Wāfi* II 219, 8; IV 262, 10 etc. Ist der *Wāfi* III 85, 13 genannte *ḥakīm as-sadīd ad-Dimyāṭī* mit ihm identisch?

Daß überwiegend oder vielleicht ausschließlich nur *Muġam*-Werke zitiert werden und keine *mašyaḥāt*, hängt damit zusammen, daß letztere im Gegensatz zu den ersteren nicht alphabetisch angeordnet waren und sich darum nicht so leicht für Şafadī’s Zwecke auswerten ließen (vgl. Rosenthal 451; allgemein auch Bulliet in: JESHO 13/1970/198).

39 ⁴Die spanischen Biographien aus dem *Muġam as-safar* hat Iḥsān ‘Abbās 1963 in Beirut u. d. T. *Aḥbār wa-tarāġīm andalusīya* herausgegeben. Das Werk enthält u. a. viele unbekannte Šūfis des 5. und 6. Jh’s.

Bei den *riġāl*-Werken ist mit besonders vielen Sekundärzitationen zu rechnen; nicht selten ist z. B. der *Ta'riḥ Baġdād* Ṣafadī's direkte Quelle (s. o. nr. 53). Auch von den im Folgenden genannten Werken sind nicht alle restlos gesichert;
 86 | vor allem bei den früheren können sich bei näherer Untersuchung bisher unbemerkte Abhängigkeiten (etwa von Ḍahabī's *Ta'riḥ al-Islām*) ergeben.

111. Buḥārī (gest. 256/870), *at-Ta'riḥ al-kabīr* (vgl. GAS 1/132 f.). Wohl zitiert *Wāfi* v 68, 6.

112. Ya'qūb b. Šaiba (gest. 262/875; vgl. GAS 1/144), *Musnad 'Alī*. Zitiert *Wāfi* IV 92, 12.

113. Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gest. 327/938), *al-Ġarḥ wat-ta'dīl* (vgl. GAS 1/178 f.).

Zitiert *Wāfi* I 345, 16; VII 119, 12 (als Abū Ḥātim).

114. Ibn Ḥibbān al-Bustī (gest. 354/965), *al-Musnad aṣ-ṣaḥīḥ 'alā t-taqāsīm wal-anwā'* (vgl. GAS 1/190).

Zitiert *Wāfi* II 318, 6 als *K. al-Anwā' wat-taqāsīm*.

115. ders., *K. at-Tiqāt* (vgl. GAS 1/190).

Zitiert *Wāfi* IV 295, 7.

116. 'Abdallāh Ibn 'Adī Ibn al-Qaṭṭān (gest. 365/976), *al-Kāmil fī ma'rifat ḍu'afā' al-muḥaddiṯīn wa-ʿilal al-ḥadīṯ* (vgl. GAS 1/198 f.).

Mehrfach zitiert (als Ibn 'Adī), z. B. III 83, 14; IV 296, 3.

117. Abū Aḥmad Muḥammad b. Muḥammad an-Naisābūrī al-Ḥākim al-kabīr (gest. 378/988)

versteckt sich vermutlich hinter dem Abū Aḥmad Ḥākim in *Wāfi* IX nr. 4314, vielleicht mit seinem *K. al-Asmā' wal-kunā* (vgl. GAS 1/203 f.).

118. Muḥammad b. Ṭāhir al-Maqdisī Ibn al-Qaisarānī (gest. 507/1113), *Daḥīrat al-ḥuffāz 'alā l-ḥurūf wal-alfāz*, Supplement zu nr. 117 (vgl. GAL² 1/436, Rosenthal 436).

Zitiert *Wāfi* I 158, 10.

119. Abū Yaʿlā al-Ḥalīl (b. ʿAbdallāh al-Ḥalīlī al-Qazwīnī; gest. 446/1055).

Zitiert *Wāfi* VI 332, 4; mit seinem *Iršād fī maʿrifat ʿulamāʾ al-bilād?* (vgl. GAL² 1/446 S 1/618). Jedoch handelt dieses Werk von Traditionariern (vgl. auch Rosenthal 438), während der hier herangezogene Text mehr auf einen Dichter schließen läßt. Seine Geschichte von Qazwīn (Rosenthal 473) kann auch nicht gemeint sein.

120. Abū ʿAlī (Aḥmad b. Muḥammad) al-Baradānī (gest. 498/1105; vgl. seine Biographie *Wāfi* VII 322 nr. 331)⁴⁰.

Zitiert *Wāfi* VII 196, 15 mit einer Bemerkung über Ḥaṭīb Baġdādī. Wahrscheinlich Sekundärzitat (nach Ibn an-Nağğār's *Dail Taʾrīḥ Baġdād*).

121. Ibn Ḥairūn, wohl = Muḥammad b. ʿAbdalmalik Ibn Ḥairūn al-Baġdādī (gest. 539/1144; vgl. Kaḥḥāla x 256).

Wird zitiert *Wāfi* VIII 35, ult., wohl mit einem unbekannten Werk zur Traditionarierkritik.

122. Ḍiyāʿaddīn Muḥammad b. ʿAbdalwāḥid al-Maqdisī (gest. 643/1245; vgl. GAL² 1/504 2/672 S 1/690) 87

ist wohl gemeint mit dem aḍ-Ḍiyāʿ al-Ḥāfiẓ oder al-Ḥāfiẓ aḍ-Ḍiyāʿ *Wāfi* III 102, 17 und IX 157, 16 (vgl. seine Biographie *Wāfi* IV 65 f. nr. 1515). Saḥāwī nennt ihn als Autoren von Kurzfassungen zum *Taʾrīḥ Ġurġān* (vgl. Rosenthal 465), *Taʾrīḥ Samarqand* (ib. 470) und *Taʾrīḥ Harāt* (ib. 483); jedoch sind sie hier nicht gemeint. Der Kontext verweist auf ein nicht lokal begrenztes Werk biographischen Inhalts, vielleicht seine *Manāqib aṣḥāb al-ḥadīṯ* (vgl. *Wāfi* IV 66, 10).

123. Saʿdaddīn (Masʿūd b. Aḥmad) al-Ḥārītī (gest. 711/1312), von Saḥāwī als Experte der Traditionarierkritik genannt (vgl. Rosenthal 525; dazu die Biographie bei Ibn Ḥağar, *Durar* v 116 f. nr. 4807).

Zitiert *Wāfi* II 131, 8 ohne Angabe eines Titels, mit Bezug auf Muḥammad b. Aḥmad an-Nāsīḥ al-Kutubī (gest. 680/1281). Es könnte sich danach um Ḥārītī's

40 ⁵Zur Lesung der Nisbe vgl. Samʿānī II 144 nr. 431; GAS 1/218 falsch Burdānī.

Rezension des *Muǧam* von Abū l-Maʿālī al-Abarqūhī (gest. 701/1302) handeln (vgl. Rosenthal 442).

124. Ḡamāladdīn (Yūsuf b. ʿAbdarraḥmān) al-Mizzī (gest. 742/1341; vgl. GAL² 2/75 f. s 2/66 f.).

Zitiert *Wāfi* III 219, 14, mit einer Bemerkung über Šarafaddīn al-Iskandarānī, der i.J. 680 starb. Mit Sicherheit ist also nicht gemeint Mizzī's *Kamālfi asmā' ar-riǧāl*, seine Bearbeitung des *Kamāl* von ʿAbdalǧanī al-Maqdisī (gest. 600/1203); denn dieses Werk befaßte sich nur mit den Autoritäten der vier kanonischen Sammlungen (vgl. Rosenthal 447). Vielleicht handelt es sich um mündliche Information; in *Wāfi* I 127, pu. ist dies deutlich ausgesprochen.

125. Dahabī (gest. 748/1348), *K. Man tukullima fihi wa-huwa muwattaq*.

Zitiert *Wāfi* II 177, ult.

i) *Werke über Šūfis*

126. (al-Qāsim b. Muḥammad) Ibn aṭ-Ṭailasān al-Qurṭubī (gest. 242/856–857), *Aḥbār šulahā' al-Andalus* (vgl. Ḥāǧǧī Ḥalīfa 27; Kaḥḥāla VIII 122).

Zitiert *Wāfi* IV 261, 10; vgl. die Bücherliste I 54, 15.

127. Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Zakariyāʾ an-Nasawī (gest. 396/1005–1006), *Taʾrīḥ aš-Šūfiya* (vgl. Ḥāǧǧī Ḥalīfa 1104; Rosenthal 425).

Zitiert *Wāfi* VIII 188, 7 f. Sekundärzitat? Šafadī widmet dem Autor keine Biographie und erwähnt ihn auch nicht in der Bücherliste des ersten Bandes.

128. (Muḥammad b. al-Ḥusain) Abū ʿAbdarraḥmān as-Sulamī (gest. 412/1021), *Ṭabaqāt aš-Šūfiya*.

Zitiert *Wāfi* IV 111, 16; VII 275, 15. Vgl. die Bücherliste I 54, 14 f.

k) *Philologen*

129. Azharī (gest. 370/980), *Tahdīb al-luǧa* (vgl. GAL² 1/134 f. s 1/197).

Zitiert wird die historische Einleitung des Werkes (ed. Zetterstéen in: MO 14/1920/1 ff.; vgl. jetzt auch die Edition von ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1384/1964 ff.). Es handelt sich meistens um Sekundärzitate nach Yāqūt, so etwa *Wāfi* VIII 8. 4 (= *Iršād* II 65, 5 ff.) und 425, 2 (= *Iršād* II | 233, 13), vielleicht auch IV 319, 14 (nach einer verlorengegangenen Biographie des *Iršād*?). Jedoch scheint Šafadī das Werk auch selber eingesehen zu haben; vgl. *Wāfi* III 79, 11, wo sich in der entsprechenden Biographie im *Iršād* dieser Passus nicht findet. 88

Wāfi II 47, 1 ist ein anderer Azharī gemeint.

130. Ġauharī (gest. 393/1003?), *Šihāh* (vgl. GAL² 1/133 f. s 1/196 f.).

Zitiert *Wāfi* III 348, 16. Sekundärzitat?

131. Qiftī (gest. 646/1248)

wird zitiert *Wāfi* IV 236, 6 f., offenbar mit seinem *Inbāh ar-ruwāh* (vgl. GAL² 1/396 f. s 1/559). Vgl. dort III 181, 4 f.; das Zitat wäre allerdings ungenau.

132. ‘Alā’addīn ‘Alī b. al-Muẓaffar al-Wadī‘ī (gest. 726/1326), *at-Taḍkira al-Kindīya* (vgl. GAL² 2/10 s 2/2).

Zitiert *Wāfi* IV 249, ult. f. nach dem Autograph.

133. Kamāladdīn Ibn Ṭalḥa, *Fī ‘ilm al-ḥurūf*.

Zitiert *Wāfi* II 353, 16 f. Vorläufig nicht näher zu identifizieren. Der Autor lebte um 680 oder später.

Šafadī konnte sich in dieser Gruppe von Biographien besonders stark auf Yāqūt stützen; die Zahl der Sekundärzitate ist darum verhältnismäßig hoch (vgl. etwa *Wāfi* II 243, 19 = *Iršād* VI 417, 11 für den Philologen Ibn an-Naḥḥās). Aus dem *Iršād* stammen offenbar alle Verweise auf die *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* des Zubaidī (gest. 379/989; vgl. *Wāfi* II 344, 18 = *Iršād* VI 482, 15 f.; *Wāfi* VI 94, 7 = *Iršād* I 282, 14 ff.; *Wāfi* IX 191, 19 = *Iršād* II 353, 13 ff.), ebenso wohl die Zitate aus den *Marātib an-naḥwīyīn* des Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī (gest. 381/991; vgl. *Wāfi* VIII 425, 11 = *Iršād* II 235, 10 ff.⁴¹ und wohl auch *Wāfi* III 265, 6 nach einer verlorengegangenen Biographie des *Iršād*). Dennoch werden die

41 ⁶Wo falsch *K. al-Ḥatm* statt *K. al-Ġim*.

Aḥbār an-nuḥāt wal-luġawīyīn biš-šarq wal-ġarb (= *Ṭabaqāt*) des Zubaidī in der Bücherliste I 54, 21 geführt.

Übernommen sind schließlich die Verweise auf das *K. Ḍallat al-adīb min* (bzw. *fi l-ġamʿ bain*) *aṣ-Ṣiḥāḥ wat-Taḥdīb* des Tāġaddīn Maḥmūd b. Abī l-Maʿālī al-Ḥuwārī (lebte um 580/1184; vgl. Kaḥḥāla XII 161 nach Ḥāġġī Ḥalīfa 1085). Jedoch herrscht hier einige Verwirrung. Die korrekte Namensform findet sich *Wāfi* VII 214, 7 f.; sie ist dort gegenüber *Iršād* I 415, 10 (wo Ḥ-wārī statt Ḥuwārī) verbessert und wird in einer Anmerkung begründet. Dagegen ist im gleichen Band s. 327, 2 f. die Form Muḥammad (!) b. Abī l-Maʿālī al-Ḥauwārī (!) in den Text genommen. Das geht auf *Iršād* II 108, pu. zurück, wo aber zumindest die Nisbe richtig wiedergegeben ist (al-Ḥuwārī); der Anfang des Namens lautet dort Muḥammad b. al-Maʿālī. ʿAbdalʿazīz al-Maimanī hat diesen Fehler im *Iršād* richtiggestellt (vgl. RAAD 41/1966/633). Schon Bergsträsser hatte die Differenz in der Nisbe notiert (vgl. ZDMG 65/1911/798), sich aber ohne weitere Begründung für al-Ḥawārī entschieden (vgl. ZS 2/1923/189 nr. 27)⁴². Samʿānī
89 verzeichnet diese Form als Nisbe überhaupt nicht, sondern | führt sie nur als nisbenähnlichen Eigennamen (*Ansāb* IV 295 f. nr. 1249); für Ḥuwārī dagegen hat er zahlreiche Beispiele, sei es als Ableitung von dem Orte Ḥuwār bei Raiy oder von einem Dorf gleichen Namens im Distrikte Baihaq (vgl. *Ansāb* V 214 ff. nr. 1482). Dahabī fügt in seinem *Muštabiḥ* als weitere Möglichkeit die Lesung Ḥauwarī hinzu (257, 12 f.); jedoch gibt Ibn Ḥaġar in seinem *Tabṣīr al-muntabiḥ* (553, 2 ff.) der Form Ḥuwārī eindeutig das Übergewicht.

1) *Adab*

Verhältnismäßig häufig wird genannt

134. Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī (gest. 356/967), *K. al-Aġānī*⁴³.

Immer zitiert mit dem Vermerk *qāla ṣāḥib al-Aġānī*, z. B. *Wāfi* II 41, 15 f.; IX 179, 12; auch 101, 9 ff. (wo aber der betreffende Passus sich im Original nicht findet). In Bd. IX insgesamt 10mal als Quelle benutzt.

135. Mubarrad (gest. 285/898?), *al-Kāmil* (vgl. GAL² 1/109 S 1/168)

42 Ich selber habe diese Form in *Wāfi* IX 112, ult. übernommen, da Ṣafadī sie gewiß so von Yāqūt (*Iršād* II 271, 1) abgeschrieben hat. Jedoch hätte ich gut daran getan, in einer Anmerkung auf das Problem aufmerksam zu machen.

43 Es ist zu berücksichtigen, daß alle bisherigen Drucke des *K. al-Aġānī* nicht vollständig sind.

wird zitiert *Wāfi* VIII 412, 6. Sekundärzitat?

136. Ibn ‘Abdrabbih (gest. 328/940), *al-Iqd*

wird zitiert *Wāfi* II 259, 5 f.

137. Ibn Ḥabīb an-Naisabūrī (gest. 406/1015), *‘Uqalā’ al-mağānīn* (vgl. GAL S 1/254)

wird zitiert *Wāfi* IX 264, 3 f.

138. Abū Ishāq Ibrāhīm b. al-Qāsim ar-Raqīq al-Qairawānī (gest. 417/1026; vgl. GAL² 1/161 S 1/252 und die Biographie *Wāfi* VI 92 nr. 2522), *K. al-Ağānī*.

Zitiert *Wāfi* IX 274, 4. Das Buch ist nicht identisch mit seinem *Quṭb as-surūr fī auṣāf al-ḥumūr* (vgl. *Wāfi* VI 92, 7 f.).

139. (al-Ḥusain b. ‘Alī) al-Wazīr al-Mağribī (gest. 418/1027?), *Adab al-ḥa-wāṣṣ fī l-muḥtār min balāğat qabā’il al-‘Arab wa-aḥbāriḥā wa-ansābiḥā wa-aiyāmiḥā* (vgl. GAL² 1/434 S 1/600 f.).

Zitiert *Wāfi* VIII 12, 15.

140. Maṣṣūr b. al-Ḥusain al-Ābī (gest. 421/1030), *Naṭr ad-durar* (vgl. GAL² 1/429 f. S 1/593).

Zitiert *Wāfi* II 44, 6.

141. Abū l-Qāsim Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ḥiyara b. al-Mawā’inī al-Iṣbīlī (gest. 564/1168), *Raiḥān al-albāb wa-ṛaya‘ān aṣ-ṣabāb fī marātib al-ādāb* (vgl. GAL² 1/377 f. S 1/543).

Zitiert *Wāfi* III 312, 16 (als *ṣāḥib ar-Raya‘ān war-raiḥān*). Das Exemplar des Şafadī findet sich in Istanbul in der Fatih-Bibliothek (vgl. Muḥammad Mursī al-Ḥūlī in: *al-Fikr al-islāmī*, Zeitschrift des Dār al-fatwā Beirut 2/1971/104). Steht es in irgendeiner Beziehung zu jenem zweibändigen Exemplar, das ein gewisser Aḥmad b. Salāma al-Mağribī, älterer Zeitgenosse Şafadī’s, abgeschrieben hatte und das er selber wegen seines schönen Duktus bewunderte? (vgl. *Wāfi* VI 399, 12 f.).

- 90 Wiederum stößt man auf zahlreiche Sekundärzitate nach Yāqūt, so etwa aus Šābuštī (gest. 399/1008), *K. ad-Diyārāt* (vgl. *Wāfi* VI 210, 3 = *Iršād* I 365, 9) oder Tauḥīdī (gest. 414/1023), *K. Aḥlāq al-wazīrain* (vgl. *Wāfi* VI 58, 13 = *Iršād* I 281, 3 ff.). Auch die Verweise auf Abū ‘Alī at-Tanūḥī (gest. 384/994) und dessen *Niṣwār al-muḥāḍara* scheinen alle übernommen, größtenteils wiederum aus Yāqūt (vgl. etwa *Wāfi* II 195, 3 f. = *Iršād* VI 407, 7 f.; *Wāfi* II 352, 2 = *Iršād* VI 498, 2; *Wāfi* VIII 201, 4 = *Iršād* II 119, 3 ff.); das Zitat *Wāfi* VIII 232, 7 dürfte auf Ibn al-Ğauzī, *Muntaẓam* VI 99, 14 ff. zurückgehen.

m) *Dichter: Anthologien und Diwane*

142. Di‘bil (gest. 220/835?)

wird zitiert *Wāfi* III 305, 18; IX 443, 13; mit seinem *K. Ṭabaqāt as-šu‘arā’*? (vgl. GAS 2/94).

143. Ibn Abī Ṭāhir

wird zitiert *Wāfi* IX 342, 14, im Zusammenhang mit einer Dichterbiographie. Ist Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr gemeint, der Verfasser des *K. Bağdād* (gest. 280/893)? Hier käme in Frage sein *Ġāmi‘ fī š-šu‘arā’ wa-aḥbārihim* (vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 146, 27 f.) oder sein 14-bändiges *al-Manṭūr wal-manẓūm*, von dem ja zwei Teile noch erhalten sind (vgl. GAL S 1/210; einer von ihnen ediert u. d. T. *K. Balāğāt an-nisā’*, Beirut 1972, s. dort s. 6).

144. Hārūn b. ‘Alī al-munağğim (gest. 288/900–901), *K. al-Bārī‘ fī aḥbār aš-šu‘arā’ al-muwalladīn* (vgl. GAS 2/439).

Zitiert *Wāfi* V 14, 7 und 19, 19 als *ṣāhib al-Bārī‘*. Vgl. die Bücherliste I 53, 18.

145. Muḥammad b. Dāwūd Ibn al-Ğarrāḥ (gest. 296/908), *K. al-Waraqā fī aḥbār aš-šu‘arā’* (vgl. GAL S 1/224 f.)⁴⁴.

Mehrfach zitiert, etwa *Wāfi* IV 246, 6 (mit vollem Titel); V 16, 14; VI 24, 15 (als *K. al-Waraqā*); VI 414, 13 f.; IX 283, 9 (als *K. Aḥbār aš-šu‘arā’*); VII 261, 20 f. (als *K. Aḥbār aš-šu‘arā’ al-muḥḍaṭin*). Die Biographien finden sich z.T. nicht in

44 ⁹Wo nr. 3 und nr. 4 identisch sind. Das Buch widmete nicht nur jedem Kalifen, sondern auch jedem Dichter nur ein Blatt; vgl. *Wāfi* III 62, 17 f. gegen GAL S 1/218).

der Kairiner Edition des Werkes (ed. ‘Abdalwahhāb ‘Azzām und ‘Abdassattār Aḥmad Farrāḡ, Kairo 1953).

146. Ibn al-Mu‘tazz (gest. 296/998), *Ṭabaqāt aš-su‘arā* (vgl. GAL² 1/79 f. s 1/128 ff.).

Zitiert *Wāfi* VIII 150, 13 f. Manchmal auch ohne Zitat herangezogen (z. B. VI 12, 6 ff., wo das ‘Aufi-Zitat auf Ibn al-Mu‘tazz, *Ṭabaqāt* 93, 2 ff. zurückgeht).

147. Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ḥalaf b. al-Marzubān (gest. 309/921–922), *Alqāb aš-su‘arā* (vgl. Baḡdathī Paşa, *Dail Kašf aṣ-ḡunūn* 121; auch die Biographie des Autors *Wāfi* III 45, 6).

Ist wohl gemeint mit dem in *Wāfi* VII 113, 5 f. zitierten Abū ‘Ubaidallāh al-Marzubānī, *al-Alqāb*. Şafadī hat wahrscheinlich Abū ‘Abdallāh (so nach Baḡdathī Paşa, sonst Abū Bakr) Muḥammad Ibn al-Marzubān mit Abū ‘Ubaidallāh Muḥammad b. ‘Imrān al-Marzubānī (s. u. nr. 148) verwechselt. Ist das | Buch 91
identisch mit den *Ṭabaqāt aš-su‘arā* dieses Autors, die von Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī häufig herangezogen werden? (vgl. M. Fleischhammer in: *Studia Orientalia in memoriam Caroli Brockelmann* 81 ff.).

148. Muḥammad b. ‘Imrān al-Marzubānī (gest. 384/994), *Muḡam aš-su‘arā* (vgl. GAL s 1/190 f.).

Ziemlich häufig zitiert, jeweils mit diesem Titel, aber unter verschiedener Namensform: als Ibn al-Marzubānī (*Wāfi* II 36, 6), Ibn al-Marzubān (II 35, 16; VI 376, 14 f.; IX 117, 3) und als al-Marzubān (VI 296, 12). Daß dennoch nicht etwa Muḥammad b. Ḥalaf b. al-Marzubān (s. o. nr. 147) gemeint ist, ergibt sich daraus, daß mehrere Zitate sich in dem erhaltenen Teil des *Muḡam* identifizieren lassen (II 35, 16 und 36, 6; IV 350, 14 etc.). Die Mehrzahl jedoch stammt aus den verlorengegangenen Stücken des Werkes.

149. ders., *al-Muqtabas*

wird zitiert *Wāfi* IV 245, 16; V 20, 2. Sekundärzitat?

150. Dāraqutnī (gest. 385/995; vgl. GAL² 1/173 f. s 1/275)

wird zitiert *Wāfi* VI 59, 9 mit einem Urteil über einen Dichter. Wahrscheinlich Sekundärzitat; aus welchem Werk?

151. ʿĀlibī (gest. 429/1038), *Yatīmat ad-dahr* (vgl. GAL² 1/337 ff. S 1/499 ff.).

Ziemlich häufig zitiert, als *ṣāhib al-Yatīma*, z. B. *Wāfi* II 57, 13. Vgl. die Bücherliste I 54, 5.

152. ders., *Tatimmat al-Yatīma*.

Zitiert *Wāfi* II 50, 4; 234, 5 etc.

153. Abū Saʿd ʿAmīdaddaula Muḥammad b. al-Ḥusain, Wazīr des Ġalāladdaula unter den Būyiden (gest. 439/1047–1048; vgl. Kaḥḥāla IX 248 und seine Biographie *Wāfi* III 8 nr. 864), *Aḥbār aš-šuʿarāʾ* (vgl. *Wāfi* III 8, 17 f.).

Zitiert *Wāfi* v 53, 6.

154. al-Ḥuṣrī (gest. 413/1022)⁴⁵, *K. Nūr at-ṭarf wa-naur aḏ-ḏarf*, poetische Anthologie (vgl. GAL² 1/314 f. S 1/472 f.).

Zitiert als *K. an-Naurain* in *Wāfi* III 194, 18.

155. Bāḥarzī (gest. 467/1075), *Dumyat al-qaṣr* (vgl. GAL² 1/292 S 1/446), Fortsetzung zu nr. 151.

Ziemlich häufig zitiert, z. B. *Wāfi* II 118, 3; IX 117, 9 etc., z. T. mit Fragmenten, die in dem alten Druck des *Muḥtaṣar* (ed. Muḥammad Rāḡib at-Ṭabbāḥ, Aleppo 1349/1930) nicht enthalten sind⁴⁶. Vgl. dazu die Bücherliste I 54, 5. Kritik an Bāḥarzī äußert Ṣafadī in *Wāfi* IV 274, 8 ff.

92 156. ʿAbdassalām b. Yūsuf b. Muḥammad ad-Dimašqī (lebte um die Mitte des 6. Jh's), *Unmūdag (aḏ-zamān fi šuʿarāʾ) al-aʿyān* (verzeichnet bei | Ḥāḡḡī Ḥalīfa 184 und bei Baḡdathī Paša, *Dail* 136, leider ohne Angabe eines Todesdatums; auch bei Saḥāwī, vgl. Rosenthal 424).

Zitiert *Wāfi* I 145, 6; 149, 6; IV 152, ult.

45 ¹⁰Das Datum war umstritten. Vgl. dazu die Angaben in seiner Biographie *Wāfi* vI 62, 2 ff. und aš-Šādīlī Bū Yaḥyā in: Ḥauliyāt al-Ġāmiʿa at-Tūnisīya 1/1964/9 ff.

46 ¹¹Anders die neue Edition von ʿAbdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Kairo 1388/1968 ff.; sie wird statt 300 ca. 520 Biographien enthalten.

157. Aḥmad b. ‘Alī az-Zubairī al-Ġassānī (gest. 563/1167), *Ġanā* (oder *Ġanān*) *al-ġinān wa-riyāḍ al-aḍḥān fī šu‘arā’ Miṣr*, Fortsetzung zu nr. 151 (vgl. Ḥāḡḡī Ḥalīfa 606; GAL S 1/964 zu 1/499).

Zitiert als *K. al-Ġinān*: Wāfī IV 145, 7f.; VI 62, 4f.; VII 160, 14; vgl. dazu die Bücherliste I 54, 9. Der Autor wird dabei auf etwas verwirrende Weise Ibn az-Zubair oder ar-Rašīd b. az-Zubair genannt; er trug die *šuhra* al-Qāḍī ar-Rašīd Ibn az-Zubair (vgl. die Biographie des Autors *Wāfī* VII 220 ff. und die bei Kaḥḥāla I 315 genannten biographischen Quellen). Das Werk ist auch Quelle für ‘Imādaddīn al-Iṣfahānī’s *Ḥarīda* und für den *Muğrib* des Ibn Sa‘īd (vgl. *Ḥarīda*, al-Mağrib wal-Andalus II [Tunis 1971] 329, Anm. 2, und I 323 ff.).

158. Sa‘d b. ‘Alī al-Ḥaṣṣīrī (gest. 568/1172), *Zīnat ad-dahr*, Fortsetzung zu nr. 155 (vgl. GAL² 1/288 S 1/441; Kaḥḥāla IV 212; Rosenthal 424).

Zitiert *Wāfī* II 104, 3; IV 142, ult., immer falsch als Ḥaṣṣīrī. Richtig die Bücherliste I 54, 6.

159. Abū Sa‘īd Muḥammad b. ‘Abdarraḥmān b. Muḥammad b. Mas‘ūd al-Panğdahī, hier zitiert als al-Mas‘ūdī (gest. 584/1188), *Šarḥ al-Maqāmāt al-Ḥarīriya* (vgl. GAL² 1/327 S 1/487; Ḥāḡḡī Ḥalīfa 1790).

Zitiert *Wāfī* IX 467, 15.

160. Ġamāladdīn ‘Alī b. Zāfir (gest. 613/1216), *Badā’i‘ al-badā’ih fī-man qāla šī‘ran ‘alā l-badīha* (vgl. GAL² 1/391 S 1/553; Kaḥḥāla VII 113).

Zitiert *Wāfī* I 136, 4 (wo falsch *Badā’i‘ al-bidāya*); VII 146, ult. – 148, 6.

161. Ein zu nr. 160 vom Autor selbst verfaßter *Dail* wird zitiert *Wāfī* VI 338, 12.

162. Usāma b. Munqid (gest. 584/1188; vgl. GAL² 1/389 ff. S 1/552 f.), *K. Šu‘arā’ al-muḥḍaṭīn*, das vielleicht mit dem in seiner Biographie (*Wāfī* VIII 382, 2) genannten *Dail al-Yatīma* identisch ist.

Zitiert *Wāfī* VIII 286, 17; vielleicht auch VI 45, 17.

163. ders., *Dīwān*.

Şafadī besaß zwei Autographe dieses Dīwāns (vgl. *Wāfī* VIII 378, 19); vielleicht stammt daraus das Zitat *Wāfī* III 334, 15.

164. ʿImādaddīn al-Kātib al-Işfahānī (gest. 597/1201), *Ḥarīdat al-qaṣr* (vgl. GAL² 1/383 f. s 1/548 f.), Fortsetzung zu nr. 151 und 158.

Sehr häufig zitiert, u. a. I 150, 21; 272, 15; IX 85, 9. Manchmal aber auch ohne explizite Nennung ausgeschrieben (vgl. IX nr. 4114).

165. ders., *Dail* zu seinem Werk.

Zitiert *Wāfī* VII 74, 4. Vgl. auch die Bücherliste I 54, 6.

166. Kamāladdīn Ibn al-ʿAdīm (gest. 660/1262), *Daḡ at-tağarrī ʿalā Abī l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī* (ediert in: *Taʿrīf al-qudamāʾ bi-Abī l-ʿAlāʾ*, Kairo 1363/1944, s. 483 ff.).

Zitiert *Wāfī* VII 99, 11 (vgl. 97, 2 f. = *Taʿrīf* 578, 3 ff.).

167. Tāğaddīn ʿAlī b. Anğab al-Ḥāzin Ibn as-Sāʿī (gest. 674/1275; vgl. GAL s 1/590), *Laṭāʾif al-maʿānī fī dīkr šuʿarāʾ zamānī* (vgl. Ḥāğğī Ḥalīfa 1554; Rosenthal 424).

- 93 Zitiert *Wāfī* IV 177, 18 (als Ibn Anğab) und 382, 2 (als Ibn as-Sāʿī); vermutlich auch II 350, 2 f. Wohl auch gemeint mit den *Šuʿarāʾ az-zamān* des Ibn as-Sāʿī in der Bücherliste I 54, 8.

Şafadī verläßt sich also, wie kaum anders zu erwarten, auf Anthologien; Dīwāne zieht er kaum heran. Eine Ausnahme bildet der bereits verzeichnete *Dīwān* des Usāma b. Munqid (oben nr. 163) und

168. Muğīraddīn Ibn Tamīm (gest. 684/1285 in Ḥamāt), *Dīwān*, den Şafadī im Autograph einsehen konnte (vgl. *Wāfī* V 229, 6). Er zitiert daraus *Wāfī* V 228 ff.

Eine Ausnahme sind weiterhin – verständlicherweise – die Zeitgenossen, für deren literarische Produktion er sich interessierte⁴⁷.

47 ¹²Zahlreiche Gedichtzitate nach Zeitgenossen finden sich auch in seinem *Ğait al-musağğam*, dem Kommentar zur *Lāmīyat al-ʿAğam* des Tuğrāʾī (vgl. GAL s 1/439 f.).

169. Šihābaddīn Aḥmad b. ‘Abdalmalik al-‘Azāzī (gest. 29. Muḥarram 710/28. Juni 1310; vgl. GAL² 2/8 S 2/1), *Dīwān*.

Šafadī zitiert ihn zuerst nach den Unterlagen seiner Lehrer Ibn Saiyid an-nās (s. u. nr. 197) und Aṭīraddīn Abū Ḥaiyān (s. o. nr. 20); dann aber stieß er selber auf ein Exemplar des Werkes (vgl. *Wāfi* VII 148, 11 f.; 150, 4; 151, 18).

170. Šihābaddīn Muḥammad b. Muḥammad Ibn Dimurdāš (Dimurtāš) ad-Dimašqī (gest. 723/1323).

Šafadī zitiert Gedichte von ihm nach einem Autograph *Wāfi* I 233, 17 ff.

171. Faṭḥaddīn Muḥammad b. Muḥammad Ibn Saiyid an-nās (661/1263–734/1334; vgl. GAL² 2/85 S 2/77), Lehrer Šafadī’s.

Šafadī zitiert wiederum nach einem Autograph (vgl. *Wāfi* I 303, 1 ff. und 304, 16 ff.). Allerdings hörte er die Verse zugleich aus Ibn as-Saiyid’s eigenem Mund, ebenso wie zahlreiche andere Proben seiner poetischen Kunst (s. u. nr. 197).

172. Ruknaddīn Muḥammad b. Muḥammad Ibn al-Qūba‘ (gest. 19. Dū l-Ḥiġġa 738 / 8. Juli 1338).

Zwei Qaṣīden werden nach einem Autograph zitiert *Wāfi* I 240, 20 ff.

173. Ibrāhīm b. Yūnus al-Ġānimī (gest. 741/1340).

Von ihm hat Šafadī offenbar eine kleine Gedichtsammlung im Autograph vorgelegen (vgl. *Wāfi* VI 173, 10).

174. Zainaddīn ‘Umar b. al-Muẓaffar Ibn al-Wardī aš-Šāfi‘ī (gest. 749/1349; vgl. GAL² 2/175 ff. S 2/174 f.).

Sein *Dīwān* (? oder nur eine Qaṣīde?) wird nach dem Autograph zitiert *Wāfi* VII 32, 6 ff. Šafadī besaß eine Überlieferungserlaubnis von ihm (vgl. *ib.* VII 43, 16).

Nicht einzuordnen vermag ich vorläufig

175. ein *K. al-Iš‘ār bimā lil-mulūk min an-nawādir wal-aš‘ār*, das *Wāfi* I 195, 12 f. zitiert wird und wohl nach 635/1238, dem Todesdatum des dort

genannten Aiyübiden al-Malik al-Kāmil, verfaßt wurde. Es ist genannt bei Ḥāḡḡī Ḥalīfa 104, jedoch ohne nähere Angaben.

- 94 Dieser Liste für den islamischen Osten läßt sich eine ebensolche für den Westen, also für Spanien, gegenüberstellen. Šafadī erweist sich auch dort als überaus weit belesen.

176. Abū Saʿīd ʿUṭmān b. Saʿīd al-Kinānī, bekannt als Ḥurqūš (von Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 313, 7 ff. in die fünfte *ṭabaqa* eingeordnet, also offenbar zwischen 300/913 und 330/942 gestorben), *Ṭabaqāt šuʿarāʾ al-Andalus*.

Zitiert *Wāfi* III 129, 7; 256, 5; V 98, 20 f. als Ḥurqūš; VIII 219, 17 f. mit vollständigem Namen. Der Titel des Buches wird bei Zubaidī genannt.

177. al-Ḥasan Ibn Rašīq al-Qairawānī (gest. 456/1064?), *al-Unmūdāğ fī šuʿarāʾ Qairawān* (vgl. GAL² 1/374 S 1/539 f.).

Sehr häufig zitiert, etwa II 4, 7 ff.; IX 68, 2; 163, 3 etc.

Das Werk wird auch von ʿUmarī in seinen *Masālik al-abṣār* herangezogen (vgl. die Handschrift Bibl. Nat. 2327, welche die Dichter des 4. bis 7. Jahrhunderts behandelt), allerdings offenbar nur bis zu einem gewissen Punkt (fol. 129^a in der genannten Handschrift; letzter Dichter: ʿAbdallāh b. Fallāḥ). Von da ab stützt sich ʿUmarī auf Ibn Bassām. Vielleicht war seine Handschrift des *Unmūdāğ* nicht vollständig. – ʿUmarī exzerpiert ganz andere Dinge als Šafadī, auch dann, wenn beide den gleichen Dichter behandeln; man wird also zur Rekonstruktion des Werkes beide vergleichen müssen. ʿUmarī stützt sich außerdem auf das *K. al-Murqīš* des Ibn Saʿīd al-Mağribī (gest. 685/1286?), d. i. sein *K. ʿUnwān al-murqīšāt wal-muṭribāt*, verfaßt in Kairo 640–641 (vgl. GAL S 1/577; ed. Mahdud Abdelkader, Algier 1949 = Bibl. Arabe-Française IV), das Šafadī allem Anscheine nach nicht vorgelegen hat.

Das Zitat aus Ibn Rašīq's ʿUmda in *Wāfi* VI 337, 8 stammt aus Ibn Ḥallikān (dort I 105, 6).

178. ʿAlī b. Ġaʿfar Ibn al-Qaṭṭāʿ (gest. 514/1120 oder 515/1121), *ad-Durra al-ḥaṭira al-muḥtāra min šīʿr ahl al-Ġazira* (vgl. GAL² 1/308 S 1/540).

Zitiert *Wāfi* IV 132, 2 ohne Angabe des Titels. Vgl. die Bücherliste I 53, ult.

179. Abū ṣ-Ṣalt Umaiya b. Abī ṣ-Ṣalt al-Andalusī (gest. 529/1134), *al-Ḥadīqa fi šu‘arā’ al-Andalus* (vgl. Ḥāğğī Ḥalifa 646; dazu GAL² 1/641 S 1/889 und die Biographie IX nr. 4333).

Zitiert III 77, 18; IX 213, 15 und öfter. Vgl. die Bücherliste I 54, 8.

180. Ibn Bassām (gest. 542/1147?), *ad-Daḥīra fi maḥāsin ahl al-Ġazīra* (vgl. GAL² 1/414 f. S 1/579).

Zitiert *Wāfi* III 128, 18; 265, 9; VII 92, 12 und öfter. Vgl. die Bücherliste I 54, 6 f. Auch von ‘Umarī in seinen *Masālik al-abṣār* herangezogen.

181. Abū l-Ḥakam ‘Abdallāh (‘Ubaidallāh) b. al-Muẓaffar al-Mağribī (gest. 549/1154), *Nahğ al-wadā‘a li-ulī l-ḥalā‘a*, sein *Dīwān* (vgl. GAL² 1/321; Kaḥ-ḥāla VI 246 f.).

Zitiert *Wāfi* VIII 196, 16.

182. Ibn Dihya = ‘Umar b. al-Ḥasan al-Kalbī (gest. 633/1235).

Zitiert *Wāfi* IV 40, 3, wohl mit seinem *Muṭrib min aš‘ār ahl al-Mağrib* (vgl. GAL² 1/378 ff. S 1/544 f.; ed. Muṣṭafā ‘Auwāḍ al-Karīm, Khartum 1954).

183. Ibn al-Abbār (gest. 658/1260), *Tuḥfat al-qādim* (vgl. GAL² 1/416 S 1/580 f.).

Ziemlich häufig zitiert, z. B. I 214, 9 ff.; II 8, 4; 20, 10 etc. Vgl. die Bücherliste I 54, 7. Erhalten ist von dem Werk bekanntlich nur ein Auszug: Ibrāhīm | b. Muḥammad al-Balfiqī (gest. 2. Hälfte 8. Jh.), *al-Muqtaḍab min K. Tuḥfat al-qādim* (ed. Ibrāhīm al-Ibyārī, Kairo 1957).

95

n) Werke über Wezire und andere Persönlichkeiten des politischen Lebens

184. Muḥammad b. ‘Abdūs al-Ġahšiyārī (gest. 331/942), *K. al-Wuzarā’* (vgl. GAL S 1/219 f.).

Zitiert *Wāfi* VI 243, ult. Vgl. die Bücherliste I 52, 12.

185. aṣ-Ṣāhib Ibn ‘Abbād (gest. 385/995; vgl. GAL S 1/198f.), *K. al-Wuzarā’*.

Zitiert *Wāfi* v 301, 2. Vgl. die Bücherliste I 52, 13.

186. Hilāl b. aṣ-Ṣābi’ (gest. 448/1056), *K. al-Wuzarā’ = Tuḥfat al-umarā’ fī ta’rīḥ al-wuzarā’* (vgl. GAL² 1/394f. S 1/556).

Zitiert *Wāfi* VII 118, 10. Vgl. die Bücherliste I 52, 12.

187. Abū l-Ḥasan Muḥammad b. ‘Abdalmalik Ibn al-Hamaḍānī⁴⁸ (gest. 513/1119), *K. al-Wuzarā’*.

Zitiert *Wāfi* II 304, 11. Offenbar ein Supplement zu nr. 186 (vgl. seine Biographie in *Wāfi* IV 38, 3). Jedoch spricht Saḥāwī auch von einer Fortsetzung zur Wesirgeschichte des Ṣūlī (vgl. Rosenthal 412). Handelt es sich um zwei verschiedene Werke oder um ein Mißverständnis? Vgl. auch Rosenthal 412, Anm. 6 und Makdisi, *Ibn ‘Aqīl* 21f.; dazu die Bücherliste I 52, 14.

188. al-Balaṭī = Abū l-Faḍl Tāğaddīn ‘Uṭmān b. ‘Īsā al-Balaṭī (gest. 599/1202; vgl. GAL² 1/385f.).

Zitiert *Wāfi* IV 159, 11 für Ibn al-Bauwāb, wohl mit seinen *Aḥbār al-ağwād* (vgl. Rosenthal 429).

o) *Werke über Ärzte und Philosophen*

189. Ṣā’id b. Aḥmad Ibn Ṣā’id al-Qurṭubī (gest. 462/1070), *Ṭabaqāt al-umam* (vgl. GAL S 1/585f.).

Zitiert *Wāfi* I 107, 18; II 278 (als al-Qāḍī Ṣā’id). Vgl. die Bücherliste I 54, 17f., wo als Titel *Ṭabaqāt al-ḥukamā’* genannt ist. Daß die *Ṭabaqāt al-umam* gemeint sind und nicht etwa die von Yāqūt häufig zitierten *Aḥbār al-ḥukamā’* (vgl. ZS 2/1923/190, nr. 30, und GAL S 1/586), zeigt die Übereinstimmung der Zitate *Wāfi* I 107, 18 und II 278, 6 mit *Ṭabaqāt al-umam* 53, 7 bzw. 80, 11 CHEIKHO.

190. Ibn Abī Uṣaibi’a (gest. 668/1270), *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* (vgl. GAL² 1/397f. S 1/560).

48 ¹³So bei Ṣafadī I 52, 14 und II 304, 11 ebenso wie bei Yāqūt. Bergsträsser macht ZS 2/1923/203, Anm. 4 darauf aufmerksam, daß die sonstige Überlieferung „Hamdānī“ hat.

Zitiert für nahezu alle Arztbiographien bis auf seine Zeit, z. B. I 111, 3; 148, 6; II 3, 10 etc. Vgl. die Bücherliste I 54, 17.

Jedoch hat Şafadī für die Ärzte, vor allem der späteren Zeit, noch ein weiteres Werk (andere Werke?) herangezogen, das ich bisher noch nicht habe identifizieren können. Vgl. z. B. die Biographie des Juden Usaida in *Wāfi* IX nr. 3921, auch IX nr. 4218.

p) *Geographische Werke*

191. al-Ḥāfiẓ al-Maqdisī = Muḥammad b. Ṭāhir Ibn al-Qaisarānī az-Ẓāhirī, der Verfasser der *Ansāb al-muttafiqa* (gest. 507/1113; vgl. GAL² 1/436 s 1/603 f. und oben nr. 118): *Muʿjam al-buldān*.

Zitiert *Wāfi* VII 161, 16. Zu diesem Werk, das bei Brockelmann nicht genannt wird, vgl. die Werkliste in der Biographie bei Maqrīzī, *Muqaffā* (abgedruckt in der Einleitung von P. de Jong zu seiner Edition der *Ansāb al-muttafiqa*, s. V, 11).

192. Yāqūt (gest. 626/1229), *Muʿjam al-buldān* (vgl. GAL² 1/630 ff. s 1/880).

Explizit zitiert *Wāfi* IV 328, 4; auch III 195, 2.

Damit ist die Reihe der schriftlichen Quellen zu Ende. Sie gibt, bei all ihrer Trockenheit, doch einige Aufschlüsse: über Şafadī's Privatbibliothek (vgl. nr. 2, 3, 17, 23, 25, 42, 141, 163), über die zu seiner Zeit noch erhaltenen Autographe (vgl. nr. 2, 18, 23, 25, 49, 50, 67, 81, 108, 163, 168, 170–174; auch unten nr. 210). Das läßt sich aus anderen Angaben noch ergänzen: Şafadī besaß in der Handschrift des Philologen Ġawālīqī (gest. 539/1144) ein Exemplar von ʿUmar b. Ṭābit at-Ṭamānīnī's (gest. 442/1050; vgl. Kaḥḥāla VII 279) Kommentar zum *K. al-Lumaʿ* des Ibn Ġinnī (vgl. *Wāfi* IX 230, 4 f.), weiterhin eine Kopie des *K. Fulk al-maʿānī*⁴⁹ von Ibn al-Habbārīya (gest. 504/1111?), die i. J. 608/ 1211–1212 von Ibn Ṣābir al-Kātib geschrieben worden war (vgl. *Wāfi* II 113, 9 f.)⁵⁰. Selber hatte er zu eigenem Gebrauch das *K. Fatwā l-futūwa wa-mirʾāt al-murūwa* des Buchhändlers Muḥammad b. Ibrāhīm al-Anṣārī, bekannt als al-Waṭwāṭ (632/1235–718/1318; vgl. GAL² 2/67 s 2/53 f.), abgeschrieben (vgl. *Wāfi* II 16, ult.; vorher auch zu Entstehung und Inhalt des Werkes). In der Ḥākim-Moschee in Kairo war ihm ein

49 ¹⁴So auch *Wāfi* I 132, 10; Yāqūt, *Iršād* I 194, 5; Kaḥḥāla XI 225. Ḥaḡḡī Ḥalīfa hat stattdessen *Falak al-maʿālī*; so auch Brockelmann, GAL² 1/293 s 1/447.

50 ¹⁵[Hinzu kommt ein Exemplar der arabischen Übersetzung von Aristoteles' *Historia animalium* (Hs. Leiden, Or. 166; vgl. Voorhoeve, *Handlist* 112).] – Vgl. auch das von I. ʿAbbās in der Einleitung zu seiner Edition der *Wafayāt al-aʿyān* (Bd. VII 67 f.) gesammelte Material zu den Büchern, die Ibn Ḥallikān eingesehen oder besessen hat.

Exemplar des Korankommentars von Muḥammad b. Sulaimān Ibn an-Naqīb (611/1214–698/1299; vgl. Kaḥḥāla x 49) bekannt, das er auf 80 Bände schätzte (vgl. *Wāfi* III 137, 7 f.)⁵¹.

q) *Zitate nach Zeitgenossen*

Mehrfach sind in der vorangegangenen Liste Zeitgenossen oder Lehrer Ṣafadī's aufgetaucht, aber immer nur dann, wenn sich die Überenahme aus einer bestimmten schriftlichen Quelle wahrscheinlich machen ließ (vgl. nr. 19–22, 24, 50–51, 76–77, 81, 101, 103). Das ist nun nicht immer der Fall. Manchmal scheint es sich um mündliche Information zu handeln, um private Mitteilungen, die Ṣafadī zu irgendeinem Zeitpunkt erhielt und sich notierte oder im Gedächtnis behielt; gelegentlich ist dies sogar vermerkt, mit den Wendungen *ḥakā li* oder
 97 | *aḥbarānī min lafẓihī aš-šaiḥ* ... Diese Beispiele seien nun zuletzt, nach den Lebensdaten der Informanten geordnet, aufgeführt:

193. Nağmaddīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. 'Abdallāh, *ḥaṭīb* in Ṣafad (lebte 694/1294 und später; vgl. GAL s 2/33 f. und Little, *Introduction* 38), Lehrer Ṣafadī's.

Zitiert *Wāfi* II 12, 1 f.; 15, 4; IV 214, 15 f.; VIII 292, 19 f. (nur hier mit vollständigem Namen); IX 491, 3, wohl mit privaten Mitteilungen, nicht mit Exzerpten aus seinem Geschichtswerk *Nuẓhat al-mālik wal-mamlūk*.

194. Šihābaddīn Abū ṭ-Tanā' Maḥmūd b. Salmān ad-Dimašqī (644/1246–725/1325; vgl. GAL² 2/54 s 2/42 f.), Lehrer Ṣafadī's.

Zitiert *Wāfi* I 218, 7; II 124, 7; III 359, 11 etc. Die Zitate scheinen kaum aus dem *Dail* zu Yūnīnī's Geschichtswerk zu stammen, der bei Ibn Ḥağar (*Durar* v 94, 1 f.) unter seinen Werken genannt wird. Sie gehen z. T. in die Zeit vor 711 zurück, bis zu welchem Datum Yūnīnī selber noch seine Chronik fortgeführt hatte.

195. Muḥammad b. Dāwūd Ibn al-Muntāb (gest. 728/1328).

Zitiert *Wāfi* VI 136, ult. (nach einer schriftlichen Quelle?) In seiner (kurzen) Biographie *Wāfi* III 64 nr. 959 wird kein Werk von ihm genannt.

51 ¹⁶Manchmal läßt sich nicht entscheiden, ob wir in dem Autograph ein vollständiges Buch oder nur eine gelegentliche Aufzeichnung sehen dürfen, so z. B. *Wāfi* IX 82, 7 ff., wo Ṣafadī einige Verse nach der Niederschrift des 'Umar b. Muḥammad al-Warrāq (gest. 695/1296; vgl. Zirikli, *A'lām* v 224) zitiert.

196. Nāṣiraddīn Šāfi' b. 'Alī al-'Asqalānī (gest. 730/1330; vgl. GAL² 2/35 s 2/24).

Zitiert *Wāfi* IV 208, 7 und VI 98, 10, dort allerdings als Nāṣiraddīn Ibn Šāfi' b. 'Abdazzāhir. Dennoch ist wohl die gleiche Person gemeint; Nāṣiraddīn war Enkel (Tochtersohn) des Ibn 'Abdazzāhir, des Verfassers der *Sīrat al-Malik az-Zāhir Baibars* (gest. 692/1293). An der letzteren Stelle ist also wohl das *Ibn* vor Šāfi' zu streichen.

197. Fathaddīn Muḥammad b. Muḥammad Ibn Saiyid an-nās (661/1263–734/1334; vgl. GAL² 2/85 s 2/77), Lehrer Šafadī's.

Zitiert *Wāfi* I 175, 17 ff.; 238, 21 ff. etc.; Zitate nach schriftlichen Vorlagen s. o. nr. 171 und vermutlich *Wāfi* I 80, 20 (nach seiner Prophetenbiographie *Uyūn al-āṭār*? s. o. s. 2213 unter d). Zu seiner Biographie vgl. *Wāfi* I 289 ff. Dort auch 305, 18 ff. Šafadī's elegante Korrespondenz mit ihm zur Gewährung des Überlieferungsrechtes für alle seine Werke. Die *iğāza* selber, in dem gleichen kunstvollen *inšā'*-Stil gehalten, beginnt 307, 9 ff.; sie enthält u. a. einige Prophetenḥadīte mit vollständiger Überliefererkette bis auf seine Zeit (dazu o. s. 2176). Vgl. auch Katalog Ahlwardt nr. 153.2 und 9853, fol. 41bff.

198. Šamsaddīn Muḥammad b. Dāwūd Ibn al-Ḥāfiẓ, *nāẓir al-ğaiš* in Šafadī (gest. 734/1334; vgl. seine Biographie *Wāfi* III 64 nr. 960).

Zitiert *Wāfi* II 19, 2 f. (als Qāḍī Šamsaddīn Ibn al-Ḥāfiẓ); III 65, 11 ff.; IV 265, 2 f.

199. Ein gewisser Ibn al-Wānī wird *Wāfi* III 157, 15 genannt.

Er muß nach 700 gestorben sein. Vielleicht ist gemeint Muḥammad b. Ibrāhīm al-Wānī ad-Dimašqī (gest. 735/1334; vgl. Kaḥḥāla VIII 214 f.), obgleich Šafadī in seiner Biographie (*Wāfi* II nr. 272) nichts von persönlichen Kontakten berichtet. Denken ließe sich auch an (seinen Sohn?) 'Abdallāh b. Muḥammad ad-Dimašqī al-Wānī (gest. 749/1348; vgl. Kaḥḥāla VI 107).

200. 'Imādaddīn Ismā'īl b. Muḥammad Ibn al-Qaisarānī (gest. 736/1336; 98 vgl. seine Biographie *Wāfi* IX nr. 4122).

Zitiert *Wāfi* I 291, 17; II 12, 5.

201. Taqīyaddīn ‘Abdarrahmān b. Kamāladdīn Muḥammad Ibn az-Zamlakānī (gest. 739/1339; vgl. Ibn Ḥaǧar, *Durar* III 353 nr. 2354), Vorgänger Ṣafadī’s im *Dīwān al-inšā’* in Damaskus.

Zitiert *Wāfi* II 138, 12 f. Sein Vater (gest. 727/1327) wird gleichfalls wahrscheinlich von Ṣafadī zitiert (s. o. nr. 103).

202. Naǧmaddīn ‘Alī b. Dāwūd b. Yahyā al-Qaḥfāzī an-Naḥwī al-Ḥanafī (gest. 745/1344; vgl. Kaḥḥāla VII 90, wo er die Nisben az-Zubairī al-Quraṣī trägt).

Zitiert *Wāfi* II 126, 19 und IV 362, 7 (dort mit vollständigem Namen).

203. Ġamāladdīn Sulaimān b. Abī l-Ḥasan Ibn Raiyān (gest. 749/1348; vgl. Ibn Ḥaǧar, *Durar* II 340 f. nr. 1836).

Zitiert *Wāfi* VI 272, 4, wohl falsch als Ġalāladdīn b. Sulaimān Ibn Raiyān.

204. Ibn Qaiyim al-Ġauzīya (gest. Raǧab 751 / Sept. 1350; vgl. *Wāfi* II 270 ff. nr. 692; GAL² 2/127 ff. s 2/126 ff.).

Zitiert *Wāfi* III 362, 8 ff.

205. Tāǧaddīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Bāranbārī (696/1296–756/1355; vgl. die Biographie *Wāfi* I 249 ff. nr. 162), Direktor des *Dīwān al-inšā’* in Tripolis.

Zitiert *Wāfi* II 307, 16 f.; I 257, 13 ff. nach schriftlicher Vorlage (Autograph).

206. Taqīyaddīn Abū l-Ḥasan ‘Alī as-Subkī (gest. 756/1355; vgl. GAL² 2/106 ff. s 2/102 ff.), Vater des Verfassers der *Ṭabaqāt aš-Ṣaḥīḥiya* (s. u. s. 2241 f., nr. 2).

Zitiert *Wāfi* I 238, 18 ff.; 270, 10.

207. Šamsaddīn Muḥammad b. Yūsuf al-Ḥaiyāt (gest. 756/1355; vgl. GAL² 2/11 s 2/3), Hofdichter des Malik an-Nāšir b. Qalāwūn.

Zitiert *Wāfi* II 160, 11; auch v 284 ff. mit zahlreichen seiner Gedichte.

208. Šihābaddīn Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abdarrahmān al-‘Asğadī aš-Šāfi‘ī (686/1286–758/1357; vgl. die Biographie *Wāfi* VIII 42 f. nr. 3446).

Zitiert *Wāfi* IV 266, 11 f.; V 15, 1. Beide Autoren haben sich gegenseitig ihre Werke vorgelesen (vgl. *Wāfi* VIII 42, 5).

209. Ibn Nubāta (686/1287–768/1366; vgl. GAL² 2/11 f. s 2/4 f., seine Biographie *Wāfi* I 311 ff.), Lehrer des Şafadī.

Zitiert *Wāfi* II 200, ult.

210. Nach 721/1321 starb Šihābaddīn Aḥmad b. Ġānim, den Şafadī nach einem Autograph zitiert (*Wāfi* II 268, 11). Er hat ihm anscheinend keine eigene Biographie gewidmet.

211. Nach 726/1326 starb Abū l-Hasan ‘Alī b. aš-Şaiyād al-Fāsī, den Şafadī in seinem Heimatort Şafad traf.

Zitiert *Wāfi* III 351, 13 f.

212. Nach 736/1336 starb ein gewisser Bakrī, über dessen Identität vorläufig sich gar nichts aussagen läßt.

Zitiert *Wāfi* VII 357, 3.

213. Kennengelernt hat Şafadī auch Quṭbaddīn, den Sohn des Ġamāladdīn 99
Muḥammad b. Mukarram, Verfassers des *Lisān al-‘Arab* (gest. 711/1311). Jedoch hat er offenbar außer einer kurzen Bemerkung über den Nachlaß von dessen Vater nichts weiter von ihm übernommen (vgl. *Wāfi* v 57, 1f.).

Damit sei vorläufig abgebrochen. Es bleibt ein gewisser Rest an Nichtidentifizierbarem. Die späteren Bände werden helfen, diesen Rahmen weiter auszufüllen.

E Das Nachleben

Şafadī’s *Wāfi bil-wafayāt* ist von keinem andern Werk innerhalb der arabischen biographischen Literatur an Umfang und Präention erreicht worden. Ein sol-

ches gewaltiges Opus abzuschreiben, war keine Kleinigkeit. Es ist darum kaum verwunderlich, daß wir heute keine vollständige Handschrift des Werkes mehr besitzen. Jedoch hat noch Taşköprüzade (gest. 968/1560) das Autograph des *Wāfi* in mehr als 50 Bänden, also offenbar vollständig, gesehen (vgl. Rosenthal, *Historiography* 532)⁵². Ein Jahrhundert zuvor hatte der Amīr Yaşbak min Mahdī (gest. 885/1480; vgl. zu ihm jetzt B. Flemming in: *Der Islam* 45/1969/88 f.) ein Exemplar, das zweimal, i. J. 869/1465 und i. J. 873/1469 mit dem Autograph verglichen worden war, seiner Bibliothek einverleibt. Ibn Duqmāq (gest. 809/1407) hatte die Handschrift kollationiert; sie geht also noch ins achte Jahrhundert, in die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Ṣafadī, zurück. Ihre Vorlage ist von Ṣafadī selber beglaubigt worden (vgl. *Wāfi* I, Einleitung s. g, Anm. 1). Soweit sie noch erhalten ist (vgl. dazu Ritter in RSO 12/1929–1930/81 ff.), liegt sie bekanntlich der von Ritter begonnenen Edition zugrunde (vgl. die Handschriftenphotos im ersten Band).

Vereinzelte Handschriften stehen allerdings dem Autor noch näher. Oben (Teil B) war bereits von dem Brouillon des Autors, den von ihm mit Zusätzen und Ergänzungen versehenen Exemplaren der Reinschrift und einer kurz vor seinem Tode begonnenen Serie die Rede. Kurz hernach wurden zwei Bände geschrieben, die sich heute in der Chester Beatty Library (vgl. Katalog Arberry I 3187) bzw. in der Khedivialbibliothek in Kairo befinden (vgl. G. Gabrieli in: *Rendiconti Acc. Reale dei Lincei*, Serie v, Bd. 25/1916/1182 f.). Sie sind auf den 27. Šaʿbān 787 / 3. Okt. 1385 bzw. den 20. Šafar 790 / 1. März 1388 datiert und gehören anscheinend zum gleichen Exemplar; der Schreiber nämlich ist – was Arberry entgangen ist – in beiden Fällen identisch: Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl ... [Ibn] al-Bilbaisī (721/1321–799/1397; vgl. Ibn Ḥaḡar, *Durar al-kāmina* IV 330 nr. 4436 mit der Anmerkung des Herausgebers Muḥammad Saiyid Ġādālḥaqq; nur das Todesdatum der *Šaḡdarāt ad-dahab* kann nach Berücksichtigung der Kolophone richtig sein). Eine Handschrift in der Bodleiana stammt aus dem Jahre 815/1412 (vgl. Gabrieli in: *Rendiconti* 21/1912/699). Eine Anzahl von Handschriften, die sich heute in Tunis befinden, sind auf das Jahr 966/1559 datiert (*ib.* 688 f. und 691); auch sie gehören zu einer Serie, vermutlich einem ehemals vollständigen Exemplar.

52 ¹⁷Handelte es sich um das Brouillon, dessen Reste noch heute in der Nuru Osmaniye Bibliothek erhalten sind? Von der Endfassung hat es ja vielleicht nie ein Autograph gegeben (s. o. s. 2183).

Näher noch als die zahlreichen Bände *abzuschreiben*, mußte der Gedanke liegen, sie *auszuschreiben*. Auch hierzu sei einiges zufällige Material zusammengestellt und in der gleichen mechanischen Art wie zuvor dargeboten.

1. Der erste, der den *Wāfi* ausführlich benutzt hat, ist Şafadî's Zeitgenosse 100 Muḥammad b. Šākīr al-Kutubī, der im gleichen Jahr wie er, einen Monat vor ihm, starb (764/1363; vgl. zu ihm Little, *Introduction* 67). Sein *Fawāt al-Wafayāt*, Fortsetzung zu Ibn Ḥallikān's *Wafayāt al-a'yān* (vgl. GAL² 2/60 s 2/48), enthält verhältnismäßig viele Biographien, die mit denen bei Şafadî textlich übereinstimmen (in Band IX insgesamt 11; vgl. nr. 3942, 3994, 4079 etc.). Daß er von Şafadî übernimmt und nicht etwa Şafadî von ihm, unterliegt keinem Zweifel; seine Versionen sind regelmäßig kürzer als die unseres Autors⁵³. Selbst Biographien von Zeitgenossen hat er von ihm geborgt (vgl. Bd. IX nr. 4293 für Alṭunbuġā al-Ġaulī, der erst i.J. 744/1344 stirbt). Schon dadurch, aber auch durch andere Indizien wird die weitere, noch ausstehende Möglichkeit, daß nämlich beide eine gemeinsame Quelle benutzen, ausgeschlossen. Nun stammt das Istanbul Autograph des Kutubī aus dem Jahre 753, aus einer Zeit also, in der Şafadî dem fertigen Exemplar des *Wāfi* immer noch Ergänzungen hinzufügte (s. o. Teil B). Kutubī hat also offenbar unmittelbaren Zugang zu der Reinschrift gehabt, vielleicht auch ihre Entstehung verfolgen können; daß er das Brouillon benutzte, ist, wenn man den ungeordneten Zustand der erhaltenen Fragments bedenkt, nicht sehr wahrscheinlich. Dennoch ist uns über persönliche Beziehungen beider Autoren nichts bekannt; Şafadî, der doch sonst Zeitgenossen sehr häufig berücksichtigt, widmet Kutubī keine Biographie. Beide lebten in verschiedenen Verhältnissen; der vornehme Hofbeamte Şafadî brauchte von dem Buchhändler Kutubī, der sich erst im Laufe der Zeit aus seiner Armut emporarbeitete (vgl. Ibn Ḥaġar, *Durar* IV 71f. nr. 3737), nicht unbedingt Notiz zu nehmen. Wahrscheinlich war die Wertschätzung also etwas einseitig; Kutubī zitiert auch in seinem Geschichtswerk, den *ʿUyūn at-tawārīḫ*, ziemlich häufig Gedichte seines berühmteren Zeitgenossen (vgl. Ashtor in: Israel Oriental Studies 1/1971/282).

2. Tāġaddīn as-Subkī (gest. 771/1370), der Verfasser der *Ṭabaqāt aš-Šāfi'īya* (vgl. GAL² 2/108ff. s 2/105ff.), hat die von Şafadî selber beglaubigte Vorlage der Yašbak-Handschrift, zumindest deren ersten Band, in Händen gehalten (vgl.

53 ¹⁸Vgl. dazu jetzt genauer Iḥsān 'Abbās in der Einleitung zu seiner neuen Edition des Werkes, Beirut 1973, Bd. I, s. 5. Die Hs. Ahmet III 2921, auf die er sich stützt, enthält einen stark abweichenden Text, aufgrund dessen unsere Schlußfolgerungen, vor allem was die Abhängigkeit der einzelnen Biographien angeht, erneut zu überprüfen wären.

den Lesevermerk *Wāfi* 1, Einleitung s. d, -4 ff.). Šafadī hat dessen *Ġamʿ al-ġawāmiʿ fī l-uṣūl*, von dem ein Autograph aus dem Jahre 762/1361 existiert (vgl. Hs. Ahlwardt 4400) und das zwei Jahre zuvor, 760/1358, in Nairāb bei Damaskus vollendet worden war, gegen Ende seines Lebens eigenhändig für ihn abgeschrieben (vgl. Subkī, *Tab.* VI 94, 12 f.; dazu GAL² 2/109 s 2/105).

3. Ibn Duqmāq (gest. 809/1407) hat, wie wir sahen, mehrere Bände des *Wāfi* – wenn nicht alle – kollationiert; er zitiert unseren Autor auch in seiner bis 779/1377 reichenden zwölfbändigen Chronik *Nuzhat al-anām fī taʾrīḥ al-Islām* (vgl. Ashtor in: *Scripta Hierosolymitana* 9/1961/29). Dagegen zeigt er sich völlig unabhängig von Šafadī in seinem *Naẓm al-ġumān*, seiner Geschichte der
 101 Ḥanafiten (vgl. GAL² 2/62 s 2/49 f.); seine Biographien sind viel ausführlicher. | Allerdings hatte er auch kaum Anlaß, sich hier auf Šafadī zu stützen; letzterer geht auf die Ḥanafiten nahezu nicht ein (s. u. s. 2248).

Ich habe verglichen das Autograph Istanbul, Ahmet III 2832 (nicht in GAL), das den zweiten Band enthält.

4. Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī (gest. 852/1449) hat das (ein?) Autograph des *Wāfi* gelesen und dort Randnotizen gemacht. Diese Notizen sind bei der Kollation mit der Yašbak-Handschrift dorthin übertragen worden (vgl. *Wāfi* 1, Einleitung s. b, Anm. 1). Er hat das Werk, wie Saḥāwī berichtet, zweimal in seinem Leben exzerpiert (vgl. *Iʿlān*, übs. Rosenthal, *Historiography* 438). Eine dieser Kurzfassungen, mit dem Titel *Taġrīd al-Wāfi*, ist in der Handschrift Istanbul, Feyzullah 1413 (neue Zählung 1421) erhalten; sie umfaßt dort 269 folia. Meist sind nur Name und Todesdatum des Biographierten herausgeschrieben; das Datum ist dabei, zumindest zu Anfang, noch einmal in Zahlen über den in roter Tinte geschriebenen Namen gesetzt⁵⁴.

Im übrigen hat Ibn Ḥaġar auch für seine *Durar al-kāmina* Šafadī herangezogen (vgl. GAL² 2/80 ff. s 2/72 ff. nr. 40; dazu die Zitate I 372, 8 oder 424, 4 ff. etc.). Little läßt offen, ob er sich dabei auf den *Wāfi* oder auf die *Aʿyān al-aṣr* bezieht (*Introduction* 107, Anm. 2). Krenkow hatte sich für die *Aʿyān* ausgesprochen (vgl. EI¹ s. n. Šafadī), wohl aufgrund von Ibn Ḥaġar's eigenem Zeugnis im Vorwort (I 4, 14); in der Tat übernimmt Ibn Ḥaġar an einer Stelle (*Wāfi* IX 65, 2) einen Fehler aus den *Aʿyān*, wo der *Wāfi* die richtige Lesung enthält. Wir können vorläufig nicht ganz ausschließen, daß er auch einmal den *Wāfi* berücksichtigt hat. Jedoch hatte er dazu an sich wenig Anlaß: die Berühmtheiten des

54 ¹⁹Anonyme Auszüge aus dem *Wāfi* finden sich etwa in den Handschriften Tunis 4844 a–c und in dem Kollektaneenheft Berlin, Kat. Ahlwardt 3906.

8. Jh's, um die es ihm ging, waren Zeitgenossen des Şafadī, und diese fand er in dessen *A'yān al-ʿaṣr* viel besser.

5. Ibn Taġribirdī (gest. 874/1469) verrät bereits im Titel seines *al-Manhal aṣ-ṣāfi wal-mustaufī ba'da l-Wāfi* (vgl. GAL² 2/51 f. s 2/39 f.), wie sehr er auf seinem Vorgänger aufbaut. Im Vorwort allerdings nennt er ihn überhaupt nicht. Das explizite Eingeständnis findet sich vielmehr in der Biographie Şafadī's, die er später in seine *Nuġūm az-zāhira* aufgenommen hat; dort heißt es, daß er sowohl für seine *Nuġūm* als auch für andere seiner Werke – vor allem wohl für den *Manhal* – viel von dem *Wāfi* profitiert habe (XI 19, 6 f.). Aus dem Band IX übernimmt er allein 34 Biographien⁵⁵. Mit gewisser Resignation stellt er fest, daß selbst Şafadī es nicht geschafft habe, alle Lücken bei Ibn Ḥallikān auszufüllen, auf den er doch mit seinem Titel *al-Wāfi bil-wafayāt* anspiele; er selber wage darum seinen *Manhal* nur „erschöpfend“ zu nennen im Anschluß an den *Wāfi*, nicht in bezug auf ihn (*al-mustaufī ba'da l-Wāfi*, nicht *al-mustaufī ʿalā l-Wāfi*; ib. 19, 11 ff.), einen Versuch also, das Werk seines Vorgängers für das seither verflossene Jahrhundert, nicht aber insgesamt zu ergänzen.

Das ist nun allerdings nicht so zu verstehen, als ob er nur Biographien für die Zeit zwischen 750 und 850 bringe. Vielmehr umfaßt sein Werk die gesamte | Mamlūkenzeit (vgl. *Manhal* I 3, 4 f.); ein Lebensbild des Malik al-Muʿizz Aibak ist der alphabetischen Folge programmatisch vorangestellt⁵⁶. Aus dieser bis auf die Zeit um 650 zurückreichenden chronologischen Spannweite erklärt sich überhaupt erst, daß der *Wāfi* zum Vorbild genommen ist und nicht etwa die *A'yān al-ʿaṣr*. Das läßt sich im Einzelnen auch beweisen. So referiert der *Manhal* etwa Biographien nach dem *Wāfi*, die in den *A'yān* gar nicht enthalten sind (vgl. IX nr. 4257–4258, 4298); an einer Stelle ist von dort eine Datumsangabe abgeschrieben, die in den *A'yān* offenbar verstümmelt ist (IX 185, 1); auch Fehler werden nicht selten aus dem *Wāfi* übernommen (vgl. IX 43, 14 Muʿaiyad statt Muʿammal; 72, 9 *m-s-w-r* statt *š-w-r*). Andererseits findet sich bei Ibn Taġribirdī vorläufig an zumindest einer Stelle auch eine bessere Lesart (IX 72, 13 in einem Mutanabbī-Zitat); durch konsequenten Vergleich mag sich somit ein Kriterium ergeben, mit dem sich für die Edition des *Wāfi* tatsächliche Versehen Şafadī's von späteren Abschreiberfehlern unterscheiden lassen. Abhängigkeit

102

55 ²⁰Zum Aussagewert des Werkes im allgemeinen wäre zu vergleichen E. Amar, *La valeur historique de l'oeuvre biographique intitulé al-Manhal aṣ-ṣāfi*, in: Mélanges H. Dérenbourg, Paris 1909, s. 245 ff.

56 ²¹In dem bisher gedruckten ersten Band (ed. Aḥmad Yūsuf Naġātī; Kairo 1375/1956) eignet sich zum Vergleich die Biographie von Şafadī's Bruder Ibrāhīm (s. 40 ff. nr. 20 = *Wāfi* v 330 nr. 2403) oder die des Malik al-Muʿizz Aibak (s. 5 ff. = IX 469 ff. nr. 4430). Ibn Taġribirdī kürzt sehr stark.

von den *A'yān* läßt sich vorläufig nur an einer einzigen Stelle vermuten (IX 314, 6, wo der *Manhal* die Variante *durūb* mit den *A'yān* gegenüber *darb* im *Wāfi* gemeinsam hat); jedoch ist das Indiz zu schwach und zu wenig eindeutig, um einen sicheren Schluß zu gestatten.

Für den *Manhal* habe ich die Handschriften Paris, Bibl. Nat. 2068–2069 verglichen. Sie enthalten den Anfang des Werkes.

Ibn Taġribirdī zitiert Ṣafadī auch verhältnismäßig häufig in seinen *Nuġūm az-zāhira*, die vermutlich später verfaßt sind als der *Manhal* (vgl. Little, *Introduction* 108); einschlägige Zitate für die Bände VIII bis IX der Kairiner Ausgabe sind bei Little zusammengestellt (ib. 89).

6. Suyūṭī (gest. 911/1505) benutzte für seine *Buġyat al-wu'āt* (vgl. GAL² 2/180 ff. s 2/178 ff. nr. 277) den *Wāfi* im Autograph, ebenso auch die *A'yān al-a'sr* (vgl. *Buġya* I 5, 3 f.). Zu Übernahmen im Einzelnen vgl. Bd. IX nr. 3932, 3934 usw.

Gelegentliche Abhängigkeiten von Ṣafadī finden sich auch in Suyūṭī's *Naẓm al-ʿiqyān fī a'yān al-a'yān* (vgl. *Suyuti's Who's who*, ed. Ph. Hitti, s. 5, 6 und 10, 10 ff.).

7. Ṣafadī wird zitiert in den *Ġawāhir as-sulūk*, einem Geschichtswerk aus der Zeit des Qānṣūh al-Ġaurī (reg. 906/1500–922/1516; vgl. GAL s 2/42). Ein Buchtitel wird jedoch offenbar nicht genannt (vgl. Ashtor in: *Israel Oriental Studies* 1/1971/286).

8. Das Gleiche gilt für die *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* des Šamsaddīn Muḥammad b. ʿAlī ad-Dāwūdī (gest. 945/1538; vgl. GAL² 2/373 s 2/401). Zitate finden sich in der jüngst erschienenen Ausgabe von ʿAlī Muḥammad ʿUmar (Kairo 1392/1972) etwa I 233, 11; 354, 2; II 131, 12 ff.; 202, 1 ff.; 218, 9 ff.; 238, 1 ff.; 345, 13 etc. Die große chronologische Spannweite des Werkes läßt keinen Zweifel daran, daß unter den Werken Ṣafadī's nur der *Wāfi* gemeint sein kann.

- 103 9. Šihābaddīn Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (986/1578–1041/1631), der Verfasser des *Naḥḥ at-ṭīb* (vgl. GAL² 2/381 ff. s 2/407 ff.), hat, obwohl zweieinhalb Jahrhunderte nach unserem Autor lebend und zudem noch maġribinischer Herkunft, dessen Werke gut gekannt und offenbar auch sehr geschätzt. Wahrscheinlich hat er sie auf seinen zahlreichen Reisen in den Osten, nach Damaskus und Kairo (wo er ja auch seinen *Naḥḥ at-ṭīb* niederschrieb; vgl. GAL² 2/382), kennengelernt. Er zitiert Ṣafadī's *Faḍḍ al-ḥitām* (vgl. *Naḥḥ* VII 376, 4 ff.) und seine *Taḍkira* (ib. II 393, 3 ff.; dazu oben s. 2185 f.), apostrophiert ihn gelegent-

lich als den Kommentator der *Lāmīyat al-Ağam* (z. B. *ib.* IV 394, 6) und stützt sich ausgiebig auf seinen *Wāfi* und seine *A'yān al-ʿašr*. Die Zitate aus dem *Wāfi* sind dabei naturgemäß zahlreicher: vgl. *Nafh* II 15 f. (= *Wāfi* IX 211 nr. 4116); II 88, 9 ff. (= *Wāfi* V 175, 12 ff.); II 190, pu. ff. (= *Wāfi* VII 264 nr. 3229); II 223, 7 ff. (= *Wāfi* III 359, 11 ff.); II 224, 3 ff. (= *Wāfi* III 360, 5 ff.); II 226, 1 ff. (= *Wāfi* III 363, 8 ff.); II 559, 9 ff. (= *Wāfi* V 268, 18 ff.) und II 653, 2 ff. (= *Wāfi* VII 136, ult. ff.). Merkwürdig ist, daß alle Zitate bei Maqqarī aus den ersten 7 Bänden des *Wāfi* stammen; sollte er nur ein unvollständiges Exemplar zur Hand gehabt haben? Wenn er es allerdings nur auf einer seiner Reisen benutzte, dann ist ebensowohl denkbar, daß er nicht die Zeit fand, alle 30 Bände durchzulesen. *Nafh at-ṭib* II 179, 3 f. spricht er von einem Exemplar, das sich zu seiner Zeit „in der Bibliothek des Sultans“ befand, ohne allerdings deutlicher zu sagen, wen er damit meint. Es könnte dies dasjenige sein, das er eingesehen hat.

Die *A'yān al-ʿašr* werden an zwei Stellen zitiert (*Nafh* II 529, 8 ff. und 537, 8 ff.), davon einmal mit einer vollständigen Biographie. Beide Persönlichkeiten, um die es hier geht, sind auch im *Wāfi* abgehandelt (vgl. dort VII 286 f. und V 267 ff.); Maqqarī hat also bei Zeitgenossen Šafadī's in jedem Einzelfall offenbar sorgfältig ausgewählt. Die letztere der beiden genannten Passagen bietet auch das einzige Beispiel, wo Maqqarī an Šafadī's Ausführungen Kritik übt. Es ging um eine Frage, in der West und Ost in der Tat verschieden stark engagiert waren. Šafadī erinnert sich an eine skeptische Bemerkung seines Lehrers und Freundes, des Philologen Abū Haiyān aus Granada (s. o. Teil D, nr. 20), über den marokkanischen Nationalheiligen Abū Madyan (gest. 594/1197); Maqqarī, aus Tlemcen gebürtig, in dessen Nähe der Heilige begraben war, bezweifelt die Richtigkeit dieser Angabe (vgl. *Nafh* II 542, apu. ff. und 566, -7 ff.).

F Der „Horizont“ des Werkes

Die Quellenanalyse hat, so unvollständig sie auch vorläufig sein mag, gezeigt, wie weit Šafadī den Rahmen seines Werkes gespannt hat. Er selber hat sich dazu in seiner Einleitung geäußert: „... so daß ich niemanden auslasse von den rechtsgeleiteten Kalifen, den (Propheten-)Genossen und (ihren) Nachfolgern, den Königen und Fürsten, den Richtern, Statthaltern und Wesiren, den Koranlesern, Traditionariern und Juristen, den religiösen Autoritäten (*mašāyih*) und Frommen, den Visionären (*aṣḥāb al-ʿirfān*) und Heiligen, den Grammatikern, Literaten, Sekretären und Dichtern, den Ärzten, Weltweisen, Geistesgrößen und Denkern, den Begründern von Sekten, Neuerungen und Lehrmeinungen, den angesehenen Persönlichkeiten jeder bekannten Disziplin, die ihr Gebiet beherrschen ...“ (I 5, 19 ff.). In der Tat hat er zu all diesen Bereichen ein|schlägig

Werke, z. T. in großer Zahl, herangezogen; vor ihm sowohl als auch nach ihm haben sich Verfasser von biographischen Werken exklusiver verhalten (vgl. dazu T. Khalidi in: MW 63/1973/62).

Dennoch werden gewisse Grenzen sichtbar. Wie alle späteren Biographen bezieht auch Ṣafadī sein Material wiederum aus früheren biographischen Werken; er versucht nicht, sich aus anderen Quellen, etwa den Angaben der Historiker, den Schriften der von ihm behandelten Persönlichkeiten usw., ein eigenes Bild zu machen. Nur bei den Zeitgenossen muß er notgedrungen anders verfahren; aber selbst da greift er gelegentlich auf Vorlagen zurück. Und die Historiker sind ihm natürlich willkommen, wenn sie ihrem annalistischen Schema Nekrologe beifügen. Dieses ökonomische, aber natürlich etwas schematische und unpersönliche Verfahren allein hat es Ṣafadī gestattet, sein Werk in einem solchen Maßstab anzulegen; es wäre sonst – das läßt sich durch einen simplen Vergleich mit der Produktion eines heutigen Gelehrten feststellen – ein Torso geblieben, und es war ja immerhin nicht das einzige Buch, das Ṣafadī verfaßte. D.P. Little ist in seiner Studie über die Geschichtsschreibung der Mamlukenzeit zu demselben Ergebnis gekommen: Historiker exzerpieren Historiker, Biographen aber Biographen; man bleibt im Rahmen des eigenen literarischen Genus (vgl. *Introduction* 134). Mit der Kritik an diesem einseitigen Vorgehen sollte man wohl zurückhaltend sein. Sammelwerke ohne Originalitätsgehalt, Enzyklopädien jeder Art, werden auch heute geschrieben; und sie waren damals umso mehr berechtigt, als man ja über Bücher nicht uneingeschränkt verfügte und das aufgearbeitete Quellenmaterial durchaus nicht überall zugänglich war.

Zu fragen bleibt dann nur nach der Art der Aufarbeitung. In ihr mußten notwendigerweise „Akzente gesetzt“ werden; in ihnen werden die Interessen des Verfassers sichtbar. Ṣafadī unterscheidet sich deutlich von Dahabī und manchen anderen Damaszener Autoren seiner Zeit. Er kommt nicht von der Ḥadīṭwissenschaft her: Traditionarierbiographien fallen im allgemeinen kurz aus; die ausführlichen Angaben über Lehrer- und Schülerverhältnisse, die er in seinen Quellen vorfand, werden rücksichtslos weggeschnitten. Das gilt vor allem für Gelehrte der früheren Jahrhunderte, wie sie etwa im *Taʿrīḥ Baġdād* behandelt werden; hier hatten die ermüdenden Namenslisten zu Ṣafadī's Zeit wohl nur noch antiquarisches Interesse. Daß Ṣafadī selber den Rotstift – den es damals noch nicht gab – angesetzt hat und sich nicht auf eine Zwischenquelle stützt, wird dadurch wahrscheinlich, daß er den Ḥaṭīb al-Baġdādī selber nicht selten zitiert. Bei späteren Traditionsgelehrten hat er etwas mehr auf die Affiliationen Rücksicht genommen, allerdings mit meist stark verkürzten Namensformen; das liegt wohl daran, daß er dort die Angaben von *Muʿjam*-Werken übernimmt und dabei die Namen auswählt, die ihm in der *ṣuhra* noch geläufig waren.

Šafadī ist nicht Traditionarier, er ist Literat. Daraus erklärt sich seine Vorliebe für Dichtung; 145 der insgesamt 544 Biographien des neunten Bandes enthalten Verse, z. T. in größerer Zahl (insgesamt 1339). Auf seine eigenen Reime ist er stolz; wenn sich eine Gelegenheit bietet, führt er sie an (so etwa VIII 306, 3 ff. seinen Briefwechsel mit Ibn Mālik al-Ġarnāṭī; II 157 f. die briefliche *igāza*-Erteilung an Ibn Ġābir aḍ-Ḍarīr al-Andalusī oder V 238, 18 ff. sein poetisches Geplänkel mit Muḥammad b. Ya‘qūb, dem Geheimschreiber von Damaskus, als an einem Ausflugsort ein Gewitter sie überraschte). Seine poetische Korrespondenz mit seinen Zeitgenossen hat er bekanntlich in alphabetischer Reihenfolge unter dem Titel *Alḥān as-sawāḡi*‘ separat veröffentlicht (s. o. Teil B 2). Auch mit seinen *inšā’*-Produkten zeigt er sich nicht zurückhaltend (vgl. z. B. sein Schreiben an den šāfi‘itischen Qāḍī Faḥraddīn Muḥammad b. ‘Alī; IV 227, 12 ff.). Dokumente dieser Art unterlagen offenbar keinem Geheimhaltungszwang: ein Schreiben des Marīniden Abū l-Ḥasan ‘Alī (reg. 731/1331–752/1352), das dieser i. J. 745/1345 an den Mamlūkensultan al-Malik aṣ-Ṣāliḥ ‘Imādaddīn Ismā‘īl (743/1342–746/1345) gerichtet und das er in dessen Auftrag beantwortet hatte, hat er elf Jahre später in Damaskus durch *igāza* an einen Schüler weitergegeben (vgl. Maqqarī, *Naḥḥ* IV 386 ff.; dazu oben s. 2178 f. s. a. 745 und 756). Eitelkeit mag sich hier demonstrieren; Šafadī hätte sonst wohl nicht die Biographie seines Bruders Ibrāhīm mit einer ganzen Wolke von selbstverfaßten Trauergedichten abgeschlossen (vgl. *Wāfi* V 330 ff.). Aber wäre es nur Eitelkeit, so hätte er nicht auch seine Partner immer gleichberechtigt zu Worte kommen lassen. Zudem findet sich bei seinen Zeitgenossen die gleiche Vorliebe; Subkī etwa hat seinerseits seine poetische Korrespondenz mit Šafadī aufgezeichnet und in seine *Ṭabaqāt aṣ-Šāfi‘īya* aufgenommen (VI 94 ff.). Gewiß ist hier auch ein schriftstellerisches Ideal mit im Spiel: dort wo wir nur verspielte Eleganz sehen, vielleicht gar Dekadenz vermuten, spürte man damals Lebenserfüllung und ideale Vollendung des Mannes von Welt.

105

So ist es nicht mehr erstaunlich, daß Šafadī in literarischen Quellen besonders belesen ist. Sein Interesse geht dabei weit über seinen eigenen Lebensbereich, Ägypten und Syrien, hinaus. Daß er auf die Poesie der ‘Abbāsidenzeit zurückgriff, lag nahe; daneben aber zitiert er reichlich aus spanisch-arabischen Quellen. Der Radius verkürzt sich sofort, wenn wir über die Poesie hinausgehen; politische Ereignisse des islamischen Westens sind ihm viel weniger geläufig als solche des literarischen Lebens. Ibn Taġrībīrdī hatte recht, wenn er in ihm das literarische Interesse stärker entwickelt sah als das des Historikers (vgl. Little, *Introduction* 108). Jedoch kennt und benutzt er für Spanien immerhin noch historische Quellen, die *Ġaḍwat al-muqtabis* des Ḥumaidī z. B.; in den *A‘yān al-aṣr* sind, wie wir sahen (s. o. s. 2180 f.), sogar Zeitgenossen der andalusischen Szenerie erfaßt. Von der Poesie her hat er, so scheint es, Interesse an ihrem Hintergrund und Lebensraum erhalten.

Etwas anders sieht es aus, wenn wir uns nach Osten wenden. Hier ist mit der zweiten Hälfte des 6. Jh's, mit der Anthologie des 'Imādaddīn al-İsfahānī (*Ḥarīdat al-qaṣr*, oben nr. 164), die literarische Tradition für ihn offenbar versiegt. Stattdessen bringt er einige (kurze) Herrscherbiographien, vor allem der İlhāne: Argūn (VIII 350 nr. 3784), Abaqā (VI 187 nr. 2639) usw. Aber gut orientiert ist er da auch nicht; die Beziehung zu den Gebieten, in denen seit 100 Jahren die Mongolen herrschten, war doch nicht so eng. Ähnliches hat man für Saḥāwī, der anderthalb Jahrhunderte später lebte (gest. 902/1497), beobachtet: für ihn liegt das Osmanenreich, das doch kurz nach seinem Tode von Ägypten Besitz ergreifen sollte, fast ganz außerhalb seines Gesichtskreises (vgl. Brockelmann, GAL s 2/31, Anm. 1). Bei Ṣafadī ergibt sich aus diesem schwächeren Informationsfluß jenseits der Grenzen des Mamlūkenreiches ein anderer Mangel: er verzeichnet nur wenige Ḥanafiten (9 in Band IX); die Ṣafī'iten, die im Mamlūkenreich den Ton angaben, sind stark in der Überzahl (19 in Band IX). Ibn Taḡrībī hat bereits darauf aufmerksam gemacht (vgl. Little, *Introduction* 108). Auch die beiden übrigen Rechtsschulen sind unterrepräsentiert und im wesentlichen aus mamlūkischem Gesichtswinkel gesehen; | die 8 Ḥanbaliten, die in Band IX genannt werden, stammen vor allem aus Damaskus, die 5 Mālikiten aus den ägyptischen Anfängen der Schule. Daß Ṣafadī allerdings über Dichtung und *adab* im Reich der İlhāne nichts weiß, hat andere Gründe: seit dem Mongoleneinfall herrscht im Osten das Persische; Ṣafadī ist schließlich älterer Zeitgenosse des Ḥāfiz.

Selbst der Irak, sonst immer Lieblingskind der Biographen, kommt gegenüber Syrien und Ägypten nicht auf: er ist in Band IX nur mit 92 Biographien vertreten, das Einflußgebiet der Mamlūken dagegen mit 177. Allerdings muß man hierbei berücksichtigen, daß der Abschluß des Buchstaben Alif, der in den Bereich von Band IX fällt, mit all seinen Aquṣ, Aibak, Aidakin usw. den zeitgenössischen Mamlūken ein starkes Übergewicht verleiht; allein 123 der 177 ägyptisch-syrischen Biographien fallen unter diese Kategorie (Zeit zwischen 650 und 750 H.). Wenn wir sie abziehen, dann ist (mit 54 ägyptisch-syrischen Biographien für die restliche Zeit) die übliche Vorherrschaft des Irak wiederhergestellt. Persien ist mit 42 Biographien vertreten; der Westen mit 19. Für Persien treten erwartungsgemäß die Städte İsfahān und Naisābūr, deren Gelehrtentradition durch ausführliche und zahlreiche Stadtgeschichten sich leicht verfolgen ließ, in den Vordergrund; für den Maḡrib werden im wesentlichen Dichter verzeichnet. Der Ḥiḡāz kommt fast nur durch Traditionarier des 1. und 2. Jh's ins Bild.

Neben diesem geographischen Rahmen des Werkes interessiert auch der zeitliche. Wir sahen bereits, daß Ṣafadī in starkem Maße Zeitgenossen berücksichtigt; sie sind manchmal wesentlich jünger als er oder haben ihn lange über-

lebt (vgl. *Wāfi* IV 225 f. nr. 1755: 713 geboren, 786 gestorben; II 157 f. nr. 519: 698 geboren, 780 gestorben). Zurück geht er bis auf die vorislamische Zeit (vgl. z.B. IX nr. 4330 und 4355); jedoch fällt auf, daß berühmte Dichter wie etwa Imra'alqais und Aus b. Ḥaḡar, die 'Umarī etwa in seine *Masālik* aufgenommen hat, von ihm vergessen wurden. Das erste Jahrhundert ist im wesentlichen durch Prophetengenossen repräsentiert; Šafadī hat hier einfach Ibn 'Abdalbarr's *K. al-Istī'āb* ausgeschrieben. Sein Interesse an den Zeitgenossen einerseits und die Ehrfurcht vor den Ursprüngen andererseits, sicherlich im letzteren Falle auch die angenehme Verfügbarkeit einer einzigen, nahezu erschöpfenden Quelle, eben des *K. al-Istī'āb*, haben auch hier zu ungleicher Verteilung geführt: neben 156 Biographien für das 1. Jh. und 130 für die Zeit zwischen 650 und 750 H. treten 45 Biographien für das 2. Jh., 42 für das 6. Jh., 36 für das 3. Jh., 24 für das 5. Jh. und 16 für das 4. Jh.⁵⁷. Das würde, schematisch auf der Zeitachse eingetragen, etwa das Bild einer Hyperbel ergeben; bis zum 4. Jh. nimmt Šafadī's Material ab, von da an wieder zu. Dieser Befund ist jedem, der mit biographischer Literatur arbeitet, nicht unbekannt. Für das 4. und 5. Jh. konnte man später im wesentlichen nur auf Stadtgeschichten zurückgreifen; das Interesse des traditionswissenschaftlichen *ġarḥ wa-ta'dīl* war hier nicht mehr sehr groß, und die Historiker gewöhnten sich erst langsam daran, Nekrologe in ihre annalistische Geschichtsschreibung miteinzubeziehen. Für diese Zeit ist auch nichts von einem Übergewicht des syrisch-ägyptischen Schauplatzes zu spüren. | Vielmehr läßt sich das „iranische Zwischenspiel“, das in diese zwei Jahrhunderte fällt, schon rein statistisch ablesen: 15 Biographien gehören nach Persien und 9 in den Irak, nur 7 dagegen nach Syrien und Ägypten, weniger als für Spanien (10).

107

Zum Schluß seien noch die „Berufe“ untersucht. Hier sind unsere Ergebnisse durch die vorhergehenden Beobachtungen mehr oder weniger schon determiniert. 131 Biographien (von insgesamt 545) behandeln in Band IX Fürsten, Amīre und Angehörige der Verwaltungsaristokratie; die überwiegende Mehrheit bezieht sich wiederum auf Mamlūken der Zeit zwischen 650 und 750. Juristen, Traditionarier und Theologen sind an 125 Stellen aufgenommen; hier sind – allerdings nicht in solchem Maße wie vorher bei den Mamlūken – für die hohe Zahl das 1. und 2. Jh. mit seinen *muḥadditūn* verantwortlich. Beträchtlich dann auch der Prozentsatz der Dichter: 54 insgesamt; hier verrät sich Šafadī's persönliche Vorliebe. Philologen und *udabā'* treten demgegenüber zurück: mit nur 23 Biographien. Schwach vertreten sind die Asketen und Šūfis (10 Biogra-

57 ²²Der Rest zu den insgesamt 545 Biographien des Bandes entfällt auf den nicht berücksichtigten Zeitraum zwischen 600 und 650 H. sowie auf vorislamische Namen.

phien); es überrascht, daß die Ärzte, die doch häufig Nichtmuslime waren und wegen ihrer Affinität zu den heidnischen Wissenschaften von den Frommen nicht immer mit Sympathie behandelt wurden, fast mit ihnen gleichziehen (8 Biographien). Šafadī hat, hierin Repräsentant der mamlūkischen Gesellschaft überhaupt, den Šūfis offenbar keinen allzu hohen Rang eingeräumt; hinzu kommt allerdings – oder sollte man dies zuerst nennen? –, daß ihm Ibn Abī Ušaiḇa die Ärztebiographien in angenehmer alphabetischer Reihenfolge und in großer Fülle bot. Der Staatsbeamte hat an Staatsbeamten und anderen Mitgliedern der herrschenden Klasse Interesse; die Amīre, mit denen er dauernd zu tun hatte und deren Funktionen er von seiner Kanzleiarbeit her kannte, waren ihm zu biographischer Darstellung hoffähig und wichtig genug. Selber türkischer Herkunft, war ihm jede Geringschätzung der türkischen Aristokratie fremd; als Verwaltungsmann stand er den Idealen der Religionsgelehrten distanziert gegenüber. Die Eigenart wird sichtbar, wenn man etwa ein Werk wie den *Taʾrīḥ Naisābūr* des Traditionariers Ḥākīm an-Naisābūrī vergleicht: dort werden nahezu keine Staatsbeamten erwähnt; der Verwaltungs„apparat“ steht außerhalb der religiösen städtischen Hierarchie. Šafadī dagegen berichtet über die mamlūkische Aristokratie als ein *insider*. Er hat dies mit Ibn Tağribirdī gemeinsam; dieser hat in der Tat ja sein Werk fortgeführt (s. o. s. 2243 f.).

Dies ist gewiß nicht alles, was sich aus Šafadī's biographischer Enzyklopädie – abgesehen vom Inhalt der einzelnen Biographien – ablesen läßt. Man könnte sie zum Ausgangspunkt onomastischer Untersuchungen nehmen; es ist gewiß kein Zufall, daß z. B. alle Einträge unter *Aswad* ins 1. und 2. Jh. fallen. Eine Arbeit über den arabischen Eigennamen, die Moden, denen er unterworfen war, und die sozialen Verschiebungen, die sich in ihm äußern, ist längst überfällig. Aber auch hier kann dieser Aufsatz, wie in allem Vorhergehenden, nur Anregung sein⁵⁸.

58 ²³Vgl. zur quantitativen Auswertung biographischer Wörterbücher auch die oben bereits herangezogene Miszelle von Bulliett in JESHO 13/1970/195 ff. sowie die Schriftenreihe des Pariser Onomasticon Arabicum (vor allem die Probepublikation *Traitement par ordinateur des données biographiques du Šaḍarāt aḍ-ḍahab, années 1–200, lettre a*), weiterhin T. Khalidi in MW 63/1973/53 ff. Sehr aufschlußreich sind auch die Arbeiten von Ch. Pellat in JESHO 14/1971/107 ff. und in *Mélanges d'Islamologie ... à la mémoire de A. Abel* (Leiden 1974), s. 233 ff.

In der Zwischenzeit erschien die Studie von D.P. Little, *Al-Šafadī as Biographer of his Contemporaries*, in: *Essays on Islamic Civilization presented to Niyazi Berkes* (Leiden 1976), s. 190 ff., welche das von mir gesammelte Material in begrüßenswerter Weise ergänzt. Little stützt sich im Gegensatz zu mir vor allem auf die *Aʿyān al-ʿaṣr* und gewinnt von daher zahlreiche neue Belege zur Entstehung dieses Werkes und zur Biographie des Šafadī.

Enttäuschte Hoffnungen

Arbeit mit Handschriften hat ihre spezifischen Schwierigkeiten. Man muß meist zu ihnen hinreisen, d. h. man verfügt nicht über sein eigenes Arbeitsinstrumentarium; und man hat wenig Zeit. Eine Kontrolle der Ergebnisse ist nur in begrenztem Maße möglich: Drucke von Texten sind in der Handschriftenbibliothek meist nicht verfügbar, und auch Handschriftenkataloge oder bibliographische Hilfsmittel stehen häufig nicht bereit. Das führt dazu, daß man seine Zettel erst zu Hause wieder vergleicht und ergänzt; dabei können sich dann manche Illusionen einschleichen. Letztere werden erst bei erneutem Vergleich mit dem Original als solche entlarvt; darüber können Jahrzehnte vergehen. Es scheint mir darum sinnvoll, auch über Fälle zu berichten, in denen eine Angabe sich nicht bestätigt hat. Vielleicht läßt sich einige unnütze Doppelarbeit auf diese Weise vermeiden¹.

a) Brockelmann verzeichnet GAL S 2/984 Nr. 7 unter den unidentifizierten Werken zur Koranauslegung den *Tafsīr* eines Abū Bakr ‘Abdarraḥmān b. Kaisān, der in der Hs. Kılıç Ali 53/8 erhalten sein soll. Das wäre eine Sensation: Abū Bakr ‘Abdarraḥmān b. Kaisān al-Aṣamm ist der bekannte frühe Mu‘tazilit dieses Namens, der im Jahre 200/815 oder 201/816 gestorben ist. Dieser hat in der Tat einen Korankommentar verfaßt, den, wie Brockelmann nach Ḥaǧǧī Ḥalifa II 354³²²⁸ (= Ed. Istanbul 1360/1941, S. 443) verzeichnet, Ṭa‘labī erwähnt hat. Gemeint ist mit Letzterem Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad at-Ṭa‘labī an-Naisābūrī (gest. 427/1035), der in der Einleitung zu seinem *Kašf wal-bayān ‘an tafsīr al-Qur‘ān* (vgl. GAL S 1/592)² über 45 Tafsīr-Werke aufzählt, die er benutzt haben will, darunter eben auch das des Aṣamm. Auffällig ist dabei, daß er an Aṣamm’s Zugehörigkeit zur Mu‘tazila keinen Anstoß nimmt. Zwar zitiert er ihn nachher kaum³; aber das hat Aṣamm mit vielen anderen auf der Liste gemeinsam. Und zudem nennt Ṭa‘labī vorher ausdrücklich die Exegeten der *ahl al-aḥwā’*, denen man nicht folgen sollte: Abū l-Qāsim al-Balḥī, Ġubbā’ī, Abū Muslim al-Iṣfahānī und ‘Alī b. ‘Isā ar-Rummānī, sie alle

-
- 1 Ich bitte zur leichteren Verständlichkeit meiner Ausführungen immer die jeweiligen Angaben in GAL und GAS, auf die ich mich beziehe, zu vergleichen.
 - 2 Ich habe das Werk in der Handschrift Leiden Or. 2849 = Ar. 2207 eingesehen.
 - 3 Wenn überhaupt. Ich habe bei flüchtiger Durchsicht der Handschrift kein explizites Zitat feststellen können.

- 55 Mu‘taziliten – aber eben nicht | al-Aṣamm. Das berührt sich mit einer Nachricht in Ġaḥiṣ’ K. *al-Ḥayawān*: der Mu‘tazilit an-Naẓẓām kritisiert dort Aṣamm’s unmethodische Willkür und behandelt ihn dabei auf einer Linie mit nicht-mu‘tazilitischen Kommentatoren wie Kalbī oder Muqātil b. Sulaimān (vgl. *Ḥayawān* I 343, 5 ff.; übersetzt bei Goldziher, *Richtungen der Koranauslegung* 101 f.).

Dennoch hat er später auch in der Mu‘tazila Respekt gefunden. Ġubbā’ī (gest. 303/915–916) soll ihn als einzigen in seinem verlorenen *Tafsīr* zitiert haben (vgl. Qādī ‘Abdalġabbār, *Faḍl al-i‘tizāl*, ed. F. Saiyid, s. 268, 1 f.); auch Ḥākim al-Ġuṣamī (gest. 494/1101) hat ihn in seinem umfangreichen Korankommentar – der, im Gegensatz zu dem des Ġubbā’ī, noch erhalten ist – häufiger herangezogen. Daß dies ihn den Exegeten abweichender Schulzugehörigkeit nicht unbedingt verdächtig machte, zeigt sich allerdings auch jetzt. Māturidī beruft sich auf ihn in seinem *K. Ta’wilāt ahl as-sunna* (vgl. den bisher herausgegebenen Band I, edd. Ibrāhīm und as-Saiyid ‘Iwaḍain, Kairo 1391/1971, s. 59, 4 ff.; 95, 8 f. und 103, 1 ff.), und noch Faḥraddīn ar-Rāzī setzt sich mit ihm auseinander (vgl. *Mafātīḥ al-ġaib*, Kairo o.J., III 230, ult. ff. und IX 160, 13 ff.; auch VII 182, -5 ff.). Man gewinnt den Eindruck, daß al-Aṣamm sich vor allem um den größeren Sinnzusammenhang (*ma’nā*) einzelner Passagen kümmerte; philologische Erklärung scheint ihm ferngelegen zu haben.

Umso mehr muß man auf die Istanbul Handschrift⁴ gespannt sein. Jedoch erkennt man bald, daß man es hier nicht mit dem Mu‘taziliten zu tun hat. Anfang und Ende der Handschrift sind verloren; sie beginnt mit Sure 2/164 und endet mit Sure 33/28. Eine Identifikation des Verfassers ist möglich nur aufgrund einer Aufschrift auf dem Schnittrand des Buchblocks; dort steht „Tafsīr al-Aṣamm“. Die Ergänzung des Namens geht also allein auf Brockelmann zurück. Daß sie falsch ist, ergibt sich daraus, daß Autoritäten wie Zahmaḥṣarī und Baiḍāwī zitiert werden, häufig auch ein gewisser Ibn al-Kamāl, hinter dem sich wohl der 940/1533 gestorbene osmanische Gelehrte Ibn Kamālpaša mit seinem *Tafsīr* versteckt (vgl. GAL² 2/598 s. 2/669 Nr. 6). Al-Aṣamm aber dürfte hier Yūsuf b. Muḥammad aṣ-Ṣuġrānī al-Kurdī al-Aṣamm sein, der zwei Generationen nach Ibn Kamālpaša im Jahre 1002/1594 starb und gleichfalls ein Tafsīr-Werk unter dem Namen *Manqūl at-tafāsīr fī tafsīr al-Qur’ān* hinterließ (vgl. Kaḥḥāla, *Muġam* XIII 329). Der Titel würde die Häufigkeit von Zitaten in der vorliegenden Handschrift und ihren verhältnismäßig geringen Umfang erklären. Ganz ohne Wert ist sie auch jetzt nicht; eine zweite Handschrift des gleichen Werkes scheint vorläufig nicht bekannt. Sezgin war weise genug, die

4 Jetzt in der Süleymaniye-Bibliothek aufbewahrt. Die Signatur lautet einfach 53, nicht 53/8.

Notiz bei Brockelmann nicht in seinen Passus über den Mu‘taziliten Aṣamm (GAS 1/614 f.) zu übernehmen.

b) Ähnlich liegt der Fall bei dem *K. Tuḥfat al-wuzarāʾ* des Mu‘taziliten Abū l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balḥī (gest. 319/931), von dem Ḥāğğī Ḥalīfa s. 376 spricht. Brockelmann sagt hier GAL s 1/343: „Ob das *K. Tuḥfat al-wuzarāʾ* AS 285 | ihm 56 gehört oder dem jüngeren Traditionarier gleichen Namens (s. s. 363, 5)⁵, bleibt noch zu untersuchen.“ Sezgin hat die Aya Sofya-Handschrift offenbar untersucht und daraufhin den Titel in seiner Notiz über Abū l-Qāsim al-Balḥī in GAS 1/622 f. weggelassen. In der Tat enthält sie, wie ich feststellen konnte, das persisch geschriebene *K. Tuḥfat ul-wuzarāʾ fī l-mawāʾiẓ* des ‘Alāʾaddīn ‘Alī b. Mağdaddīn Muḥammad b. Mas‘ūd aš-Šāhrūdī al-Biṣṭāmī, eines Nachkommen des Faḥraddīn ar-Rāzī, der unter dem Beinamen Muṣannifak bekannt war und im Jahre 875/1470 starb (vgl. GAL² 2/304 s 2/329, auch 1/310 Nr. 15 s 1/468 Nr. 7 und 1/661 s 1/915; Kaḥḥāla, *Mu‘jam* VII 240 als ‘Alī b. Maḥmūd b. Muḥammad b. Mas‘ūd). Die Handschrift ist ein Autograph; sie wurde am Donnerstag dem 12. Ġumādā I 861/7. April 1457 in Edirne vollendet, wo damals Mehmet II. kurz nach der Eroberung Konstantinopels während zweier Monate die Beschneidung seiner Söhne Bāyazīd und Muṣṭafā feierte (vgl. EI² II 684a) und das sich noch Hauptstadt des Reiches (*dār as-saltāna*) nennen konnte. Gewidmet ist das Werk dem Wesir Maḥmūd Paşa (vgl. zu ihm IA VII 183 ff. s. n.). Brockelmann verzeichnet in diesem Zusammenhang die Aya Sofya-Handschrift in der Tat noch einmal (GAL² 2/304)⁶. Die vorher genannte Notiz scheint danach früheren Reflexionen ihre Existenz zu verdanken.

c) Die Notiz zum *K. al-Badʾ wat-taʾrīḥ* des mu‘tazilitischen Historikers al-Muṭahhar b. Ṭāhīr al-Maqdisī in GAS 1/337 erweckt den Eindruck, als ob aus den existierenden Handschriften noch Ergänzungen zu der Edition von Cl. Huart (Paris 1899–1919, ohne die Übersetzung nachgedruckt Bağdād 1962) zu gewinnen seien. Das ist wohl leider nicht der Fall. Die Handschrift Yusufağa 315 enthält zwar den dritten Band des Werkes. Aber dieser ist im großen und ganzen identisch mit Band 5–6 der Edition; er endet an der gleichen Stelle, mit einer kurzen Notiz über das Kalifat des Muṭīʿ. Das Kolophon erklärt das

5 Gemeint ist ein Abū l-Qāsim ‘Abdallāh b. Aḥmad al-Balḥī, gest. 488/1095, dem s 1/619 drei Werke zugeschrieben werden, von denen 1 und 3 in Wirklichkeit dem Mu‘taziliten zugehören (für 3 schon berichtet in GAL² 1/447), während unter 2 wiederum das gleiche *K. Tuḥfat al-wuzarāʾ* mit der Aya Sofya-Handschrift verzeichnet wird.

6 Auf eine weitere Handschrift im British Museum (Or. 1153) macht Z.V. Togan in: İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi 3/1960/142 aufmerksam.

Buch damit für abgeschlossen. Die Kurzfassung in Aya Sofya 3406⁷ ist ein recht kümmerliches Elaborat; sie bricht lange vor dem Schluß des Grundwerkes ab und gibt insofern auch keinerlei Indiz für etwaiges zusätzliches Material. Die Handschrift Damad Ibrahim Paşa 918 enthält ebenso wie Reisülküttab 701 das vollständige Werk, so wie wir es in der Edition vor uns haben; daß in ihr nur die beiden ersten Drittel vorlägen, wie Sezgin angibt, hat nirgendwo eine Stütze⁸. Die Vermutung, daß die Edition von Huart „wahrscheinlich nur zwei Drittel des Werkes enthält“ (ib.), ist danach wohl aufzugeben.

[d) reproduced above pp. 1953–1955]

- 59 e) GAS 1/450 ist unter den Werken des Abū l-Laiṭ as-Samarqandī (gest. 373/983) als nr. 17 ein *K. al-Maʿārif fī šarḥ aṣ-ṣaḥāʾif* aufgeführt, das „Beweise für das Wesen Gottes“ enthalten soll. Das trifft zumindest auf die dort genannte Hs. Esad 1253 nicht zu. In ihr kommentiert ein Autor sein eigenes Werk, das er in *ṣaḥāʾif* aufgeteilt hatte und in dem er „mit stringenten Argumenten und Sicherheit versprechenden Beweisen ... die Philosophen und andere auf ihrem eigenen Feld zu widerlegen“ versucht. Dieses Grundwerk findet sich separat auf fol. 52^b–138^b. Es handelt sich um eine konventionelle Dogmatik später Art, die Mitte Rabīʿ II 688/Anfang Mai 1289 vollendet wurde. Damit ist klar, daß nicht Abū l-Laiṭ as-Samarqandī gemeint ist, sondern sein späterer Namensvetter Šamsaddīn Muḥammad b. Ašraf as-Samarqandī, unter dem Brockelmann das Buch in der Tat auch verzeichnet (GAL² 1/617 s 1/850). Allerdings hat er selber auch schon Verwirrung gestiftet: s 1/954 wird in den Nachträgen zu s. 348 das Werk mit Abū l-Laiṭ in Verbindung gebracht.

Wie es mit den übrigen von Sezgin genannten Handschriften steht – ob also in ihnen irgendwo doch noch ein echtes Werk des Abū l-Laiṭ sich versteckt –, habe ich bisher nicht nachgeprüft⁹.

f) Das *K. at-Tauḥīd* des Māturīdī ist bekanntlich von Faṭḥallāh Ḥulaif nach einem sehr unzulänglichen Unicum der Universitätsbibliothek Cambridge herausgegeben worden (Beirut 1970). Da erweckt dann Brockelmanns Bemerkung Hoffnung, daß dies *K. at-Tauḥīd* mit einem *K. al-Maḳālāt* identisch sein könne,

7 Sie bezeichnet sich selber als *muḥtaṣar*, läßt jedoch viele Kapitel ganz weg.

8 Bd. III von Yūsufāga 315 entspricht darin fol. 155^b bis Schluß.

9 Die von Fuʿād Saiyid in RIMA 3/1957/234 beschriebene Handschrift ist immerhin auch erst 869 H. geschrieben und somit viel jünger als das Abfassungsdatum von Šamsaddīn as-Samarqandī's Buch. Ich hatte mittlerweile Gelegenheit, Laleli 2292 und Esat 1254 (fol. 59^b ff.) zu vergleichen. Sie enthalten gleichfalls das Werk des späteren Samarqandī.

von dem eine Handschrift in der Köprülü-Bibliothek unter der Nummer 856 aufbewahrt wird (GAL² 1/209). In s 1/346 sieht allerdings alles schon anders aus; dort werden beide Werke als voneinander verschieden behandelt. Aber auch das wäre ja nicht schlecht: von einem *K. al-Maḡālāt* des Māturīdī wäre Einiges zu erwarten. Jedoch stutzt man bereits bei der Notiz im alten Defter der Bibliothek: „*K. al-Maḡālāt* des Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī al-Māturīdī“; so hat Māturīdī nie geheißen. Die Handschrift steht darum bei Sezgin, wo sie hingehört: bei den *Maḡālāt al-Islāmīyīn* des Aš‘arī als Kurzfassung dieses Werkes (vgl. GAS 1/603).

Was es mit der Haidarabader Handschrift Āṣafiya III 532₁₀₄₉ auf sich hat, welche Brockelmann GAL² 1/209 in diesem Zusammenhang erwähnt, aber in s 1/346 nicht bringt, und die auch Sezgin nicht mehr aufführt, weiß ich nicht.

g) GAS 1/560 wird unter den Werken des Zaid b. ‘Alī eine kurze *Risāla fī l-imāma ilā Wāṣil b. ‘Aṭā* genannt (Hs. Vehbi 457, fol. 77^b–78^b). Sie trägt in der Handschrift keinen besonderen Titel; es handelt sich um einen einfachen Brief, den Zaid an Wāṣil gerichtet haben soll, als dieser von ihm Auskunft in der | Frage 60 des rechtmäßigen Kalifats erbeten hatte. Zaid resümiert kurz die geschichtliche Entwicklung von Abū Bakr bis zu ‘Alī, ohne Kritik an den ersten Kalifen zu üben. Über Wāṣil’s eigene Einstellung erfährt man nichts. Die Schrift ist unergiebig; über ihre Echtheit wird man im Zusammenhang mit weiteren Berichten über angebliche Beziehungen Wāṣil’s zu Zaid b. ‘Alī urteilen müssen (vgl. die etwas romanhafte Darstellung bei Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl al-i‘tizāl* 239, 1 ff. > Ibn al-Murtaḡā, *Ṭabaḡāt al-Mu‘tazila* 33, 3 ff.; dazu W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm* 77). Sonst wird er eher mit der Linie des Muḡammad b. al-Ḥanaḡfiya (vgl. Madelung, *Qāsim* 33 ff.) oder mit ‘Abdallāh b. al-Ḥasan, dem Vater des Nafs az-zakiya, zusammengebracht (vgl. Abū l-Faraḡ al-Iṣḡahānī, *Maḡātil aṭ-Ṭālibīyīn* 293, apu. ff. etc.).

Review of D.M. Varisco and G. Rex Smith (eds.), *The Manuscript of al-Malik al-Afḍal* [...], *A Medieval Arabic Anthology from the Yemen*, Warminster 1998

Facsimile-Ausgaben haben ihren guten Sinn, vor allem wenn die zugrundeliegenden Handschriften Unica und sonst kaum zugänglich sind. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß heutzutage selbst Drucke, die nicht in genügender oder nicht in der rechten Weise auf sich aufmerksam machen, über den etwas maroden und auf die üblichen elektronischen Hilfsmittel fixierten orientalistischen Buchhandel nur schwer zu beschaffen sind. Dies hat sich in dem vorliegenden Fall in entnervender Weise gezeigt; darum sei der Band, bevor er ganz der Vergessenheit anheimfällt, hier kurz angezeigt.

Er ist in der Gibb Memorial Series erschienen, die neuerdings von dem Verlag Aris and Phillips, Warminster, vertrieben wird. Leider nennt die Reihe sich nicht mehr so; nur in den „Acknowledgements“ erfährt man, daß der Vorstand des E.J.W. Gibb Memorial Trust sich des vorliegenden Bandes erbarmt und vielleicht sogar etwas Geld dafür bereitgestellt hat (wenn er denn über solches überhaupt noch verfügt). Die Serie selber ist jüngeren Fachgenossen, wie die Erfahrung zeigt, kaum noch bekannt. Facsimile-Editionen hatten in ihrer Tradition; sie waren immer schon billiger und machten auch weniger Arbeit. Mit dem *Bāburnāme* hatte man i.J. 1905 angefangen; mehrere Generationen von Orientalisten haben mit Samʿānīs *K. al-Ansāb* (1912) in dieser Form gearbeitet; auch Miskawaihs *K. Tağārib al-umam* ist teilweise so von Caetani zum ersten Mal herausgegeben worden (1909, 1913, 1917). Aber was wir jetzt vor uns haben, ist nicht ein geschlossenes Werk, sondern eine Sammelhandschrift. In einem solchen Fall ist, wie jeder weiß, mit einigem Ärger wegen der Identifizierung der Einzelstücke zu rechnen. Andererseits läßt man sich durch das Finder-
 223 glück, selten wie es geworden ist, dann leichter dazu verführen, die Gebote der philologischen Vorsicht etwas außer acht zu lassen.

Der Rasūlide Dirġāmaddīn al-ʿAbbās b. ʿAlī, bekannt als al-Malik al-Afḍal, sechster Herrscher seiner Dynastie im Jemen (reg. 764/1363–778/1377), ließ zu seinem eigenen Gebrauch eine Anzahl kleinerer Traktate unterschiedlichen Inhalts zu einem Codex zusammenstellen, den er selber mit Randbemerkungen versah und mit Eigenem ergänzte. 271 Folia haben sich davon erhalten. Der Anfang ist verloren; aber wir wissen nicht, ob es je ein Titelblatt gegeben hat. Auch ein Kolophon wurde vielleicht nicht als nötig empfunden; jedenfalls

endet die Sache abrupt mit einer Tabelle. Jedoch sind mehrere Einzeltexte von dem fürstlichen Besitzer datiert worden, meist auf das Jahr 777/1376. Gelegentlich finden sich Lücken, so etwa vor s. 127 und 307 der für den Druck vorgenommenen Blattzählung; die Kustoden sind nicht immer vom Photo erfaßt oder fehlen ganz. Fol. 176 ist so stark zerstört, daß die Seite 352 (also 176v) erst gar nicht aufgenommen wurde; fol. 157 (= s. 303–304) ist weitgehend unleserlich. Vermutlich ist die Handschrift stellenweise auch verbunden. Die beiden Folia s. 221f. und 349f. scheinen zusammenzugehören; die Seiten 155 und 175–180 reproduzieren das gleiche Werk.

Das Konvolut wurde 1978 von D. Varisco an ungenanntem Ort in dem jemenitischen Hochtal al-Ahğur ausfindig gemacht und unter schwierigen Umständen photographiert; es befindet sich in Privatbesitz. Jedoch hatte der Qāḍī Ismāʿil al-Akwaʿ schon früher davon Kenntnis. Er hatte Maḥmūd Ghūl Kopien davon zur Verfügung gestellt, deren sich dann R.B. Serjeant für seinen Aufsatz in *Arabian Studies* 1/1974/25 ff. bediente. Diesem ging es ebenso wie später Varisco um die wertvollen agronomischen Texte, welche die Handschrift enthält (vgl. jetzt D.M. Varisco, *Medieval Folk Astronomy and Agriculture in Arabia and the Yemen*, Aldershot 1997, dort vor allem die Nummern XII–XIV, wo die Handschrift als „mixed Rasulid manuscript“ verzeichnet ist, das in Ṣanʿāʾ aufbewahrt wird). Der Jemen erscheint hier in einem ähnlich neuen Licht wie in den daneben sich findenden astronomischen Traktaten, auf die D. King aufmerksam gemacht hat (in: *Mathematical Astronomy in Medieval Yemen*, Malibu 1983; vgl. dort s. 37 nr. 18. 1). Eine ungedruckte Magisterarbeit aus Manchester (Ali Salim al-Naseef, 1993) hat sich eines von al-Malik al-Afdal selber verfaßten militärtechnischen Textes angenommen (hier fol. 228–250 = s. 456–501).

Ganz unbekannt war die Handschrift also nicht. Dennoch wird man kaum annehmen wollen, daß sie in Zukunft häufiger benutzt wird. Das ist ja auch bei den Quellentexten, die das Frankfurter Institut für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften in so dankenswerter Weise im Facsimile herausgibt, nicht der Fall. Dabei ist dort das Schriftbild um einiges leserfreundlicher als hier. Auf den Gedanken, die von Varisco hergestellte Kopie einem Druck zugrunde zu legen, ist man nämlich erst im nachhinein gekommen. Der Film war dazu eigentlich gar nicht geeignet. Denn abgesehen davon, daß die photographische Ausstattung offenbar nicht besonders gut war, ist auch der Codex selber ausgesprochen sperrig. Er enthält pro Seite 45–46 Zeilen; Varisco konnte darum meist nur etwa die Hälfte jeweils aufnehmen. Man hat die beiden Teile in dem Druck jetzt wieder zusammengefügt. Das macht die Sache nicht unbedingt einfacher; denn nun sind a) an der Anschlußstelle in der Mitte jeweils mehrere Zeilen doppelt vorhanden und ist b) das Schriftbild insgesamt so klein

herausgekommen, daß man eine Lupe heranziehen muß. Der Duktus ist im übrigen weitgehend unpunktiert; zudem sind die Zwischentitel, die der Kopist in bester Absicht mit roter Tinte eingefügt hatte, nur noch schwer zu erkennen.

224 Mit einem allerdings wird der unwillige Leser sich wohl kaum herausreden können: daß er nämlich, da auf ganz andere Dinge spezialisiert, für den Inhalt ohnehin nicht zuständig sei. Denn das Konvolut enthält für nahezu jeden etwas, neben den bereits genannten Gebieten auch Texte zur Medizin, zur Geographie und zum Steuerwesen, zum höfischen Protokoll, zur Grammatik, Lexikographie und Biographie. Nur das Nächstliegende fehlt: Ḥadīṭ, Tafsīr, *qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Gebete, mystische Traktate. Auch Poesie und *adab* tauchen nicht auf. Al-Malik al-Afḍal verspürte offenbar kaum den Drang, sich zu erbauen; sein Blick war ganz auf das Praktische gerichtet. Von den religiösen Wissenschaften sind nur die Theologie und das Recht vertreten, erstere durch eine kurze scholastische *ʿaqīda* aus der Feder des Aṣʿariten Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (gest. 418/1027) und letzteres durch das *K. al-Ḥiyal* des Šāfiʿiten Abū Ḥātim Maḥmūd b. al-Ḥasan al-Qazwīnī. Rechtskniffe waren wiederum etwas, ohne das man in der Praxis nicht auskam. Das Thema war eine Domäne der Ḥanafiten gewesen; Qazwīnī dagegen hatte es als erster aus šāfiʿitischer Sicht behandelt. Die Rasūliden waren mit den Aiyūbiden ins Land gekommen; darum ihre aṣʿaritisches Ausrichtung.

Die beiden Herausgeber haben es allerdings versäumt, die beiden genannten Texte zu identifizieren. So bleibt nachzutragen, daß die *ʿaqīda* vor einigen Jahren nach einer andern Handschrift (Hasan Hüsnü Paşa 1160, fol. 88^v–97^r) von R.M. Frank in MIDEO 19/1989/133 ff. herausgegeben wurde. Das *K. al-Ḥiyal* ist sogar schon 1924 von J. Schacht in Hannover ediert und übersetzt worden, nach einer Berliner Handschrift, die bislang die einzige geblieben war und bei Brockelmann verzeichnet ist (GAL² 1/483). Bibliographische Hilfsmittel sind ohnehin bei der Fertigstellung des vorliegenden Buches kaum herangezogen worden. Zwar wird der Inhalt der Handschrift in der englischen Einleitung kurz beschrieben (s. 9–23); aber was dort gesagt wird, ist, soweit es sich nicht auf die Untersuchungen der oben genannten unmittelbaren Interessenten stützen konnte, dilettantisch wie die Arbeit einer wissenschaftlichen Hilfskraft. Der Titel des *K. al-Ḥiyal* wird, obwohl das Verb *ihṭāla* immer wieder im Text vorkommt, als *K. al-Ġil* gelesen (wenngleich mit einem Fragezeichen), und bei dem Autor hat sich der Name Maḥmūd b. al-Ḥasan zu Muḥammad b. al-Ḥusain verändert. Zwar steht *Ḥusain* tatsächlich in der neuen Handschrift; aber *Ḥasan* findet sich nicht nur bei Brockelmann (und von daher bei Schacht), sondern auch in Subkīs *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* (ed. Tanāḥī/ Ḥulw v 312 ff., nr. 534) und bereits in den *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* des Abū Ishāq aš-Širāzī (ed. I. ʿAbbās 130, 6 ff.), der bei Qazwīnī noch studiert hat.

Was hier eine Überlegung gelohnt hätte, ist nur noch das Todesdatum des Autors. Angeboten werden in der Sekundärliteratur die Jahre „414 oder 415/1024“ (so Halm, *Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule* 131), „440/1048“ (Chaumont in EI² IX 418a) und „440 oder nicht lange vor 460“ (Schacht, s. 3, wohl nach GAL). Halm beruft sich auf Širāzīs *Ṭabaqāt*. Jedoch steht dies dort gar nicht in der neuen Ausgabe von Iḥsān ʿAbbās, die er zitiert (s. 130), sondern nur in der alten Bagdād 1356/1937 (dort s. 109, 12 f.), und zwar vermutlich bloß als späte sekundäre Glosse; denn die Angabe ist weder Subkī zu Gesicht gekommen noch Ibn ʿAsākir (*Ṭabyīn kaḏīb al-muftarī* 260, 10), obwohl beide das Werk des Širāzī ausgeschrieben haben. Das Datum verliert jede Wahrscheinlichkeit aufgrund der Tatsache, daß ein Sohn Qazwīnīs mit Namen Abū l-Futūḥ Muḥammad erst i. J. 501/1107–1108 gestorben ist (vgl. Asnawī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 301, nr. 922). Chaumont scheint sich gleichfalls auf eine späte Quelle zu stützen, nämlich die *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* des Ibn Hidāyatallāh Muṣannif (Bagdād 1356, s. 49, 12). Er fügt im übrigen die (auch sonst gelegentlich zu findende) Bemerkung hinzu, daß Širāzī i. J. 415 in Bagdād bei Qazwīnī *uṣūl al-fiqh* gehört habe. Damit ist 414 auch von daher ausgeschlossen und 460 wohl zu spät. Diese letztere Zahl ist, wie es scheint, wiederum nur als Randglosse ins Spiel gekommen, etwa im *Taʾrīḥ al-Islām* des Ḍahabī, wo die Todesnachricht selber aber s. a. 440 eingeordnet wird (Biographie nr. 308).

Es bleibt also noch manches zu tun. s. 253–257 begegnet eine lexikographische Abhandlung des Ibn Fāris (gest. 345/1005), der uns als Verfasser des *Šāḥibī fī fiqh al-luḡa* und der *Maqāyīs al-luḡa* bekannt ist; weitere Handschriften zu diesem Traktat vgl. GAS | 8/213 nr. 2. Bei dem Exzerpt s. 293–294, „taken from an Indian text“, handelt es sich um ein Bruchstück aus dem apokryphen *K. fī Maʾrifat daraḡāt al-falak* des Ṭumṭum al-Hindī (GAS 4/119; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 299). Das *K. Iṣlāḥ al-adwīya al-mushila* des Ibn Māsawaih, das die Seiten 384–389 einnimmt, war bisher nur aus Zitaten bekannt (Ullmann, *Medizin* 114; GAS 3/233 f.); man wird sehen müssen, ob der neue Textzeuge mehr bietet. Auf s. 345 wird nicht etwa, wie es in der Inhaltsangabe heißt, der dort beginnende kurze astronomische Text, den al-Malik al-Afḍal i. J. 776/1374 verfaßte, „Ptolemaios zugeschrieben“ (was ja reichlich unverfälscht gewesen wäre), sondern nur das darin beschriebene Gerät, vermutlich ein Himmelsglobus. Zu prüfen wäre auch, was es mit dem umfangreichen medizinischen Text s. 390–420 auf sich hat, der „aus den Büchern des Ibn Sīnā“ stammt; vielleicht findet er sich im *Qānūn fī ṭ-ṭibb*, ähnlich wie das kurze Exzerpt auf s. 516 und die diätetischen Ausführungen s. 353–381, deren Anfang verloren ist. Auf s. 390 ff. geht es im übrigen anfangs um die Pest; denn hinter *fī fasād al-hawāʾ* (so s. 20) steht noch *wa-huwa l-wabāʾ*. Statt Avicenna wird dann allerdings in einer Randglosse auf s. 398 dem *K. Māddat al-ḥayāt* (so zu lesen s. 20)

des Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārisī die Ehre gegeben, der am Hofe des zweiten Rasūliden al-Malik al-Muẓaffar lebte (reg. 647/1249–694/1295; vgl. Ullmann, *Medizin* 43).

Die Medizin lag natürlich den Menschen, die über die unmittelbare Not hinaus waren, immer und überall am Herzen. Ungewöhnlicher sind demgegenüber al-Malik al-Afḍal's ausgedehnte sprachliche Interessen. Auf 217–219 findet sich ein arabisch-äthiopisches Glossar, das er selber zusammenstellte, Ein anderes, umfangreicheres Glossar (s. 186–206) hat sogar mit Arabisch, Persisch, Türkisch, Mongolisch, Griechisch und Armenisch die Form einer Hexapla; der (byzantinisch-)griechische Anteil ist dabei von P.B. Golden in: *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 5/1987/41 ff. behandelt worden.¹ Auf s. 445 sind die Namen der Planeten in sechs Sprachen tabellarisch erfaßt: Arabisch, Persisch, byzant. Griechisch (*rūmī*), „Indisch“, Hebräisch, Altgriechisch (*yūnānī*). s. 520–521 geschieht ähnliches mit den Monatsnamen, nach dem muslimischen, dem vorislamisch-arabischen, dem jüdischen, dem indischen, dem syrischen, dem byzantinischen, dem koptischen und dem persischen Kalender, zum Schluß sogar nach der soghdischen Zeitrechnung (*ṣuhūr as-Suġd*). Letztere allerdings erscheint in der Inhaltsangabe s. 23 als „the months of Sa'd (?)“ – unter souveräner Mißachtung der Tatsache, daß der Eigenname Sa'd nie den Artikel hat.

Tabellen vermittelten dem königlichen Auftraggeber ähnlich wie uns das Gefühl, Dinge übersichtlich beieinander zu haben, und zwar nicht nur in Kalenderfragen und bei astronomischen Koordinatenbestimmungen (sog. *zīġs*), sondern auch in der alphabetischen Anordnung von Nisben (s. 349–350) oder anderer Namen (s. 523–540) mit den zugehörigen Todesdaten. Immer wieder ließ er sich aufschreiben, wie man Hīġra-Daten umrechnet, in den Julianischen Kalender (s. 263, 313, 436, 439) oder in die unter orientalischen Christen übliche alexandrinische Zeitrechnung (s. 306); das war offenbar für den Handel wichtig. Die Texte s. 313 und s. 436 sind dabei offenbar identisch. Der grammatische Elementartext s. 237–248 enthält interlineare Glossen; sie zeigen, wie der Schüler, der ihn mit seinem Lehrer las, abgefragt wurde. Die Rasūliden wurden von der „großen Politik“ der islamischen Kernländer nur am Rande berührt; vom Mongolensturm blieben sie ebenso verschont wie von den Welteroberungsplänen Timurs. Aber sie waren wißbegierige Leute; an der Wissenschaft ihrer Zeit wollten sie teilhaben. Die vorliegende Handschrift ist nicht die einzige, an der sich dies beobachten läßt. Vor | einigen Jahren hat S.M. Prozorov nach einem Unicum des Petersburger Orientalistischen Instituts den *Talḥiṣ al-*

226

1 Vgl. jetzt auch, als Bearbeitung des Gesamttextes, von dems.: *The King's Dictionary*, Leiden 2000; dazu die ausführliche Besprechung von A. Berta in: *WZKM* 91/2001/477 ff.

bayān fī dīkr fīraq ahl al-adyān des ‘Alī b. Muḥammad al-Faḥrī veröffentlicht, wiederum im Facsimile (Moskau 1988); der Autor benutzte Šahrastānīs *Milal wan-niḥal* und schrieb für einen der Nachfolger des Malik al-Afḍal. Nicht alles, was in diesen Handschriften steht, ist originell; aber wer mit ihnen umzugehen versteht, wird aus ihnen vieles über die höfische Kultur des Jemen im hohen Mittelalter lernen.

239 Ein Jubiläum zum Jahre 2011: Colmar Freiherr von der Goltz

Colmar Frhr. von der Goltz, geb. 1843, firmiert in der Nomenklatur des Ordens als „Kriegswissenschaftler“. Mit dem Begriff ist nicht mehr viel anzufangen. Wir haben in Deutschland ein „Institut für Friedensforschung“; wer aber als Wissenschaftler noch der Kriegsführung auf die Beine helfen will, der hat sich im Orden, so könnte man meinen, in der Tür geirrt. Seinerzeit war von der Goltz freilich keineswegs der einzige seiner Art in der Friedensklasse. Das bekannteste Beispiel ist der alte Moltke, der 1874 in den Orden aufgenommen wurde, nicht als Chef des Generalstabs, der er von 1857 bis 1888 war, sondern als Schriftsteller von hohen Graden.¹ Als er 1891 starb, nahm schon im gleichen Jahr Julius Verdy du Vernois seinen Platz ein, ein preußischer Hugenotte, der in seiner Jugend noch bei den Russen in Polen gedient hatte (ähnlich wie Moltke bei den Dänen). Den Krieg 1870/71 erlebte er dann allerdings „im Großen Hauptquartier“, worüber er auch mancherlei schrieb, wie immer sehr zur Freude des gebildeten Lesepublikums. Er wurde 1889 sogar einmal preußischer Kriegsminister, starb aber 1910 in Schweden,² und im nächsten Jahr, dem Anlaß unseres Jubiläums, wurde von der Goltz sein Nachfolger. Dieser hatte 1866 als junger Offizier an der Berliner | Kriegsakademie mit großem Gewinn Vorlesungen von Verdy du Vernois gehört,³ feierte aber 1911 nun auch schon sein 50. Dienst-

240

1 *Die Mitglieder des Ordens* I S. 332. [Dazu u. S. 2406–2414.]

2 *Ib.* II S. 80.

3 Ich entnehme diese wie viele andere Einzelheiten den „Denkwürdigkeiten“, die der Sohn Friedrich Frhr. von der Goltz zusammen mit einem Mitarbeiter 1929 im Namen seines Vaters veröffentlichte (Berlin, E.S. Mittler und Sohn); vgl. dort S. 46. Der Vater hatte 1914 mit der Niederschrift seiner Lebenserinnerungen begonnen, war aber noch nicht über seine Kindheit hinaus gediehen, als er mit Kriegsbeginn sich anderen Aufgaben widmen mußte. Das genannte Teilstück umfaßt in der Publikation von 1929 nur die ersten 28 Seiten; es war schon 1924 in Heft 3 und 4 des 39. Jahrgangs von Velhagen und Klasings *Monatsheften* erschienen. Der verbleibende Rest (das Buch hat insgesamt 465 Seiten) setzt sich im wesentlichen aus Exzerpten zusammen, in denen neben den kriegswissenschaftlichen Schriften vor allem das umfangreiche Briefcorpus zur Sprache kommt. Die Darstellung ist im übrigen unter dem Gesichtspunkt abgefaßt, den Vater in das rechte Licht zu rücken und seine strategischen Überlegungen vor dem Hintergrund des verlorenen Krieges zur Diskussion zu stellen. Das hat seine Berechtigung, mindert aber den Quellenwert des Buches. Man erfährt dort nicht,

jubiläum, und da kam der freie Platz im Orden gerade recht. Das Jubiläum brachte ihm nicht nur ein kaiserliches Handschreiben (per Kabinettsorder vom 25. April 1911), sondern auch das Bildnis Wilhelms II., in Öl. Die Beförderung zum Generalfeldmarschall fällt in die gleiche Zeit; dies war damals der höchste erreichbare Dienstgrad und in einem Lande, dessen Öffentlichkeit man sein militärisches Genie nicht einmal durch entschlossenes Auftreten in einer Kolonie beweisen konnte, eine selten verliehene Ehre. Die Aufnahme in die Friedensklasse des „Pour le mérite“ hatte schon am 24. Januar, gewissermaßen vorgreifend, stattgefunden.⁴

„Kriegswissenschaft“ war das gewesen, was man in Deutschland an den Kriegsschulen unterrichtete; jeder höhere deutsche Offizier durchlief diese Ausbildung. Es hat den Anschein, daß man in der Friedensklasse immer einen Platz für die schriftstellernden Kollegen vom militärischen Flügel bereithielt. Unmittelbar nach von der Goltzens Tod wurde, im August 1916, Hugo Frhr. von Freytag Loringhoven in den Orden aufgenommen; er war zum Zeitpunkt seiner Wahl Chef des stellvertretenden Großen Generalstabes in Berlin.⁵ Als er im Oktober 1924 starb, rückte sofort Hermann von Kuhl nach, General der Infanterie und 1914 Generalstabschef jener rechten Flügelmee, die dem Schlieffenplan Nachdruck verleihen sollte.⁶ Der Orden war nach dem Verbot durch die Weimarer Verfassung damals gerade wieder als „Freie Vereinigung“ zugelassen

wer oder was ausgeblendet worden ist; es läßt sich also kaum entscheiden, ob (und wenn ja, wie) Colmar von der Goltz sich zu bestimmten Personen und Ereignissen geäußert hat. Die zeitgeschichtliche Forschung hat sich um dieses „philologische“ Problem bisher wenig gekümmert. Auch Gerhard Ritter, der in *Staatskunst und Kriegshandwerk* (München 1959) Goltz mehrfach heranzieht, geht immer von dem oben genannten Text aus.

Zur schnellen Orientierung mag man auf die Monographie von Hermann Teske, *Colmar Freiherr von der Goltz. Ein Kämpfer für den militärischen Fortschritt* (Göttingen 1957) zurückgreifen; sie ist weitgehend aus den Denkwürdigkeiten zusammengeschrieben. Die jüngste Äußerung zum Thema ist der Aufsatz von Tilman Lüdke, *Colmar Freiherr von der Goltz. Eine dreißigjährige Liebesaffäre mit der Türkei*, in: Matthias von Kummer (Hg.), *Deutsche Präsenz am Bosphorus. 130 Jahre Kaiserliches Botschaftspalais, 120 Jahre historische Sommerresidenz des deutschen Botschafters in Tarabya* (Istanbul 2010), S. 155–169. Jedoch ist die Arbeit ähnlich wie die unsrige sehr ihrem Anlaß verpflichtet und bringt kaum etwas Neues.

Nicht mehr heranziehen konnte ich Carl Alexander Krethlow, *Generalfeldmarschall Colmar Freiherr von der Goltz Pascha. Eine Biographie* (Paderborn 2012; 749 S.). Mein Aufsatz ging 2012 in den Druck; der zugrunde liegende Vortrag wurde Ende September 2011 gehalten.

4 Denkwürdigkeiten S. 229 und S. 325; *Die Mitglieder des Ordens* II S. 234.

5 *Die Mitglieder* II S. 286.

6 Er hatte schon 1921 über den Marnefeldzug geschrieben und äußerte sich auch später mehrfach zur deutschen Strategie im Ersten Weltkrieg (*Die Mitglieder* II S. 320).

worden. Vieles spricht dafür, daß von der Goltz und von Kuhl sich noch gekannt haben; denn als letzterer mit seinen Soldaten der Marne entgegenzog, war von der Goltz gerade Generalgouverneur des besetzten Belgien geworden – eine Aufgabe, die ihm keine große Freude bereitete. Dazu später noch einiges mehr.

241 Von Kuhl gehörte bekanntlich zu jenen dreien, die 1952 übrig waren, als der erste Bundespräsident den Orden wiederbeleben wollte – neben dem Dirigenten Wilhelm Furtwängler und dem Orientalisten Enno Littmann. Er war damals 96 Jahre alt, Littmann erst 76, so daß letzterer zum geeigneten Ansprechpartner für Theodor Heuss | wurde. Ich habe die Korrespondenz, die Heuss mit Littmann geführt hat, noch gesehen, als nach dem Tode der Witwe der persönliche Nachlaß Littmanns (nicht der wissenschaftliche) Tübingen verließ. Kriegsakademien gab es damals nicht mehr, und es dauerte einige Zeit, bis sie in Gestalt von Bundeswehruniversitäten (in München oder in Hamburg) eine Renaissance erlebten. Die „Kriegswissenschaft“ war, je nachdem, wie man die Sache sieht, längst in andere Hände übergegangen. Wie sich auf möglichst effiziente Weise Krieg führen lasse, entschieden seit den Gasangriffen des Ersten Weltkrieges eher die Chemiker; später traten die Atomphysiker hinzu (die allerdings in Deutschland nicht so recht zum Zuge kamen), und heutzutage sind es die Computerfachleute, die mit ihren „Drohnen“ und anderen mordlustigen Spielereien den Fortschritt markieren. Aber das ist hier nicht unser Thema. Von der Goltz war nur ein Historiker gewesen. Der „Fortschritt“ der Kriegstechnik war ihm nicht ganz gleichgültig; aber er meinte ihn eher zu finden, indem er zurückschaute und die Schlachten der Vergangenheit nachspielte. Heute gehört das in das Ressort der Militärgeschichtler. Nur ist es mittlerweile eine Angelegenheit von Zivilisten; Generalfeldmarschälle gibt es an dieser Front nicht mehr.

1

Nun hatte ja auch von der Goltz einmal klein angefangen. Er war, was dem Orden vielleicht angenehm in den Ohren klingt, in seinem letzten Kadettenjahr noch Leibpage Friedrich Wilhelms IV. gewesen, unmittelbar vor dessen Tode,⁷ und hatte zehn Jahre später den Deutsch-Französischen Krieg im Generalstab als Ordonnanz des Prinzen Friedrich Karl mitgemacht. Sein Leben lang sehnte er sich dann danach, nach 1870/71 noch einmal ins Feld ziehen und sich bewähren zu können. Aber sein persönlicher Unstern wollte es, daß er statt des-

⁷ *Denkwürdigkeiten* s. 30.

sen in eine lange Friedenszeit hineingeriet, die ihm nicht immer gefiel – „paix à outrance“, wie er manchmal mit dem Unmut des Soldaten über die behutsame deutsche Diplomatie sagte.⁸

Dieses Schicksal stand im übrigen nicht nur seiner militärischen Bewährung, sondern auch einer schnellen Beförderung im Wege. Offiziere wurden in Preußen recht kurz gehalten. Von der Goltz kam zwar aus adligen, aber doch sehr beschränkten Verhältnissen. Das Gut in Ostpreußen, auf dem er aufgewachsen war, hatte nach dem frühen Tod des Vaters verkauft werden müssen, und mit dem Sold, den er als Generalstäbler erhielt, ließ sich keine Familie gründen. So kam er auf die Idee, Romane zu schreiben. Ausgerechnet während des Krieges 70/71 erschien seine „Begrabene Liebe“, eine offenbar todtraurige Geschichte, die er sorgfältig in mehrere Lieferungen aufteilte, damit das Publikum bei der Stange blieb; er hatte sich damit hinter der Front die Zeit vertrieben. Nur ein paar Monate später gedachte er in Berlin mit einem dreibändigen Wälzer an die Öffentlichkeit zu treten, betitelt *Pius der Unfehlbare und seine schwarzen Streiter oder Die Geheimnisse des Konzils*. Es ist heute nicht mehr leicht, dieser aufregenden Lektüre habhaft zu werden, und sie war natürlich Ergebnis einer Hundearbeit; denn die Verlage bzw. Zeitungen achteten bei solchen Fortsetzungsromanen peinlich auf die Einhaltung der Lieferfristen. Aber es wäre schon interessant, zu erfahren, was der protestantische Kriegsmann sich zu Pius IX. und seinem Unfehlbarkeitsdogma hatte einfallen lassen; das zugehörige Vatikanische Konzil hat ja bekanntlich durch die französische Niederlage 1871 ein abruptes Ende gefunden.⁹ Ganz wohl war ihm bei seiner Beschäftigung nicht; denn er veröffentlichte diese Bücher unter jeweils anderem Pseudonym: Wilhelm von Dü(h)nheim oder Andreas Graf von Dienheim oder Giacomo Genelli. Auf ein Adelsprädikat verzichtete er also selbst jetzt nicht gern; der Markt war auf diese Weise vermutlich leichter zu erobern.¹⁰

242

8 Vgl. etwa ib. s. 284. Im gleichen Sinne auch „Friedensgeplärre“ (u. Anm. 66). Bernhard Graf Bülow, der von 1900 bis 1909 Reichskanzler war, wird bei ihm als „Bernhard der Zuvorkommende“ apostrophiert.

9 Das Unfehlbarkeitsdogma stieß unter kultivierten deutschen Protestanten nahezu einhellig auf Mißfallen; auch der jüngere Moltke äußerte sich dazu recht abfällig in einem Brief an seine Frau (die Rudolf Steiner und seiner Anthroposophie nahestand); vgl. Th. Meyer (Hg.), *Helmuth von Moltke 1848–1916. Dokumente zu seinem Leben und Wirken* (Basel 1993), I s. 227: Brief vom 4. August 1903. Man wird diese Äußerungen im Zusammenhang mit dem „Kulturkampf“ sehen müssen.

10 Nur zu den Konzilsgeheimnissen hätte ein preußischer Graf schlecht gepaßt; dieser Roman erschien darum unter dem bürgerlichen italienischen Namen. Auch die Belagerungserfahrungen waren im übrigen gleich verarbeitet worden: *Die letzten Tage von Paris*

Man merkt: Hier ist ein Mann der Feder am Werk. Von der Goltz war gerade einmal ein Jahr jünger als Karl May, und er stand ihm in der Themenwahl näher, als uns das heute bewußt ist.¹¹ Auch der große Erfolg von Alexandre Dumas Vater und Sohn wird ihm vor Augen gestanden haben; sie stammten von einem Mulatten ab, der es bis zum General gebracht hatte. Am 31. Mai 1871 schrieb von der Goltz an seine Frau: „Wer den Quatsch liest, ist mir ganz
243 gleich|gültig. Die Hauptsache ist, daß der Verleger von dem Plan und dem ersten Kapitel, das ich ihm vorgelegt habe, entzückt ist und mir goldene Berge verspricht. Geht das Geschäft, dann gehe ich auch! Wir siedeln entweder nach Berlin über oder mieten ein Landhaus in Tempelhof. Dort ist es billig, und wir leben in einer abenteuerlichen, talentvollen Gesellschaft, die Typen liefert, wie ich sie gerade brauchen kann. Warum hat man mir mutwillig meine Laufbahn zerstört! Ich habe in diesem Kriege das Gefühl gewonnen, daß ich ein tüchtiger Generalstabsoffizier und wohl auch einst ein tüchtiger General geworden wäre. Aber es soll ja nicht sein! Nun muß ich sehen, wie wir anders durchs Leben kommen.“¹² Der Krieg war gerade zu Ende gegangen, und man hatte ihn aus dem Generalstab wieder entlassen. Er unterrichtete nun an der Kriegsschule in Potsdam.

Seine Offizierskarriere hatte er also doch nicht ganz an den Nagel gehängt. Bis zur entscheidenden Wende verging freilich noch einmal ein Jahrzehnt; 1883 wurde er, damals gerade vierzig, aus dem preußischen Generalstab an die deutsche Militärmission in der Türkei ausgeliehen, wo er sich dann mehr als zwanzig Jahre lang unter Abdülhamid II. um den Aufbau des innermilitärischen Erziehungswesens kümmerte. In Istanbul brachte ihm dies den Titel Pascha

(1871). Daraus wurde dann ein „Großer historischer Roman mit Illustrationen“, dessen Kapitel überschrieben waren mit „Die Mordnacht von Querétaro“ (über den Tod Maximilians von Österreich) oder „Die Kinder des Père la Chaise“. Der Illustrator kam übrigens nicht nach; von der Goltz war damals 27 Jahre alt, und sein Pegasus war schneller.

11 May hat in seinem Roman *Der sterbende Kaiser*, Teil eines mehrbändigen Erzählwerkes aus Südamerika, ebenfalls den Tod Maximilians verarbeitet; eines der Kapitel heißt „Die Belagerung von Querétaro“. Die Erschießung des österreichischen Erzherzogs und Bruders von Kaiser Franz Joseph im Jahre 1867 und der Aufstieg des Benito Juárez hat damals die Europäer sehr beschäftigt; man vergleiche das bekannte, noch im Jahre 1867 entstandene Gemälde von Edouard Manet. May wie v. d. Goltz schufen veroperte Zeitgeschichte, so wie wir sie heute aus den Dokus des Fernsehens kennen.

12 *Denkwürdigkeiten* S. 75 f. Die „Typen“, von denen er in dem Brief an seine Frau spricht, fand er in den Gründerjahren zuhauf. Er beobachtete die Glücksritter ebenso, wie er selber unter der Teuerung litt, und er schrieb über beides. In der Familie waren bald fünf Kinder zu versorgen (vgl. W. von Dünheim, *Wie ich Schriftsteller wurde und was ich dann schrieb*; Berlin 1898).

ein – und außerdem ein recht ansehnliches Gehalt, das ihm ein standesgemäßes Leben erlaubte. Er bezog eine Wohnung am Marmarameer, in Kadiköy, dem alten Chalcedon, und er konnte seine Berliner Schulden abtragen. Dort hatte er nämlich während der Gründerzeit ein Haus gebaut, und als ihn die Finanzkrise aus seinen Träumen riß, gab es bei den abendlichen Einladungen manchmal nur Hering mit Pellkartoffeln und Bier.¹³ Die osmanische Küche hatte da Besseres zu bieten.

Das ist nun auch der Punkt, wo die Sache für den Orientalisten interessant wird. Von der Goltz mag gedacht haben, in die Fußstapfen des alten Moltke zu treten. Dieser war im Krieg 70/71 sein Chef gewesen, hatte aber lange zuvor, von 1836 bis 1839, gleichfalls als Instruktionsoffizier in der osmanischen Armee gewirkt, während der letzten Jahre Sultan Mahmüds II., der sein Heer nach europäischem Vorbild reformieren wollte. In seinen Briefen hatte er über | die „Zustände und Begebenheiten in der Türkei“ während dieser Zeit berichtet, ein damals vielgelesenes Buch. Beider Karrieren hatten sonst allerdings nicht viel gemeinsam; Goltz wurde, als Graf Schlieffen 1905 zurücktrat, nicht, wie manche erwartet hatten, Chef des Generalstabes.¹⁴ Nur daß die Türkei auf ihn ähnlich wirkte wie auf Moltke; durch den Aufenthalt unter Menschen einer fremden Kultur weitete sich sein Blick. Er lernte verstehen, daß man die Welt mit all ihren Mißhelligkeiten auf verschiedene Weise sehen konnte, mit den Augen eines ehrgeizigen preußischen Junkers ebenso wie mit denen des melancholischen Verlierers, des „kranken Mannes am Bosphorus“.

244

Als 1914 der seit Jahren (vor allem seit dem „Panthersprung“ und der Marokkokrise) erwartete Krieg dann doch losbrach, mit jenem Furor, der nicht nur das Osmanenreich, sondern letzten Endes ganz Europa mit sich riß, hatte von der Goltz schon seinen Ruhestand angetreten. Er war 71 Jahre alt und nach allgemeiner Ansicht auch als Generalstäbler nicht mehr wehrtüchtig. Zwar hoffte er reaktiviert zu werden und in seiner Heimat Ostpreußen, um deren Grenzbefestigung er zwischen 1907 und 1913 von Königsberg aus sich sehr bemüht hatte, noch einmal eine Armee führen zu können. Aber statt dessen wurde er nach der Besetzung Belgiens in Brüssel als Verwaltungsmann eingesetzt. In Ost-

13 Bernhard von Schmitterlów, *Aus dem Leben des Generalfeldmarschalls Freiherr von der Goltz-Pascha. Nach Briefen an seinen Freund* (Berlin/Leipzig 1926), S. 94.

14 Wilhelm II. mochte ihn nicht und ernannte statt dessen den jüngeren Moltke, der dem Kaiser lange Jahre als Flügeladjutant gedient hatte. Dieser erwähnt in seinem Bericht über das Gespräch, das er vor seiner Ernennung mit dem Kaiser führte, dessen Abneigung: „Nun ist mir noch der General v. der Goltz vorgeschlagen, den ich nicht will, und dann der General v. Beseler, den ich nicht kenne“ (Meyer, *Helmuth von Moltke 1848–1916* [oben Anm. 9], S. 241).

preußen übernahmen zwei jüngere Kollegen die Regie;¹⁵ sie konnten den beiden eingefallenen russischen Armeen vor allem deswegen ein so überraschend schnelles Ende bereiten, weil die Angreifer wegen der unter von der Goltz angelegten Befestigungswerke getrennte Wege hatten nehmen müssen.¹⁶ Er selber merkte auf seinem Posten als belgischer Generalgouverneur sehr schnell, daß die alten Konzepte ihre Geltung verloren hatten. „Diesem Krieg fehlt das Chevalereske“, so schrieb er aus Brüssel; „durch die Beteiligung der Bevölkerung verwildert er“.¹⁷ Er verschweigt, woran er im einzelnen dachte; in seiner Position mußte er seine Zunge hüten. Daß Löwen niedergebrannt worden war, wußte er natürlich,¹⁸ und ob er den Schlieffenplan je gebilligt hat, nach dessen Maßgabe Herr von Kuhl mit seiner rechten Flügelarmee durch das neutrale Belgien marschiert war, entzieht sich | unserer Kenntnis. Von Kuhl war ein Schüler und Verehrer Graf Schlieffens; von der Goltzens Verhältnis zu Schlieffen dagegen liegt im Schatten, und daß die Angelegenheit auch eine völkerrechtliche Seite hatte, kam damals nur auf dem Umweg über realpolitische Überlegungen den maßgeblich Beteiligten in den Sinn.¹⁹

Daß allerdings der neue Krieg nicht nur ein ritterliches Spiel der hohen Militärs sein würde, hatte von der Goltz auch vorher schon gewußt.²⁰ Ihm war klar gewesen, daß das Volk eine zunehmend wichtige Rolle spielen werde. Als 1871 in Frankreich sich nach der Kapitulation von Sedan und der Abdankung Napo-

15 Hindenburg und Ludendorff.

16 Goltz war seit 1902 für fünf Jahre Kommandierender General des 1. Armee Korps in Ostpreußen gewesen.

17 Schmitterlöw s. 177.

18 Löwen wird in den Briefen an seinen Sohn, die in den *Denkwürdigkeiten* abgedruckt sind (s. 371 f.), gelegentlich als strategischer Punkt erwähnt; die Stadt war Sitz des belgischen Oberkommandos. Die Kriegshandlungen waren damals noch im Gange; Antwerpen war noch nicht eingenommen. Aber von Zerstörungen berichtet von der Goltz vor allem mit Bezug auf Namur (s. 371; Brief vom 29. August 1914).

19 Belgien spielte nicht nur in den deutschen, sondern auch in den französischen strategischen Überlegungen eine Rolle; beide Kriegspartner sahen in dem Land ein Glacis für ihre Heere. Vgl. dazu Luc de Vos, *Belgien. Operationsplanungen und Taktik eines neutralen Landes*, in: H. Ehlert/M. Epkenhans/G.P. Groß, *Der Schlieffenplan. Analysen und Dokumente* (Paderborn 2006), s. 293 ff. In Deutschland hoffte der Kaiser auf schnelle Entscheidungsschlachten; von der Goltz dagegen war weniger optimistisch – wie im übrigen auch der jüngere Moltke (s. unten s. 2279).

20 Vgl. dazu G. Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk* I 250 f. Pessimismus äußert sich auch in seiner längere Zeit vor dem Krieg ausgesprochenen Warnung, „allzuviel von der Humanisierung der Kriegführung durch die moderne Zivilisation zu erhoffen“ (*Denkwürdigkeiten* s. 251).

leons III. Léon Gambetta mit einer Volksarmee den preußischen Truppen entgegenstellte, hatte ihm dies Respekt abgenötigt. Er hatte 1875 ein Buch darüber geschrieben,²¹ das zwei Jahre später, als in Frankreich der Revanchegedanke in Blüte stand, sogar ins Französische übersetzt wurde. In Berlin war man nicht erfreut gewesen; der alte Moltke hatte ihm die Druckerlaubnis anfangs verweigert. Goltz kam zwar mit Streichungen und Änderungen davon, wurde aber aus dem Generalstab entfernt und für ein Jahr zum Truppendienst nach Gera strafversetzt.²² Er war hartnäckig; ein paar Jahre später (1883) griff er mit seinem „Das Volk in Waffen“ das Thema noch einmal auf. Nun machte er klar, worum es ihm eigentlich ging: daß nämlich auch in Deutschland die Wehrkraft einer gesamten Generation aktiviert werden müsse und man sich in Zukunft nicht mehr auf ein stehendes oder ad hoc zusammengestelltes Heer werde verlassen können. Das Buch wurde sein größter Erfolg; in Deutschland erreichte es sechs Auflagen,²³ und sehr schnell folgten Übersetzungen ins Französische (1884), Englische (1889), Italienische (1894), Türkische, Serbische und Bulgarische. In der Praxis allerdings stieß er erst einmal auf taube Ohren; die allgemeine Wehrpflicht war damals noch ein zu neuer Gedanke und den maßgeblichen Kreisen im übrigen zu teuer. Erst zehn Jahre später ging die Regierung Caprivi auf von der Goltzens Gedanken ein, als der Rückversicherungsvertrag mit Rußland gekündigt worden und damit die Gefahr eines Zweifrontenkrieges gewachsen war.²⁴ Einige Jahre vor dem Ersten Weltkrieg hatte er dann auch Gelegenheit, mit dem „Jungdeutschland|bund“ die deutschen Jugendvereine, aus denen man die Soldaten rekrutieren würde, in einer Dachorganisation zusammenzufassen.²⁵

246

21 *Léon Gambetta und seine Armeen.*

22 1877–1878; vgl. *Denkwürdigkeiten* 86 ff., Teske 28 f. Allgemein auch Ritter, ib. II s. 86 ff. und s. 97 ff.

23 Von denen die letzte allerdings erst 1925 erschien, ähnlich wie die *Denkwürdigkeiten* durch von der Goltzens Sohn Friedrich redigiert und entsprechend den Erfahrungen des Weltkrieges aktualisiert. Diese Fassung wurde 1927 in Buenos Aires auch auf spanisch herausgebracht.

24 Der jüngere Moltke hat, als er 1905 zum Chef des Generalstabes ernannt wurde, in dem langen Gespräch, das er vorher mit dem Kaiser führte, das Schlagwort „Nation in Waffen“ aufgegriffen und vor einem „Volkskrieg“ gewarnt (Meyer, *Helmuth von Moltke 1848–1916*, s. 242 f.).

25 *Denkwürdigkeiten* 335 ff.; dazu *Handbuch der deutschen Militärgeschichte* (s. unten s. 2279), III s. 110. Der Bund zählte zur Zeit seiner ersten Tagung in Stuttgart (22. Mai 1914) nahezu 750 000 Mitglieder, zerfiel jedoch im Krieg. Auch vorher hatte es schon Widerstand gegeben, sowohl von linker als von rechter Seite (*Denkwürdigkeiten* s. 338 f.). Der „Wander-

Belgien freilich war ein Fall für sich. Dort hatte sich das „Volk“ keineswegs überall willig dem Überfall gefügt. Die deutschen Truppen witterten darum allenthalben *franc-tireurs*; wir würden heute von „Terroristen“ reden. So hat man ja lange Zeit die Niederbrennung von Löwen gerechtfertigt.²⁶ Das Land mußte nun nicht nur ruhiggestellt werden – „befriedet“, wie Caesar gesagt hätte (*pacare*) –, sondern sollte auch eine Kriegskontribution zahlen; das hatte schon der Schlieffenplan als selbstverständlich angesehen. An diesem Punkt geriet von der Goltz mit dem Generalintendanten der Feldarmee in Streit – wohl nicht wegen der Sache an sich, sondern wegen ihrer sinnvollen Durchsetzung; denn die belgische Nationalbank hatte sich mit den gesamten Goldreserven nach London abgesetzt. Er wollte dem belgischen Volk eine Inflation ersparen und setzte sich damit letzten Endes auch durch.²⁷ Aber er bat um seine Versetzung. Da fügte es sich gut, daß der deutsche Botschafter in Istanbul (oder Konstantinopel, wie man damals noch gerne sagte) ihn gewissermaßen anforderte, um das Gesprächsklima zu dem orientalischen Kriegspartner etwas aufzuhehlen. Seit Dezember 1914 befand er sich wieder in der Türkei.²⁸

Allerdings hatten dort längst andere Leute seines Standes das Heft in die Hand genommen. In Istanbul spielte General Otto Liman von Sanders die Rolle des deutschen Militärberaters, und ihm stand überhaupt nicht der Sinn danach, nun einem alten Herrn den Vortritt zu lassen.²⁹ Von der Goltz stand bzw. saß einige Zeit bloß herum, in Audienzen mit dem Sultan, der selber nicht viel zu bestimmen hatte. Aber er konnte diesem zumindest ausreden, angesichts der allgemeinen Bedrohung die Hauptstadt zu verlassen und sich nach Anatolien zu flüchten.³⁰ Im übrigen suchte er Kontakt zu Enver Pascha, dem

vogel“, der sich besser hielt und erst 1933 unterging, wurde nicht integriert; er galt als zu aufmüpfig und chaotisch.

26 Zu dem „unerwarteten und nutzlosen, aber mit größter Erbitterung von beiden Seiten geführten Franktireurkrieg“ vgl. *Denkwürdigkeiten* s. 349; in der Gegend von Gent waren „viele Leute ... erschossen worden, die mit der Waffe in der Hand, aber in Zivilkleidung, angetroffen wurden“ (ib. s. 375; Brief vom 28. Oktober 1914). Ebenso wie heute mit Bezug auf „Terroristen“ waren auch damals aus der Sicht der Militärs (und ebenso wohl der meisten Politiker) alle Mittel der Vernichtung erlaubt.

27 *Denkwürdigkeiten* s. 370.

28 Ib. s. 377 ff.

29 Zu den Differenzen mit Liman vgl. Lüdke (oben Anm. 3), s. 166.

30 Was sonst geredet worden ist, wissen wir natürlich nicht. Einiges erfahren wir aus den Briefen, die Goltz damals an seine Frau gerichtet hat (*Denkwürdigkeiten* s. 388 ff.). Er dachte offensiver als Liman von Sanders. Den Kriegseintritt der Türkei hatte er sich gewünscht; „die Gelegenheit (zur Rückeroberung verlorener Gebiete) kommt nicht wieder“ (näher dazu Lüdke in: von Kummer, *Deutsche Präsenz am Bosphorus* [oben Anm. 3], s. 165 nach einem Brief an Pertev Pascha vom 17.10.1914).

jungen Kriegsminister,³¹ den er von früher her kannte und der im Kabinett von Anfang an für eine Allianz mit Deutschland eingetreten war. Enver überantwortete ihm denn auch im März 1915 die Erste Osmanische Armee; diese sollte die Mündung des Bosphorus am Schwarzen Meer gegen einen Überfall durch russische | Truppen verteidigen. Die Gefahr kam dann jedoch gar nicht von Norden, sondern von der Mittelmeeraseite her, wo im April 1915 englische und französische Kriegsschiffe an der Halbinsel Gallipoli (= Kalliopolis) landeten. Dort übernahm Liman von Sanders zusammen mit dem noch jungen Mustafa Kemal, dem späteren Atatürk, die Organisation des Widerstandes.

247

Als in Gallipoli die Front erstarnte und man am Schwarzen Meer wegen der deutschen Erfolge in Ostpreußen und Polen von den Russen keine Bedrohung mehr zu erwarten hatte, verlor die 1. Armee an Bedeutung, und Enver Pascha trug von der Goltz den Oberbefehl über die VI. Armee an, die im Irak stationiert war. Dort hatten nämlich die Briten mit indischen Hilfstruppen schon im November 1914 eine Invasion gestartet, mit der sie sich von Basra aus einen Weg nach Bagdad und letzten Endes zum Suezkanal zu bahnen gedachten. Basra war von der Türkei aus nicht zu verteidigen. Zu See kam man von Konstantinopel aus an den Persischen Golf nicht heran; der Suezkanal war in britischer Hand. Zu Lande aber reichte die Eisenbahnverbindung nur bis Bagdad (die von den Deutschen finanzierte und teilweise auch gebaute Bagdadbahn), wobei aber die Strecke mehrfach unterbrochen war, zuerst am Taurus, wo der Tunnel durch das Gebirge noch gebohrt werden mußte (er wurde erst 1918 fertig), dann wieder am Amanus, hinter Adana, und schließlich noch einmal zwischen Aleppo und Mosul, wo man nur auf Pferden weiterkam.³² In Mosul gab es keine Schiffe, mit denen man hätte tigrisabwärts fahren können, sondern nur sog. Keleks, große und kleine Flöße, die, an sich recht seetüchtig, aus aufgeblasenen Ziegenhäuten oder Hammelbälgen zusammengesetzt wurden.³³ Hinzu aber

31 Dieser war damals „kaum 34“; vgl. die Beurteilung in *Denkwürdigkeiten* s. 393.

32 Bei Ra's al-'Ain, auf halber Strecke; vgl. die Kartenskizze in *Denkwürdigkeiten* s. 437. Von dort aus hatte die Bahn an sich den kürzeren Weg suchen und bei Samarra auf den Tigris stoßen sollen. – Unter der Voraussetzung einer funktionierenden Bahnverbindung hatte von der Goltz schon seit langem Pläne entwickelt, denen zufolge das Osmanenreich mit einer „positiven“ Politik in einem späteren Kriege sich wieder Ägypten sichern und über Persien nach Indien ausgreifen könne (vgl. den Brief vom 24. September 1899 in *Denkwürdigkeiten* s. 220 f. und die vertrauliche Denkschrift von 1910, ib. s. 318).

33 Von der Goltz berichtete seiner Frau von dieser Fahrt; er erinnerte sich, daß schon der alte Moltke in seinen Briefen aus der Türkei von dem ungewöhnlichen Verkehrsmittel erzählte (*Denkwürdigkeiten* s. 430). Von Samarra aus gab es dann bis Bagdad wieder eine Bahnverbindung.

kam, daß man den Irak ohnehin links liegen lassen mußte. Im Osten Anatoliens waren nämlich die Russen eingefallen und bedrohten Erzurum, das später auch eingenommen wurde; damit war ein großer Teil der türkischen Truppen dort gebunden.

Der Irak war den Deutschen nicht nur wegen der Bagdadbahn teuer; auch deutsche Archäologen hatten dort gegraben, in Babylon, in Assur, in Samarra, und einige von ihnen, Koldewey z. B., waren damals noch vor Ort. Von der Goltz
248 allerdings war bisher nie dort gewesen, | und er brauchte nun einen Dolmetscher. Der Zufall wollte es, daß er auf den jungen Hellmut Ritter fiel, einen Bruder des Ordensmitgliedes Gerhard Ritter, damals 25 Jahre alt und frisch promoviert, ein Kriegsfreiwilliger, der zuerst in Belgien in der Etappe eingesetzt worden war, dann aber mit einer Orientmission des deutschen Militärs nach Palästina gelangte, um die erste türkische Operation gegen den Suezkanal zu beobachten, die dann so schnell und gründlich scheiterte.³⁴ Ich habe in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts bei ihm studiert, als er Professor in Frankfurt war. Von der Goltz hat ihn tief beeindruckt; der Feldmarschall war sehr menschlich und alles andere als ein Kommißkopf.³⁵ Ritter selber war damals natürlich vom Studium her ein reiner Theoretiker; aber er besaß eine ganz ungewöhnliche Sprachbegabung, die es ihm ermöglichte, sich nun gleich mit drei oder vier gesprochenen Sprachen herumzuschlagen: Türkisch, Arabisch und Persisch, am Rande auch Kurdisch. Persisch und Kurdisch kamen ins Spiel, weil von der Goltz von Bagdad aus sehr bald eine Art Dienstreise unternahm, hinauf auf die persische Hochebene, mitten im Winter 1915/16 über die verschneiten Pässe des Zagrosgebirges bis nach Kirmanschah.³⁶

Man darf sich das nicht als ein touristisches Vergnügen vorstellen. Selbst Einheimische taten sich so etwas zu dieser Jahreszeit nur an, wenn es sich gar nicht vermeiden ließ; der Karawanenhandel ruhte im Winter. Aber es ging um

34 Obgleich von der Goltz einen solchen Plan schon Jahre zuvor ventiliert hatte, war er doch jetzt von Anfang an skeptisch (*Denkwürdigkeiten* s. 407, Teske s. 83). Man versuchte dasselbe dann noch einmal, im Hochsommer 1916, mit ebenso negativem Ergebnis – und diesmal schon wegen der Ungunst der klimatischen Verhältnisse.

35 Sehr im Gegensatz zu Liman von Sanders, der durch sein schroffes und undiplomatisches Auftreten allen Leuten, vor allem auch den Türken, auf die Nerven ging (E. Demm, *Zwischen Kulturkonflikt und Akkulturation. Deutsche Offiziere in Istanbul*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 53 (2005) s. 691–715; zusammengefaßt in: *Deutsche Präsenz am Bosphorus* [oben Anm. 3], s. 221 ff.).

36 Er brach am 29. Dezember 1915 auf und war am 8. Januar 1916 wieder zurück; *Denkwürdigkeiten* s. 435 f. Allgemein dazu Hans von Kißling, *Mit Feldmarschall v. d. Goltz in Mesopotamien und Persien* (Leipzig 1922).

die hohe Politik. Iran, damals noch Persien genannt, war neben Afghanistan eines der wenigen Länder des islamischen Orients, die noch nicht vom europäischen Kolonialismus vereinnahmt worden waren. Jetzt, im Zeichen des Krieges, änderte sich aufgrund strategischer Überlegungen die Situation. Russische Truppen drangen über Azerbaidshan nach Teheran vor;³⁷ die Briten setzten sich im Süden am Persischen Golf fest, und die Deutschen versuchten in waghalsigen Expeditionen mitten zwischen den beiden Kontrahenten quer durch die große Salzwüste Afghanistan zu erreichen, um über den dortigen Emir den Engländern in Indien Ärger zu bereiten.³⁸ Die einheimische Regierung verkroch sich in ihren Teheraner Amtsstuben. Niemand nahm sie ernst; sie wurde geführt von einem jungen Qadscharen, der damals noch ein Teen|ager war und zehn Jahre später, 1925, nach einem Staatsstreich Reza Schah, dem ersten Pahlavi, weichen mußte. Die Europäer bemühten sich, die Stämme zu gewinnen, von denen es in Persien eine ganze Menge gab: Bachtiyaren, Luren, Kurden. Was bei diesem Unterfangen störte, war allenfalls die einheimische Gendarmerie; sie war von den Schweden ausgebildet worden und fiel nun in ihrer Neutralität allen Akteuren gleichermaßen lästig. Am Ende wandte sie ihre Gunst den Deutschen zu.³⁹ Aber das brachte nicht viel. Die Russen hatten gar nicht erst lange intrigiert; sie waren einfach einmarschiert. Allerdings hatten sie, ähnlich wie die Briten, auch den kürzeren Weg.

249

Von der Goltz überschaute die Situation sehr schnell; er verfaßte ein Memorandum, in welchem er den Leuten vom Berliner Auswärtigen Amt riet, sich aus dem Schlamassel herauszuhalten.⁴⁰ Dann mußte er schleunigst zurück; denn im Irak war nun mit den Engländern abzurechnen. Sie hatten sich, bevor er nach Kirmanschah aufgebrochen war, schon einmal bis nach Ktesiphon, also in die unmittelbare Nähe von Bagdad, vorgewagt, aber sich dann wieder zurückgezogen. Ihr Stützpunkt war die Festung Kūt al-‘Amāra am linken Tigrisufer,

37 Azerbaidshan war schon 1905 nach der iranischen konstitutionellen Revolution von russischen Truppen nach Absprache mit den Briten besetzt worden. Gemeint ist dabei der türkischsprachige Teil Irans. Der heutige Staat Azerbaidshan, also die ehemalige Sowjetrepublik dieses Namens, verdankt seine Existenz früheren kolonialen Erwerbungen des Zarenreiches, die schon 1828 von Persien vertraglich anerkannt worden waren.

38 Die Namen, die hier zu nennen wären, sind Oskar von Niedermayer und Werner-Otto von Hentig. Die beiden Protagonisten berichteten in den zwanziger Jahren in etwas reißerisch aufgemachten Büchern von ihren Unternehmen.

39 Die Mehrzahl der schwedischen Offiziere, unter deren Führung sie noch stand, ging zu den Deutschen über (*Denkwürdigkeiten* s. 418).

40 Vgl. den Text in *Denkwürdigkeiten* 440 ff.; er wurde am 16. Februar 1916 verfaßt und auch der türkischen Heeresleitung zugeleitet.

etwa 170km von der irakischen Hauptstadt entfernt; dort hatten sie es sich während der Wintermonate, solange die Straßen unwegsam waren, bequem gemacht.⁴¹ Sehr zu ihrem Schaden; denn sie waren in dem weitläufigen Bollwerk, das auf einer in den Tigris hineinragenden Landzunge lag, von den an sich verhältnismäßig schwachen türkischen Kräften eingeschlossen worden. Auch Entsatztruppen, die auf Schiffen tigrisaufwärts herangeschafft wurden, vermochten daran nichts zu ändern.⁴² Ende April kapitulierte General Townshend und ging mit etwa 13.300 Mann in Gefangenschaft. In Mesopotamien war dies der erste und letzte große Sieg der Türken; als ein Jahr später, im März 1917, erneut eine britische Armee heranrückte, konnten sie Bagdad nicht mehr halten. Diesmal aber war von der Goltz derjenige, dem sie den Sieg zu verdanken hatten; gegen alle Erwartung hatte er noch einmal Stratege sein dürfen. Persönlich hat er den Triumph freilich nicht mehr erlebt; zwei Wochen vor dem Fall von Kūt al-ʿAmāra, am 19. April 1916, starb er am Fleckfieber, einen gänzlich unheldischen Tod, den | in dem ungesunden Klima der Gegend Tausende einfache türkische Soldaten – und im übrigen nicht wenige der späteren britischen Kriegsgefangenen – mit ihm teilten.

2

Den Orientalisten drängt es, nachzutragen, daß man sich, was Persien anging, nicht ganz so sehr an Goltzens Ratschläge gehalten hat wie auf dem irakischen Kriegsschauplatz. Nicht nur die Europäer ließen nämlich im persischen Hinterhof ihrer Abenteuerlust freies Spiel. Auch die Türken verfolgten dort eigene Pläne, und sie zeigten wenig Lust, sich dabei von den Deutschen hineinreden zu lassen. Längst war, wie wir sahen, der Sultan im Osmanenreich nicht mehr die treibende Kraft. Abdülhamid II., der seinerzeit von der Goltz ins Land geholt hatte, war im Juli 1908 in einer Art Militärputsch abgesetzt und in die Provinz geschickt worden (nach Saloniki); seitdem hatten die Türken eine konstitutionelle Monarchie. Zum erstenmal gab es auch so etwas wie eine politische Partei. Diese war von den rebellierenden Offizieren gegründet worden und hatte „Einheit“ und „Fortschritt“ auf ihre Fahnen geschrieben. Aber das Volk wußte noch nicht so recht, was das war. Von „Fortschritt“ hatte bisher kaum

41 In Ktesiphon hatten sie große Verluste gehabt – wobei der Ortsname natürlich ein Anachronismus ist; gemeint ist das heutige Dorf Salmān Pāk.

42 Die Türken verfügten weder über ausreichende Truppen noch über die nötige Artillerie, um Kūt al-ʿAmāra einzunehmen. Zum Verlauf der Ereignisse vgl. *Denkwürdigkeiten* s. 450 ff. (nach dem Tagebuch des Feldmarschalls).

jemand geredet, und die „Einheit“ war schwer zu definieren. Zwar sprachen innerhalb des Staatsverbandes die meisten Menschen Türkisch; aber angesehen war dieses Idiom nicht. Auch ein Staatsvolk, das sich über die Sprache hätte definieren können, fehlte weitgehend; die Menschen ordneten sich verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu, den bekannten „millets“. Die maßgebliche Religion war freilich der Islam. Aber bis ins 19. Jahrhundert hatten Ausländer, vor allem Experten aus Europa, bis in die höchsten Staatsämter vordringen können, so sie nur vorher sich zum Islam bekehrten – was sie meist recht gerne taten.

Von der Goltz hatte die Entwicklung an sich begrüßt. Denn zwar hatte Abdülhamid eine Heeresreform gewünscht; aber wenn es zu konkreten Maßnahmen kam, hatte er immer wieder gezögert, weil | er mutmaßte, daß die Armee sich gegen ihn selber wenden würde. Als von der Goltz vorschlug, zur Befestigung der Hauptstadt Geschütztürme mit drehbarer Kuppel zu errichten, lehnte er ab, weil die Kanonen sich dann auch gegen das Serail hätten richten lassen.⁴³ Bei Manövern durfte nicht geschossen werden; sie fanden auf dem Ok Meydanı statt, dem alten osmanischen Turnierplatz in der Nähe der Stadt, wo die Bogenschützen ihre Künste gezeigt hatten. Geländekarten waren verpönt;⁴⁴ wenn ein Zöllner im Gepäck eines einreisenden Europäers eine mehrfarbige Landkarte entdeckte, kam ihm gleich der Verdacht, daß darauf die Gebiete markiert seien, die man als nächste dem Osmanenreich abnehmen wollte.⁴⁵ Jetzt war tatsächlich eingetreten, was Abdülhamid befürchtet hatte. Die Offiziere hatten die Macht ergriffen, und als von der Goltz kurz darauf, im Jahre 1909, noch einmal zu einem Besuch in die Türkei kam, stand der Umgestaltung des Heeres in ein Instrument der Machterhaltung nichts mehr im Wege.

251

Die neuen Herren nannten sich „Jungtürken“; zum erstenmal wird hier im Zeichen eines erwachenden Nationalismus der Begriff „Türke“ mit stark positivem Beiklang benutzt. Das war vorher anders gewesen. „Türken“ waren nur die einfachen Leute, ungehobelte Klötze; in kultivierten Kreisen sprach man lieber Persisch oder Französisch. Im übrigen hatten die rebellischen Offiziere von der Peripherie her operiert, von Saloniki aus, wohin sie den alten Sultan dann auch in Arrest schickten. Die Stadt war damals noch in türkischem Besitz; sie ist erst 1913 im Zuge der Balkankriege zu Griechenland geschlagen worden.⁴⁶ Aber nicht nur der Sprachgebrauch und die Operationsbasis unterlagen einem

43 *Denkwürdigkeiten* S. 145.

44 *Ib.* S. 146 f., Teske S. 45.

45 Vgl. E. Littmann in: *Oriens* 29–30 (1986) S. 47.

46 Auch Atatürk ist bekanntlich in Saloniki aufgewachsen. Er hatte sich den Jungtürken

Wandel, sondern auch die politische Rhetorik. Abdülhamid hatte die Gemeinsamkeit in der Religion betont; in Europa nannte man das mit leichtem Gruseln „Panislamismus“. Jetzt wurde dies erst einmal ad acta gelegt; die Jungtürken waren, wie wir heute sagen würden, „aufgeklärt“. Sie hatten das von Frankreich gelernt; dort war im Zuge der Philosophie Auguste Comtes die Aufklärung zu einer Art Heilslehre geworden und die Religion nur noch eine Vorstufe im Aufstieg zum „Zeitalter der Wissenschaft“.

252 Allerdings mußten die europafreundlichen Offiziere schon bald erfahren, daß Aufklärung und Imperialismus sich keineswegs ausschlossen. Ende September 1911 überfielen italienische Truppen das osmanische Tripolitanien; der junge Enver Pascha (damals noch Enver Bey), bislang türkischer Militärattaché in Berlin, organisierte vom Landesinnern aus den Widerstand. Die Balkankriege führten dann zu weiteren Gebietsverlusten; diese ließen sich nur deswegen in Grenzen halten, weil die beteiligten Kleinmächte (Bulgarien, Serbien, Montenegro, Griechenland, Rumänien) schließlich selber übereinander herfielen. Das waren prägende Erfahrungen gewesen. Man hatte von den Europäern lernen wollen; aber mehr und mehr hatte man das Gefühl, nur betrogen zu werden. Als die Türken an der Seite Deutschlands in den Weltkrieg eintraten, bot sich ihnen zum erstenmal die Gelegenheit, ihrem eigenen Imperialismus ein Ziel zu geben. Die Schlacht bei Tannenberg hatte in Istanbul wie ein Paukenschlag gewirkt; der Koloß im Osten stand, wie es schien, doch nur auf tönernen Füßen. Enver Pascha, der nun Kriegsminister war, hoffte bei einer Auseinandersetzung mit dem Zarenreich die Unterstützung der sog. „Rußlandtürken“ zu gewinnen, d.h. jener Turkvölker, die vom Wolgabecken und der Krim bis nach Zentralasien unter russische Herrschaft geraten waren und die sich nun vielleicht gegen die koloniale Unterdrückung erheben würden.

Auf diese Weise geriet auch Persien in den Fokus des machtpolitischen Kalküls: Warum sollte sich dort nicht ebenso der muslimische Widerstand stärken lassen, wo doch die Russen über Täbriz bis nach Teheran vorgerückt waren? Und warum sollte man dem östlichen Gegner nicht von dort aus in den Rücken fallen können? So kam es, daß von der Goltzens Memorandum zwar die Deutschen aus Persien fernhielt, die Türken aber nach seinem Tode, als ihnen die Engländer nicht mehr im Nacken saßen, nun doch von Bagdad aus dorthin einmarschierten. Dem Unternehmen war kein großer Erfolg beschieden; in Iran

angeschlossen; nur war er damals noch etwas zu jung, um schon in deren Spitzengruppe vorzustößen. Der von ihnen inszenierte Widerstand gegen den Sultan stand im übrigen trotz der katastrophalen Entwicklung, die ihre Sache im Ersten Weltkrieg nahm, auch in unserer Zeit noch den Offizieren als Vorbild vor Augen, wenn sie gegen demokratisch gewählte Regierungen putschten.

hatte niemand Lust, die etwas hochmütigen (und im übrigen sunnitischen) Türken auf den Hals zu bekommen. Die beiden Völker lebten seit 400 Jahren in einer Art Erbfeindschaft; diese rührte daher, daß die Safaviden zu Beginn des 16. Jahrhunderts | Persien flächendeckend schiitisch gemacht und sich bis nach Anatolien (wo sie eigentlich herkamen) auszudehnen versucht hatten. 253

Als die türkischen Hoffnungen auf diese Weise in Scherben fielen, zerbrach auch ein weiteres Gedankenspiel, das dem gleichen Ziel gedient und vor allem in Deutschland die Gemüter sehr erregt hatte. Am 12. November 1914 hatte der Sultan den Dschihad ausgerufen, um die Muslime in aller Welt an die Seite des Osmanenreiches zu ziehen; der Scheikh ul-Islam hatte zwei Tage später ein entsprechendes Fetwa nachgeliefert. Beide, der nominelle Herrscher ebenso wie der religiöse Würdenträger, waren allerdings nur Puppen in einem politischen Kalkül. Die Initiative war vom Kabinett ausgegangen, und die aufgeklärten jungen Militärs, die dort das Sagen hatten, waren damit wieder in die panislamistische Sprache Abdülhamids zurückgefallen. Der Gedanke hatte im übrigen von Deutschland aus die höheren ideologischen Weihen erhalten. Max von Oppenheim, jener Diplomat und Ausgräber, dem im Pergamonmuseum vor kurzem eine Ausstellung gewidmet worden ist,⁴⁷ hatte Mitte Oktober 1914, also noch vor dem Kriegseintritt des Osmanenreiches, dem Berliner Auswärtigen Amt eine Denkschrift vorgelegt, in der er, seine jahrelange Orient erfahrung ausmünzend, die Möglichkeit von muslimischen Volksaufständen auslotete. Wenige Jahre zuvor, als die Türken den Italienern wegen Tripolitanien den Dschihad erklärten, hatten deutsche Orientalisten über die mittelalterliche Vokabel noch die Nase gerümpft; aber jetzt liehen einige von ihnen (vor allem jüngere Kollegen, die noch keine feste Stelle hatten, daneben auch Vertreter der Medien) dem Propagandafeldzug ihre Stimme. In Berlin wurde eine „Nachrichtenstelle für den Orient“ gegründet, die eine Zeitschrift mit dem Titel „El Dschihad“ herausgab und im Orient ebenso wie in Kriegsgefangenenlagern Lesestuben einrichtete.⁴⁸

Die Sache war deswegen nicht ganz ohne Sinn, weil – was man anfangs allerdings noch nicht wissen konnte – die Westmächte in der Tat Kolonialtruppen

47 Vgl. das sehr interessante Begleitbuch *Die geretteten Götter aus dem Palast vom Tell Halaf*, hg. von Nadja Cholidis und Lutz Martin; Berlin 2011.

48 Zur Chronologie und zum Wechselspiel der Interessen läßt sich jetzt die Dissertation des oben Anm. 3 bereits genannten Tilman Lüdke vergleichen: *Jihad made in Germany. Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War* (Münster 2005), dort s. 115 ff. und s. 154 ff. Zur Ausrufung des Dschihad ib. 48 ff.; zu den divergierenden Interessen der Türken und der Deutschen s. 140 ff.

254 einsetzen, unter denen nicht wenige Muslime waren. Aber praktische Wirkung hat der Dschihadaufruf nie gezeigt.⁴⁹ Von der Goltz hat in einem Brief an Oppenheim, den er am ersten Weihnachtstag 1914 in Istanbul verfaßte, als er gerade in der | Türkei angekommen war, dessen Pläne gutgeheißen;⁵⁰ sie deckten sich ja mit dem, was er ein paar Jahre zuvor selber geschrieben hatte.⁵¹ Aber in Kirmanschah hatte er wohl alle Illusionen verloren. Sein junger Dolmetscher jedenfalls hat in den Briefen, die er nach Hause schrieb, aus seiner Skepsis kein Hehl gemacht. Ritter hatte Respekt vor der Tapferkeit der türkischen Soldaten; aber er sah, daß sie nicht für den Islam kämpften, sondern für ihr Land. Die irakischen Araber dagegen oder die Perser hatten kaum Grund, sich auf einen von Istanbul dekretierten Dschihad einzulassen – und die arabischen Christen schon gar nicht. Für von der Goltz zählten ohnehin nur die regulären Truppen; Einzelkämpfer, wie sie dem Ideal des Dschihad eigentlich entsprachen, hatten in seinen Überlegungen keinen Platz.

3

Aber was ist denn überhaupt von ihm geblieben? Ein Grab im Orient – oder vielmehr deren zwei, eines im deutschen Friedhof von Bagdad und ein anderes am Bosphorus, außerhalb der Stadtgrenze von Istanbul, in Tarabya, dem alten Therapia auf halbem Wege zum Schwarzen Meer. Man hat von der Goltz nämlich – oder etwa nur den leeren Sarg? – aus der Hitze Bagdads den unendlich langen und mühseligen Weg zurück nach Konstantinopel transportiert, um ihn dort zwei Monate nach seinem Tode am Endbahnhof der Bagdadbahn in Haidarpascha noch einmal aufzubahren und dann auf dem Gelände des heutigen Sommersitzes der deutschen Botschaft beizusetzen. Dort gab es dann auch noch einmal eine Trauerfeier, die Enver Pascha angeordnet hatte. Die deutsche Regierung hielt sich zurück; weder der Generalstab noch das Auswärtige Amt traten besonders in Erscheinung.⁵² Allerdings lud in Berlin gleichzeitig die

49 Lüdke s. 186 ff.

50 Zitiert bei Lüdke in: M. von Kummer, *Deutsche Präsenz am Bosphorus* s. 166 f. (mit Anm. 24); der Brief ist im Militärarchiv Freiburg erhalten.

51 Siehe oben Anm. 34.

52 Die Überführung geschah auf Wunsch der Witwe. Über die Totenfeier in Bagdad hat Friedrich Sarre (gest. 1945), der Experte für islamische Kunst an den Berliner Museen, der damals das Bagdader Chiffrierbüro leitete, an seine Frau, die Tochter des Entdeckers von Pergamon Carl Humann, berichtet (*Denkwürdigkeiten* s. 449 und s. 458 f.). Das Grab befand sich damals auf einer Bastion der alten Stadtmauer am Ufer des Tigris und ist

Deutsch-Asiatische Gesellschaft zu einer Gedenkfeier im Reichstagsgebäude ein; von der Goltz war einige Jahre ihr Vorsitzender gewesen.⁵³ Bei dieser Gelegenheit ergriff auch der jüngere Moltke das Wort, der bis zum Scheitern der Marne-Offensive als Chef des Generalstabs fungiert hatte und dann durch Erich von Falkenhayn ersetzt worden war. Seine Ansprache war im Programm nicht angekündigt und sichtlich improvisiert. Moltke hatte wie von der Goltz mit einem Volkskrieg gerechnet, einem „langen mühevollen Ringen, ... bis die ganze Volkskraft gebrochen ist“, wie er sich einmal ausdrückte, und mittlerweile zeichnete sich ab, daß nach dem Scheitern des Schlieffenplans genau dies eintreten würde.⁵⁴ Die Feier fand dann ein abruptes und makabres Ende. Moltke brach seine Rede unvermittelt ab. Er hatte noch die Zeit, der Witwe zu kondolieren; dann erlag er einem Herzinfarkt.⁵⁵ 255

Mit seinem Wort ist von der Goltz noch in dem 1979 in die Wege geleiteten *Handbuch der deutschen Militargeschichte* präsent, viel stärker etwa als Verdy du Vernois oder Hermann von Kuhl.⁵⁶ Was seinem Namen neuerdings Bestand verleiht, sind natürlich die Einträge in elektronischen Datenbanken, allen voran der deutschen Wikipedia. Das dort gebotene Material ist strecken-

vermutlich erst von den Engländern in den protestantischen Friedhof verlegt worden (weil sie einer symbolischen Gedächtnisstätte keinen Raum gewähren wollten?).

53 Zu dieser Einrichtung, die aus wirtschaftlichen Interessen im Jahre 1900 gegründet worden war und vor allem China im Blick hatte, vgl. *Denkwürdigkeiten* s. 339 ff.; auch Schmiterlów (oben Anm. 13), s. 146 ff.

54 G. Ritter, *Der Schlieffenplan* s. 117.

55 Schmiterlów s. 217 und s. 224 ff. Der Text der Rede findet sich in: Th. Meyer (Hg.), *Helmut von Moltke 1848–1916*, Bd. 1 s. 367 ff. Moltke hatte im übrigen nach seinem eigenen Scheitern auch Goltz im Irak den „ruhmlosen Untergang prophezeit“ (*Denkwürdigkeiten* s. 426). – Der unerwartete Ablauf der Trauerfeier begegnet ein Jahrzehnt später als Schlußeffekt einer „dramatischen Handlung in fünf Akten“, die Albert Steffen, der Nachfolger Rudolf Steiners, unter dem Titel *Der Chef des Generalstabs 1927* in Dornach veröffentlichte. Dort ist das Geschehen weiter ins Gespenstische gehoben; sogar der Erzengel Michael tritt auf. Steffen stand unter dem Eindruck der *Erinnerungen, Briefe, Dokumente*, die Eliza von Moltke (zu ihr oben Anm. 9) 1922 in Stuttgart hatte erscheinen lassen; auch die Handlung der ersten vier Akte greift Gedanken und Interpretationen auf, die man heute in dem von Th. Meyer gesammelten Material nachlesen kann. Die *Denkwürdigkeiten* lagen damals noch nicht vor. Von der Goltz wird nicht mit Namen genannt, erscheint aber als der „Freund“, der die Operationen gegen den Suezkanal in die Wege leitet (s. 98); er ist der „Feldmarschall des Orients“, der dort „im Krieg gefallen“ ist (s. 121). Auch das Völkerrecht wird einmal erwähnt (s. 81). Eliza hat ihren Auftritt als „Gemahlin des Chefs“ (s. 21 f.). Ich selber verdanke die Kenntnis dieses leicht überdrehten Erzeugnisses B. Radtke, Utrecht.

56 Zum „Volk in Waffen“ ausführlich dort v s. 436 f.; vgl. auch v s. 425; von der Goltz habe früh die bevorstehende Entwicklung zum Vernichtungskrieg erkannt.

weise nicht einmal schlecht, wenngleich etwas konventionell. Allerdings herrscht in der Wikipedia ein Gedränge wie in einem Telefonbuch, und wir werden uns auf die Dauer ja wohl alle in diesem bizarren virtuellen Walhall wiederfinden; von Nachruhm sollte man da eigentlich nicht reden. Von der Goltz hat viel geschrieben, u. a. eine *Kriegsgeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert*, die sich an ein breiteres Publikum wandte.⁵⁷ Aber seine Analysen vergangener Schlachten sind uns doch ferngerückt; sie gehorchten der heute nicht mehr ganz leicht unter die Leute zu bringenden Arbeitshypothese, daß Kriege sich mit Verstand führen lassen. Viel näher stehen uns von der Goltzens Reisebeschreibungen aus dem Orient oder dem Balkan; da merkt man, ähnlich wie bei dem alten Moltke, wie gebildet diese Militärs doch waren. Wenn sie die antiken Schlachtfelder besuchten, erschlossen sich ihnen die Quellen besser als manchem Historiker, der seinen Schreibtisch nie verließ.

Ganz anders wird man über Goltzens Nachwirken urteilen, wenn man auf die Türkei schaut. Dort ist er als Militärberater (oder genauer: „Inspecteur Général des Écoles militaires“⁵⁸ und später, seit 1885, „Sous-chef de l'état major“⁵⁹) in die Schulbücher eingegangen, zumindest in diejenigen aus der Zeit Atatürks und İsmet İnönüs, also bis in die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Er hatte sich mit einem auf türkisch erschienenen Buch über „Kriegführung“ vorgestellt.⁶⁰ Aber auch alles, was von seinen sonstigen kriegswissenschaftlichen Arbeiten den Orient betraf, wurde auf die Dauer ins Türkische übersetzt, wenngleich häufig nur in Exzerpten. Das „Volk in Waffen“, das, wie bereits gesagt, in jenem Teil der Welt, den man damals als „internationale Staatengemeinschaft“ hätte bezeichnen können (Serbien, Bulgarien, England usw.), große Aufmerksamkeit gefunden hatte, wurde schon so früh ins Türkische übertragen, daß, als die Militärakademie 1970 den Text noch einmal herausbrachte, der altertümliche Tonfall den jungen Lesern schon beim Titel mundgerecht gemacht werden mußte (statt *Milleti musellaha* jetzt *Silahlanmış millet*); das Türkische war in der Zwischenzeit nämlich einer Sprach- und einer Schriftreform unterworfen worden. Von der Goltzens Adjutant aus den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts, Pertev Bey, der sich später, als auf Atatürks Geheiß die Familiennamen eingeführt wurden, Demirhan nannte (übersetzt: der „Eisenfürst“), schrieb im Alter seine Memoiren und stellte darin seinen

57 1–2, Berlin 1910–1914.

58 *Denkwürdigkeiten* S. 115.

59 Ib. S. 138, Teske S. 43. Er blieb also dem türkischen Chef des Generalstabs untergeordnet.

60 Ein Handbuch der Truppenführung, das er 1895 nach seiner Rückkehr aus der Türkei auch auf deutsch herausbrachte. Es erlebte 1901 eine erweiterte Neuauflage (*Denkwürdigkeiten* S. 172).

preußischen Mentor ganz in den Vordergrund. Dazu benutzte er auch die 1929 erschienenen „Denkwürdigkeiten“. Er hatte sie in der Türkei natürlich nicht zur Hand; aber der deutsche Militärattaché in Ankara⁶¹ hatte ihm kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs Exzerpte daraus besorgt, die wiederum der Sohn Friedrich (Fritz) v. d. Goltz 1936 zur Verfügung gestellt hatte.

Nach Pertevs Urteil sprach von der Goltz ganz gut Türkisch. Aber er mußte vor der arabischen Schrift kapitulieren, in der das Osmanische damals noch wiedergegeben wurde; er konnte die Sprache also nicht lesen. Im schriftlichen Ausdruck neigte man in der Türkei damals wie heute zu einem etwas anstrengenden Satzbau; Perteve versuchte darum auch in der Unterhaltung mit seinem Herrn sich kurz zu fassen. Das ist ein Problem, auf das Militärberater – oder heute: Entwicklungshelfer – überall stoßen. Innerhalb des Offizierskorps behelf man sich mit Französisch, das den damaligen höheren Chargen vermutlich besser lag als unseren heutigen das von ihnen verlangte amerikanische Englisch.⁶² Wesentlich war, daß von der Goltz sich große Mühe gab, der Denkweise seiner orientalischen Umgebung gerecht zu werden. Für seinen Kollegen Liman von Sanders waren die Türken nur „Levantiner“; von der Goltz dagegen behandelte sie mit Taktgefühl, als Partner, wie man heute sagen würde. Das hatte seine eigenen Vorzüge. Je besser man sich verstand, desto leichter war es, Waffengeschäfte zu vermitteln; von der Goltz verfügte dazu über einen von Deutschland bereitgestellten Etat.⁶³ Persönlich allerdings war er unbestechlich; er nahm keine „Trinkgelder“, wie er sich einmal ausdrückte. Nach Abschluß seiner Mission sorgte er dafür, daß seine ehemaligen Partner immer wieder einmal nach Deutschland eingeladen wurden, und tauschte sich in einem regen Briefwechsel mit ihnen aus. Perteve Bey hat diese Briefe 1953 in den Rahmen einer Biographie gestellt; das Buch ist 1960 sogar auf deutsch erschienen – mit einem Vorwort Franz von Papens, der ja während des Zweiten Weltkrieges deutscher Botschafter in Ankara war⁶⁴.

257

61 Hans Rohde. Handschriftliche Erinnerungen von ihm werden im Militärarchiv Freiburg aufbewahrt.

62 Noch als nach 1933 die deutschen Emigranten auf Einladung Atatürks an die Universität Istanbul kamen, sprach man in den Fakultätssitzungen, wohl aus Rücksicht auf die Gäste, Französisch.

63 30.000 Mark im Jahr; vgl. Alan Palmer, *The Decline and Fall of the Ottoman Empire* (London 1992), S. 221 / dt. Übs. *Verfall und Untergang des Osmanischen Reiches* (München / Leipzig 1992), S. 319. Weiteres dazu ib. S. 170 / übs. S. 247 f.; deutsche Kanonen waren von besonderer Qualität.

64 Perteve Demirhan, *Generalfeldmarschall Colmar Freiherr von der Goltz. Das Lebensbild eines großen Soldaten. Aus meinen persönlichen Erinnerungen* (Göttingen 1960). Man erfährt

In Deutschland war die lange Abwesenheit nicht unbedingt seiner Karriere förderlich gewesen. Dem Kaiser kam er vermutlich nur bei Manövern zu Gesicht; aber da mußte man Wilhelm II., der gerne beim Planspiel selber eine Armee führte, immer gewinnen lassen.⁶⁵ Manchen Leuten, die in Berlin an den Schalthebeln saßen, galt von der Goltz als „vertürkt“. Dabei waren die Türken nicht unbedingt so phlegmatisch, wie man sich das in Deutschland vorstellte. Zwar hatte schon Maḥmūd II., dem der ältere Moltke zur Hand gegangen war, gemeint, daß der Krieg Gottes Wille sei, dem sich nicht ausweichen lasse. Aber das hieß ja nur, daß man nicht in Präventivschlägen dachte. Auch von der Goltz sah in dem Krieg nichts anderes als ein „Menschenlos“; den ewigen Frieden hielt er für ein Phantom.⁶⁶ Zwar scheint er privat osmanischen Präventivkriegen auf dem Balkan oder gegen Rußland zeitweise das Wort geredet zu haben;⁶⁷ aber | ein offizieller Ratschlag wurde daraus nicht. Pazifisten waren in der Türkei ebensowenig zu finden wie in Preußen. Aber Militaristen waren die Osmanen vor der jungtürkischen Revolution auch nicht. Wenn es ernst wurde (wie etwa beim Krimkrieg), konnte es geschehen, daß ein General einen „heiligen Mann“ (mit Peter Brown zu reden), einen Derwisch oder einen Scheich, aufsuchte, um dessen Meinung zu dem bevorstehenden Unternehmen einzuholen. Das war nichts anderes als ein Nachwirken der spätantiken astrologischen Tagewählerei (griech. *καταρχαί*, arab. *ikhtiyārāt*), nur islamisch verkleidet. Wallenstein war ebenso verfahren; er hatte dafür seinen Seni gehabt.

Dem europäischen Nationalismus standen die Türken lange Zeit völlig verständnislos gegenüber; das war ihnen zu kleinräumig. Sie waren stolz darauf, den religiösen Minderheiten Schutz zu gewähren. Diese konnten sich unter

darin auch, daß Pertev Bey 1911 in Berlin Goltzens 50-jähriges Dienstjubiläum miterlebte (S. 156).

65 Der jüngere Moltke machte seinem Ärger darüber Luft, als er zum Chef des Generalstabs ernannt werden sollte; der Kaiser behauptete, gar nicht gemerkt zu haben, welche Probleme er schuf (vgl. Meyer, op. cit. S. 243 ff., 250 f., 254, 266 f.; auch Steffen, *Der Chef des Generalstabs* 15). Von der Goltz kommt übrigens in den Briefen Moltkes, zumindest den veröffentlichten Bruchstücken, sozusagen nicht vor.

66 *Denkwürdigkeiten* S. 103, auch Teske S. 36. Natürlich sah er als Soldat in dem Wunsch nach Frieden auch ein Zeichen von Schwäche; er redete manchmal von „Friedensgeplärre“ (z. B. *Denkwürdigkeiten* S. 277 und S. 412). Dazu oben S. 2265.

67 Vgl. z. B. *Denkwürdigkeiten* 149 f.; dazu G. Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk* (München 21959) II 140 f. mit Anm. 21 (S. 358).

ihrem religiösen Oberhaupt privatrechtlich selber verwalten; was wollten sie noch mehr? Nicht einmal Militärdienst wurde den „Schutzbefohlenen“ abverlangt.⁶⁸ Als Griechenland und der Balkan Stück für Stück verloren gingen, ließ man es geschehen; nur wenn es zu Massakern an der türkischen Herrschicht kam, griff man ein, verbittert und mit gleicher Grausamkeit. Man dachte nicht in den Kategorien eines eindeutig umgrenzten Territoriums. Die Obrigkeit herrschte im Namen Gottes, und Gott hatte die Welt so geschaffen, wie sie sein sollte. Da brauchte nichts „entwickelt“ zu werden; die Ordnung war vorgegeben, und Einzelheiten regelte das religiöse Gesetz. Die europäischen Mächte hatten versucht, den Schutz der Minderheiten an sich zu ziehen; man nannte das „Kapitulationen“. Das erregte Anstoß, und unter Muslimen fand man sich nie damit ab;⁶⁹ 1914, beim Eintritt in den Krieg, hob die Türkei die Kapitulationen sofort auf. Aber wenn irgendwo an der Peripherie eine Minderheit oder eine Region sich lossagen wollte, so war man verhältnismäßig schnell bereit, sie ziehen zu lassen. Natürlich hatte man ohnehin kaum noch die Kraft (und das Geld), Aufständische überall zu bekämpfen; aber als existenzbedrohend empfand man die Entwicklung eigentlich nur, wenn die Minderheit mitten im Zentrum saß oder sich einem Erbfeind verbunden | fühlte, wie dies bei den (orthodoxen) Armeniern der Fall war. Krieg mit den europäischen Großmächten erwartete man gar nicht – das Zarenreich ausgenommen, mit dem man eine lange gemeinsame Grenze teilte; der Kriegsminister sagte das noch 1891 ganz deutlich.⁷⁰ Die Sprengkraft des Nationalismus, vor allem in den neu entstandenen Balkanstaaten, unterschätzte man, weil man selber noch nicht in nationalistischen Kategorien dachte.

259

68 So dürften muslimische Türken im späten 19. Jahrhundert sich die Sache wohl zurechtgelegt haben. Ursprünglich hatte man freilich anders gedacht; Militärdienst war eine Ehre, und man wollte keine unsicheren Kantonisten dabei haben. Erst als man nicht mehr von Sieg zu Sieg eilte, entdeckte man, daß das Kriegshandwerk auch seine Nachteile hatte. Während des Ersten Weltkrieges wurden dann nach dem Grundsatz „Gleiche Rechte, gleiche Pflichten“ Angehörige anderer *millets* gleichfalls in das Heer aufgenommen. Aber man traute ihnen weiterhin nicht so recht – ebensowenig wie den Juden in der deutschen Armee.

69 Eigentlich hatten die „Kapitulationen“ auf die juristische Freistellung europäischer Kaufleute abgehoben; sie waren eine Art Vorläufer unserer diplomatischen Immunität. Die Scharia kannte ähnliche Ausnahmeregelungen seit langem, für Gesandte oder Parlamentäre, auch für reisende Großkaufleute; aber wenn nun jegliches Vergehen eines Nichtmuslims nur noch in die Zuständigkeit des entsprechenden Konsuls fiel, wurde, so schien es, die Allgemeingültigkeit des islamischen Gesetzes unterlaufen.

70 C. von der Goltz, *Der Thessalische Krieg und die Türkische Armee* (Berlin 1898), S. 1.

Als die Türken im November 1898 Kreta aufgaben, hielt auch von der Goltz den Verlust für verschmerzbar;⁷¹ heute würde man von „Gesundshrumpfen“ reden. Als jedoch i. J. 1911 die Italiener sich Tripolitanien aneigneten, war er empört; hier befreite sich ja nicht etwa eine einheimische Bevölkerung, sondern es entstand eine neue Kolonialmacht.⁷² England und Frankreich hatten schon Jahre zuvor, bei der Konferenz in Algeciras (1904), Italien Tripolis als Einflußsphäre zugeschoben. Von der Goltz nannte die Aktion einen „Raubzug“. Als er dies allerdings in einem Artikel für die „Neue Freie Presse“ vom 29. Juni 1912 auch schrieb, zog er sich aus Berlin einen Rüffel zu. Man verbot ihm, sich weiter zu der Sache zu äußern; Italien war immerhin im Dreibund mit Deutschland und Österreich liiert.⁷³ Schon als Österreich 1908 Bosnien und Herzegowina annektierte, hatte er sich in einer ähnlichen Verlegenheit befunden.⁷⁴ Daß die Europäer so ungehemmt über den Rest der Welt verfügten, paßte ihm nicht. Kurz vor seinem Tode schrieb er in ungewöhnlicher Voraussicht: „Die Signatur des 20. Jahrhunderts dürfte der Aufstand der farbigen Rassen gegen den Kolonialimperialismus der Europäer sein“.⁷⁵ Als Japan 1904 dem Zarenreich den Krieg erklärte, reagierte er mit Bewunderung; Asien war für ihn ein Kontinent, mit dem man rechnen mußte. Sein ehemaliger türkischer Adjutant war nun als osmanischer Militärbeobachter auf japanischer Seite bei den Kriegshandlungen dabei.⁷⁶ Auch China hielt er, schon wegen seiner Größe, für ein Land der Zukunft, und er wunderte sich, daß Holland in Indonesien so unbesorgt vor sich hin regiere.⁷⁷ Mit einem japanischen Gast aus angesehener Familie hatte er sich schon als junger Generalstabsoffizier über Religion und Sitten im fernen Osten ausgetauscht.⁷⁸ Das hatte man unter Kollegen nicht überall gern gesehen.

71 Demirhan s. 45.

72 Näher dazu Demirhan s. 159 ff.

73 Ib. s. 159; auch Schmiterlöw s. 156. Dazu *Denkwürdigkeiten* s. 319 f.

74 *Denkwürdigkeiten* s. 312 f.

75 Brief vom 6. Oktober 1915; gemeint ist der „Untergang der englischen Weltstellung“ (*Denkwürdigkeiten* s. 421 f.).

76 Demirhan 70 ff.; vgl. die Briefe vom 4. Mai 1904 und 19. März 1905 in *Denkwürdigkeiten* s. 267 f. und s. 273 f. Den Russisch-Japanischen Krieg hat auch der jüngere Moltke, der um diese Zeit zum Chef des Generalstabes berufen wurde, mit Interesse verfolgt; aber er entsetzte sich eher über die lahme Strategie der Russen (vgl. Meyer, *Helmuth von Moltke I* s. 251 ff. und vorher).

77 Demirhan s. 84.

78 Es handelt sich um Katsura Tarō (1848–1913), der 1870–1873 und noch einmal 1884 zur Ausbildung nach Deutschland entsandt wurde und zwischen Juni 1901 und Januar 1906,

Es gab nämlich bei den Generalstäblern damals auch einen Bibelkreis, der von dem Divisionspfarrer gehalten wurde und in dem man sich an dem Hofprediger Stöcker orientierte; dort ließ von der Goltz sich nicht blicken. Dem Islam stand er später gleichfalls positiv gegenüber, schon um der Türken willen. In der Deutsch-Asiatischen Gesellschaft warb er für das Zusammenleben der Religionen; die Toleranz des Moghulkaisers Akbar (der bekanntlich in Indien eine neue Gesamtreigion hatte gründen wollen) schien ihm nachahmenswerter als die Verbrennung des Jan Hus auf dem Konzil von Konstanz.⁷⁹ Was er nicht voraussah, war das Aufkommen des arabischen Nationalismus; dieses Phänomen hat in der Tat den Osmanen erst während des Weltkrieges zu schaffen gemacht. Er meinte, daß die Türkei, anstatt sich dauernd im Balkan zu verheddern, sich vom Irak aus weiter nach Arabien ausdehnen solle; Damaskus sei zur Hauptstadt eher geeignet als Konstantinopel.⁸⁰

Das waren zumeist Gedanken, die er nicht publizierte, sondern seiner privaten Korrespondenz anvertraute. Er war ein eifriger Briefschreiber, und der lang andauernde Friede gab ihm Muße dazu. Ein Freund aus den Tagen an der Kadettenschule in Culm, Bernhard von Schmitterlöw, der es bis zum Oberstleutnant brachte und dem Generalfeldmarschall noch 1926 ein Erinnerungsbuch widmete, hat ausgiebig aus dem lebenslangen Briefwechsel zitiert. Dabei stellt sich heraus, daß der hohe Herr hier nur selten mit seinem eigenen Namen zeichnete, sondern sich als „Dein getreuer Krapülinski“ verabschiedete (wobei er sich manchmal noch einen Dokortitel genehmigte⁸¹). Der Adressat dagegen wird angeredet mit „Mein teurer Waschlapski!“. Nicht jeder wird heutzutage die Anspielung sofort verstehen. Die beiden Freunde hatten offenbar schon in

also auch während der Zeit des Russisch-Japanischen Krieges japanischer Premierminister war.

79 So der Schriftführer der Gesellschaft in seiner Ansprache bei der Totenfeier; vgl. Schmitterlöw s. 219 f.

80 Demirhan s. 101 f. Damaskus wurde statt dessen 1918 die Hauptstadt der Araber, solange diese noch den Unabhängigkeitsversprechen der Engländer glaubten. Faişal, der erste König, wurde von den Franzosen, denen im Vertrag von San Remo das Mandat zugesprochen worden war, 1920 vertrieben und von den Briten als Herrscher über den Irak eingesetzt. – Gefahr für die Osmanen sah von der Goltz nur in Südarabien (Demirhan s. 105); der Jemen wurde damals ebenso wie die heiligen Stätten im Hedschas von einem türkischen Statthalter regiert.

81 Von der Goltz hatte nämlich 1903 von der Universität Königsberg einen Ehrendoktor erhalten. Er kommentierte das Ereignis mit den Worten: „Die gelehrten Herren haben mal einen Analphabeten in ihrer Mitte haben wollen.“

früher Jugend Heinrich Heine gelesen,⁸² dessen Gedicht „Zwei Ritter“ mit den Versen beginnt:

Crapülinski und Waschlapski, / Polen aus der Polackei,
fochten für die Freiheit, gegen / Moskowiter-Tyrannei.
Fochten tapfer und entkamen / endlich glücklich nach Paris –
Leben bleiben, wie das Sterben / für das Vaterland ist süß.

- 261 Man wagt das heute gar nicht mehr zu zitieren; die Wahl der Namen widerspricht allen Normen der political correctness.⁸³ Die beiden Ritter schliefen im übrigen, wie uns Heine versichert, „in demselben Bette,

eine Laus und eine Seele, / kratzten sie sich um die Wette.“

Ob die beiden jungen Freunde sich dabei an die spartanischen Verhältnisse in ihrer Kadettenschule erinnerten, entzieht sich unserer Kenntnis. Culm lag im Bezirk Bromberg, rechts der Weichsel, und hieß auch – und heute nur noch – Chelmno.⁸⁴ Dr. Krapülinski empfiehlt sich darum manchmal auch als „Dein treuer Mitpole“, und einmal bittet er sogar, der „edlen Waschlapska“ Grüße auszurichten; wiederum erfahren wir nicht, ob dies bei der so Angeredeten auf ein geneigtes Ohr stieß. Weiterungen waren ohnehin nicht auszuschließen. Als die beiden Freunde im reifen Alter mitsamt ihren Gattinnen 1899 bei einer gemeinsamen Reise in die Schweiz von Luzern aus den Pilatus bestiegen, trugen sie sich im Gästebuch des Hotels als „Krapülinski und Waschlapski, zwei edle Polen aus der Polackei“ ein. Sie erhielten dann auch die Rechnung unter diesem Namen; Heine war in der Schweiz wohl weniger bekannt. Dabei hatte er auch für diese Situation ein Rezept parat gehabt:

„Speisten in derselben Kneipe, / und da keiner wollte leiden,
daß der andre für ihn zahle, / zahlte keiner von den beiden.“

82 Auch Sarre fiel auf, daß von der Goltz gerne Heine zitierte; er konnte ganze Gedichte auswendig (*Denkwürdigkeiten* 449; dazu Schmitterlów s. 14).

83 Heine hat übrigens, wie der kritische Apparat der Gesamtausgabe zeigt, zu diesen Namen einige Alternativen in Betracht gezogen, die auch nicht von größerem Zartgefühl zeugen. Abdülhamid II. figuriert in der gleichen Korrespondenz als „Schelmufski“ (Schmitterlów s. 153), wiederum eine Anspielung auf das genannte Gedicht.

84 Der Ort war eine ehemalige polnische Starostenresidenz (*Denkwürdigkeiten* s. 22).

Das allerdings wollten die beiden Preußen den Schweizern nun doch nicht antun.⁸⁵ Aber „Leben bleiben (wie das Sterben) für das Vaterland ist süß“ ... Kann ein Generalfeldmarschall so etwas auch nur denken? Sollte von der Goltz in der Lage gewesen sein, zu sich selber Abstand zu halten? Das fällt bekanntlich den Generälen ebenso schwer wie den Professoren. Vielleicht ist es ein Grund mehr, sich gelegentlich an ihn zu erinnern.

85 Von der Goltz meinte dazu: „Wir werden uns noch in acht nehmen müssen; sonst werden wir als die beiden Polen europäische Berühmtheiten“ (Schmiterlów S. 132).

PART XI

Rückblicke



Die Texte dieses letzten Kapitels sprechen für sich selbst. Sie haben großenteils autobiographischen Charakter und sind getragen von dem Erstaunen darüber, wie anders doch vieles früher war. Man vergißt über diesen Anwandlungen des Alters meist, daß man auch selber auf diese Weise zu gewissem Erstaunen Anlaß gibt. Und natürlich hat man im Laufe des Lebens nicht immer der Versuchung widerstanden, sich zu „entwerfen“, also statt eines Rückblicks einen Ausblick zu wagen (so in XI 4). Der Leser möge selber entscheiden, wie weit beides miteinander im Einklang gestanden hat. Zu berücksichtigen ist vielleicht nur, daß ich in Nr. 5 vor einem Kreis spreche, dem ich mein Fach näherbringen wollte, während ich in Nr. 7, meiner Dankesrede vor dem World Congress of Middle East Studies (WOCMES) in Barcelona 2012, vor Fachgenossen im weiteren Sinne rede, denen ich die Probleme islamwissenschaftlichen Arbeitens aufzuzeigen versuchte, so wie sie sich mir zu diesem Zeitpunkt darboten. Der erwähnte „Award“ wurde im übrigen damals ausnahmsweise an zwei Personen vergeben, weil die Abstimmung unentschieden ausgegangen war: an Roger Owen als Vertreter der modernen, „gegenwartsbezogenen“ Orientforschung und an mich als „klassischen“ Islamlkundler.

Allerdings habe ich den Rückblicken auf das eigene Leben das Gedenken an ein „Langzeitprojekt“ vorangestellt, mit dem ich selber nichts zu tun hatte und das im übrigen die Arbeitsleistung eines Einzelnen bei weitem überstieg; es handelt sich wieder um eine Rezension (C 191 = XI 1). Nr. 2 ist ein Vorspann zu XI 3, den ich bisher nicht zum Druck gegeben habe; ich habe ihn vor einiger Zeit entworfen, aber erst aus vorliegendem Anlaß fertiggestellt. Den Schluß bilden dann noch einmal zwei Aufsätze, die im Grunde nur Reprisen sind, insofern ich dort Themen, die mir in meiner Jugend wichtig waren, in ein neues Licht zu setzen versuche. XI 8 ist die Neufassung von II 2; zwischen den beiden Versionen liegt nahezu ein halbes Jahrhundert.

Review of A.J. Wensinck et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (1992)

176

Der Verlag Brill verfolgt seit kurzem eine aggressive Marktstrategie. Dazu gehört, als positiv zu vermerkendes Faktum, der vorliegende Nachdruck der Wensinck'schen Ḥadīṭkonkordanz. Zwar ist das Format auf etwa die Hälfte verkleinert, so daß man Mühe hat, die Zahlen im Kleindruck noch zu erkennen; aber der Preis hebt sich wohltuend ab von dem, was bei orientalistischen Publikationen mittlerweile üblich geworden ist und bei solchen Standard- und Nachschlagewerken immer üblich war. Schade nur, daß der Entschluß ein wenig spät kommt. Wer auf dem Qui-vive war und über die Gnade der frühen Geburt verfügte, hat sich bereits vor 20 Jahren mit einem billigen Exemplar eingedeckt, diesmal allerdings in Beirut und etwas außerhalb der Legalität. Damals machte ein Raubdruck die Runde, dem man in nichts seinen wenig reputierlichen Ursprung ansah. Er war, wie man sich denken kann, noch viel billiger; man mußte ihn dann nur für ein paar Mark an Ort und Stelle binden lassen. Allerdings enthielt er noch nicht Bd. VIII mit dem verdienstlichen Index der Eigennamen; dieser ist erst 1988 erschienen. Und natürlich waren die ursprünglichen Bände wie ihre libanesische Replik in ihrer großformatigen Pracht ein wenig unhandlich, nichts für zarte Damen oder herzynfarktgeschwächte Projektmanager. Jetzt hat man es | mit Dünn-
druck zu tun, vier Bänden statt acht, je zwei in flexiblem Umschlag zusammengebunden, für zusammen nur lumpige 143,- Dollar. Tuta sub aegide Pal-
las.

177

Man mag sich natürlich fragen, ob das Werk heute noch so unentbehrlich ist wie seinerzeit. Mittlerweise gibt es nämlich die *Mausū'at aṭrāf al-ḥadīṭ an-nabawī* des unermüdlichen Abū Hāḡar Zaġlūl, der sich selber einen „Diener der Prophetentradition (*ḥādīm as-sunna an-nabawīya*)“ nennt. Sie umfaßt 11 Bände (Beirut, 1989) und stützt sich statt auf 9 auf 175 Quellenwerke. Das bedeutet, daß dort der Radius des kanonischen Ḥadīṭ in viel stärkerem Maße überschritten wird; die Einschränkung auf die *kutub as-sitta* zuzüglich Mālik, Ibn Ḥanbal und Dārimī war ja immer eine Schwäche des Wensinck'schen Unternehmens gewesen. Aber man darf bei Zaġlūl's Werk das Stichwort *aṭrāf* nicht übersehen. Er hat die Ḥadīṭe nach ihrem Anfangswort verzettelt; im Grunde verfährt er nicht anders als Suyūṭī in seinem *Ġāmi' al-kabīr*. Es handelt sich also gar nicht um eine Wortkonkordanz; der „Wensinck“ steht in dieser

Hinsicht immer noch alleine da.¹ Das ist umso erstaunlicher, als die eigentlich fruchtbare Arbeit schon in den zwanziger Jahren geleistet wurde. Es lohnt sich vielleicht, die Genese noch einmal zu rekapitulieren; Jan Just Witkam hat sie in seinem Vorwort zum achten Band aus der Sicht des Insiders zum erstenmal dargestellt.

Die „Konkordanz“ ist, wenn man so will, ein Großprojekt *avant la lettre*. Auf dem Gebiet der Islamkunde geht ihr, soweit ich sehe, nur ein einziges vergleichbares Unternehmen zeitlich voraus: die *Annali dell'Islam* von Leone Caetani. Jedoch war Caetanis Werk letzten Endes immer noch privater Natur; wir wissen über die Umstände ein wenig Bescheid durch die Bemerkungen eines der – damals noch jungen – Mitarbeiter (G. Levi Della Vida, *La soffitta delle Botteghe Oscure*, in: *Fantasmî ritrovati*, Venedig, 1966, S. 21 ff.). Die „Konkordanz“ dagegen stand von Anfang an unter der Schirmherrschaft der Niederländischen Akademie; Wensinck hatte dieser den Plan dazu i. J. 1916 vorgelegt. Schon deswegen war die Kontinuität besser gesichert; man konnte es sich damals nicht so einfach leisten wie in den gerade jetzt vor unseren Augen zu Ende gehenden Tagen verschwenderischer und präventiöser Wissenschaftspolitik, ungeniert am Wegesrand Ruinen zurückzulassen. Die Umstände waren anfangs auch sehr günstig. Die Niederlande prosperierten; sie waren als einziger westeuropäischer Staat vom Ersten Weltkrieg verschont geblieben. Man konnte zahlreiche gute Mitarbeiter gewinnen, u. a. aus dem verarmten Deutschland; Fück und Paret sind beteiligt gewesen, Heffening, Horovitz, Krenkow, Richter, Schaade und Weisweiler, sogar Henning, aus England auch Tritton, neben zahlreichen jungen holländischen Arabisten. An ihnen hing der Erfolg des Unternehmens; denn sie mußten gut genug Arabisch können, um die z. T. schwierigen Texte und benutzerunfreundlichen alten Drucke korrekt zu verzetteln. Zum Glück war von Anfang an ein Muslim mit von der Partie, der die Ḥadīṭliteratur besser kannte als jeder Europäer: Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī. Er hat eine Korrektur mitgelesen und vieles aus eigener Vertrautheit mit den Quellen beigetragen; vor allem half er weiter nach dem Tode des zweiten Herausgebers J.P. Mensing. Als er später selber einige der benutzten Quellentexte neu edierte, den *Ṣaḥīḥ* des | Muslim, den *Muwatṭa'* des Mālik und die *Sunan* des Ibn Māḡa, hat er sich an die von Wensinck vorgenommene Numerierung der Abschnitte gehalten. Wie immer sind die Weichen gleich zu Anfang gestellt worden.

178

1 Einer Konkordanz am nächsten kommen, mutatis mutandis, mittelalterliche *ḡarīb*-Werke wie die *Maṣāriq al-anwār 'alā ṣiḥāḥ al-āṭār* des Qāḍī 'Iyād (GAL² 1/456; jetzt hrg. von Bal'amšī Aḥmad Yegen, 1–2, Marokko, Wizārat al-Auqāf, 1982–1983).

Dennoch war man, als 1936, zwanzig Jahre nach der Vorlage des Plans, der erste Band erschien, noch nicht ganz aus dem Improvisieren heraus. Noch waren nicht alle Zettel endgültig eingeordnet; auch die zahlreichen Varianten der einzelnen Ḥadīṭe wurden nicht konsequent voneinander geschieden. Es gab Stellen, bei denen die Mitarbeiter den Text nicht verstanden hatten; das Vorwort zu Bd. II macht darauf aufmerksam. Errata-Listen wurden beigelegt. Von Bd. IV an hat man auf sie verzichtet; die Korrekturen wurden zu zahlreich und ihre Aufzählung zu unübersichtlich. Man versprach eine Gesamtliste; sie ist jedoch nie erschienen. Auch der Rechenschaftsbericht über die angewandte Methode blieb aus. Der Nachdruck hat daran nichts ändern können; man muß auch jetzt die Errata selber in sein Exemplar eintragen. Wie man im einzelnen entschieden hat, welche Varianten verzeichnet wurden und welche nicht, ist kaum noch zu rekonstruieren. Wenn ein Unternehmen sich über sieben Jahrzehnte hinzieht, bleibt das kollektive Gedächtnis auf der Strecke. Als der erste Band herauskam, firmierte auf dem Titelblatt die Union Académique Internationale; das Unternehmen war über Holland hinausgewachsen. Eine deutsche Akademie war allerdings nicht beteiligt. Das war 1936 vermutlich auch nicht opportun; außerdem war Deutschland ja nie wie andere Länder durch eine einzige Akademie repräsentiert. Der zweite Band erschien „en des circonstances peu favorables“; 1943 war Holland von den Deutschen besetzt. Nur niederländische Institutionen und einige Privatleute trugen zu den Druckkosten bei; die Universität Leiden war seit 1940 geschlossen. Bd. III lag erst 10 Jahre nach Kriegsende vor (1955), Bd. IV dann i.J. 1962. Von nun an beschleunigte sich der Rhythmus; mit s. 320 des vierten Bandes wurde nicht mehr in Holland gesetzt, sondern in Indien, im Dār ul-qaiyima von ‘Abduṣṣamad Sharafuddīn in Bombay. Unter den Geldgebern erscheint nun auch die UNESCO, allerdings nur 10 Jahre; dann war sie pleite. Sharafuddīn löste sozusagen ‘Abdalbāqī (der in Bd. IV zum letzten Mal im Impressum erscheint) als muslimischer Nothelfer ab; auch ihm sind zahlreiche Ergänzungen zu verdanken. Alles in allem war die Arbeit allerdings unpersönlicher geworden; J. Brugman, der nun als Herausgeber fungierte, hat offenbar vor allem den geordneten Ablauf organisieren müssen. Es gab immer noch zahlreiche Mitarbeiter; aber sie waren größtenteils nur namenlose Hilfskräfte. Bd. V und VI tragen kein Vorwort mehr. Neues Material wurde erst wieder mit Bd. VIII erschlossen; W. Raven und J.J. Witkam, die ihn hinzufügten, haben für den Index der Eigennamen und Koranzitate einen völlig neuen Zettelkasten anlegen müssen. Der Abstand zwischen Bd. VII und Bd. VIII beträgt denn auch nahezu 20 Jahre.

Man wagt kaum eine Prognose. Gewiß wird es viele geben, die nun nach dem Computer rufen. Der Gedanke liegt nahe, und er ist auch nicht neu; Muḥammad Muṣṭafā al-A‘ẓamī hat entsprechende Programme erarbeitet, auch

Zağlül benutzt ein solches Gerät. Aber Vorsicht! Bevor man arabische Texte eingeben kann, muß man sie verstehen, und da sind die Voraussetzungen in der westlichen Arabistik und Islamkunde keineswegs besser als in den zwanziger Jahren. Man sollte mit der Achtung für diejenigen, die damals den | Grund
179 gelegt haben, darum auch heute nicht zu sparsam sein.

Bei der Betrachtung meines Studienbuches

Heutige Studierende sind, so scheint es, ihrer Universität nur virtuell gegenwärtig, als digitale Blitze, die von der Verwaltung unter Kontrolle gehalten werden. Wer darauf aus ist, sich in stärkerem Maße selbst zu verwirklichen, hält sich besser an Facebook. Stramme Studienordnungen sorgen allerdings dafür, daß man seiner Alma mater dennoch so schnell nicht entkommt. Wer klug ist, macht keine größeren Sprünge.

In den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts, als ich studierte (und man die Studenten noch nicht „Studierende“ nannte), sah die Welt anders aus. Man studierte querbeet, ohne feste Ordnung; man wurde zwar angeleitet, aber nicht am festen Zügel gehalten. In dem Fach, das ich mir ausgesucht hatte und das damals „Orientalistik“ hieß, gab es sozusagen keine Prüfungen; nur die Promotion hatte man fest im Blick. In den benachbarten philologischen Fächern sammelte man zwar schon „Scheine“ und fügte sich in eine informelle Hierarchie des Aufstiegs, vom Proseminar über das Hauptseminar bis zum Doktorandenkolloquium. Aber auch da hielt sich das Reglement in Grenzen, und nur das Staatsexamen warf einen Schatten voraus. Niemand hatte etwas dagegen, wenn man die Universität wechselte. Nur ins Ausland ging man im allgemeinen nicht; aber das hatte seine besonderen Gründe.

Die Kontinuität dieser Lebensphase wurde gewährleistet durch ein Studienbuch, das man bei der Aufnahme in eine Universität erhielt und für das man – wie hätte es anders sein können? – eine Gebühr entrichten mußte (30,- DM i. J. 1953, als ich mein Studium begann). Man bestätigte den Erhalt mit seiner Unterschrift und opferte ein Paßfoto, um die Identität der Person zu sichern. Die Universität (in meinem Fall die „Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn“) zeigte sich erkenntlich, indem sie per Stempel auf der ersten Seite bestätigte, daß ich am 3. 11. 1953 in das „Album der philosophischen Fakultät“ eingetragen worden sei. Das war wohl eine Art Matrikel; der Dekan (damals der Kunsthistoriker Heinrich Lützeler)¹ hatte selber unterschrieben, anscheinend sogar mit echter Tinte, nicht mit einem Stempelaufdruck. Es gab auch Platz für weitere Vermerke: über Gesundheitsuntersuchungen, über den

1 Von ihm stammte eine *Kunst der Völker*, 1940 bei Herder erschienen und 1954 zum fünften Mal wieder aufgelegt. Sie fing mit den alten Griechen an und hörte bei Frankreich auf; über das Abendland ging sie nicht hinaus.

Wechsel des Studienfachs, über Bestrafungen, über die Teilnahme an „akademischen Leibesübungen“.² Im Kleingedruckten erfuhr man, daß das Buch für die gesamte Studienzeit gelte und immer dann vorzulegen sei, wenn man sich zu einer Prüfung melde. Es sei somit eine Urkunde und die Ausstellung einer Zweitschrift (im Falle des Verlustes) „mit Zeitaufwand und erheblichen Kosten verknüpft“. Platz war für etwa zehn Semester; dann brauchte man Einlegeblätter. Die Zeit der wissensdurstigen Kriegsheimkehrer, die schneller fertig werden wollten, war schon vorbei.

Der Besuch eines Kollegs wurde am Ende des jeweiligen Semesters durch ein Testat, das der Dozent in das Studienbuch hineinschrieb, bestätigt. Das erinnert an die Erteilung der *ijāza* im Schulbetrieb des islamischen Mittelalters und kommt vielleicht auch daher.³ Aber darum geht es mir an dieser Stelle nicht. Bemerkenswert ist allenfalls, daß diese mittelalterliche Prozedur sich Anfang der fünfziger Jahre in Bonn schon mit einigem Zeitaufwand verband – etwa dann, wenn man sich in eine jener philosophischen Hauptvorlesungen hineingesetzt hatte, deren Besuch bei der Ablegung des Staatsexamens für das Lehrfach nachgewiesen werden mußte. Damit dem Studienbuch Genüge geschehe, bildeten sich dort in der letzten Semesterwoche lange Schlangen, denen sich auch alle diejenigen anschlossen, die während des Semesters um den Hörsaal einen großen Bogen gemacht hatten. Dem Unterschriftleistenden, der gelegentlich einen kritischen Blick über die Reihe der Bittsteller gleiten ließ, wurde die Sache auf die Dauer sichtlich lästig. Jede Wochenstunde brachte ihm von jedem eingeschriebenen Teilnehmer pro Semester DM 2, 50 Kolleggeld ein, und bei einer „großen“ Vorlesung ergab das eine hübsche Summe, wenn es etwa um Kant oder den deutschen Idealismus ging und mehrere Hundert Hörer mitschrieben, weil sie für das sog. „Philosophicum“, das allen Lehramtskandidaten auferlegt war, gewappnet sein wollten.⁴ Wer allerdings ein orientalistisches Fach vertrat, konnte mit solchen Einkünften nicht rechnen. Ehe ihm die

2 Letztere waren zwar „akademisch“, aber keineswegs offiziell. Es gab damals noch keine Sportinstitute und erst recht nicht den zugehörigen Lehrkörper. An der Universität Tübingen, wo ich seit 1968 unterrichtete, hatte mein Vorgänger R. Paret, 1952 berufen, sich jahrelang als Einziger für die Einrichtung einer Sportprofessur eingesetzt.

3 Vgl. die Studien von George Makdisi; dazu o. S. 2072, Anm. 4.

4 Auch im mittelalterlichen islamischen Unterrichtssystem hatte es schon Veranstaltungen mit einer großen Hörerzahl gegeben, vor allem bei der Weitergabe von Prophetenüberlieferungen; weil es da sehr auf den genauen Wortlaut ankam, mußte man mit Lautverstärkern arbeiten, d. h. Assistenten, die das Gesagte noch einmal in den Hörerkreis hineinposaunten (sog. *mustamli*). Im übrigen geht auch der Ausdruck „hören, Hörer“ wahrscheinlich auf eine islamische Vorlage (arab. *samī'a*) zurück; s. o. S. 2112 f.

Universitätskasse am Ende DM 15,- überwies (bei zwei Wochenstunden für die drei Studenten, die ihm das Orientalische Seminar zu bieten hatte), kündigte er seine Kollegs lieber gleich „privatissime et gratis“ an.

Die Höhe des „Unterrichtsgeldes“ wurde im Studienbuch für jedes Semester in einer besonderen Kolumne eingetragen, und ein Beamter der Universitätsverwaltung machte sich die Mühe, den Betrag zusammenzurechnen. Es gab damals ja noch keine Taschenrechner – und auch noch nicht viele Universitätsbeamte. Die Universität funktionierte weitgehend von selbst, ohne die heute übliche „Öffentlichkeitsarbeit“ und den dazu nötigen Apparat. Ich hatte mir in meinem ersten Semester leichtsinnigerweise ein Pensum von 29 Wochenstunden zugemutet und kam darum auf DM 65,-. Zusammen mit der bereits erwähnten Aufnahmegebühr und zuzüglich einer Studiengebühr von DM 80,- sowie einer „Wohlfahrtsabgabe“ von DM 28, 50, deren Funktion und Bestimmung mir nicht mehr Erinnerung ist,⁵ stieg der Betrag auf 203 DM und 50 Pfennig, die ich, wie mir mein Studienbuch bestätigt, am 5. Januar 1954 bei der Universitätskasse Bonn einzahlte.

Das war eine in meinen Augen beträchtliche Summe. Ich hatte nämlich kein Geld. Das ging vielen so; der Krieg, aber auch die Herkunft aus der bis heute viel zitierten „Arbeiterfamilie“ hatten dafür gesorgt. An der Behausung und am Essen ließ sich sparen, an den Studiengebühren nicht. Das Zimmer, in dem ich unterkam, hatte meinen Vorgänger DM 15,- im Monat gekostet, und obwohl sich der Preis, kurz nachdem ich eingezogen war, auf DM 25,- erhöhte, war dies immer noch sehr billig. Die Mieterhöhung hatte nichts mit einer allgemeinen Teuerung zu tun. Sie erklärte sich vielmehr daraus, daß es in dem Zimmer ursprünglich kein ordentliches Bett gegeben hatte, sondern nur eine Pritsche, die während des Krieges in einem Luftschutzbunker gestanden hatte. Dort hatte sie Einiges über sich ergehen lassen müssen; dabei war die Strohmattmatratze eingerissen, so daß am unteren Ende die Nägel herauskamen, an denen sie festgemacht war. Letzterer Umstand war beim Schlafen etwas störend, machte mir aber deswegen nicht viel aus, weil ich ohnehin für das Bett zu lang war und ich meine Füße deswegen nicht in die Nähe der Nägel, sondern auf einen Stuhl legte, der vor die Pritsche gestellt worden war. Jedoch wollte es dann der Zufall, daß um die Weihnachtszeit der Bruder der Vermieterin starb und ihr, die selber schon im Witwenstande war, das Bett hinterließ, in dem er das Zeitliche gesegnet hatte; sie stellte es da auf, wo noch Platz war, eben in meinem Zimmer. Letzteres enthielt daneben vor allem noch eine steinerne Spüle, an

5 Wahrscheinlich handelte es sich um eine Art Krankenkassenbeitrag, der es einem zur Not ermöglicht hätte, sich in den Universitätskliniken umsonst behandeln zu lassen.

der die Wasserversorgung der gesamten Wohnung hing. Das führte dazu, daß die – im übrigen sehr zurückhaltende – Dame über Tag das Zimmer mehrfach betreten mußte, um kochen zu können oder den Abwasch zu erledigen.⁶ Aber das machte mir nichts aus. Ich war ohnehin zu dieser Zeit immer abwesend; wenn ich nicht gerade eine Lehrveranstaltung besuchte, setzte ich mich in die Universitätsbibliothek, um dort zu arbeiten. Das machen Studierende ja noch heute so, allerdings nun wegen des Platzmangels in den Instituten. Außerdem haben sie ihren Laptop dabei, dem sie ihre Erkenntnisse anvertrauen. Dieses Hilfsmittel gab es damals noch nicht. Ich versuchte mir darum möglichst Vieles auf unmaschinellm Wege zu merken.

Wie das Wohnen, so stellte auch das Essen mich vor keine Probleme. Mittags und abends stand die Mensa zur Verfügung; dort erhielt ich aufgrund der Noten in meinem Abiturzeugnis einen Freitisch. Die Studiengelder dagegen betrugen auch im zweiten Semester immer noch DM 180,-. Zwar war die Aufnahmegebühr weggefallen; aber ich meinte weiterhin, 31 Wochenstunden durchhalten zu können. Der Bankrott schien kaum aufzuhalten; das Geld, das ich mir vor dem Studium in dem ersten Halbjahr nach meinem Abitur verdient hatte, war nahezu aufgebraucht. Ich hatte als Fremdenführer im Aachener Dom gearbeitet. Dabei hatte ich viel gelernt, historisch ebenso wie kunstwissenschaftlich;⁷ vor allem hatte ich meine Fremdsprachenkenntnisse aktiviert, d. h. von einem passiven Literaturverständnis auf den praktischen Gebrauch umgestellt, im Englischen, Französischen, Holländischen und Spanischen. Touristen fielen damals in großen Scharen in Aachen ein – zahlreicher als heute wahrscheinlich, weil Deutschland noch ein billiges Land war und zudem die westlichen Verkehrsverbindungen allesamt noch über Aachen führten; man reiste ja noch nicht im eigenen Auto, sondern in Gruppen und da vor allem im Bus. Mein offizielles „Einkommen“ war zwar nicht üppig gewesen;⁸ aber ich hatte eine Menge

6 Morgens wusch man sich, was heute nicht mehr jedem bewußt ist, an einer Waschschüssel, zu der ein Krug gehörte, den man am Abend mit Wasser füllte. Badezimmer gab es natürlich in den alten Häusern nicht.

7 Ich erinnere mich an den Besuch einer internationalen Expertengruppe für ottonische Kunst, die sich in der Schatzkammer des Doms über die Stücke aus der Zeit Ottos III. unterhielt. Zu ihr gehörte André Grabar (1896–1990), der 1920 aus Rußland emigriert war und damals in Paris unterrichtete. Mit seinem Sohn Oleg Grabar war ich später gut bekannt; er wurde zu einem der bedeutendsten Kenner islamischer Kunst.

8 Wer im jugendlichen Alter nebenbei schnell ordentlich Geld machen wollte, ging damals in der Aachener Gegend zur Aushilfe „unter Tage“ in eines der nahegelegenen Kohlebergwerke. Einige meiner Mitschüler auf dem Gymnasium hatten dies während der Ferien getan, nachdem sie 18 geworden waren.

Trinkgelder eingesammelt, und beides war nun nach zwei Semestern dahingeschmolzen. Da half mir die Studienstiftung aus der Klemme. Ich wurde für sie vorgeschlagen, als ich mich wieder einmal um einen Freitisch in der Mensa beworben hatte; bis dahin hatte ich von ihrer Existenz nichts gewußt. Aber ich mußte zuerst einmal Deutscher werden; die Studienstiftung war eine „Studienstiftung des Deutschen Volkes“, mein Vater dagegen Holländer (der allerdings ebenso wie ich Holländisch nur als Fremdsprache gelernt hatte). Auch dieser Wechsel der Staatsangehörigkeit (die sog. „Naturalisierung“) kostete wieder Geld – und vollzog sich im übrigen unter einem bemerkenswerten bürokratischen Aufwand. Aber letzten Endes blieb ich so bis zum Abschluß meines Studiums vor weiteren finanziellen Sorgen bewahrt.

Mit dem vierten Fachsemester (Sommer 1955) hören dann in meinem Studienbuch die Einträge wegen der Kolleggelder plötzlich auf. Das hat allerdings vermutlich nichts mit der Studienstiftung zu tun. Denn zwar wurde in Absprache mit ihr ein vollkommener Gebührenerlaß bewilligt; aber darunter fiel jetzt nur noch die „Wohlfahrtsabgabe“ und die allgemeine Studiengebühr (die nichts mit den Kolleggeldern zu tun hatte). Das Unterrichtsgeld dagegen war seit 1955 allgemein abgeschafft – wohl weil die Ministerien mittlerweile um der Gerechtigkeit willen die sog. „Kolleggeldgarantie“ eingeführt hatten. Letztere war an sich nur eine Fiktion – derart daß die Kultusverwaltung, wenn sie jemanden für eine Professur gewinnen und ihm die Entscheidung leichter machen wollte, so tat, als ob er in Zukunft eine gewisse Zahl von Hauptfachstudenten haben werde, und den entsprechenden Betrag an Unterrichtsgeldern dann augenzwinkernd seinem Grundgehalt hinzufügte. Für die Orientalisten war das ein Segen; denn die Zahl ihrer Studenten war immer gering gewesen und nahm auch in den folgenden Jahrzehnten nicht nennenswert zu. Jetzt dagegen vermochten sie auf die Dauer sogar ihre Kollegen aus den Massenfächern zu überholen; denn diese hatten zwar weiterhin viele Studenten (und viel Arbeit), aber sie erhielten keine Rufe aus dem Ausland. Wer wäre schon in den USA auf den Gedanken gekommen, sich einen deutschen Germanisten oder Historiker oder gar einen Philosophen ins Land zu holen?

Die Exoten dagegen hatten in Amerika gute Chancen, vor allem wenn sie sich mit dem Vorderen Orient beschäftigten.⁹ Spätestens seit dem Sechstageskrieg 1967 (den ich in den USA erlebte) und mehr noch seit der Islamischen Revolution 1979 breitete sich jenseits des Atlantik der Eindruck aus, daß diese

9 Als ich 1968 nach Tübingen berufen wurde, trug mir ein gleichzeitiger Ruf nach Princeton, den ich ablehnte, die Endstufe im Grundgehalt und die beiden ersten Stufen bei der Kolleggeldgarantie ein.

Region mitsamt der in ihr vorherrschenden Religion ihre Geheimnisse hatte, die der „Erforschung“ bedurften.¹⁰ Die Konjunktur währte allerdings nur kurze Zeit. Sie erfaßte ohnehin bloß diejenigen, die sich mit dem „klassischen“ Islam beschäftigten; hier verfügte die deutsche Orientalistik über eine starke Tradition. Spezialisten für die gegenwärtigen politischen Verhältnisse hatte Deutschland dagegen kaum zu bieten; man hätte diese im Ausland auch gar nicht brauchen können, weil die Kolonialmächte immer noch ihre eigenen Kader ausbildeten. Während meiner Studentenzeit kam der real existierende Orient in Deutschland kaum in den Blick; als i. J. 1956 der „Nahostkonflikt“ mit dem „Suezabenteuer“ zum erstenmal von sich reden machte, waren die Deutschen nur Zuschauer. In Bonn bot die Organisation Gehlen mehreren älteren Mitstudenten auf die Dauer eine gesicherte, wenngleich etwas farblose Existenz, und Mitte der fünfziger Jahre fanden im Orientalischen Seminar die ersten Sprachkurse statt, mit denen jüngere Diplomaten auf ihre Tätigkeit in den allmählich selbständig werdenden arabischen Staaten vorbereitet wurden.¹¹ Hieraus erwuchs im Laufe des nächsten Jahrzehntes eine Institution, die sich am Vorbild des ehemaligen Berliner „Seminars für Orientalische Sprachen“ (sos) ausrichtete und an der während der sechziger Jahre Nachwuchskräfte der nächsten Generation als Sprachlehrer ein Auskommen fanden.

Niemand hätte ahnen können, daß der Geheimdienst ein halbes Jahrhundert und eine technische Revolution später sich zu einem gefräßigen Kraken entwickeln und die akademische Disziplin, die sich hoffnungsfroh „gegenwartsbezogene Orientwissenschaft“ genannt hatte, wieder in ein Schattendasein verweisen würde. Allerdings war der kurzfristige Boom der klassischen Islamwissenschaft in den fünfziger Jahren ebensowenig schon vorhersehbar. Ich hatte deswegen beschlossen, neben der „Orientalistik“ noch Klassische Philologie zu studieren, um später allenfalls Studienrat werden zu können; so steht

10 Das Wort „Forschung“ spielte, wenn ich mich recht entsinne, während meiner Jugend im Diskurs der Universitätsstrategen noch keine Rolle. Erst als ich mich 1967 zum erstenmal in den USA aufhielt, stieß ich dort auf Studenten und Studentinnen, die sich vornahmen, „to do some research“ (mit Ton auf der ersten Silbe). In Deutschland glaubten die Professoren dagegen immer noch, sie seien *Gelehrte*. „Forscher“ waren zwar seit jeher interessante Leute gewesen, hatten sich aber vornehmlich in der Umgebung von Wilden aufgehalten, etwa im Dschungel – wobei dieses Wort sympathischerweise aus dem Persischen stammte: *ğangal* „der Wald, das Dickicht“ (von den Engländern in Indien aufgenommen und mit einer passenden Transkription versehen).

11 Zu ihnen gehörte auch ein Sohn des ehemaligen Bonner Lehrstuhlinhabers Paul Kahle, der Anfang 1939 nach England ins Exil gegangen war (s. u. S. 2323 und 2325 f.). Hans (John) Kahle war später Botschafter im Sudan und in Tunesien, für kurze Zeit auch Präsident des Goethe-Instituts; seine Frau war eine Tochter des schwedischen Orientalisten H.S. Nyberg.

es denn auch auf der Titelseite meines Studienbuches. Daß ich später während meiner Dozentenzeit und im ersten Jahrzehnt der Tübinger Professur vom Ausland so umworben sein würde, hat mich überrascht, und ich habe es zuerst auch gar nicht ernst genommen. Zwar bereitete es mir Vergnügen, mit ausländischen Kollegen soweit wie möglich in ihrer eigenen Sprache zu kommunizieren („a young man's game“, wie ich heute sagen würde); aber daß ich ein Leben lang Freude daran haben würde, in einer fremden Sprache zu publizieren, konnte ich mir nicht vorstellen. In den USA beruhte der Mythos deutscher Gelehrsamkeit im wesentlichen auf dem Wirken der deutschen Emigranten; sie hatten Beachtliches geleistet und die amerikanische Orientalistik, die an den Universitäten bis dahin eine geringe Rolle gespielt hatte, aus ihrer missionarischen Provinzialität befreit. Zwar hatte es auch in der Zeit vorher schon engere Beziehungen zu Deutschland gegeben; Theodor Nöldeke (1836–1930) hatte, als er nach 1871 in Straßburg lehrte, mehrere nordamerikanische Orientalisten unter seinen Schülern gehabt. Aber als das Fach sich um 1970 in den USA stark ausbreitete, waren es dann doch nicht so sehr die Europäer, die die neuen Stellen besetzten, sondern die sog. *native speakers*. Letztere (Araber vor allem, aber auch Perser und Türken) erschienen aufgrund ihrer angeborenen Sprachkompetenz den Pragmatikern und Planern als die auf längere Sicht nützlichere Alternative.

Von dieser Entwicklung her betrachtet hatte ich 1953 die Sache ohnehin am falschen Ende angefangen. Das erste Kolleg, das in meinem Studienbuch eingetragen ist, hatte mit dem Vorderen Orient, so wie man ihn später sah, gar nichts zu tun: „Äthiopisch für Anfänger“, zweistündig (also DM 5,- Kolleggeld). Gehalten wurde es von Otto Spies, dem Lehrstuhlinhaber, der damals einem Institut vorstand, welches – ebenso wie die „Deutsche Morgenländische Gesellschaft“ mitsamt ihrer Zeitschrift – dem gesamten Orient von Marokko bis China verpflichtet war. Das war ein Anspruch, dem sich mit den damaligen Mitteln kaum gerecht werden ließ. Die Sinologie, ohnehin ein Nachkömmling unter den deutschen Orientwissenschaften, war in Bonn nur durch einen Dozenten vertreten;¹² China war zudem aus politischen Gründen in der „westlichen“ Welt noch wenig angesehen. Selbständig waren, wenngleich nicht ganz gleichberechtigt, nur die Indologie (unter dem bereits jenseits der Emeritierung stehenden Willibald Kirfel, 1885–1964) und die Ägyptologie (neubesetzt mit Elmar Edel, 1914–1997).¹³ Das Seminar war kurz vor dem Ersten Weltkrieg,

12 Hans Neef, 1938 in Bonn promoviert. Ein Lehrstuhl wurde erst einige Jahre später geschaffen; er wurde besetzt mit Peter Olbricht (1909–2001).

13 Edel wurde 1955 berufen, zuerst mit dem Status eines apl. Professors. Einige Jahre später

unter der Ägide von Carl Heinrich Becker, entstanden und in den zwanziger Jahren von Paul Kahle ausgebaut worden; es hatte seine Räume in einem größeren Bürgerhaus zu Beginn der Poppelsdorfer Allee. Spies vertrat zwei Fächer in Personalunion, und sein Lehrstuhl hieß auch so: „für Islamkunde und Semitistik“. Er hatte für beides das Prüfungsrecht, und damit wurde die Sache für einen Studenten interessant. Man konnte sein Studium ja nur mit der Promotion abschließen. Zum Rigorosum aber brauchte man zwei Nebenfächer, und da hatte man den halben Weg schon hinter sich, wenn man die beiden in der Lehrstuhlbezeichnung genannten Disziplinen zusammen belegte.¹⁴ Im Studienbuch wurden sie darum auch mit einer Bleistiftnotiz, von wem auch immer, voneinander geschieden.

Die Islamkunde war noch nicht alt; erst Becker hatte sie von der Semitistik gelöst.¹⁵ Letztere dagegen schaute auf eine lange Tradition zurück, in der sie, als *philologia sacra*, vom Hebräischen her an die Theologie gebunden gewesen war. Sie war seit jeher sprachvergleichend angelegt; die Wende zu einer strukturalistischen Betrachtung wurde erst spät vollzogen. Der Aufwand an Theorie hielt sich daher noch in Grenzen; in puncto Systematik konnte sie mit ihrer angeseheneren Schwester, der Indogermanistik, nicht Schritt halten. Spies kam aus der Schule von Enno Littmann (1875–1958); dieser hatte Äthiopisch nicht nur gelehrt, sondern auch gesprochen. Im Jahr 1906 hatte er, damals an der Universität Princeton unterrichtend, die berühmte Aksum-Expedition geleitet – ein „Kinderkreuzzug“, wie er später in Anbetracht der Jugend aller Teilnehmer sagte; kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs hatte er deren Ergebnisse auch noch publizieren können.¹⁶ Davon hatte Spies nicht mehr viel gemerkt;

kam als neues Fach die Mongolistik hinzu, durch Verselbständigung von Walther Heißig (1913–2005), der damals wie Neef als Dozent am Seminar wirkte.

- 14 Das dritte Fach war variabel. Man wählte häufig die Religionswissenschaft (unter Gustav Mensching, 1901–1978); diese galt als wenig anspruchsvoll, und man hoffte mit ihr wenig Zeit zu verlieren. Auch die Völkerkunde war als Nebenfach geschätzt; allerdings wurde in ihr (unter dem Amerikanisten Hermann Trimborn, 1901–1986) aktive Präsenz verlangt.
- 15 Das war nicht überall geschehen; mancherorts faßte man beides noch unter dem Begriff „Orientalische Philologie“ zusammen. Anderswo versteckte sich die Semitistik hinter der Fachbezeichnung „Arabistik“; man entwickelte sie dann vom Arabischen her und leitete die Islamkunde eher von der „Turkologie“ oder der „Iranistik“ ab. Das richtete sich im allgemeinen nach der zufälligen personellen Besetzung. In Bonn war der Ausbau des Seminars und die Ausgliederung der übrigen orientalistischen Fächer in den fünfziger und sechziger Jahren wohl im wesentlichen Spies zu verdanken; er hatte zeitweise auch das Dekanat inne.
- 16 Im Jahre 1913. Näheres zu diesem Unternehmen bei Steffen Wenig (Hrg.): *In kaiserlichem*

1901 geboren, hatte er in den zwanziger Jahren bei Littmann studiert, als dieser längst in Tübingen sesshaft geworden war.¹⁷ Amharisch oder Tigre, die gesprochenen semitischen Sprachen Abessinians, hatten Spies nie interessiert; er bot Ge'ez an, die alte Kirchensprache des dortigen Christentums – und dies wohl auch nur, um den Forderungen der „Orientalischen Philologie“ zu genügen.

Grundlage des Kurses war die *Äthiopische Grammatik* von Franz Praetorius, 1886 in Karlsruhe/Leipzig herausgekommen. Sie enthielt in einem Anhang auch einige Übungsstücke; man nannte so etwas, wie ich feststellte, eine „Chrestomathie“. Die Grammatik machte nicht viel Umstände; sie beschränkte sich auf das Wesentliche,¹⁸ und man lernte sie auch eher nebenbei. Denn über Didaktik machte man sich damals noch keine Gedanken; vom ersten Tage an zielte die Ausbildung auf die Lektüre. Letztere wurde einem allerdings dadurch

Auftrag. Die deutsche Aksum-Expedition 1906 unter Enno Littmann, 1–2 (Aichwald 2006 und Wiesbaden 2011); vgl. dort die beiden äthiopisch geschriebenen Briefe, die Littmann nach der Ankunft an den Kaiser Menelik richtete (II 113f.). Neben dem „kaiserlichen Auftrag“ brauchte man allerdings auch Geld, und Letzteres kam, wenn man der Princeton Lokaltradition glauben darf, nicht so sehr aus Deutschland als vielmehr von dem Baltimorer Millionär Robert Garrett, nach dem die Garrett Collection in der Firestone Library, Princeton, benannt ist. Littmann hat über diese Handschriftensammlung(en) in dem amerikanischen „Library Journal“ vom Mai 1904 berichtet: *Special Collections in American Libraries. The Garrett Collections of Arabic Manuscripts at Princeton University Library* (S. 1–6). Wenn er dort die Anschaffung mit dem Argument begründet, „In order to maintain Christian authority over Islam it is necessary to have a thorough understanding of the Muhammedans themselves, their history, their religion and their literature“, so läßt dies vielleicht ahnen, aus welchem Geist heraus die Aksum-Expedition gesponsort wurde. Die äthiopische Kirche war das letzte Bollwerk des Christentums auf dem Wege in das zu missionierende Zentralafrika. – Der „kaiserliche Auftrag“ äußerte sich demgegenüber offenbar vor allem in der Hilfe, die der deutsche Gesandte in Addis Ababa den Expeditionsmitgliedern leistete, als sie in Massawa an Land gingen; gemeint ist Friedrich Rosen (1856–1935), der später (seit 1921) auch für längere Zeit Erster Vorsitzender der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft war. Ein weiterer junger „Kreuzritter“ aus Deutschland war der Architekt Daniel Krencker (1874–1941), der ebenso in Baalbek und am Augustustempel in Ankara tätig wurde (zu ihm Wenig 119 ff.). Littmann führte übrigens seit 1905 ein Tagebuch, das noch nicht ganz ausgewertet ist (dazu R.M. Voigt, ib. 161 ff. und Bd. II 109–134).

- 17 Die Tübinger Universität hatte Littmann, um ihn auf Dauer an sich zu binden, am (damaligen) Rand der Stadt ein Haus gebaut; dort, in seiner Bibliothek, dürfte der Unterricht auch stattgefunden haben.
- 18 Es gab schon eine ältere Grammatik, die wesentlich ausführlicher war, von dem „Altmeister“ August Dillmann, der auch das älteste Wörterbuch verfaßt hatte: *Grammatik der äthiopischen Sprache*, Leipzig 1857 (21899).

leicht gemacht, daß das erste Übungsstück aus der Bibel genommen war und darum als allgemein bekannt vorausgesetzt werden konnte. Man las es also im Wissen um seinen Wortlaut und konnte sich ganz auf das Vokabular und das grammatikalische Gerüst konzentrieren. So wurde auch bei anderen Sprachen verfahren, z. B. dem Syrischen, also dem wichtigsten Idiom der aramäischsprachigen Christen, nur daß dort in der Grammatik von C. Brockelmann die „Chrestomathie“ mit einem Passionsbericht begann und nicht wie bei Praetorius mit dem Buche Genesis. Man mußte sich nur daran gewöhnen, daß jede Sprache in einer andern Schrift fixiert war. Im Orient definierte sich die jeweilige Identität nicht ethnisch oder völkisch, sondern religiös. Die Religionen hatten sich zwar nie voneinander abgeschottet; ihre Angehörigen hatten immer miteinander geredet und dabei auch „weltanschauliche“ Fragen nicht ausgespart. Aber man hatte den Andersgläubigen mit dem Mittel der Schrift den näheren Einblick schwergemacht; Religion hatte sich ohnehin mehr in der rituellen Praxis geäußert als im gedanklichen Austausch. Im orientalischen Christentum hatte jede „Kirche“ ihre eigene Art, die heiligen Texte schriftlich zu fixieren, und im Äthiopischen wich sogar die Art, wie man das Alphabet anordnete,¹⁹ von der in den übrigen semitischen Sprachen ab.

Ein technisches Problem blieb vorab zu lösen. Es gab von der Grammatik in der Institutsbibliothek nur ein einziges Exemplar. Das reichte für den Kurs nicht aus, selbst wenn dieser nur von vier oder fünf Studenten besucht wurde. Das Fotokopieren war noch nicht erfunden. Man holte sich also in der Annahme, daß nicht überall an deutschen Universitäten zur gleichen Zeit „Äthiopisch I“ angezeigt worden sei, die Exemplare aus anderen Instituten zusammen; dafür war der Assistent oder die Sekretärin zuständig. Bei arabischer Lektüre konnte man sich damit behelfen, daß man die Studenten dazu anhielt, sich die Texte selber abzuschreiben. Das war eine gute Übung; ohne Praxis fehlt dem Ductus eines Orientalisten jegliche Eleganz. Aber im Äthiopischen ging das nicht; das Alphabet war zu ungewohnt.²⁰ Man schaute also während des Kollegs zu zweit in ein Buch, und man mußte den Text in der einen oder andern Form auch gemeinsam „präparieren“. Das tat man am besten im Institut; denn dort wurden die ausgeliehenen Bücher ja aufbewahrt. Dort war

19 Es fing nicht mit Alpha und Beta an, sondern mit h und l.

20 Man konnte die Grammatik von Prätorius längst nicht mehr kaufen; erst 1955 wurde sie in New York nachgedruckt. In Fächern, in denen mit einer größeren Studentenzahl zu rechnen war, wurden die Übungstexte hektographiert; das lief über Matrizen, die mittels einer Schreibmaschine beschrieben wurden. Aber für das Äthiopische und das Arabische gab es im allgemeinen keine Schreibmaschine mit den entsprechenden Typen. Diese wurde zwar schon hergestellt, war aber, als Sonderanfertigung, viel zu teuer.

auch noch Platz; mehr als ein halbes Dutzend Studenten gab es nicht – übrigens damals schon ebenso männlichen wie weiblichen Geschlechts. So wurde man integriert; ich konnte schon bald darauf verzichten, mich in der UB einzurichten.

Es ging dann weiter im zweiten Semester mit „Äthiopische Lektüre“, einstündig und von Spies „gratis“ angeboten. Zugrunde lag nun die *Chrestomathia Aethiopica* von August Dillmann, 1866 in Leipzig gedruckt. Der Autor, damals Professor zu Gissae Cattorum, also in Gießen im Lande der Hessen, hatte sich mit ihr für die Aufnahme in die Sächsische Akademie der Wissenschaften bedankt. Hier vollzog sich noch alles auf Latein, nicht nur die Widmung, sondern auch das Vorwort und, was viel schlimmer war, das Glossar. Keiner der Kursteilnehmer wußte natürlich noch wurde er darauf hingewiesen, daß die einzelnen Stücke längst in Übersetzungen vorlagen.²¹ Am besten im Gedächtnis geblieben ist mir die Legende vom frommen Takla Haimanot (s. 36–39), der zu Gottes Wohlgefallen und zur eigenen Buße die letzten Jahre seines Lebens auf einem Bein stehend verbracht hatte.²²

Die sprachliche Grundlage der Semitistik wurde dann im zweiten Semester erweitert durch einen Hebräischkurs und im dritten durch Syrisch, also die christliche Variante des Aramäischen. Das waren Idiome, für die eigentlich die Theologen zuständig waren. Sie allerdings hatten schon an ihrem Latein und Griechisch genug; im Äthiopischkurs hatte sich niemand von ihnen blicken lassen. Das Syrische lag ihnen sichtlich ebensowenig am Herzen; die orientalischen Kirchen gehörten nicht mehr zu ihrem Gesichtskreis, und ein Fach „Christlicher Orient“, das an sich in der Person von Anton Baumstark (1872–1948) in Bonn eine gewisse Tradition hatte, gab es in institutionalisierter Form noch nicht.²³ Um das Hebräische kam allerdings niemand von ihnen herum, wegen des Alten Testamentes. Da gab es sogar eine obligatorische Prüfung, das sog. Hebraicum; der Vorbereitungskurs dauerte bei den Protestanten ein, bei den Katholiken zwei Semester. Dies hieß beileibe nicht, daß die Protestanten das AT weniger ernst genommen hätten. Ganz im Gegenteil, die Katholiken traten der sprachlichen Anfechtung nur mit größerer Gelassenheit gegenüber.

Auch von den Orientalisten wurde das Hebraicum verlangt, u. z. nicht nur von denen, die Semitistik studierten, sondern ebenso von den Islamkund-

21 Vgl. Jean Simon, *Notes bibliographiques sur les textes de la „Chrestomathia Aethiopica“ de A. Dillmann*, in: *Orientalia*, NS 10/1941/285–311. Ich danke R. Voigt für diesen Hinweis.

22 Dazu gab es Übersetzungen seit 1867; vgl. Simon 295 f.

23 Die Syrischkurse gab Joseph Molitor, ein Ordensgeistlicher, der an sich auf dem Gebiet des Georgischen und Armenischen arbeitete. Das war zwar noch „christlicher Orient“, hatte aber mit Semitistik nichts mehr zu tun.

lern. Das hatte in Bonn einen etwas merkwürdigen Grund. Die Philosophische Fakultät verlangte als Grundvoraussetzung des Studiums ein bestandenes Latinum – wohl um Bewerber aus den naturwissenschaftlich ausgerichteten Real-schulen fernzuhalten. Nun fanden sich aber nach Kriegsende immer wieder einmal Studenten aus dem Orient ein, die eine Ausbildung in Deutschland der in den Ländern ihrer Kolonialherren vorzogen. Ihnen hatte man das Latinum erlassen und forderte stattdessen ein „Arabicum“ (also eine Prüfung in der arabischen Hochsprache, an der sie, da in einem lokalen Dialekt aufgewachsen, manchmal scheiterten). Auch wer als Deutscher im Fach promovierte, brauchte deswegen kein Latinum; aber er mußte zum Ausgleich das Hebraicum ablegen. Ich unterzog mich dieser Pflicht auf die bequemere Weise, bei den Katholiken – schon weil ich selber Katholik war und man sich nie sicher sein konnte, ob die Prüfungsordnung der Evangelisch-Theologischen Fakultät einen Nichtprotestanten überhaupt zuließ. Das Examen bestand ich mit Glanz, nicht so sehr wegen meiner extravaganten semitistischen Ausbildung, sondern weil der Prüfer, der katholische Alttestamentler Friedrich Nötscher, ein grundgelehrter Mann, die Angewohnheit hatte, beim Hebraicum die unproblematischen Fälle zu Anfang zu erledigen und dabei die (leichten) Anfangsstücke aus dem *Hebräischen Schulbuch* von Hollenberg-Budde zugrunde zu legen, während er sich die notorischen Schwächlinge bis zum Schluß aufbewahrte, um sie dann mit den doppelt schwachen Verben (*hikkā*, Hiphil zu *nakhā*, mit assimiliertem ersten und „schwachem“ dritten Radikal) zu plagen.

Bei Nötscher (1890–1966) lernte ich dann auch im fünften Semester ein bißchen Akkadisch (zweistündig), von dem mir aber außer der lästigen Auswendiglernerei der Keile keine Erinnerung geblieben ist.²⁴ Die Altorientalistik war damals in Bonn noch kein selbständiges Fach; im deutschsprachigen Raum wurde sie repräsentiert von zwei Gründervätern: Adam Falkenstein (1906–1966, in Heidelberg) und Wolfram von Soden (1908–1996, in Wien, später Münster). Das Syrische, das sich über drei Semester erstreckte, produzierte nebenbei einen Ableger in Gestalt des Christlich-Palästinensischen; der Kurs war aber wegen der geringen Anzahl der überlieferten Texte schon nach einem Semester zuende.²⁵ Auch das alte Reichsaramäisch wollte ich mir nicht entge-

24 Auch hier begann man gleich zu lesen, nach dem Lehrbuch von Friedrich Delitzsch, *Assyrische Grammatik. Mit Übungsstücken und kurzer Literatur-Übersicht* (2. Berlin 1906).

25 Zugrunde gelegt wurde die *Grammatik des Christlich-palästinischen Aramäisch* von Friedrich Schulthess (Tübingen 1924). Die Übungsstücke waren nicht vokalisiert; denn erst im Syrischen begegnet ein der Vokalisierung dienendes System diakritischer Zeichen, zum erstenmal überhaupt in einer semitischen Sprache. An diesem Beispiel ließ sich im übr-

hen lassen und belegte darum bei den Protestanten ein Seminar zum Buche Daniel, das der dortige Alttestamentler Otto Ploeger (1910–1999), der zweite Fachvertreter neben Martin Noth, angekündigt hatte. Wiederum trug es sich zu, daß niemand unter den theologischen Teilnehmern Lust verspürte, den aramäischen Passagen aus diesem zweisprachigen Buche näherzutreten; sie zu lesen und zu übersetzen blieb dauernd an mir hängen. Nur wußte ich dann mit meinen Interpretationskünsten nichts weiter anzufangen; inhaltlich blieb mir der Text (den ich zum erstenmal in meinem Leben sah) völlig verschlossen. Ich lernte darum sehr viel, und vor allem etwas, das ich später bei frühislamischen Texten gut brauchen konnte: die Herleitung angeblicher prophetischer Vorhersagen aus dem jeweiligen Zeitgeschehen, also die Entschlüsselung sog. *vaticinationes ex eventu*. Ein Orientalist tat damals gut daran, sich an einer Leitwissenschaft auszurichten. Er gewann so an Erfahrung, ohne daß er seine Unbefangenheit verloren hätte.

Die wichtigste semitische Sprache war für einen Islamkundler natürlich das Arabische. Das hatte ich neben dem Äthiopischen auch schon im ersten Semester betrieben. Die Anfangsgründe waren mir zu diesem Zeitpunkt freilich schon bekannt. Ich hatte mir die Paradigmen und ein bißchen Syntax selber beigebracht, nach dem „Harder-Paret“, einem kurzgefaßten Übungsbuch, das damals an allen deutschen Universitäten zugrunde gelegt wurde²⁶ und das mir ein Ägyptologe geschenkt hatte, den es als Bibliotheksdirektor nach Aachen verschlagen hatte, ohne daß es ihm vergönnt gewesen wäre, seine Arabischkenntnisse (so es sie denn gab) an einem Ägypter auszuprobieren.²⁷ Mir wurde darum erlaubt, sofort in die „Leichte Lektüre“ einzusteigen, die als „Arabisch II“ firmierte. Dafür gab es wieder eine Textsammlung, die an allen deutschen Universitäten benutzt wurde, also eine „Chrestomathie“ mit einem speziellen Glossar, in der gewisse Vorkenntnisse in der Grammatik erwartet

gen sehr schön erkennen, daß die über die Konsonanten gesetzten Zusatzzeichen auf griechische Vokalbuchstaben zurückgingen.

26 Ernst Harder, *Arabische Konversations-Grammatik mit besonderer Berücksichtigung der Schriftsprache*. Methode Gaspey-Otto-Sauer (Heidelberg 1898); Neubearbeitet von Rudi Paret (⁶Heidelberg 1956).

27 Ihm blieb so auch die Erfahrung erspart, daß man mit dem Hocharabischen, das man aus Harder-Paret gelernt hatte, in der lebendigen Wirklichkeit, wo die Dialekte dominierten, nicht weit kam. Man konnte sich in der Tat fragen, ob ein Satz wie „Die Königin ist in ihrem Garten“, den man in der „Konversations-Grammatik“ schon ganz zu Anfang lernte, geeignet war, eine Unterhaltung zu beleben. Es gab zu diesem Übungsbuch auch einen „Schlüssel“, mit dem man sich selber kontrollieren konnte; ich habe ihn aber nie zu Gesicht bekommen.

wurden: den „Brünnow-Fischer“, den zwei Leipziger Professoren zusammengestellt hatten.²⁸ Dort wurde man anhand von Beispieltexten mit der arabischen Historiographie und der biographischen Literatur, aber auch dem Koran und der Prophetentradition (nach Buḥārī) vertraut gemacht. Den Abschluß bildete ein Abschnitt aus der (*Muqaddima al-*)*Āğurrūmīya*, einer kurzgefaßten und im Laufe der Jahrhunderte immer wieder mit Kommentaren versehenen Fibel, die ein berberischer Gelehrter um 1300 für seine des Arabischen unkundigen Schüler verfaßt hatte und anhand derer auch ein Europäer sich in die Terminologie der arabischen „Nationalgrammatik“ einlesen konnte; schon Erpenius hatte 1617 das Büchlein in Leiden zum Druck gebracht.

Ein separates Wörterbuch brauchte man für diesen Kurs noch nicht. Man hätte es sich auch kaum beschaffen können. Das *Arabische Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* von Hans Wehr, das späteren Generationen immer als erstes zur Hand war, war erst 1952 herausgekommen, und dies zudem in Leipzig, also im anderen „Teil“ von Deutschland, der nicht mehr leicht zugänglich war und eine eigene Währung hatte.²⁹ Für Texte, die nicht im „Brünnow-Fischer“ standen, zog man das *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache* von Adolf Wahrmund (Gießen 1874–1877, ²1898) heran. Das Exemplar, das im Seminar zur Verfügung stand, war völlig zerlesen und mehrfach neu gebunden; Generationen von Studenten (und vermutlich auch Professoren) hatten es benutzt. Das Werk hatte den Vorzug, gegen alles System nicht nach Wortwurzeln, sondern streng alphabetisch geordnet zu sein; man brauchte also nicht über die Radikale und über die Verbalstämme nachzudenken.³⁰ Daß in ihm die „neu-arabische“ Sprache erfaßt worden sei, war allerdings

28 Rudolf Ernst Brünnow (1858–1917), *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern*, neu bearbeitet und mit einem Glossar versehen von August Fischer (1865–1949); in dieser Form zuerst erschienen Berlin 1913. Neben der *Chrestomathie* ist Brünnow vor allem dadurch bekannt geworden, daß er mit Alfred von Domaszewski ein mehrbändiges Werk über *Die provincia Arabia* herausgab (1–3, Straßburg 1904–1909); er lehrte zeitweise in Princeton. Promoviert hatte er in Straßburg, bei Nöldeke, mit einer Arbeit über die Hāriğiten (1884), die später von Wellhausen in seinen *Religiös-politischen Oppositionsparteien* (Göttingen 1901) mit respektvoller Kritik bedacht wurde (S. 8–10).

29 Als der Verlag Harrassowitz sich in Wiesbaden wieder eingerichtet hatte, erschien dort 1961 eine englische Übersetzung: J. Milton Cowan, *A Dictionary of modern written Arabic*.

30 Man muß dazu berücksichtigen, daß viele arabische Wörter in das Neupersische und das Türkische eingedrungen waren. Von einem Iranisten oder Turkologen ließ sich aber nicht unbedingt erwarten, daß er, wenn er ein solches Wort in einem arabischen Wörterbuch nachschlagen wollte, dessen Struktur durchschaute. Umgekehrt war einem Hebraisten diese von vornherein klar; die hebräische Lexikographie hatte unter dem Einfluß der arabischen gestanden, und das Hebräische ließ sich als semitische Sprache auch gar nicht

cum grano salis zu nehmen. Der traditionelle Unterricht nahm nämlich auf den modernen Sprachgebrauch des Arabischen, die „Schriftsprache der Gegenwart“, wie Wehr etwas provokant formulierte, keine Rücksicht. Man wurde darauf vertröstet, daß man sich da schon einhören werde, sobald man sich einmal in einem arabischen Land aufhalte. Für die wissenschaftliche Arbeit, den philologischen Umgang mit alten Texten, benötigte man das moderne Arabisch in der Tat nicht.

Was in der „Chrestomathie aus Prosaschriftstellern“ per definitionem ausgeschlossen wurde, war die arabische Poesie. Diese ist an sich bis heute das Herz der arabischen Kultur und war es in ganz besonderer Weise in vor- und frühislamischer Zeit; aber für einen Anfänger war sie zu schwer. Für spätere Semester gab es den *Delectus veterum carminum arabicorum* (Berlin 1890), den Theodor Nöldeke (1836–1930) zusammengestellt hatte. Dazu mußte man aber auf ein älteres Wörterbuch zurückgreifen, das *Lexicon Arabico-Latinum* von Georg Wilhelm Freytag (1788–1861), der in Bonn gelehrt hatte, als man sich in der akademischen Welt noch auf Latein ausdrückte.³¹ Natürlich hatte die Vorstellungswelt der alten Beduinen mit derjenigen der alten Römer nicht allzu viel zu tun; daß *struthiocamelus* der in vorislamischen Gedichten recht häufig beschworene Vogel Strauß (ar. *na'āma*) sei, gehörte selbst damals nicht zur altsprachlichen Allgemeinbildung. Heute stellt sich das Problem nicht mehr – allerdings nicht weil man lexikalisch besser gerüstet wäre, sondern weil ein Islamkundler um alles, was nach Poesie aussieht, einen großen Bogen macht. Poesie wird als eine Angelegenheit der Literaturwissenschaft angesehen, und diese folgt mittlerweile anderen Gesetzen als die Islamkunde.³² Neben dem „Freytag“ gab es zwar auch den „Lane“,³³ aber wenn man als Student auf ihn stieß, stellte man fest, daß er nie zu Ende geführt worden war. Besonders hinge-

anders erfassen. Erst Wörterbücher des heutigen Neuhebräisch sind, schon wegen der vielen Lehnwörter aus europäischen Sprachen, rein alphabetisch geordnet, ohne daß auf „Stämme“ oder Ableitungen geachtet würde.

- 31 Das gilt, wie wir sahen, auch für Dillmanns *Chrestomathie* (o. s. 2305) und sogar noch für C. Brockelmanns *Lexicon Syriacum* (Berlin 1895, ²Halle 1928). Zu Letzterem gibt es allerdings bezeichnenderweise seit kurzem eine englische Übersetzung (von Michael Sokoloff, Winona Lake 2009).
- 32 Das gilt a fortiori für die Moderne. Wer die heutige islamische Welt mit politologischen Kategorien angeht, kommt nicht auf die Idee, daß aus den Gedichten von Maḥmūd Darwīš vielleicht mehr über das Palästina-Problem zu erfahren sein könnte als aus irgendwelchen Parteiprogrammen (oder gar aus der Weisheit deutscher oder englischsprachiger Zeitungen).
- 33 Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1–8; London/Edinburgh 1863–1893.

wiesen wurde man auf dieses englisch abgefaßte Wörterbuch nicht; die Überlegungen, wie man es vervollständigen könne, waren noch im Gange.³⁴ Um sich in der Metrik zurechtzufinden, zog man die arabische Grammatik von William Wright heran;³⁵ dort wurden die Versmaße am Ende des zweiten Bandes kurz behandelt. Daß man mit Wright immer noch der deutschen Tradition recht nahestand, war kaum jemandem bewußt.³⁶

Poesie kostete Zeit; um sie zu genießen, mußte man tiefer in die Sprache (und in die Mentalität der jeweiligen Sprecher) eindringen. Auch arabische Historiker waren nicht leicht zu verstehen; die Berichte, die sie bewahrten, zeichneten sich aus durch einen lakonischen Stil und anekdotische Zuspitzung. Wie schon beim Erlernen der Grammatik wurde erwartet, daß man sich auf die Feinheiten schnell einstellte – intuitiv, nicht methodisch. Die Lektüre des „Brünnow-Fischer“ wurde in zwei Semestern, also zwei doppelstündigen Kollegs abgeschlossen. Das gelang, wie ich später merkte, nicht an jeder Universität und mit jedem Ensemble von Studenten. Aber der Dozent, der in Bonn für den Kurs zuständig war, drängte auf Tempo; er gab den Kurs ja nicht zum erstenmal und hatte die Sache wahrscheinlich längst leid. Wilhelm Hoenerbach (1911–1991) hatte viel praktische Erfahrung mit dem Arabischen; er hatte sich als Student in den frühen dreißiger Jahren in Algerien unter das Volk gemischt, bis ihn die Franzosen am Kragen packten und ihm wegen Spionageverdachts Hausverbot erteilten. Er war dann solange im französischen Kolonialgebiet *persona non grata*, bis er sich als junger Dozent an der Seite der Rommel-Armee wieder Einlaß verschaffte; zusammen mit anderen Fachkollegen (R. Paret, A. Dietrich) hatte er da als „Sonderführer“ für den Kontakt zur einheimischen Bevölkerung (und die Verproviantierung der Streitkräfte) zu sorgen. Nach einigen erlebnisreichen Monaten fand er sich schließlich in

34 Sie führten im Laufe der Zeit zu dem in Deutschland in Angriff genommenen *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache* (1957 ff.); die Genese (und das Scheitern) wird dort im einzelnen von M. Ullmann zu Ende des zweiten Bandes dargestellt (s. 2459 ff.).

35 *A Grammar of the Arabic Language*, 1–2 (Cambridge 1859–1862; ²1874), später überarbeitet von W. Robertson Smith und M.J. de Goeje.

36 Wright (1830–1889) hatte enge Beziehungen zu Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888) unterhalten und war in Leipzig, wo dieser unterrichtete, auf die *Arabische Grammatik* von Carl Paul Caspari gestoßen (Leipzig 1859; ⁵1887, bearbeitet von August Müller), die er zum Vorbild nahm und mit Materialien aus der arabischen Grammatiktradition (Zamahšari usw.) weiter anreicherte. Das Buch blieb lange auf dem Markt; die Preise für orientalistische Fachliteratur waren in England bis in den Beginn der siebziger Jahre sehr moderat. Heute werden in Deutschland andere Werke benutzt; H. Ritters Handexemplar des „Wright“ ist dagegen noch mit Eintragungen übersät.

jenem Gefangenenlager wieder, das Erhart Kästner in seinem *Zeltbuch von Tumilad* beschrieben hat.³⁷ Die restliche Kriegszeit verbrachte er nach einer unfreiwilligen Schiffsreise in den USA.

In Bonn war er bei den Studenten sehr beliebt, weil er den ganzen Tag im Institut verbrachte und einem gelegentlichen Gespräch nicht abgeneigt war. Als ich im Herbst 1953 mein Studium begann, war er, obgleich nun auch schon Anfang Vierzig, noch Assistent und als solcher schlecht bezahlt. An sich hatte er seine Habilitation längst hinter sich; aber es gab noch keine Dozenturen.³⁸ Spies hatte ihn seinerzeit nach Breslau mitgenommen, als er den dortigen Lehrstuhl übernahm, den C. Brockelmann bis 1935 innegehabt hatte.³⁹ Als er nach Tunesien abkommandiert wurde, hatte er seine Habilitation weitgehend abgeschlossen; nur die Antrittsvorlesung fehlte ihm noch, und damit auch die Urkunde. Das hatte böse Folgen, als er nach dem Ende des Krieges aus den USA zurückkehrte. Breslau war nicht mehr erreichbar, und die dortige Universität hatte aufgehört zu existieren. In Bonn aber, wo er sein Studium abgeschlossen⁴⁰ und nun auch Spies als Flüchtling wieder Unterschlupf gefunden hatte, erkannte man seine Habilitation nicht an; er konnte sie nicht nachweisen. Darum habilitierte er sich zum zweitenmal, mit einer ganz andern Arbeit.⁴¹ Er hatte ein ganzes Jahrzehnt verloren.

37 Wiesbaden 1949.

38 Ob gar keine oder nur nicht genügende, entzieht sich meiner Kenntnis. Untergeordnete Lehrkräfte jenseits der wenigen Ordinariate waren bis zur Konsolidierung des „Wirtschaftswunders“ finanziell kaum gesichert.

39 Dazu mein *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter* 80 f.

40 Er wurde dort 1937 mit der Dissertation *Deutschland und seine Nachbarländer nach der großen Geographie des Idrīsī* promoviert.

41 Bei einem Polenbesuch in den späten achtziger Jahren habe ich mit Hilfe des damaligen Warschauer Institutsdirektors Janusz Danecki die erste Habilitationsschrift zufällig wiedergefunden. Sie war mitsamt den Breslauer Bibliotheksbeständen Ende der vierziger Jahre nach Warschau transferiert worden, weil die Universität Breslau noch nicht wieder eröffnet war und in Warschau bei der Zerstörung der Stadt die alten orientalistischen Bestände verbrannt waren. Hoenerbach hätte das Manuskript (das ja nie gedruckt worden war) zurückerhalten können; aber er war längst emeritiert und sein Interesse daran erloschen. Leider habe ich mir den Titel der Arbeit nicht notiert oder gemerkt. – Die zweite Habilitationsschrift war vermutlich Hoenerbachs *Das nordafrikanische Itinerar des Abdārī vom Jahre 688/1289* (AKM 1940, Leipzig). In Breslau kann sie wegen ihres frühen Erscheinungsdatums diese Rolle nicht gespielt haben; es handelt sich wohl um eine Zwischenveröffentlichung, die in dem späteren Bonner Verfahren wieder hervorgeholt wurde, damit der Form Genüge getan war. Lehrstuhlinhaber und damit Fachvertreter in der Bonner Fakultät war damals R. Paret, der 1952 nach Tübingen ging.

Nach drei Semestern warf man also die letzten Krücken ab; von da an gehörte man zu den Fortgeschrittenen. Man erreichte dieses Ziel mit verhältnismäßig geringem Aufwand, ohne Ausgliederung aus dem normalen Studienverlauf (etwa durch besondere „Sprachsemester“), und man konnte auch aus eigenen Kräften noch etwas dazu beitragen (indem man nach einem Selbststudium einstieg). Die Initiation war anspruchsvoll, aber nicht unsanft; man war ja schon bald einer von ganz Wenigen und darum von einem Elitegefühl beseelt, das Rückschlägen ihre Spitze nahm. Der Kontakt zu den Lehrkräften war zwar von Respekt getragen, aber sehr eng. Wer aufgab, tat dies sehr früh, in den ersten Wochen der Sprachkurse. Niemand erhielt ein explizites *consilium abeundi*; er ging im allgemeinen aus eigener Einsicht und wohl auch zu seinem eigenen Besten. Den Übriggebliebenen bot Hoenerbach, nachdem der Lektürekurs in Gang gekommen war, zur Unterstützung ein Kolleg über „Arabische Syntax“ an. Da vertauschte man dann den „Harder-Paret“ gegen Brockelmanns *Arabische Grammatik*, die 1948 in der Serie „Porta linguarum orientalium“ in zwölfter Auflage erschienen war;⁴² sie enthielt auch einige speziell der Syntax gewidmete – und voll vokalisierte – Übungsstücke. Außerdem wurde man auf die Spezialstudien von H. Reckendorf (1863–1923) hingewiesen, die heute weitgehend aus dem Bewußtsein der Studenten geschwunden sind.⁴³ Dann stellte man sich endgültig auf die Lektüre normaler literarischer Texte um.

Der Aufstieg war, wie bereits gesagt, in keiner Weise hierarchisch organisiert. Es gab keine Unter-, Pro- oder Oberseminare und auch sonst nichts, was dem heutigen Schema von BA und MA entsprochen hätte. Ebenso wenig kannte man einen „Syllabus“ wie an den englischen Eliteuniversitäten oder *textbooks* wie in den USA, in denen das vorgeschriebene Wissen prüfungsreif abgepackt war. So kam es, daß ich mich schon in meinem zweiten Semester in ein zweistündiges Kolleg hineinsetzte, wo – *privatissime et gratis* – „Arabische Historiker“ nach Originaltexten traktiert wurden. Allerdings erinnere ich mich nicht mehr, was gelesen wurde und ob ich etwas davon verstanden habe. Besser funktioniert mein Gedächtnis mit Bezug auf das Kolleg „Arabische Texte zur Traditionswissenschaft“, das ich schon im ersten Semester besuchte. Zwar ist es von der Universitätsverwaltung ausgestrichen und nicht berechnet worden, aber der

42 Wiederum in Leipzig und darum über den normalen Buchhandel schwer zu beschaffen. Aber der Verlag Otto Harrassowitz, der in der DDR zum Volkseigenen Betrieb geworden war, hatte sich in Wiesbaden neu eingerichtet und vermutlich Einiges aus seinen bisherigen Beständen herübergebracht.

43 *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen* (Leiden 1895–1898) und *Arabische Syntax* (Heidelberg 1921).

Dozent hat mir sein Testat gegeben. Ich bin mir auch sicher, es von Anfang bis zum Ende „gehört“ zu haben; ich habe nämlich mitgeschrieben und nachgearbeitet. Zu aktiver Teilnahme war ich noch nicht fähig; gelesen und übersetzt haben andere, die mir um einige Semester voraus waren. Aber der Dozent, Max Weisweiler (1902–1968), ging, anders als Hoenerbach, weit über den Text hinaus. Er erklärte nicht nur die Prinzipien der islamischen Traditionswissenschaft, also die Art, wie Ḥadīte überliefert und auf ihre Vertrauenswürdigkeit geprüft wurden, sondern führte auch ein in die biographische Literatur, ohne die eine Traditionskette (*isnād*) nicht zu verstehen ist. Man lernte, wie Namen zu lesen seien und woraus sie sich zusammensetzten, wo man sie nachschlägt und wie ihre Vokalisation, die ja in den Handschriften und Editionen normalerweise nicht zum Ausdruck kommt, von den arabischen Philologen verbal verdeutlicht wurde. Dies alles sitzt bis heute tief in meinem Gehirn, und ich greife reflexhaft zu den Nachschlagewerken, die damals empfohlen wurden. Weisweiler hatte gerade das *K. Adab al-implāʾ wal-istimplāʾ* des Samʿānī (gest. 562/1166) herausgegeben⁴⁴ und breitete nun einfach die ganzen Hilfsmittel, die er bei der Editionsarbeit herangezogen hatte, vor den Studenten aus. Das war eine Schule eigener Art, aus dem Augenblick heraus konzipiert und nicht in Skripten festgehalten. In meinen Aufzeichnungen sind, wie ich feststelle, die Namen der Autoren und Werke, die er nannte, häufig mißverstanden; er schrieb also nichts an die Tafel (die es vermutlich in dem Raum, wo er unterrichtete, auch gar nicht gab). Aber die Art, wie er mit seinem Stoff umging, war suggestiv und von unmittelbarem Nutzen. Weisweiler „las“⁴⁵ in den folgenden Semestern ausgewählte Kapitel aus dem *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* des Ġazzālī und aus dem *Iqd (al-farīd)* des Ibn ʿAbdrabbih, immer mit großer Präzision und unter strenger Beachtung der Diptoseregeln bei den Eigennamen.⁴⁶ Mit Ibn ʿAbdrabbih, einem Autor des islamischen Spanien, kam er dem Thema nahe, mit dem er ein Jahrzehnt zuvor die wissenschaftliche Bühne betreten hatte: Ibn Ḥazm's

44 *Die Methodik des Diktatkollegs*. Leiden 1952.

45 Auch „lesen“ hat, wie „hören“, ein Pendant in der Terminologie des mittelalterlichen islamischen Unterrichtswesens (*qaraʾa*).

46 Letztere spielten natürlich vor allem bei der Lesung von Isnāden eine große Rolle. Sie waren bei Wright in aller Ausführlichkeit behandelt; wieweit sie sich jedoch mit der sprachlichen Realität vertrugen, wurde nicht zum Thema erhoben. Wenn man sie beim Koran nicht beachtete, konnte man sehr unangenehm auffallen. Zwar war Hoenerbach in diesen Dingen etwas leger; aber später bei Ritter, der ihre Kenntnis als selbstverständlich voraussetzte, merkte ich, daß die Weisweilersche Schulung sich gelohnt hatte. Seit dem Ende des philologischen Zeitalters sind sie etwas aus der Mode gekommen; aber Texte werden jetzt im Kolleg ohnehin weniger gelesen als vielmehr „behandelt“.

Ṭauq al-ḥamāma.⁴⁷ Aber diesen Text mutete er uns nicht zu; er warnte immer wieder vor dessen Schwierigkeiten. Das Buch war nur in einer einzigen – und zudem verderbten – Handschrift erhalten, die über das Legatum Warnerianum an die Leidener Universitätsbibliothek gelangt war. Ein Russe aus Petrograd, D.K. Petrof, hatte sie zum erstenmal herausgegeben (Leiden 1914) und damit eine Welle der Kritik ausgelöst.⁴⁸ Zahlreiche Übersetzungen – an sich der ungewöhnlichen psychologischen Raffinesse des Textes geschuldet, aber in ihrer Häufung ein singuläres Phänomen – hatten den ärgsten Cruces beizukommen versucht. Weisweiler hatte sich als Dritter an die Arbeit gemacht,⁴⁹ ging aber dann insofern einen eigenen Weg, als seine deutsche Version in einer Art Vorform des – noch nicht erfundenen – Taschenbuches für eine Feldpost-Ausgabe benutzt wurde. Der Krieg war in vollem Gange und noch nicht ganz verloren; der Titel aber, „Über die Liebe (*al-ulfa*) und die Liebenden (*al-ullāf*)“, versprach an der Front ein Bildungserlebnis der besonderen Art. Weisweiler verdiente an den Tantiemen so viel, daß er sich in Berlin ein Haus bauen konnte. Er war (Jahrgang 1902) mit Spies und Paret zusammen Student bei Littmann in Tübingen gewesen, von den Dreien wahrscheinlich der begabteste. Aber anders als seine beiden Kommilitonen hatte er auf Sicherheit gesetzt und die Bibliothekslaufbahn gewählt; so war er nach Berlin gekommen, wohl als Nachfolger von Walther Gottschalk (1891–1974), der 1935 aufgrund der Rassengesetze entlassen worden war.⁵⁰ Sein Haus blieb ihm nicht lange erhalten; nach Kriegsende kehrte er Berlin den Rücken und fand an der Bonner Universitätsbibliothek von neuem eine Stelle. Kurz bevor ich mein Studium begann, hatte ihn die Philosophische Fakultät mit einer Honorarprofessur geehrt; Spies hatte den

47 Deutsche Übersetzung von M. Weisweiler u. d. T. *Das Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden* (Leiden 1941).

48 Vgl. I. Goldziher in: ZDMG 69/1915/203–207; W. Marçais in: Mémorial H. Basset (1928), s. 59–88; C. Brockelmann in: Islamica 5/1932/462–474. Petrof (eig. Petrow) war Romanist und von dem Tübinger Orientalisten C.F. Seybold (zu ihm o. Bd. I 33 ff.) dazu überredet worden, sich mit Ibn Ḥazm abzugeben (vgl. I.J. Kratschkowski, *Nad arabskimi rukopisjami*, ²Leningrad 1946, s. 109 f. / dt. Übs. *Über arabische Handschriften gebeugt*, Leipzig 1949, s. 164 f.).

49 Voraus gingen die Übersetzungen von A.R. Nykl (ins Englische, aber in Paris 1931 herausgekommen; der Autor war Tscheche) und von M.A. Salier (ins Russische; Moskau/Leningrad 1933). Hinterher folgten die von L. Bercher (ins Französische, mit einer Neuedition des arabischen Textes; Algier 1949), von F. Gabrieli (ins Italienische; Bari 1949), von E. García Gómez (ins Spanische; Madrid 1952), von A.J. Arberry (ins Englische; London 1953), von R. Kruk und J.J. Witkam (ins Holländische; Amsterdam 1977) und von M. Kanik (ins Türkische; Istanbul 1985).

50 Zu ihm vgl. mein *Im Halbschatten*, s. 143.

Antrag eingebracht. Weisweiler publizierte sehr viel; er stand noch in der alten preußischen Bibliothekarstradition. Aber der Direktor der Universitätsbibliothek bestand darauf, daß er sich nicht während seiner Dienstzeit davonstehlen dürfe, um für ein paar irregeleitete Studenten Kolleg zu halten; darum las er immer morgens von 7 bis 9, auch im Winter. Wir gingen darauf auch ein; er war ein guter und beliebter Lehrer. Aber er selber bekam die Kleinlichkeit seines Vorgesetzten bald leid. Nach einigen Semestern stellte er seine Lehrtätigkeit ein.⁵¹

Hoenerbach hatte mich in meinem ersten Semester auch ins Persische eingeführt. Er benutzte dazu die *Persische Grammatik* von C. Salemann / V. Shukovski, die auch eine kleine „Chrestomathie“ enthielt.⁵² Ein direktes Übungsbuch gab es noch nicht, und als Tilman Nagel eine Generation später am Bonner „Seminar für Orientalische Sprachen“ Lehrer für Persisch wurde, mußte er sich ein solches erst schaffen.⁵³ Die *Persian Grammar* von A.K.S. Lambton war gerade erschienen (Cambridge 1953) und in Deutschland noch nicht bekannt; ohnehin wäre kaum jemandem eingefallen, ein Lehrbuch zugrunde zu legen, das nicht auf deutsch (oder auf lateinisch) geschrieben war. Hoenerbach verfuhr denn in seinem Einführungskurs auch so, wie es bei „toten“ Sprachen, etwa dem Syrischen oder dem Äthiopischen, üblich war; er war in drei Wochen mit der Grammatik fertig. Wir hatten im wesentlichen die unregelmäßigen Verben gelernt; das war bei einer indogermanischen Sprache ohnehin das hervorsteckende Merkmal. Dann fingen wir an zu lesen, zuerst Stücke aus dem *Tārīḥ-i guzīda* des Ḥamdallāh Mustaufī al-Qazwīnī (gest. nach 740/1340, ein Autor der frühen Īlḥānidenzeit),⁵⁴ dann solche aus dem *Šāhnāma* des Firdausī

51 Seine Übersetzung des „Halsbandes“ wurde 1961 vom Insel-Verlag übernommen und verkaufte sich auch da noch gut. Er hatte mittlerweile auch die Edition von Bercher eingesehen; dagegen waren ihm die neuen orientalischen Ausgaben anscheinend noch nicht zugänglich. Ein Nachdruck dieser Auflage erschien als Reclam-Bändchen in Leipzig noch i.J. 1990, also schon nach der „Wende“. – Zu Ibn Ḥazm und seinem *Ṭauq al-ḥamāma* jetzt Terri Deyoung in: Lowry/Stewart (edd.), *Essays in Arabic literary biography* 925–1350 (= Bd. 1), S. 142–145. Dort kommt Weisweiler allerdings gar nicht mehr vor, ebensowenig wie die philologischen Kontroversen um den schwierigen Text.

52 Leipzig 1889 (Porta linguarum orientalium, Bd. XI); ⁴Leipzig 1947.

53 T. Nagel / Kh. Behrouz / R. Flower, *Lehrgang der persischen Sprache*. Hildesheim 1989.

54 Der erste Abschnitt daraus handelte von Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ, einer Figur, die mich ein Leben lang nicht mehr loslassen sollte. 1955 veröffentlichte Marshall G.S. Hodgson sein *The Order of Assassins. The struggle of the early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic world* (Diss. Chicago 1953, angefertigt unter G.E. von Grunbaum); dazu o. Bd. I 149, Anm. 2. Man ahnte damals noch nicht, welchen Aufschwung die Ismāʿīliya-Forschung nehmen würde, als der Agha Khan-Zweig beschloß, die bisher praktizierte Arkandisziplin aufzugeben.

und schließlich einige Vierzeiler (*Rubāʿiyāt*), die den Diwanen des Manūčihri (gest. ca. 1040) und des Amīr Muʿizzī (gest. zwischen 1124 und 1127) entnommen waren.⁵⁵ Diese Lektüre, die sich (einstündig) auch über das zweite Semester erstreckte, ergänzte Hoenerbach im dritten durch ein (ebenfalls einstündiges) Kolleg über „Persische Poetik“, das sich aus Friedrich Rückerts Übersetzung des entsprechenden Kapitels aus den *Haft Qulzum* des Qabūl Aḥmad (geschrieben 1290/1815 in Awadh/Oudh, Indien) speiste⁵⁶ – eine gute Idee, mit der er seinen Hörern mehrere Ebenen auf einmal erschloß: den Reichtum an Sinnfiguren, mit denen die orientalische Dichtung sich in ihrer Reifezeit schmückte, die zugehörige einheimische Poetik mitsamt ihren Termini und schließlich die Affinität dieses Themas zur deutschen (ebenso wie der englischen) Romantik. Damit öffnete sich der Blick auf Ḥafiz (einstündig, im fünften Semester). Allerdings mußte ich mir eingestehen, daß ich dessen Gedichten trotz der Vorbereitung noch nicht gewachsen war. Man versteht diese Art Poesie nicht, wenn man nicht in der Lage ist, ihre kulturellen Voraussetzungen zu erschließen und sich auf die Mentalität der ursprünglichen Rezipienten einzulassen.

An diesem Punkt hätte es nahe gelegen, sich die Sache leichter zu machen und eine Übersetzung heranzuziehen; heutigen Studierenden würde der Gedanke vermutlich schon durch ihr Smartphone nahegelegt. Aber wir wußten nichts von Rosenzweig-Schwannau,⁵⁷ und Hoenerbach sagte uns auch nichts davon.⁵⁸ Selber brauchte er dessen Eindeutschungen vermutlich nicht; denn

55 Nicht aus ʿUmar Ḥaiyām, an dessen Namen sich zahllose populäre Vierzeiler hefteten und der in Deutschland durch Christian Rempis in den Vordergrund gerückt worden war (*ʿOmar Chajjām und seine Vierzeiler nach den ältesten Handschriften aus dem Persischen verdeutscht*. Tübingen 1935); dazu o. Bd. I 50. Hinter dem Hinweis auf die „ältesten Handschriften“ verbarg sich dort das Problem der Echtheit, das die Forschung (Ritter, Schaeder, Christensen) damals sehr beschäftigte.

56 Dem siebten, also letzten Band dieses enzyklopädischen Werkes entnommen; *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, neu hrg. von W. Pertsch (Gotha 1874). Rückert hatte diese Arbeit ein halbes Jahrhundert zuvor in einzelnen Faszikeln in den „Wiener Jahrbüchern“ 40–44 (1827–1828) erscheinen lassen; dabei hatte er sich einige Kritik von Hammer-Purgstall zugezogen.

57 Ritter Vincenz von Rosenzweig-Schwannau: *Der Diwan des großen lyrischen Dichters Hafis im persischen Original herausgegeben, ins Deutsche metrisch übersetzt und mit Anmerkungen versehen*. 1–3, Wien 1858–1864.

58 Die reiche deutsche iranistische Tradition wurde aufgearbeitet in der *Iranischen Literaturgeschichte* von Jan Rypka. Dort wurde auch eine weitere – und um Einiges ältere – deutsche Übersetzung genannt: *Der Diwan von Mohammed Schemsed-din Hafis. Aus dem Persischen zum erstenmal ganz übersetzt von Joseph von Hammer(-Purgstall)*, Stuttgart/Tübingen

er war mit der Ästhetik, der diese Dichtung verpflichtet war, bestens vertraut. Nur daß er jene nicht aus Iran kannte (er hatte nie Gelegenheit gehabt, das Land zu bereisen), sondern am andern Ende der islamischen Welt vorfand, in der volkssprachlichen Poesie des arabischen Spanien. Er hatte sich mit dem Zağal beschäftigt, dem vor allem Ibn Quzmān (gest. 555/1160) in Córdoba Form verliehen hatte,⁵⁹ und er wurde darüber in Deutschland zum besten Kenner andalusischer und maghribinischer Geistigkeit,⁶⁰ eng befreundet mit zahlreichen Kollegen im damals politisch isolierten franquistischen Spanien. Er las mit uns Kapitel aus dem *Nafḥ at-ṭīb* des Maqqarī (gest. 1041/1632),⁶¹ der in Kairo die Erinnerung an die große Vergangenheit wachgehalten hatte, und er verriet uns schon, daß er vorhabe, ähnlich wie dieser ein Originalwerk des Wesirs Lisānaddīn Ibn al-Ḥaṭīb (hingerichtet 776/1375), auf den sich *Nafḥ at-ṭīb* ja reimte, zu übersetzen und zu kommentieren.⁶² Aber er klärte uns auch auf über den gerade auf seinem Höhepunkt stehenden „Historikerstreit“ zwischen Américo Castro und Sánchez-Albornoz, in dem die Frage nach der Teilhabe der Araber an der Geschichte Spaniens sich zu einer etwas surrealistischen Identitätskrise verdichtet hatte.

Hoenerbach hatte eine Zeitlang Romanistik studiert, bei Leo Spitzer in Köln, dessen „Stilstudien“ er uns empfahl.⁶³ Als Spitzer 1933 aus Deutschland ver-

gen 1812/13; es war diejenige, die schon Goethe benutzt hatte. Aber Rypkas Werk kam erst 1956 heraus, zuerst auf tschechisch (*Dějiny perské a tádžické literatury*) und in Prag; die deutsche Ausgabe erschien dann 1959 im VEB Harrassowitz, Leipzig, auf Initiative von H.F.J. Junker. 1953 war das gängige Nachschlagewerk E.G. Browne's *A Literary History of Persia*, 1–4 (1902–1924), in dem deutsche Übersetzungen keine Rolle spielten. Rypka verbrachte Anfang der sechziger Jahre ein Gastsemester an der Universität Frankfurt.

59 Vgl. dazu mein *Im Halbschatten* 175 f.; allgemein jetzt F. Corriente, *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzman* (Madrid 1980).

60 Rückert kam er dabei am ehesten nahe mit seiner Arbeit über Ibn al-Kattānī, *Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber*, 1–2 (Bonn 1973).

61 In der alten Leidener Edition von R. Dozy u. a. (1855–1861), unter Vergleich der englischen Übersetzung von Gayangos (D. Pascual de Gayangos, *The history of the Muhammadan dynasties in Spain*; London 1840). Die heute im allgemeinen benutzte Edition von Iḥsān 'Abbās kam erst 1968 in Beirut heraus.

62 Darüber sollten dann allerdings noch anderthalb Jahrzehnte vergehen; vgl. *Islamische Geschichte Spaniens. Dargestellt von Wilhelm Hoenerbach auf Grund der A'māl al-A'lām* [des Ibn al-Ḥaṭīb] und *ergänzender Schriften*, erschienen in der „Bibliothek des Morgenlandes“, Zürich 1970. Der Text selber lag in einer Ausgabe von E. Lévi-Provençal vor (Rabat 1934, noch einmal aufgenommen 1956 in Beirut); wichtige Verbesserungen dazu finden sich in Hoenerbachs Einleitung, S. 41–46.

63 1–2; München 1928.

trieben wurde,⁶⁴ wechselte er ganz zur Orientalistik und ging zu Paul Kahle in Bonn, der seine Interessen auf die alten arabischen Geographen lenkte.⁶⁵ Als 1955 Marokko sich unter Muḥammad v. von dem französischen Protektorat befreite, nutzte er sofort die Gelegenheit, das Land zu besuchen;⁶⁶ dasselbe tat er kurz darauf mit Libyen, das im gleichen Jahr unter dem Sanūsī-König Idrīs Mitglied der Vereinten Nationen geworden war. In meinem letzten aktiven (dem neunten) Semester, Winter 1957/58, las er dann neben „Arabischen Geographen“ (zweistündig) auch „Arabische Urkunden“ (ebenfalls zweistündig), die sich aus der Zeit vor und nach der Vertreibung der Muslime aus Spanien (1492) erhalten hatten. Diese waren in doppelter Weise interessant. Zuerst wegen ihres juristischen Inhalts; es handelte sich um Eheverträge, mit welchen sich wohlhabende Frauen durch geschickten Einsatz ihres mitgebrachten Vermögens gegen die Überraschung einer plötzlichen Verstoßung absicherten.⁶⁷

64 Dazu *Im Halbschatten* 103 und 106, Anm. 26.

65 Vgl. seine Dissertation über Idrīsī (o. Anm. 40). Kahle hatte selber auf diesem Gebiet gearbeitet; er schrieb über die Weltkarte des Pīrī Reʿīs (gest. 961/1553–1554), auf der zum erstenmal im Osmanenreich unter dem Einfluß europäischer Portolanen der neuentdeckte Kontinent Amerika erscheint (*Die verschollene Columbus-Karte von 1498 in einer türkischen Weltkarte von 1513*, Berlin 1933; zum Fortgang der Diskussion jetzt F. Sezgin, *Die Entdeckung des amerikanischen Kontinents durch muslimische Seefahrer vor Kolumbus*, Wien 2013, S. 30 ff.). Zwischen 1903 und 1908 war Kahle Pfarrer in Kairo gewesen; seither hatte er einen guten Blick für die islamische Welt, vor allem deren Realia. Allerdings war dies nicht sein Hauptthema; er war im Hebräischen viel mehr zuhause als im Arabischen oder Türkischen und konzentrierte sich zeitweise ganz auf die Textüberlieferung des Alten Testaments (*Masoreten des Ostens*, Leipzig 1913; *Masoreten des Westens*, Stuttgart 1927), später auch auf die Kairiner Geniza (*The Cairo Geniza*, Oxford 1959; dt. Übersetzung Berlin 1962) und die neugefundenen Texte vom Toten Meer. Da sein Interesse am Hebräischen da begann, wo es bei den Theologen aufhörte, beschäftigte er in den dreißiger Jahren jüdische Mitarbeiter, die er auch nach 1933 weiter behalten wollte und darum schützen mußte. Seine guten Kontakte zu Parteikreisen in Bonn ebenso wie in Berlin (*Im Halbschatten* 88 f.) bestärkten ihn in dem Glauben, daß er mit diesen Bemühungen Erfolg haben werde. In diesem Kalkül war, wenn man der späteren Bonner Lokalüberlieferung glauben darf, Hoenerbach die Rolle zugeordnet, in SA-Uniform im Seminar zu sitzen und unliebsame Besucher höflich, aber schnell wieder hinauszukomplimentieren. Das gewagte Spiel fand dann 1938 ein abruptes Ende (ib. 122; allgemein vgl. auch *Neue Deutsche Biographie* XI 24 f.).

66 Auch ich kam auf diese Weise in den Genuß meiner ersten (und einzigen) Orientreise meiner Studentenzeit (s. o. Bd. I 280); Hoenerbach hatte mich seinen Gastgebern in Rabat empfohlen, den Franziskanermönchen vom Kloster „La Source“, die im Gegensatz zu den Angehörigen anderer Orden (etwa den Dominikanern) nicht von der neuen muslimischen Obrigkeit des Landes verwiesen worden waren.

67 Bzw. von ihrem Vormund abgesichert wurden. Es gab dazu nicht nur ein paar noch

Aber auch wegen ihrer Sprache; Urkunden, die aus der Zeit nach 1492 stammten, waren von und für Moriscos verfaßt, die bald nicht mehr genug Arabisch konnten und sich deswegen in ihrem aragonesischen Dialekt ausdrückten, diesen aber in arabischer Schrift wiedergaben.⁶⁸ Da half mir, daß ich schon auf dem Gymnasium (und nebenbei an der Volkshochschule) Spanisch gelernt und in meinem ersten Semester sogar ein Kolleg über Lope de Vega gehört hatte. Die Erfahrung mit Aljamiado-Texten war mir dann auf unerwartete Weise später noch einmal von Nutzen. Als ich 1968 nach Tübingen berufen wurde, wurde ich bereits in der ersten Fakultätssitzung damit beauftragt, in einer Kommission Frieden zu stiften (oder das Zünglein an der Waage zu spielen), die sich aus methodischen Gründen über eine romanistische Habilitation eben dieses Inhalts zerstritten hatte.⁶⁹

Die Erforschung des islamischen Spanien hat seitdem einen gewaltigen Aufschwung genommen. Das ist aber den Spaniern selber zu danken; die Deutschen haben dazu nicht mehr viel beigetragen.⁷⁰ Der Konflikt zwischen Castro und Albornoiz ist mittlerweile vergessen. Daß man, wie Albornoiz verlangte, zur Identitätsfindung über die arabischen Jahrhunderte einfach hinwegspringen solle wie über eine Epoche unerwünschten Kolonialismus (und dies auch könne), denkt in Spanien kaum noch jemand; die muslimische Präsenz vor 1492 wird ebenso akzeptiert wie der Aufenthalt arabischer Touristen in Marbella. Hoenerbach hatte auch nie daran gedacht, die wenigen Hörer, die er in

erhaltene Originalurkunden, sondern auch ein auf arabisch verfaßtes Formularbuch, dessen sich die Moriscos bedienten.

- 68 Hoenerbach gab das Material einige Jahre später nach einem Aufenthalt an der University of California Los Angeles (UCLA) in den USA heraus, u. z. auf deutsch: *Spanisch-islamische Urkunden aus der Zeit der Naşriden und Moriscos* (University of California Press, Berkeley 1965). Der Band gehörte eigentlich zu der am Bonner Seminar im Selbstverlag erscheinenden Serie „Bonner Orientalistische Studien“; aber dort hätte man sich nur einen Rotaprintdruck leisten können. Deutschland besaß nicht jene üppigen „Ressourcen“, mit denen die Nordamerikaner damals auf den Plan traten; diese verfügten stattdessen nicht über die nötige „man-power“. Daß das Buch in den USA kaum Leser finden würde, spielte unter diesen Umständen keine Rolle. Von den Rezipienten wurde ohnehin einiges verlangt, nicht nur wegen seiner sprachlichen Gestalt, sondern auch wegen des Inhalts; von s. 135 an waren alle Texte in aljamiado abgefaßt. Heute wäre der Umweg, den Hoenerbach beschritt, gänzlich undenkbar.
- 69 Reinhold Kontzi: *Aljamiadotexte*, 1–2 (Wiesbaden 1974). Hoenerbach hatte die Arbeit angeregt.
- 70 Zu erwähnen ist für die Generation nach Hoenerbach noch Hans-Rudolf Singer (1925–1999), der aber in Germersheim an der Dolmetscherschule unterrichtete und seine individuellen Forschungsinteressen den dortigen Studenten nicht zumuten konnte.

seinen andalusischen Kollegs hatte, zu Spanien- oder Maghrib-Spezialisten zu erziehen. Im Sommer 1957 bot er, jeweils zweistündig, Lektürekurse über den *Kāmil* des Mubarrad und das *K. al-Aġānī* an. Das war alte deutsche Tradition; an diesen Texten wurde auch anderswo Arabisch gelernt.⁷¹ Aus dem *Kāmil*, den man in der Ausgabe von William Wright (1830–1889) benutzte, wählte man dabei immer das Ḥārīġitenkapitel aus; es war von O. Rescher ins Deutsche übersetzt worden.⁷² Von Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī's *K. al-Aġānī* erzählte man sich, daß Ignaz Goldziher es nachmittags auf dem Sofa liegend zur Einstimmung in den Mittagsschlaf gelesen habe. Beide Texte vermittelten die Erkenntnis, daß im *adab* Prosa und Poesie sich mischten. Das gab es zwar auch in der deutschen Literatur, etwa in der Romantik (man denke an Eichendorffs *Leben eines Taugenichts*); aber man empfand es doch als typisch für den Orient. Daß es in der islamischen Literatur auch gewaltige Wälzer gab, wo kein einziger Vers zitiert wurde, in der Theologie, in der Philosophie, blieb vorerst unbemerkt. Man wäre mit dieser Lektüre vermutlich auch nicht so leicht in den Mittagsschlaf geglitten.⁷³

Anders als Islamkundler heutiger Art wich Hoenerbach denn der Poesie auch nicht aus. Den *Delectus* ließ er zwar unberührt; das war nicht unbedingt sein Geschmack. Aber der Zufall wollte es, daß mehrere Exemplare eines Heftes der (seitdem längst eingegangenen) Zeitschrift *Thaqāfat al-Hind*, die vom „Indian Council for Cultural Relations“ in New Delhi herausgegeben wurde, in das Bonner Orientalische Seminar gelangten; dort hatte Imtiyaz Ali Arshi, Direktor der Bibliothek von Rampur, die Fragmente der Gedichte des Abū Miḥḡan at-Taqaḡi herausgegeben.⁷⁴ Das war nicht unbedingt eine Novität;

71 Im Syllabus der Universität Oxford, der noch gültig war, als ich in den späten siebziger Jahren dorthin einen Ruf erhielt, kamen sie nicht vor. Stattdessen traktierte man dort die *Maqāmāt* des Ḥārīrī, die ungleich höhere Ansprüche stellten.

72 *Die Kharidschitenkapitel aus dem Kāmil (nach der Ausgabe William Wright's), ein Specimen der älteren arabischen Adab-Litteratur.* Stuttgart 1922.

73 Der einzige theologische Autor, der Interesse fand (und gerade in Deutschland sehr gepflegt wurde), war Ġazzālī (s.o. s. 2313). Allerdings beschränkte sich andererseits das Lehrangebot auch keineswegs auf *adab*-Texte. Hoenerbach las z. B. Ġahšiyārīs (gest. 331/943) *K. al-Wuzarā' wal-kuttāb* (in der Facsimile-Ausgabe von Hans von Mzik, Leipzig 1926) und nannte das entsprechende Kolleg „Übungen zur omayyadischen Staatsverwaltung“. Es diente nebenbei dem Zweck, uns mit der Lektüre von Handschriften vertraut zu machen; außerdem war zu dem Text eine Dissertation im Entstehen (Josef Latz, *Das Buch der Wezire und Staatssekretäre von Ibn 'Abdūs Al-Ġahšiyārī, Anfänge und Umaiyadenzeit*; Bonn 1958).

74 Heft vom September 1952, dort s. 83–130. Die Zeitschrift kam auf arabisch heraus; Indien und Pakistan hatten sich erst wenige Jahre zuvor getrennt.

schon 1887 hatte L. Abel mit einer Sammlung dieser Verse promoviert,⁷⁵ und ein Jahr zuvor hatte der Comte de Landberg sie in seine *Primeurs arabes* (fasc. 1, Leiden 1886) aufgenommen. Aber Arshi hatte eine andere Handschrift zugrunde gelegt, in der die Verse mit einem Kommentar des Philologen Abū Hilāl al-ʿAskarī (gest. nach 400/1010) versehen waren. Diese Zusammenstellung war neu; erst 1970 kam der Diwan in derselben Form noch einmal auf den Markt.⁷⁶ Und vor allem: Es war nun der seltene Fall eingetreten, daß in Bonn mehrere Exemplare ein und desselben Textes vorhanden waren; Hoenerbach brauchte sich also um die technische Gestaltung des Kollegs keine Gedanken mehr zu machen. Der Diwan hatte neben dem üblichen Kriegsgeschrei und Stammeslob vor allem Weinlieder umfaßt; das kam dem rheinischen Milieu entgegen. Abū Miḥḡan hatte sich mit diesem Sujet allerdings einigen Ärger eingehandelt. Er hatte sich zwar mitsamt seinem Stamm gleich zum Islam bekehrt, als der Prophet Mekka eingenommen und auch vor Tāʾif gesiegt hatte; aber da er nicht einsah, warum er künftig dem Wein entsagen müsse, soll er mehrfach öffentliches Ärgernis erregt haben und dafür bestraft worden sein. Das waren vielleicht nur fromme Geschichten; aber sie würzten die Lektüre. Zudem waren die Verse nicht schwierig; anhand des Kommentars kam man schnell mit ihnen zurecht.

Das „System“, an dem sich dieses Studienangebot ausrichtete, kam also nicht nur weitgehend ohne Prüfungen aus, sondern auch ohne ein festes Programm. Dennoch war es nicht ohne eine gewisse Fürsorglichkeit; man wollte ja Nachwuchs ausbilden. Die deutsche Universität praktizierte damals noch die von Humboldt empfohlene Einheit von Forschung und Lehre. Sie prunkte nicht mit freischwebender Forschertätigkeit; das gab es damals nur in Frankreich, am Collège de France in Paris, und – ganz jung noch und kaum schon wahrgenommen – in den USA, am Institute for Advanced Study in Princeton. Zwar zeigte auch die deutsche orientalistische Ausbildung elitäre Züge, aber nur zu Anfang, beim Erlernen der für nötig gehaltenen Sprachen; das philologische Handwerk konnte nur dann sich entfalten, wenn es in Sprach- und Gedächtnisbegabungen den rechten Boden fand. Die „Chrestomathien“ sorgten dann dafür, daß man vom Leichten zum Schweren kam.⁷⁷ Die Orientalistik war noch

75 Die Dissertation, schmal wie damals üblich, war in der Bibliothek des Bonner Seminars vorhanden.

76 In Beirut, hrg. von Ṣalāḥaddīn al-Munaḡḡid; vgl. Sezgin (bzw. Heinrichs), GAS 2/301, wo Arshis Edition gar nicht aufgeführt wird.

77 Sie gab es im übrigen auch anderswo; man vergleiche die *Chrestomathie persane* von Charles Schefer (Paris 1883). Diese enthielt u. a. das wegen seines einfachen Stils und seines eingängigen Inhalts beliebte *Safarnāma* des Nāṣir-i Ḥosrau, das auch Hoenerbach

ein Spiel der „happy few“; Reglementierung brauchte man darum ebenso wenig wie psychiatrische Betreuung. Hoenerbach hatte noch zu denjenigen gehört, die, ohne viel zu fragen, eine Dissertation geschrieben und dann einfach auf dem Dekanat abgeliefert hatten. Das wäre zwar in den fünfziger Jahren nicht mehr so leicht möglich gewesen; man mußte immerhin, um in Bonn zu promovieren, zwei Semester an der Universität studiert haben. Aber es gab, als ich im Wintersemester 1953 anfang, im Seminar eine kluge Studentin, die in ihrem vierten Semester das Thema zu ihrer Dissertation erhielt.⁷⁸ Und von Anfang an konnte man, so man denn wollte, schwierige Kollegs neben leichten besuchen; niemand wurde ferngehalten. Da Methodenfragen nicht im Vordergrund standen, gab es keine Trennung zwischen einem literaturwissenschaftlichen und einem theologischen oder historiographischen Zugriff, noch auch eine solche zwischen Poesie und Prosa; man probierte die Philologie an allen Textgenera aus.

Hoenerbach traf, ohne einem bestimmten Plan zu folgen, eine Auswahl zwischen traditionellen Stoffen und neuen Themen, an denen er gerade selber arbeitete. Er unterrichtete auch die beiden Fächer Islamkunde und Semitistik nebeneinander.⁷⁹ In meinem vierten Semester offerierte er eine „Einführung in die semitische Sprachwissenschaft“ (einstündig), in der er zu den Sprachkursen, die man unabhängig von ihm belegt hatte, ein wenig Theorie nachlieferte. Ich besitze noch einen Teil der Notizen, die ich mir damals machte. Das war nicht Forschung an vorderster Front; aber man erfuhr, daß man sich in Brockelmanns *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (= GVG; Berlin 1908–1913) weiter kundig machen konnte und daß es sogar

einem seiner Kollegs zugrundelegte (ss 1957). Er benutzte dazu den Druck, der in Anlehnung an Schefers Edition i. J. 1921 auf Initiative von H. Taqīzāde in Berlin in die Wege geleitet worden war.

78 Jemand also, der selbst unter den heutigen inflationären Umständen noch als ungewöhnlich eingestuft würde. Allerdings beging sie noch im selben Semester Selbstmord, als sie erfuhr, daß ihre Eltern sich scheiden lassen wollten.

79 Das tat natürlich auch Spies, der Seminardirektor. Aber er war ja auch verpflichtet, das Fach oder die Fächer, nach denen der Lehrstuhl benannt war, in ihrer „vollen Breite“ zu vertreten. Das mußte Hoenerbach nicht; er war noch ein Dozent. Aber er konnte sich nur so für einen der traditionellen Lehrstühle in Deutschland qualifizieren; diese waren meist noch für beide Fächer ausgewiesen. Das war im übrigen auch in Tübingen der Fall, als ich 1968 das dortige Ordinariat übernahm. Ich hatte während meiner Frankfurter Dozentenzeit viel Syrisch unterrichtet und einmal sogar ein Kolleg über Ugaritisch gehalten. In Tübingen reichte es dann nur noch dazu, mit Anstand (und unter Heranziehung eines auswärtigen Gutachters) eine semitistische Habilitation (R. Voigt) über die Bühne zu bringen.

ein Goeschen-Bändchen zum Thema gab.⁸⁰ Dem Studenten sollte ein Horizont vermittelt werden, vor dem er sich weiter entscheiden konnte und der ihn auch später zu einem offenen und neugierigen wissenschaftlichen Gespräch befähigte. Was man auf jeden Fall vermeiden wollte, war, „Experten“ in die Welt zu setzen, denen es nur darauf ankam, das Gespräch zu dominieren oder die Sache unter ihresgleichen abzumachen. Philologie war die Kunst des Zuhörens, und indem man die Ohren offenhielt, betrieb man Kulturwissenschaft im weitesten Sinne.

Die Verselbständigung von Fachgebieten wurde erst spruchreif ein Jahrzehnt später, als Mitte der sechziger Jahre der Wissenschaftsrat daran gehen konnte, aus dem neuen Reichtum neue Stellen zu schaffen. Damit fand innerhalb der Orientalistik auch die für Deutschland charakteristische breite Sprachenkompetenz allmählich ein Ende. Das Arabische löste sich aus der Verbindung zu den semitischen Sprachen, und selbst innerhalb der Islamkunde wurde die dreisprachige Basis (Arabisch, Persisch, Türkisch) allmählich aufgegeben. Stattdessen entdeckte man aus politischer Notwendigkeit ebenso wie durch die Entwicklung neuer Lernhilfen (sog. „Sprachlabors“) den Unterschied zwischen „klassischer“ Hochsprache und den schriftlichen oder mündlichen Ausdrucksformen der Gegenwart. Neben den klassischen Islamstudien entstand eine „gegenwartsbezogene Orientforschung“, und neben die deutschsprachigen Professoren traten „Lektoren“ aus dem Orient. Diese Verschiebung spiegelt sich jedoch in meinem Studienbuch noch nicht – oder nur in jenen Vorformen, die sich schon vor dem Kriege abgezeichnet hatten.

An sich hatte es nämlich orientalische Lehrbeauftragte in Bonn schon unter Paul Kahles Ägide gegeben. Aber sie hatten weniger in der Lehre als in der Forschung ausgeholfen. Muḥammad Muṣṭafā (1903–1987), ein Ägypter, war Ende der zwanziger Jahre herangezogen worden, um die Edition der Chronik des Ibn Iyās, die Kahle für die „Bibliotheca Islamica“ übernommen hatte, zu begleiten bzw. weiterzuführen.⁸¹ Zeitweise hatte auch Ahmet Zeki Velidi (Togan), der

80 C. Brockelmann, *Semitische Sprachwissenschaft* (2Berlin 1916). Das Bändchen war in idealer Weise geeignet zur Vorbereitung auf das Rigorosum, ein Ersatz für das, was man in den USA ein *textbook* genannt hätte. In Frankreich gab es die entsprechende Serie „Que sais-je“.

81 Kahle hatte mit demjenigen Teil des Werkes begonnen, der die Ereignisse zwischen 872/1467 und 928/1522 behandelte und größtenteils im Autograph vorlag (Bd. 3–5; 1931–1936). Dabei hatte er sich der Mitarbeit von Moritz Sobernheim versichert; er selber fühlte sich, wie Hoenerbach beobachtete, im Arabischen nie ganz zuhause. Nach dem Krieg kam es dann zu einer revidierten und anders gegliederten zweiten Auflage, für die Mustafa allein verantwortlich zeichnete (Kairo 1960–1963), und dieser fügte dann später auch die beiden ersten Bände des Werkes hinzu, in denen Ibn Iyās noch nicht als Augenzeuge

1932 in der Türkei aus seiner Professur entlassen worden war,⁸² in Bonn Aufnahme gefunden.⁸³ Als Muṣṭafā nach Kairo zurückkehrte, hatte Kahle dafür gesorgt, daß in der Person von ‘Azīz Sūriyāl ‘Aṭīya (1898–1988) Ersatz geschaffen wurde; dieser hat die letzten sechs Bogen von Band 3 des Ibn Iyās (der 1936 herauskam) zum Druck fertiggemacht.⁸⁴ Die Verhältnisse änderten sich radikal, als Kahle Anfang 1939 ins englische Exil ging.⁸⁵ Auf den vakant gewordenen Bonner Lehrstuhl wurde nach einiger Zeit R. Paret berufen, der bis dahin Privat-

berichtet (Kairo 1972–1975). Er hat weiterhin das Verdienst, ungemein detaillierte Indices angelegt zu haben, die in sechs Bänden zwischen 1984 und 1992 (also bis nach seinem Tode) erschienen. Die früheren Indices (zu Bd. 3–5), die A. Schimmel angefertigt hatte und die 1945 kurz nach Kriegsende herauskamen, waren seitdem überholt. An sich hatte Mustafa selber schon während seiner Bonner Zeit die erste Grundlage für ein Register geschaffen; nach seinem Weggang sollte dann ein Dr. Ruoff unter Kahle die Arbeit zu Ende führen. Das ließ sich nach Kahles Weggang nicht mehr realisieren. Frau Schimmel handelte im Auftrag von Helmuth Scheel, der vermutlich die DMG in Angelegenheiten der Bibliotheca Islamica vertrat. Sie schloß ihre Arbeit 1942 ab; damals war sie 21 Jahre alt. Beraten wurde sie u. a. von dem Berliner Bibliotheksrat Max Weisweiler (zu ihm s. o. s. 2313 ff.). Ritter, der sich als Herausgeber der BI seit Jahren in der Türkei aufhielt, konnte 1945 zu ihr keinen Kontakt aufnehmen; er hat die Korrektur dann selber gelesen. Er war natürlich auch derjenige gewesen, der in Istanbul Kopien der beiden Autographe (Fatih 4198 und 4199) beschafft hatte. Kahle hatte demgegenüber eher als Projektleiter fungiert; er hatte, solange er in Deutschland war, die Fäden in der Hand gehalten.

Sobernheim, der zweite Mitarbeiter, stammte aus einer bekannten jüdischen Familie und war eigentlich Epigraphiker; er hatte ein Buch über *Palmyrenische Inschriften* veröffentlicht (Berlin 1905). Kahle schätzte ihn wohl, weil er sich auf das Aramäische verstand, kannte ihn aber vermutlich schon aus seinen Kairiner Jahren; denn Sobernheim hatte vor dem Ersten Weltkrieg am Institut Français d’Archéologie Orientale gearbeitet und dort einen Band über arabische Inschriften in Nordsyrien herausgebracht (Kairo 1909). Er war nicht mehr jung; ein weiteres Jahrzehnt zuvor hatte er als Dolmetscher den Archäologen Otto Puchstein begleitet, als dieser im Auftrage Wilhelms II. seine Ausgrabungen in Baalbek begann. 1925 erschienen zwei Beiträge von ihm in: Theodor Wiegand, *Baalbek. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchung in den Jahren 1898–1905*; Bd. III 1–11 und 12–40.

82 Näher dazu *Im Halbschatten* 104 f.

83 Als Honorarprofessor (vgl. Fück in: ZDMG 116/1966/4). Er arbeitete damals an seinem Buch über Ibn Faḍlān (*Ibn Faḍlān’s Reisebericht*; Leipzig 1939). W. Barthold hatte ihn auf dieses Thema gelenkt; ihm ist das Buch gewidmet. Näheres dazu bei M. Canard in EI² III 759 s. v.

84 ‘Aṭīya war Kopte und hat später an der University of Utah in Salt Lake City die Orientalistik begründet.

85 Vgl. mein *Im Halbschatten* 122; auch unten Anm. 88. Zeki Velidi hatte sein Buch über Ibn Faḍlān gerade abgeschlossen; das Vorwort ist auf den 24. August 1938 datiert und enthält einen Dank an P. Kahle und H. Scheel.

dozent in Heidelberg gewesen war. Da dieser jedoch wie Hoenerbach sich bei Rommels „Afrika-Feldzug“ erste Lorbeeren verdienen mußte, konnte er seine Stelle erst antreten, als er wieder aus der amerikanischen Kriegsgefangenschaft entlassen wurde.

Als ich i. J. 1953 mein Studium begann, war O. Spies seit einem Jahr Inhaber der Professur; Paret hatte 1952 einen Ruf nach Tübingen angenommen.⁸⁶ Aber es gab seit kurzem auch wieder einen Gast aus dem Orient: (Muḥammad) Taqīyaddīn al-Hilālī, einen Marokkaner, der aus dem Irak nach Deutschland gekommen war und in Bonn (aber nicht nur dort, sondern auch in London und anderswo) eine Familie hatte. Er hatte ein recht bewegtes Leben hinter sich; an der Qarawīyīn in Fes ausgebildet, hatte er sowohl in Indien (an der Nadwat al-‘ulamā’ in Lucknow) als auch im Irak (in Baṣra) unterrichtet. Auch in Bonn war er kein Unbekannter; Kahle hatte ihn 1936 angestellt, damit er die (drei) Schattenspiele des Ibn Dāniyāl (gest. 710/1310) in eine druckfertige Form bringe.⁸⁷ Das „Projekt“ konnte dann nicht zum Abschluß gebracht werden, und Hilali hatte Deutschland nach Kriegsbeginn wieder verlassen.⁸⁸ Zu „meiner“

86 Er trat dort die Nachfolge von E. Littmann an und kehrte damit in eine ihm seit jeher vertraute Umgebung zurück. Er stammte aus einer Schwarzwälder Pfarrersfamilie und machte kein Hehl daraus, daß der Bonner „Klüngel“ seinem Herzen fremd geblieben war. Das Verhältnis zu Littmann, der damals schon Ende 70 war, gestaltete sich dennoch etwas schwierig. Aber in der Tübinger Fakultät genoß er bis zu seinem Tode (1982) hohen Respekt. S. auch o. Bd. I 57.

87 Dies war letzten Endes auf Empfehlung von Šakīb Arslān (1869–1946) geschehen, der sich über Curt Prüfer, den damaligen Ersten Vorsitzenden der DMG, für Hilali verwandt hatte. Kahle nahm nicht jeden Orientalen, und Hilali war der Typus des hochgelehrten Maḡribiners, der sein Glück im islamischen „Osten“ suchte – ähnlich wie später Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭanḡī (zu ihm *Im Halbschatten* 166).

88 Die zu behandelnden Texte waren alles andere als einfach; Hilali hatte vorher nie von ihnen gehört und mußte sich erst einmal einarbeiten. Ibn Dāniyāl war eigentlich ein Augenarzt gewesen; aber seine Stücke fielen auf durch ihre literarische Eleganz und einen scharfen Witz (vgl. dazu EI² III 742). Ein Orientalist konnte nicht hoffen, aus eigenen Kräften und ohne Hilfe von orientalischer Seite mit ihnen fertigzuwerden; selbst Hilali hat bis 1948 gewartet, ehe er sie in Bagdad publizierte. Schattenspiele entsprachen in gewisser Weise der abendländischen *commedia dell' arte*; sie wurden vor allem im Ramaḍān aufgeführt, als Abendunterhaltung nach dem Fastenbrechen. Schon Georg Jacob hatte sich zu Ibn Dāniyāl geäußert; aber zu einer kritischen Ausgabe hatte er sich nicht imstande gesehen. Kurz vor seinem Tod (i. J. 1937) hatte er dann seine Vorarbeiten mitsamt den Fotokopien der drei Handschriften, die ihm bekannt waren, an Kahle weitergegeben. Jörg Krämer fand später in Kairo noch einen vierten Textzeugen. Kahle war an sich mit Hilali einer Edition schon recht nahe gekommen, konnte aber wohl 1939 seine Materialien nicht alle ins Exil mitnehmen. Kurz darauf berichtete er in England über seine Arbeit (*The Ara-*

Zeit erschien sein minderjähriger Sohn aus der deutschen Ehe gelegentlich auf der Suche nach Lesestoff im Seminar und mußte mit allen möglichen Tricks davon abgehalten werden, sich an der „1001 Nacht“-Übersetzung von Enno Littmann zu vergreifen, weil diese nicht nur von seinem Vater, sondern auch von verantwortlicher deutscher Seite als jugendgefährdend angesehen wurde.

Hilali war, zumindest soweit sich das der studentischen Sicht erschloß, damals nur in der Lehre tätig, vermutlich in der Funktion eines Gastprofessors. Allerdings tat er das in etwas ungewöhnlicher Weise. Er war blind, Opfer eines Trachoms, das damals im Orient noch sehr häufig auftrat, und übertrug nun das Unterrichtssystem der traditionellen arabischen Madrasa, in dem er aufgewachsen war, eins zu eins in das Bonner Orientalische Seminar. In meinem zweiten Semester las er über „Arabische Rhetorik“ (zweistündig)⁸⁹ und legte dabei Sakkākīs (gest. 626/1229) *Miftāḥ al-‘ulūm* zugrunde, aus dessen drittem Band (mit dem Kommentar des Qazwīnī, gest. 739/1338) Hunderte von islamischen Studenten gelernt hatten, was Rhetorik sei und warum es sie überhaupt geben müsse. Dabei stellte sich gleich zu Anfang heraus, wie schwer es war, die nadelspitziige definitorische Subtilität mittelalterlicher Gelehrsamkeit einem deutschen Studenten begreiflich und schmackhaft zu machen. Hilali blieb wochenlang an dem Versuch hängen, seinen Hörern den Unterschied zwischen *balāḡa* und *faṣāḥa* klarzumachen; sein deutscher Wortschatz reichte dazu auch nicht ganz aus. Seit meinem dritten Semester taucht er in meinem Studienbuch nicht mehr auf.⁹⁰

bic Shadow Play in Egypt, in: JRAS 1940, S. 21–34). Aber er griff das Thema dann nicht mehr auf. Erst Derek Hopwood fand lange nach Kahles Tod (i. J. 1965) dessen Notizen und Entwürfe in seinem Nachlaß, der in der Universitätsbibliothek Turin archiviert worden war, und konnte auf dieser Basis die Edition zu Ende führen (*Three shadow plays*; Cambridge 1992). – Zu Ibn Dāniyāl jetzt Li Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam* (Leiden 2012); kurz auch Amal Equeiq in: Lowry/Stewart, *Essays in Arabic literary biography 925–1350* (= Bd. 1), S. 142–145.

- 89 Ich hatte im ersten Semester schon an den „Arabischen Leseübungen“ teilgenommen, die er (einstündig) angekündigt hatte. Bei ihm muß ich zum erstenmal gehört haben, wie ein Araber Arabisch aussprach. Ich hatte mir ja die Sprache selber beigebracht, vom Schriftbild her und ohne jede akustische Erfahrung; schon Hoenerbach hatte, als ich mich bei ihm vorstellte, sanfte Verwunderung geäußert und sich das Lachen kaum verkneifen können. Aus der Art, wie die Aussprache des ‘Ain oder des ḥ im „Harder-Paret“ beschrieben wurde, ließ sich selbst bei stärkster Anstrengung der Vorstellungskraft kaum erschließen, wie das sich in der lebendigen Wirklichkeit anhörte.
- 90 Er ist, wie ich nachträglich feststelle, mittlerweile Gegenstand einer gelehrten Dissertation geworden: Henri Lauzière, *The Evolution of the Salafīyya in the Twentieth Century through the Life and Thought of Taqī al-Dīn al-Hilālī* (Washington, Georgetown University 2008).

Erst im Wintersemester 1957/58, also nur ein Jahr vor meiner Promotion (im Januar 1959), begegnet dort Nizār Malaika, ein Bruder der irakischen Dichterin Nāzik al-Malā'ika, mit Kollegs über „Arabische Konversation und Zeitungslektüre“ und „Arabische Stilübungen“. Offenbar war mittlerweile eine feste Lektorenstelle in den Etat aufgenommen worden, und da es damals schon, wie auch in den folgenden Jahrzehnten, sich als schwierig erwies, einen Lektor für Arabisch entsprechend seinem Stundendeputat „auszulasten“, wurden wir sehr dazu angehalten, diese Kollegs auch zu besuchen. Anders als Hilali war Malaika von jenem „westlich“-modernen Geiste erfüllt, den man im Irak den Briten abgeschaut und mit dem man gleichzeitig ein eigenes Profil gewonnen hatte. Seine Schulzeit war geprägt von dem Programm, das der Syrer Sāṭi' al-Ḥuṣrī (1880–1968) seit 1923 als Erziehungsdirektor im Auftrag König Faiṣals den Irakern verordnet hatte. Das erklärt vielleicht jenes Faible für die deutsche Kultur, das wir an ihm beobachteten; Malaika liebte Richard Wagner (vor allem dessen „Tristan“) und las Adalbert Stifter.⁹¹ Darum ließ er uns in seinen „Stilübungen“ Stifters *Waldsteig*⁹² ins Arabische übersetzen – eine Heimsuchung besonderer Art, nicht nur wegen des absolut inkompatiblen Inhalts, sondern auch wegen Stifters Vorliebe für ellenlange Sätze; es gab ja kein einziges brauchbares deutsch-arabisches Wörterbuch.⁹³ Auch die „Arabische Zeitungslektüre“,

1968, also 15 Jahre nach seinem zweiten Bonner Aufenthalt, wurde er an die Islamic University of Medina berufen (vgl. M. Farquhar in: *IJMES* 47/2015/709). Eine Tochter von ihm, die im Irak lebte, wurde durch eine literaturwissenschaftliche Arbeit bekannt: Ḥaula Taqīyaddīn al-Hilālī, *Dirāsa luḡawīya fī arāğiz Ru'ba wal-'Ağğāğ* (1–2, Bağdād 1982).

91 Ḥuṣrīs Vorliebe für die deutsche Romantik ist bekannt; sie rührte, als Gegenbild, aus seiner Frankophobie, die er in Syrien entwickelt hatte, als nach dem Ersten Weltkrieg dort der Traum von einem arabischen Königtum unter Faiṣal mit Gewalt beendet wurde. Das Phänomen ist zum erstenmal von Bassam Tibi in seiner unter I. Fetscher angefertigten Frankfurter Dissertation *Zum Nationalismus in der „Dritten Welt“ am arabischen Exempel, mit besonderer Berücksichtigung der völkischen, panarabischen Nationalismus-Konzeption Sati' Husris* (1971, dort s. 116 ff.) untersucht worden. Die englische Fassung dieses Buches (*Arab Nationalism. A Critical Enquiry*, übs. Marion und Peter Sluglett) wurde 1982 im *Middle East Journal* (dort s. 94 f.) von W.L. Cleveland rezensiert, der im selben Jahr wie Tibi ebenfalls eine Monographie über Ḥuṣrī herausgebracht hatte (*The Making of an Arab Nationalist*; Princeton 1971). Zum Thema dort s. 85 ff., wenngleich etwas weniger differenziert. Zentral ist natürlich Ḥuṣrīs von Herder her entwickelter Begriff der Nation; auch die Araber waren damals (nur) eine „Kulturnation“.

92 Aus den „Studien“ (⁸Leipzig 1882), Bd. II 275 ff.

93 „Stilübungen“ war ohnehin zu hoch gegriffen. Mir war das Wort aus dem Dressurprogramm der Altphilologen in unangenehmer Erinnerung. Im Arabischen waren wir froh, wenn wir einfache Sachverhalte, die uns im „Harder-Paret“ begegnet waren, von einer

die offenbar den Weg zur „Konversation“ bahnen sollte, blieb auf halbem Wege stecken; sie hätte sich eher für Politologen geeignet, die aber damals ihr Herz für den Vorderen Orient noch nicht entdeckt hatten.⁹⁴ Malaika wurde bald von der „Deutschen Welle“ abgeworben; Personen, die über eine natürliche Sprachfertigkeit im Arabischen verfügten, wurden allmählich auch außerhalb der Universität gebraucht.

Allerdings hielt sich innerhalb der Orientalistik die Vorstellung, daß ein „Lektor“ als Sprachhelfer auch in der Forschung tätig und bei wissenschaftlichen Unternehmungen, in denen es auf ein genaues inhaltliches Verständnis ankam, beteiligt sein solle.⁹⁵ Man erwartete darum, daß er in einem der zuständigen Fächer (Islamkunde, Semitistik, Arabistik, Irankunde, Turkologie, Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients) promoviert war und dort mit den klassischen Texten sachgemäß umzugehen verstand. Dagegen wurde kaum vorausgesetzt, daß man bei ihm lernen müsse, wie man in einem orientalischen Land „parliert“; das zählte eher zur Dolmetscherausbildung. Den wissenschaftlich interessierten Studenten traute man vielmehr zu, daß sie sich selber zurechtfinden würden, sobald sie sich im Orient unter das Volk mischten; schließlich war ihre Sprachbegabung das Kriterium gewesen, nach dem man sie schon im ersten Semester ausgesiebt hatte. Einem Lektor wurde deswegen auch keinerlei didaktisches Geschick abverlangt. Was man allenfalls von ihm erwartete, war, daß er neben dem Hocharabischen von Zeit zu Zeit auch die Volkssprache aufs Programm setzte, also denjenigen arabischen Dialekt, in dem er aufgewachsen war. Nicht jeder hatte dazu Lust noch war er immer

Sprache in die andere transponieren konnten. Erst in den Lehrbüchern der DDR wurden die Beispielsätze auf die Bedürfnisse der lebendigen Realität umgestellt: nicht mehr „Die Königin ist in ihrem Garten“, sondern „Das Zentralkomitee hat den Fünfjahresplan vorgelegt“. Aber auf Adalbert Stifter wäre auch dort niemand gekommen.

94 Und im übrigen selbst nach einigen aufmunternden Kriegen (1967!) nie das Bedürfnis entwickelten, Arabisch oder irgendeine andere Sprache der außereuropäischen Welt zu lernen. Zur Theoriebildung reichte die Lektüre „westlicher“ Zeitungen.

95 Wenn er nicht auf diese Weise „ausgelastet“ wurde, lag die Übernahme von nichtuniversitären Nebentätigkeiten sehr nahe. Übersetzungsarbeiten für die Industrie waren damals zwar noch selten; aber schon Malaika wurde für die oben (s. 2300) genannten Sonderkurse herangezogen, in denen angehende Diplomaten für den Dienst im Orient geschult wurden. Jede orientalische Sprache, die Letztere sich zumuteten (und in der sie eine Prüfung ablegten), brachte ihnen dabei eine Gehaltserhöhung von DM 100,- ein. Allerdings hatten sie kaum Zeit, auf diese Weise für die junge Bundesrepublik gut Wetter zu machen. Sie gerieten nämlich schon nach wenigen Jahren in den Sturm hinein, der dadurch entstand, daß das Geheimabkommen zwischen Adenauer und Ben Gurion von israelischer Seite an die Öffentlichkeit gebracht wurde.

dazu imstande. Im übrigen aber war es Usus, ihn nach fünf Jahren durch einen andern zu ersetzen, weil man annahm, daß ein Lektor dann etwas aus der Übung gekommen sei und zur Wiederaufbereitung seines Gedächtnisses einen Heimataufenthalt brauche.⁹⁶

Für das Persische und Türkische, die beiden anderen obligatorischen Islamsprachen, gab es in Bonn noch keine Lektoren. Wie Hoenerbach das Neupersische, so bot Spies das moderne Türkei Türkisch an; bei ihm belegte ich in meinem zweiten Semester (zweistündig) „Türkisch I“. Die Professoren gaben also selber die Anfängerkurse. In der Orientalistik taten sie das noch nicht lange. An deutschen Universitäten hatte man anfangs erwartet, daß ein Student die nötigen Sprachkenntnisse mitbringe; sonst fing ein Kolleg erst gar nicht an. Das funktionierte beim Lateinischen oder Griechischen auch ganz gut; die humanistischen Gymnasien hatten sich in die Rolle des Wegbereiters gut eingelebt. In der Orientalistik führte es eher dazu, daß die Studentenzahlen niedrig blieben. Die Fama behauptete, früher habe man dort als Anfänger einfach den Rat bekommen, sich eine Grammatik zu kaufen und nach drei Wochen zur Textlektüre wiederzukommen; der aktuelle Sprachunterricht trug ja auch noch deutliche Spuren dieses Systems. Spies hatte sich das (osmanische) Türkisch selber beigebracht, noch vor dem Arabischen.⁹⁷ Jetzt legte er die *Türkischen Sprachproben* von Philipp Rühl⁹⁸ als Lehrbuch zugrunde.⁹⁹ Für Fortgeschrittene brachte er 1957 eine *Türkische Chrestomathie aus moderner Literatur* heraus, deren Texte er in hektographierter Form schon in den Jahren zuvor für seine Kollegs benutzte. Das war eine Neuerung. Man wußte zwar, daß es so etwas wie „moderne Literatur“ in der Türkei gab und auch vor der Schriftreform

96 Lektoren mit einer Dauerstelle waren darum auch in den nächsten Jahrzehnten selten. Eine Ausnahme war Abdoljavad Falaturi in Köln; aber er vertrat an seiner Universität auch die Irankunde ganz allein und betreute im Auftrag des Georg-Eckert-Instituts für Internationale Schulbuchforschung das Projekt „Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland“ (Bd. 1–7, Braunschweig 1986–1990).

97 Vermutlich unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges; er war 1901 geboren. Vgl. K. Kreiser in: AIBÜ Journal of Social Sciences (Fs. Semih Tezcan) 13/2013/14 f. (hinter AIBÜ versteckt sich die Abant İzzet Baysal Üniversitesi in Bolu).

98 Heidelberg 1930. Der Titel wurde 1954 mit der dritten Auflage in „Türkische Sprachlehre“ geändert.

99 Später (1966) hat er unter Mitwirkung der Türkischlektorin Belma Emircan selber einen *Türkischen Sprachführer* herausgebracht, als Bd. 16 in der Reihe „Dümmers Sprachführer“; aber das Bändchen war zu knapp gefaßt, um für den akademischen Unterricht geeignet zu sein. Unmittelbar vor seinem Tod erschien dann, unter der gleichen Doppelauteurschaft, *Türkisch. Lehrbuch für Anfänger* (Heidelberg 1981), mit dem Rühls Lehrbuch endgültig abgelöst wurde.

schon gegeben hatte; Spies hatte daraus auch Einiges übersetzt.¹⁰⁰ Aber die Originaltexte zu lesen war doch etwas anderes.¹⁰¹ In den erklärenden Anmerkungen bezog Spies sich dort nicht mehr auf Rühl, sondern auf das *Lehrbuch der türkischen Sprache* des Österreichers Herbert Jansky, das in dritter Auflage 1955 in Wiesbaden neu herausgekommen (und also zur Zeit meines Anfängerkurses noch nicht greifbar) war. Als Nachschlagewerk wurde der „Heuser-Şevket“ empfohlen, ein türkisch-deutsches Wörterbuch, das Ende der zwanziger Jahre unter deutscher Betreuung in der Türkei entstanden¹⁰² und 1953 gerade wieder auf den Markt gekommen war.¹⁰³

Der Türkischunterricht stand mit seiner Hinwendung zur Moderne allein. Darin spiegelte sich der Geist der zwanziger Jahre (in denen Spies studiert hatte); der Türkei war es damals, anders als Deutschland, gelungen, sich aus den Pariser Vorortverträgen zu lösen und die Vergangenheit abzuwerfen. Allerdings hatte Spies auch ältere historische Texte in seinem Programm, in denen das Türkische sich noch in arabischer Schrift präsentierte; aus den Aufzeichnungen, die ich aus den zugehörigen Kollegs bewahrt habe, geht hervor, wie sehr er sich in dieses Gebiet eingearbeitet hatte und wie schwer die einschlägigen Texte für jemanden sein konnten, der vom Türkeitürkischen her an die frühere Epoche heranging.¹⁰⁴ Spies arbeitete eng mit Richard Kreutel (1916–1981) zusammen; aber dessen *Osmanisch-türkische Chrestomathie* war noch nicht erschienen.¹⁰⁵ Beide hatten die etwas verunglückte Dissertation von Heinz

100 *Türkische Erzähler der Gegenwart* (Berlin 1927); *Türkische Novellen* (Leipzig 1942); später auch *Das Geisterhaus. Türkische und ägyptische Novellen* (Kevelaer o.J.), unter Mitarbeit von H.J. Kissling und A. Schimmel.

101 In den USA war die Lage ähnlich; dort brachte Andreas Tietze zum erstenmal einen *Turkish Literary Reader* zu Unterrichtszwecken heraus (Bloomington 1963).

102 Zu den Anfängen vgl. *Im Halbschatten* 57f.

103 Ebenfalls in Wiesbaden und in dritter Auflage. Aber auch das war nicht von langer Dauer. In dem späteren Lehrbuch von Spies/Emircan (1981; s.o. Anm. 99) wird nur noch das Wörterbuch von Karl Steuerwald (Wiesbaden 1972) genannt.

104 Es gab zwar in der Türkei neben den alten Drucken osmanischer Texte auch schon einige lateinschriftliche Transkriptionen, die dortigen jugendlichen Lesern auf die Sprünge helfen sollten; aber einem Orientalisten waren diese Produkte ein Greuel. Man brauchte für die alten Texte dann auch alte Wörterbücher: Julius Theodor Zenker, *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch* (Leipzig 1866; nachgedruckt Hildesheim 1967); James W. Redhouse (1811–1892), *A Turkish and English Lexicon* (1890, ²Konstantinopel 1921); manchmal auch Diran Kélékian, *Dictionnaire Turc-Français* (Istanbul 1329/1911).

105 Sie kam ein Jahrzehnt später in der *Porta linguarum orientalium* heraus (Wiesbaden 1965). Kreutel war damals schon nicht mehr in der Wissenschaft tätig; er war 1957 in den österreichischen diplomatischen Dienst getreten. Mit Mitte Zwanzig hatte er in der deutschen Armee gedient und Stalingrad erlebt.

Griesbach¹⁰⁶ in eine lesbare Form gebracht; das Buch kam damals gerade in den Bonner Orientalistischen Studien heraus.¹⁰⁷ Aber Spies hatte auch in Breslau schon mit dem Türkischen Erfahrung gesammelt, nachdem er 1936 dort die Nachfolge Brockelmanns angetreten hatte; Brockelmann hatte ja in seiner *Geschichte der islamischen Völker*, die er nach seiner Emeritierung herausbrachte,¹⁰⁸ die Rolle der Osmanen und die „Neuordnung der islamischen Staaten nach dem Weltkrieg“ besonders herausgestellt. 1943, am Wendepunkt des Krieges, hatte Spies zum erstenmal einen Überblick über *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart* veröffentlicht; die nicht verkauften Bestände verbrannten 1944 bei der Bombardierung von Leipzig, wo das Buch erschienen war.¹⁰⁹

Spies war mit Anfang Dreißig, als er in Deutschland zur Zeit der Brüning-schen Notverordnungen nicht weiterkam, nach Indien gegangen und hatte zwischen 1932 und 1936 an der islamischen Universität Aligarh unterrichtet.¹¹⁰ Er tat dies auf englisch, hatte sich aber – wohl auch im Hinblick auf die Unabhängigkeitsbestrebungen des Subkontinents – in die einheimische Schriftsprache soweit eingelesen, daß er während seiner Breslauer Zeit zusammen mit Ernst Bannerth dazu ein Lehrbuch in Angriff nehmen konnte, welches sogar

106 *‘Osmân ibn Ahmed, Memoiren eines Zeitgenossen Prinz Eugens*; Diss. Bonn 1950 (also unter dem Lehrstuhlinhaber R. Paret).

107 *Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Ağa. Eine türkische Autobiographie aus der Zeit der großen Kriege gegen Österreich*. Unter Benutzung der Vorarbeiten von Heinz Griesbach ins Deutsche übertragen und erläutert von Richard F. Kreutel und Otto Spies (Bonn 1954). Griesbach war später beim Goethe-Institut tätig; vgl. Dora Schulz / H. Griesbach, *Deutsche Sprachlehre für Ausländer* (München 1957).

108 Im Verlag Oldenbourg; München/Berlin 1939. Brockelmann hat bekanntlich nach Kriegsende, als er auf die 80 zugeht und wegen des Verlustes seiner Breslauer Pensionsansprüche völlig mittellos war, 1947 in Halle noch einmal eine Professur übernommen, die auf seinen eigenen Wunsch für Turkologie ausgewiesen wurde. Daraus erwuchs seine *Osttürkische Grammatik der islamischen Literatursprachen Mittelasiens* (Leiden 1954).

109 Der Hinwendung zur Moderne stand bei Spies eine Beschäftigung mit der Volksliteratur zur Seite. Er war einer der Letzten, die der deutschen Tradition der Märchenforschung folgten. Eine Anregung von Paul Kahle aufgreifend brachte er 1959 ein Buch über *Türkisches Puppentheater (also kukla)* heraus, gewissermaßen ein Gegenstück zu Ritters *Karagöz-Studien*. Wir lasen auch diese Texte schon bei ihm im Kolleg.

110 Islamische Universitäten in dem noch ungeteilten Indien übernahmen gerne Lehrkräfte aus Deutschland, weil sie sich von ihnen eine andere Sicht auf den Islam versprachen als von den Engländern; auch Johann Fück unterrichtete dort für einige Zeit (in Dacca), bevor er kurz vor Kriegsausbruch nach Halle berufen wurde.

in den letzten Kriegsmonaten noch herauskam.¹¹¹ In Bonn kam er aber darauf nicht mehr zurück; Hindustani hatte nie zum Sprachenkanon der deutschen Islamkunde gehört, und nach der Teilung Indiens verlor es auch im einheimischen Milieu jegliche Bedeutung.¹¹² Spies hatte gelernt, sich in der Forschung der jeweiligen Situation anzupassen. Vor 1932, noch ganz in der Tradition E. Littmanns stehend, hatte er sogar über einen äthiopischen Text gearbeitet.¹¹³ Seine Interessen waren breit, gingen aber nicht in die Tiefe.¹¹⁴ Obwohl er im Kolleg osmanische Historiker las, war er doch kein Osmanist; für diesen Forschungszweig, der im deutschsprachigen Raum an sich eine große Tradition hatte, waren zu seiner Zeit eher Leute wie Franz Babinger (1891–1967) oder Paul Wittek (1894–1978) zuständig.

111 *Lehrbuch der Hindustānī-Sprache*; Leipzig 1945. Bannerth (1895–1976), etwas älter als Spies, war während des Ersten Weltkrieges Heeresdolmetscher im Irak gewesen (wie H. Ritter) und von den Briten in Indien interniert worden; während des Zweiten Weltkrieges arbeitete er zeitweise als Dolmetscher bei der Indischen Legion, die aus desertierten indischen Soldaten zusammengestellt worden war. Seit 1961 lebte er in Kairo, wo er im Kloster der Dominikaner wohnte; ich habe ihn dort noch getroffen. Vgl. den Nachruf in: MIDEO 13/1977/477–482.

112 Vorher war Hindustani im Norden des Landes diejenige Umgangssprache gewesen, die von Muslimen und Hindus gemeinsam gesprochen wurde. Allerdings benutzten die beiden Volksgruppen entsprechend ihrer Religion dabei verschiedene Schriftsysteme: Devanagari einerseits, arabische Schrift (dem Persischen angepaßt) andererseits. Auf dieser Basis ließ sich zwischen Hindi und Urdu unterscheiden. Nachdem Indien und Pakistan sich getrennt hatten, gingen die beiden Varianten dann vollends verschiedene Wege. Für die Islamkunde blieb nur noch Urdu relevant. Der Unterricht dieser Sprache lag am Heidelberger Südasieninstitut später in den Händen von S. Mujahid Husain Zaidi, der in den fünfziger Jahren in Bonn studiert hatte und von Spies promoviert wurde; er bearbeitete im Rahmen des Berliner Katalogisierungsprojektes die Urdu-Handschriften (Wiesbaden 1973, VOHD Bd. xxv). Für sein Lehrbuch hatte Spies sich noch auf die Hilfe von Tarachand Roy verlassen können, der in der Bonner Indologie eine Stelle als Lehrbeauftragter innehatte und mit dem er wohl auch von Breslau aus noch Kontakt hielt.

113 *Die äthiopische Überlieferung von Euagrius' περί τῶν οκτῶ λογισμῶν*; in: OC III 7/1932/203–228.

114 Man muß dazu berücksichtigen, daß er 1945 in Breslau nicht nur seine Bibliothek, sondern auch alle seine Aufzeichnungen und Manuskripte hatte zurücklassen müssen. Er war in den ersten Jahren nach Kriegsende völlig mittellos. So erklärt sich vermutlich, daß er 1946 in Bonn sogar eine Einführung in die „Englische Umgangssprache“ herausbrachte: *24 Lehrbriefe zum Selbstunterricht*. Die Kenntnis des Englischen war damals in Deutschland noch nicht weit verbreitet, und er selber hatte in Indien einige praktische Erfahrung gewonnen.

Das Gebiet, auf dem er sich zuhause fühlte, war das islamische Recht. Er hatte Jura studiert, und seit 1928 publizierte er in der „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“. ¹¹⁵ Anfang der sechziger Jahre übernahm er in dem von B. Spuler konzipierten *Handbuch der Orientalistik* den Abschnitt über das „Klassische islamische Recht“. ¹¹⁶ Er tat dies zusammen mit Erich Pritsch (1887–1961), der seit 1948 in Bonn Honorarprofessor für Rechtsvergleichung und Orientalisches Recht war, und mit ihm führte er auch die Kollegs durch, die ich in meinem dritten und vierten Semester belegte: „Lektüre eines arabischen Juristen“ (zweistündig) und „Islamisches Bürgschaftsrecht“ (einstündig). Der Autor, auf den er sich dabei stützte, war beide Male der Ḥanafit Abū Bakr b. Mas‘ūd al-Kāsānī (gest. 587/1191), der in seinen *Badā’i‘ aṣ-ṣanā’i‘ fī tartīb aṣ-ṣarā’i‘* die *Tuḥfat al-fuqahā’* seines Schwiegervaters ‘Alā’addīn as-Samarqandī (gest. 539/1144) umgeordnet hatte. ¹¹⁷ Uns sagte der Name nichts, ¹¹⁸ aber Spies war beeindruckt von dem systematischen Sinn, mit dem Kāsānī vorgegangen war. ¹¹⁹ Er hatte, wiederum zusammen mit Pritsch, zwei Abschnitte aus dem Werk bearbeitet ¹²⁰ und vergab später auch das Kapitel über die Bürgschaft als Dissertationsthema. ¹²¹

Pritsch war ein angesehener Mann. Er war 1935 Ministerialrat im Justizministerium geworden und 1947, also nach dem Krieg, Senatspräsident am

115 Jahrgang 44/1928/41–128: *Verarbeitung und Verbindung nach den Lehrmeinungen des islamischen Rechts*; 45/1929/241–300: *Das Depositum nach islamischem Recht*.

116 Im Ergänzungsband III (Leiden 1964), der das „Orientalische Recht“ seit den Zeiten Hammurabis bis in die Gegenwart erfaßte; s. 220–343. Das HO war in der Orientalistik ein Vorläufer dessen, was heute mit stark eingegrenzter Thematik in Gestalt von „Companions“ den Markt beherrscht,

117 1–7, Kairo 1327–1328/1909–10. Das Werk war im Bonner Seminar vorhanden. Die *Tuḥfa* kam dagegen erst 1958 in Damaskus heraus.

118 Vgl. jetzt mein *Der Eine und das Andere* 778 und 1016; auch 454, Anm. 1. Kāsānī stammte aus dem Farḡāna-Tal, wanderte aber über Anatolien nach Syrien aus und lehrte in Aleppo an einer Madrasa, die kurz zuvor von Nūraddīn Zangī (reg. 569/1174–577/1181) gegründet worden war.

119 HdO, Erg.-Bd. III 243.

120 *Der islamische Werklieferungsvertrag nach al-Kāsānī*, in: Zs. für vgl. Rechtswissenschaft 56/1953/47–75; *Das Findelkind im islamischen Recht nach al-Kāsānī*, ib. 57/1954/74–101. Auch der zitierte Abschnitt im *Handbuch der Orientalistik* („Klassisches islamisches Recht“, III 220–343), der erst 1964 herauskam, stammt von den beiden Autoren; Spezialisten für islamisches Recht waren damals rar, auch in den USA.

121 Jochen Gentz: *Die Bürgschaft im islamischen Recht nach al-Kāsānī*, in: Zs. für vgl. Rechtswiss. 62/1960/85–180. Der Verfasser war Jurist und durch das Kolleg in das Thema eingeführt worden; er schlug dann die Diplomatenlaufbahn ein.

Obersten Gerichtshof für die britische Besatzungszone; seit 1950 amtierte er drei Jahre lang am Bundesgerichtshof in Karlsruhe. Er hatte verhältnismäßig viel zum islamischen Recht veröffentlicht.¹²² Aber von alldem wußten wir nichts; wir merkten nur, daß er sich im freien Lesen arabischer Texte unsicher fühlte. Er behalf sich deswegen mit einem Spickzettel, auf dem er den Text transkribiert hatte, und wir begriffen: Es gibt in diesem merkwürdigen Fach Leute, die einen Text zwar gut verstehen, aber nicht richtig lesen können, und umgekehrt auch solche, die einen inhaltlich vertrackten Text (etwa aus der Philosophie oder dem Recht) zwar richtig lesen können, aber dennoch nicht verstehen. Spies war sprachlich souveräner, aber nur selten gut vorbereitet; die Verwaltung des Seminars kostete ihn viel Zeit. So konnte es in der Übersetzung und Interpretation zu Pannen kommen, die mit gewaltigem Redefluß, aber nicht immer zum Vorteile des Textverständnisses beseitigt wurden.¹²³

An sich spielte das islamische Recht in der akademischen Ausbildung noch nicht jene Rolle, die ihm später (und erst recht in der jetzigen „Imamsausbildung“) zuwuchs; auch im öffentlichen Bewußtsein und in den Medien war „die Scharia“ noch nicht angekommen.¹²⁴ Für Spies aber war Recht etwas, das zu einer Gesellschaft unerläßlich hinzugehört, wobei allerdings für die arabische Welt davon auszugehen war, daß seit jeher mehrere Rechtssysteme nebeneinander bestanden hatten. Er hatte Hoenerbach dafür gewonnen, mit ihm zusammen das Rechtswerk eines andern „arabischen“ Juristen herauszugeben, der gar kein Muslim war: das „Recht der Christenheit“ (*Fiqh an-Naṣrānīya*) des

122 Vgl. den bibliographischen Teil des genannten Abschnitts im HdO, dort s. 281, 287, 291, 296, 322, 332; auch die Würdigung zu seinem 70. Geburtstag in: Zs. für vgl. Rechtswiss. 60/1957/1–12. Er hatte die Zeitschrift seit 1938 selber herausgegeben. 1961 erhielt er von der Bonner Philosophischen Fakultät einen Ehrendoktor.

123 Sprachlich sind juristische Texte Beispiele für das sog. „Mittelarabisch“, in dem grammatikalische Phänomene auftreten, die in der „schönen“ Literatur selten sind. Ich erinnere mich aus einem der genannten Kollegs an eine langwierige Diskussion über das nicht jedem vertraute „Pronomen des Sachverhaltes“ (*ḍamīr aṣ-ṣaʿn*), das sich im nachklassischen Schrifttum häufig findet und auch in modernen arabischen Dialekten noch nachlebt; vgl. Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen* 802 ff. (§ 265).

124 Das galt ja auch lange Zeit, bis in die achtziger Jahre, für die USA; dort wurde das islamische Recht erst akademisch interessant (und abprüfungswürdig), als sich das Islambild stärker eindunkelte. In der jungen Bundesrepublik war die Situation insofern etwas anders, als die einzige Einführung in die islamische Glaubenswelt, die man damals kaufen konnte, Richard Hartmanns *Die Religion des Islam*, dem islamischen Recht breiten Raum einräumte. Das Buch war 1944 in Berlin herausgekommen, und die Auflage hatte anscheinend alle Bombardements überlebt.

Nestorianers Ibn at-Ṭaiyib (gest. 1043).¹²⁵ Er hatte auch, obgleich Spezialist, keineswegs die Absicht, das Fach „Islamkunde“ auf die Religion oder das „Gesetz“ zu reduzieren. Er bot Überblickskurse an, in denen er bewußt kulturgeschichtlich vorging und aus dieser Sicht in die relevante Sekundärliteratur einführte. In meinem ersten Semester nannte sich das „Übungen zur arabischen Literaturgeschichte“,¹²⁶ in meinem dritten „Übungen zur islamischen Geschichte und Literatur“, in meinem fünften „Seminar: Neuere Literatur“. An Einzelheiten erinnere ich mich kaum noch; aber ich entnehme meinen Aufzeichnungen, daß mit Bezug auf die Koranforschung der Bogen von Nöldekes GdQ (mit ihren Fortsetzungen durch Bergsträsser und Pretzl) bis zu Johann Fücks Aufsatz „Die Originalität des arabischen Propheten“¹²⁷ geschlagen wurde.¹²⁸ Fück hatte, so sah man es, zwischen den Ansätzen von Charles C. Torrey¹²⁹ und Karl Ahrens¹³⁰ vermittelt und die Frage nach den „Einflüssen“ und der „Abhängigkeit“ Muḥammads auf eine höhere Ebene gehoben.

Der Horizont war noch stark von deutscher wissenschaftlicher Literatur geprägt – wie im übrigen auch in den Disziplinen, die der Islamkunde zum Vorbild dienten, der Klassischen Philologie und der alttestamentlichen Forschung. Goldzihers Arbeiten beherrschten die Szene, seine *Muhammedanischen Studien*, die *Vorlesungen über den Islam*,¹³¹ auch die *Zāhīriten*. Für die Prophetenbiographie las man das Buch des Dänen Frants Buhl (in der deutschen Übersetzung von H.H. Schaeder), wurde aber auch auf die älteren Werke von Alois

125 Louvain 1956–1957 (CSCO 161–162 und 167–168). Es handelte sich da also um etwas, das wir „Kirchenrecht“ nennen würden. Edition und Übersetzung entstanden zu der Zeit, als ich in Bonn studierte; das Vorwort zur Übersetzung trägt das Datum „Weihnachten 1955“. Hoenerbach hatte vermutlich an der Arbeit den größeren Anteil. Sein Interesse am Kirchenrecht war an sich gering; aber er mußte noch zeigen, daß er die nötige „Breite“ für einen zu besetzenden Lehrstuhl besaß.

126 Man muß dazu bedenken, daß der zweite Band von Brockelmanns GAL in der zweiten, „den Supplementbänden angepaßten“ Auflage damals erst seit vier Jahren (1949) auf dem Markt war.

127 In: ZDMG 90/1936/509–525.

128 Parets *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten* kam erst 1957 heraus.

129 *The Jewish Foundation of Islam*; 1933, ²1967 (mit einem Vorwort von F. Rosenthal).

130 *Muhammad als Religionsstifter* (1935). Vgl. dazu auch R. Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten* (Wiesbaden 1966), S. 24 ff.

131 Beides wurde bezeichnenderweise später auch ins Englische übersetzt, von S.M. Stern (unter dem veränderten Titel *Muslim Studies*; Albany 1971) bzw. von A. und R. Hamori (Princeton 1981, unter dem Titel *Introduction to Islamic Theology and Law*).

Sprenger (1813–1893) und Hubert Grimme (1864–1942) hingewiesen. Für das Prophetenbild der späteren Jahrhunderte orientierte man sich an Tor Andraes *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm 1917).¹³² Bei den Koranübersetzungen schaute man zwar schon auf Richard Bell (1–2, Edinburgh 1937–1939) und Régis Blachère (1–2, Paris 1949–1950); aber man wartete auf die vor dem Krieg (1935) angekündigte Übersetzung von R. Paret. Sie erschien dann 1962 (der Kommentar 1971), als mit W.M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953) und *Muhammad at Medina* (Oxford 1956) längst eine andere Wissenschaftssprache zum Deutschen in Konkurrenz getreten war. Im islamischen Recht war Schacht noch kein Thema. Seine *Origins of Muhammadan* (sic!) *Jurisprudence* waren zwar 1950 bei der Oxford University Press zum erstenmal herausgekommen; aber sie warteten noch auf ihre Wiederentdeckung. Diese vollzog sich erst eine Generation später und zudem eher auf dem Gebiet des Ḥadīṭ als auf dem des Rechts.

Bei der Umayyadengeschichte konzentrierte sich, im Anschluß an Carl Heinrich Becker, die Diskussion auf die Steuergesetzgebung;¹³³ die Frage war kurz zuvor in zwei unabhängig voneinander entstandenen Dissertationen (Frede Løkkegaard, *Islamic taxation in the classic period*¹³⁴ und Daniel C. Dennett, *Conversion and poll-tax in early Islam*¹³⁵) ausführlich untersucht worden. Als Klassiker zum Thema bot sich immer noch Julius Wellhausen an, schon wegen seines kraftvollen und unverwechselbaren Stils.¹³⁶ Aber lesen sollten wir auch, vor dem weiten Horizont einer früheren Epoche, Alfred von Kremer (1829–1889) *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* sowie seine *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, dazu aus jüngerer Zeit Adam Mez (1869–1917), *Die Renaissance des Islāms* (postum erschienen Heidelberg 1922), wiederum wegen der farbigen und materialreichen Darstellung. Beckers *Islamstudien* (vor allem ihr erster Band) standen hoch im Kurs. Aber auch H. Lammens, mit dem Becker sich auseinandergesetzt hatte, genoß Respekt, obgleich er doch französisch

132 Andrae, Lic. theol. sowie „Komminister und Vikar zu Gamla Upsala“, wurde mit diesem Buch an der „hochwürdigen und weitberühmten Theologischen Fakultät zu Upsala“ promoviert. Er erlangte damit, wie das Titelblatt weiter sagt, die „Kompetenz als Privatdozent“; es handelt sich also praktisch um eine Habilitationsschrift. Ich habe aus dem Besitz von O. Löfgren dasjenige Exemplar übernommen, das mit einem „Vidi“ des Dekans an die Fakultät weitergereicht wurde; die Schrift mußte also vor ihrer Verteidigung gedruckt vorliegen.

133 Becker, *Die Entstehung von Uṣṣr- und Ḥarāḡland in Ägypten*; in: ZA 1904, S. 301–319.

134 Kopenhagen 1950.

135 Erschienen im gleichen Jahr (1950).

136 *Das arabische Reich und sein Sturz* (1902).

geschrieben hatte; anders als heute wurde eine Lesekenntnis des Französischen beim Studium (der Orientalistik) noch vorausgesetzt.

Für die frühe Dichtung wurden wir auf den heute völlig vergessenen *Abriß der arabischen Literaturgeschichte* von Oskar Rescher (Stuttgart 1933) hingewiesen; das Buch war zwar völlig frei von Theorie, vermittelte aber einen guten Einblick in die arabischen Quellen und den narrativen Hintergrund, vor dem die Poesie erinnert wurde. Eine direkte Leseliste oder einen Kanon gab es nicht.¹³⁷ Deutsche Sekundärliteratur stand im übrigen nicht etwa deswegen im Vordergrund, weil man sie für besser oder wichtiger hielt, sondern weil deren Lektüre stilbildend wirken sollte, gewissermaßen als Einstimmung in die Dissertation. Bücher zu lesen sollte ein Vergnügen sein, nicht nur eine Pflicht; daß man sie auf die Dauer nur noch „konsultieren“ und ihnen mit Suchmaschinen zu Leibe rücken würde, konnte man sich noch nicht vorstellen. Vielmehr verband sich mit dem Lesen die Erwartung, daß man damit implizit auch das Schreiben lerne; Ziel der Ausbildung war in erster Linie handwerkliche Fertigkeit. Ein direktes Methodenbewußtsein wurde noch nicht vermittelt; man hoffte auf den gesunden Menschenverstand. In der Bonner Orientalistik wurde Methode erst in der folgenden Generation zum Thema, mit den letzten Schülern von Spies, Albrecht Noth und seinen Gesellen, welche ihre Methode aber nicht von ihrem orientalistischen Lehrer, sondern aus der Geschichtswissenschaft übernahmen.

Mir war an Methode auch kaum gelegen; ich suchte vielmehr nach einem Thema für meine Doktorarbeit. Darum wechselte ich nach meinem fünften

137 Ich beschloß in meiner Naivität einmal, die ZDMG von vorn bis hinten durchzulesen, kam aber, wenn ich mich recht entsinne, über die ersten sieben Bände (1847 ff.) nicht hinaus. Im übrigen beeindruckte mich am meisten ein Buch, von dem im Unterricht gar nicht die Rede war und das mir nur zufällig in die Hände gefallen war: August Müllers *Der Islam im Morgen- und Abendland* (1–2, Berlin 1885–1886). Diese an sich schon etwas angejahrte Überblicksdarstellung lebte aus ihrem entspannten Stil. Der methodenfixierte Jargon unserer Tage war noch nicht erfunden; zudem „veralteten“ Werke dieser Art nicht so schnell wie heute. Und man las natürlich auch Anderes, das manchmal schon in den höheren Klassen des Gymnasiums zur Sprache gekommen war: A.J. Toynbee z.B. (*A Study of History*) oder Egon Friedell (seine *Kulturgeschichte der Neuzeit*, neben der es aber auch eine *Kulturgeschichte Ägyptens und des alten Orients* gab) und Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, dessen europazentrische Engführung damals nicht weiter auffiel). Diese Bücher sind natürlich „überholt“. Aber man wird sagen dürfen, daß spätere kulturvergleichende Elaborate im Stile von Huntingtons *Clash of Civilizations* nicht im entferntesten mehr an sie heranreichen. Von Toynbee gab es im übrigen auch zwei Bände mit Erinnerungen an akademische Kollegen, aus denen eine beachtliche Lebenserfahrung sprach (*Reminiscences* und *Acquaintances*).

Semester die Universität. Das war schon damals ein wenig flatterhaft; außerdem kostete es natürlich Geld. Aber ich war ja durch die Studienstiftung finanziell abgesichert, und bei einem so vielgestaltigen Fach wie der Orientalistik empfahl es sich mehr als anderswo, „Alternativen“ in Betracht zu ziehen. Dennoch hätte ich aus eigenem Antrieb den Entschluß wohl nie gefaßt. Der Anstoß kam vielmehr von jemandem, der Ende 1954 von außen in den Bonner Kreis getreten war: Rudolf Sellheim (1928–2013), der, frisch in Frankfurt promoviert, am Bonner Seminar die frei gewordene Assistentenstelle übernahm. Hoenerbach, der auf ihr bisher „gesessen“ hatte, erhielt nach langen Jahren eine (unbefristete) Dozentur. Aber nicht nur der „Stellenkegel“ veränderte sich in vorteilhafter Weise; auch die öffentliche Bautätigkeit beschleunigte sich. Bald verließ das Seminar die etwas heruntergekommene bürgerliche Villa an der Poppelsdorfer Allee und zog um in die großzügigen Räume des wieder aufgebauten Bonner Schlosses am Alten Zoll.

Sellheim hatte Hoenerbach bei den Anfängerkursen im Arabischen abgelöst. Aber mit mir trieb er auch ein wenig Ugaritisch, das damals in Arbeiten von Ch. Vroilleaud, Cyrus Gordon oder J. Aistleitner schon greifbar war. Er hatte natürlich, da nicht habilitiert, noch keine Lehrbefugnis; aber das Ugaritische, dessen aus 30 Keilschriftzeichen bestehendes Alphabet der Hallenser Semitist Hans Bauer entziffert hatte,¹³⁸ war ohnehin noch nicht im Lehrplan des Orientalischen Seminars angekommen. Sellheim hatte es bei Otto Eißfeldt gelernt, der als Alttestamentler in Halle Bauers Ergebnisse aufgenommen hatte,¹³⁹ und war nun stolz darauf, die Erkenntnisse seines „ostzonalen“ Lehrers nach Bonn, in die bürgerliche Hauptstadt des jungen Weststaates, zu transferieren.¹⁴⁰ Ich hatte einen Augenblick lang den Eindruck, daß man als Arabist zu diesem

138 *Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras Schamra* (Halle 1930); die ersten Täfelchen waren nur ein Jahr zuvor von den französischen Ausgräbern entdeckt worden. Vgl. dazu auch Bauer, *Das Alphabet von Ras Schamra. Seine Entzifferung und seine Gestalt* (Halle 1932) und *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra* (Berlin 1936).

139 *Bestand und Benennung der Ras Schamra-Texte*, in: ZDMG 96/1942/507–539. Bauer war 1937 gestorben.

140 Sellheim hatte Ende der vierziger Jahre „Republikflucht“ begangen und unter H. Ritter, der seit 1949 in Frankfurt unterrichtete, als „Hilfskraft“ gearbeitet. Eißfeldt (1887–1973) bekleidete seit 1922 den alttestamentlichen Lehrstuhl in Halle und hatte Bauers Forschungen aus nächster Nähe verfolgt. Er unterhielt bis zum Bau der Mauer enge Beziehungen zu westzonalen Verlagen, vor allem zu Mohr/Siebeck in Tübingen; dort kamen, herausgegeben von Sellheim und F. Maass, auch seine *Kleinen Schriften* heraus (1–6, 1961–1979). Ich habe als Frankfurter Assistent bei den ersten Bänden eine Korrektur mitgelesen. Zu Sellheim vgl. jetzt den Nachruf von G. Endress in: *Oriens* 42/2014/3–19.

Thema etwas würde beitragen können; noch war ja nicht klar, an welche semitische Sprache das Ugaritische sich am besten anschließen lasse. Aber da hatten dann doch die Alttestamentler, d.h. die Theologen, die besseren Karten.

Hellmut Ritter war die Adresse, an die er mich verwies. Ritter war nicht unumstritten; aber daß er an philologischer Intuition und geschichtlichem Horizont, vor allem auch an Kenntnis noch unbearbeiteter Texte (und damit möglicher Dokorthemen) seinen Kollegen voraus sei, leugnete niemand. Er war älter als die meisten deutschen Lehrstuhlinhaber, schon Mitte Sechzig, und er hatte, da er die Kriegsjahre in der Türkei verbrachte, seine Forschungsinteressen verhältnismäßig ungestört verfolgen können. Sellheim hatte es in Frankfurt unter ihm nicht leicht gehabt; er verließ sich aber ganz auf Ritters sichere Hand. Das Frankfurter Institut bestand aus einem einzigen Raum (im Hauptgebäude der Universität in der Mertonstraße); Ritter hatte dort nur einen Schreibtisch, der hinter einer Bücherwand verschwand. Aber er lehrte mit Engagement. Für das Sommersemester 1956 hatte er elf Stunden Kolleg angekündigt, und de facto las er jeden Tag von 9 bis 12 – mit Ausnahme des Mittwoch, an dem nachmittags die Fakultätssitzung stattfand. Kurz zuvor hatte er für ein Jahr das Dekanat innegehabt.

Es war nicht einfach, mit Ritters Arbeitstempo Schritt zu halten. Manches andere blieb auf der Strecke. Einiges davon hatte ich schon in Bonn aufgegeben: das Spanische z. B., in dem es bei dem Kolleg über Lope de Vega blieb, oder die Deutsche Geschichte, in die ich nur einmal hineingehört hatte, weil mein ehemaliger Geschichtslehrer nebenbei an der Bonner Universität als apl. Professor unterrichtete.¹⁴¹ Die Klassische Philologie hatte mich allerdings viel Zeit gekostet;¹⁴² vor allem an das Griechische hatte ich mich gewöhnen müssen.¹⁴³

141 Hans Hallmann (1897–1985), der sich schon vor dem Kriege habilitiert hatte, aber dann eingezogen wurde (zum Generalstab, nicht in die kämpfende Truppe, für die er zu alt war) und hernach nie wieder recht Tritt faßte. Dem Orient kam er nahe mit seiner Publikation *Neugriechenlands Geschichte 1820–1948* (Bonn 1949). Während meines ersten Semesters las er über „Das 19. und 20. Jh. im Schulgeschichtsunterricht“, aus heutiger Sicht ein interessantes Thema, für das sich aber damals kaum Hörer fanden, wohl auch weil er sich nur am Samstagmorgen von seinen schulischen Verpflichtungen (in Aachen, nicht in Bonn) befreien konnte. Das Fach Zeitgeschichte, in das die Vorlesung hineingehört hätte, gab es 1953 in Bonn noch gar nicht.

142 13 Wochenstunden im ersten Semester, 10 im zweiten und dritten, 12 im vierten, 9 im fünften.

143 Ich hatte mir Griechisch ebenso wie Arabisch selbst beigebracht; das Gymnasium, das ich in Aachen besuchte, war neusprachlich ausgerichtet und erlaubte mir als einziges unter den dort bestehenden höheren Schulen, wegen meiner kriegsbedingten Verspätung das vorgeschriebene Pensum in vier statt in neun Jahren zu absolvieren. Die fehlende grie-

Beeindruckt hatte mich, daß die beiden Fachvertreter¹⁴⁴ gewissermaßen im Partnertausch ab und zu ihre sprachliche und thematische Basis wechselten und einmal etwas Griechisches, ein andermal etwas Lateinisches anboten, wie ich das aus dem Orientalischen Seminar mit Bezug auf Islamkunde und Semiotik kannte.¹⁴⁵ Aber im Gedächtnis geblieben ist mir nur ein untergeordnetes Seminar über die *Apocolocyntosis divi Claudii*, die „Veräppelung“ (eig. „Verkürbissung“), mit der Seneca auf die dubiose Vergöttlichung des Kaisers Claudius reagierte.¹⁴⁶ Das lag außerhalb des Lehrkanons; bei den Kernstücken dagegen (Homer, Vergil usw.) wurde mir bald klar, daß ich nie mit den „alten Hasen“ von den altsprachlichen Gymnasien würde gleichziehen können. Hier war alles alt, auch das Fach selber.

Erfrischender waren die „Hilfswissenschaften“, in die ich um des angestrebten Staatsexamens willen einen Blick hineingeworfen hatte: die indogermanische Sprachwissenschaft, in der regelmäßig historische Grammatik des Lateinischen oder des Griechischen angeboten wurde,¹⁴⁷ oder ihre allgemein vergleichende Schwester, die sich mit Ferdinand de Saussure eingelassen hatte und einem Semitisten eine Ahnung dessen vermittelte, was ihm in seiner Sparte

chische Abschlußprüfung wurde später noch einmal zu einem bürokratischen Problem, weil in Frankfurt zur Habilitation an der Philosophischen Fakultät nicht nur das Latinum, sondern auch ein Graecum in Form eines real existierenden Scheines verlangt wurde.

144 Hans Herter (1899–1984) und Wolfgang Schmid (1913–1980). Neben ihnen wirkte noch Walther Kranz (1884–1960), der von 1929 bis 1933 Direktor von Schulpforta gewesen war und nach dem Krieg als apl. Professor in Bonn Aufnahme gefunden hatte; ich wußte damals noch nicht, daß er die Jahre zwischen 1943 und 1950 in Istanbul in der Nähe meines späteren Lehrers H. Ritter verbracht hatte (*Im Halbschatten* 144). Er zeigte 1953 „Übungen zur griechischen Mythologie“ an, in denen er, ganz im Geiste der alten Zeit, die Klassische Walpurgisnacht aus Goethes *Faust* II zum Ausgangspunkt nahm. Ich hatte während meiner Gymnasialzeit kein Wort von Goethe gehört; wir waren vor dem Abitur nur bis zu Lessing gekommen.

145 Schmid las während meiner Zeit sowohl über Vergil und Horaz als auch über Epikur.

146 Griechisch *κολοκύνθη* ist der „Kürbis“; auch die aus dem Orient und Nordafrika bekannte Koloquinte ist ja ein Kürbisgewächs, von dem aber nur die Kerne essbar sind (und geknabbert werden). Der Text ist jetzt zugänglich in der Edition und kommentierten Übersetzung von Allan A. Lund, Heidelberg 1994.

147 Von Gerhard Deeters (1892–1961), einem Balten, der Sprachvergleiche gerne mit Belegen aus seiner eigenen livländischen Heimat würzte, sich aber in seinen Mußestunden vor allem mit Kaukasussprachen beschäftigte und einmal sogar ein Seminar über Ossetisch anzeigte, ein versprengtes iranisches Idiom also, das heute allenfalls noch aus politischen Gründen im Gespräch ist. Wenn er die Laryngalthorie erläuterte, konnte man sich das von den semitischen Sprachen her besonders gut vorstellen. Zu ihm K.H. Schmidt in: ZDMG 113/1963/24–33.

noch alles bevorstand.¹⁴⁸ Vom zweiten Semester an waren Vorlesungen über mittelalterliche Philosophie hinzugetreten; daraus erwuchs dann das zweite Nebenfach, das ich für die Promotion brauchte.¹⁴⁹ Nur dies blieb dann auch in Frankfurt übrig. Ich belegte ein Seminar über Anselm von Canterbury¹⁵⁰ und etwas über die logischen Schriften des Aristoteles¹⁵¹, dies allerdings erst im nächsten Semester, als Ritter nach dem Streit mit Horkheimer bereits die Koffer packte, um wieder in die Türkei zu gehen.¹⁵²

Ritter las aus dem *K. al-Aġānī* das Kapitel über den Dichter al-ʿArġī, der in der späteren Umayyadenzeit lebte und in die Umgebung des ʿUmar b. Abī Rabīʿa hineingehört,¹⁵³ und daneben aus Balāḍurī's *Ansāb al-ašraf* die Abschnitte über ʿAbdallāh b. az-Zubair und sein Gegenkalifat.¹⁵⁴ Zur Einübung in die Terminologie der arabischen „Nationalgrammatik“ wählte er Zamaḥšarī's Ausführungen über den Gebrauch des Akkusativs nach dessen *Mufašṣal* (mit dem Kommentar des Ibn Yaʿīš); dieses Werk hatte ja schon R. Caspari als Grundlage für seine Grammatik (1859) gedient und damit indirekt auch W. Wright bei seiner englischen Neubearbeitung beeinflusst.¹⁵⁵ Im Persischen ging es aus-

148 In Bonn vertreten durch Leo Weisgerber (1899–1985), der über „Sprache und Kultur“ las, einfach so (aber recht interessant).

149 Die Fachphilosophen hatten in Bonn für das Mittelalter nicht viel übrig; sie sprangen von Aristoteles gleich in die Neuzeit. Zuständig für das Mittelalter war der Inhaber des Konkordatslehrstuhls, Vinzenz Rūfner (1899–1976). Er verlegte sich vor allem auf Thomas von Aquin und Bonaventura; von Ockham oder Duns Scotus habe ich damals nie etwas gehört.

150 Wiederum bei dem Inhaber des Konkordatslehrstuhls, Johannes Hirschberger (1900–1990; zu ihm o. Bd. I 149 f.). Er hat später, als ich in Frankfurt Assistent geworden war, bei meinem Habilitationsverfahren das Zweitgutachten übernommen.

151 Bei dem Gräzisten Harald Patzer (1910–2005), der 1951 die Nachfolge von Karl Reinhardt angetreten hatte.

152 Dazu näher *Im Halbschatten* 195 ff.

153 *Aġānī* I 383 ff.; vgl. GAS 2/430 f. Francesco Gabrieli hatte damals gerade in der Festschrift für G. Levi Della Vida über ʿArġī geschrieben (Bd. I, Rom 1956, S. 361–370); vielleicht wurde Ritter dadurch angeregt, sich mit ihm zu befassen.

154 R. Sellheim machte das Thema später zum Gegenstand einer Monographie (*Der Zweite Bürgerkrieg im Islam*; SB Wiss. Ges. an der J.W. Goethe-Univ. Frankfurt 8/1969, Nr. 4, S. 87–111), ursprünglich ein Vortrag zu seiner Habilitation; er mag die Anregung dazu aus Gesprächen mit Ritter gewonnen haben. Mehr als ein Jahrzehnt danach erschien dann die bis heute lesenswerte Darstellung von G. Rotter, *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680–692)*, Wiesbaden 1982 (AKM XLV.3). Daß Ritter sich an Balāḍurī hielt und nicht an Ṭabarī, lag wohl daran, daß Balāḍurī's Werk damals noch zu entdecken war; es lag nur zu einem geringen Teil schon gedruckt vor (in der Jerusalem Edition).

155 S. o. S. 2310, Anm. 35 f.

schließlich um Poesie: Ḥāfīz, aber auch Nizāmī, dessen *Haft paikar* ich erst durch Ritter kennenlernte; er hatte diesen epischen Text 1934 zusammen mit Jan Rypka herausgegeben. Für das nächste Semester hatte er auch „Syrisch II“ vorgesehen. Aber dazu ist es nie gekommen; er war schon im Aufbruch.

Er versuchte in den wenigen Studenten, die er hatte,¹⁵⁶ vor allem den ästhetischen Sinn zu wecken; jenseits alles rein Philologischen lag ihm daran, in den ausgewählten Texten die Schönheit ans Licht zu heben. Er blieb darum nicht am Einzelnen hängen, sondern las schnell und in größeren Zusammenhängen; dabei mied er, abgesehen vom *Mufaṣṣal*, Werke primär technischer Art: islamisches Recht, Theologie, Philosophie. Rationale Umwege bedeuteten ihm wenig; er war ein Mann des unmittelbaren „Verstehens“. Was mir im Vergleich zu Bonn, vor allem den dortigen juristischen Kollegs, auffiel, war die absolute Ehrlichkeit, mit der er uns an die Texte heranführte. Wenn ihm etwas nicht klar schien, so redete er nicht darum herum; er versprach vielmehr, sich die Sache bis zum nächsten Tag noch einmal zu überlegen. Er machte uns klar, daß wir in eine fremde Welt eintraten; insofern war er ein echter Kulturwissenschaftler. Das Handwerk, das er uns beibrachte, war die Philologie – Philologie als Kunst des genauen Hinschauens und abwartenden Zuhörens. Allerdings galt es nicht nur das zu hören, was gesagt war, sondern auch das, was nur vorausgesetzt wurde und im Text „zwischen den Zeilen“ stand.

Mit der Sekundärliteratur hielt er sich – und uns – kaum auf. Zwar stand sie ihm in breitem Maße zur Verfügung; von der Türkei aus hatte er, zumindest in der Zeit vor dem Krieg, mit europäischen Kollegen bis in die Sowjetunion Kontakt gehalten. Aber für den philologischen Zugang waren ihm die gelehrten Zeitgenossen aus dem Orient wichtiger, wegen ihres unmittelbaren, historisch geschärften Sprachverständnisses und ihrer aus intensiver Lektüre erwachsenen Erfahrung mit den alten Texten. Allerdings erinnere ich mich, aus seinem Munde auch eine anerkennende Bemerkung zu W.M. Watts Erstlingswerk „Free Will and Predestination in Early Islam“ (London 1948) gehört zu haben, wiederum weil der Autor sich unbefangen auf die Quellen eingelassen hatte; ich habe das Buch damals mit Gewinn gelesen.¹⁵⁷ Von Methode redete Ritter nur

156 Außer mir vor allem Christoph Bürgel (später Professor in Bern) und Barbara Freyer (später Stowasser, Professorin an der Georgetown University in Washington), daneben auch Harald Cornelius, der 1958 mit einer Arbeit über Ḥālid al-Qasrī promovierte. Ab und zu fand sich aus Mainz auch Susanne Wilzer (später Diwald) ein, die am dortigen Seminar Assistentin war. Die Frankfurter Assistentenstelle war mit Wolfdietrich Fischer besetzt.

157 Was er mir auch empfahl (in einem Zusammenhang, der meinem Gedächtnis entfallen ist), war Hans Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist*, vor allem den ersten Band, der 1934 in Göttingen erschienen war. Ritter hatte das Buch vermutlich in die Hände bekommen, als

im Hinblick auf die Editionstechnik; dort hatte er, wiederum vor allem bei den orientalischen Kollegen, richtungweisend gewirkt. Ansonsten schien er anzunehmen, daß die Methode sich aus dem Material ergebe, mit dem man es gerade zu tun habe. Daß Methodenbewußtsein mit mangelhaftem Sprachverständnis einhergehen könnte, vermochte er sich nicht vorzustellen; er hätte nur Spott dafür übrig gehabt. Eine „große“ Vorlesung hielt er ebensowenig wie Spies; dazu bestand auch kein Anlaß.

Türkisch bot er nicht an; er wollte offenbar Philipp Rühl nicht hineinreden, der damals noch im Kolonialinstitut der Stadt Frankfurt residierte¹⁵⁸ und nach dessen Lehrbuch man auch in Bonn vorgegangen war. Für den praktischen Unterricht in den beiden anderen Islamsprachen sorgten zwei Lektoren, von denen aber nur einer fest besoldet war: Herr Kaband, ein ägyptischer Frauenarzt, der mit gewissem Recht die Arabischstudenten für hoffnungslose Fälle hielt. Modernes Persisch lernten wir bei einem wesentlich bescheideneren Mann, der damals noch nicht promoviert war, aber dann Professor wurde, zuerst in Neapel und dann in Chicago: Heschmat Moayyad.¹⁵⁹ Er kam auf den vernünftigen Gedanken, mit uns nicht Konversation zu üben, was ja immer nur ein Trockenschwimmkurs bleiben mußte, sondern moderne persische Literatur zu lesen¹⁶⁰ und darunter auch wissenschaftliche Prosa einzuschließen.¹⁶¹ Ritter hatte von der Türkei aus den Kontakt zu seinen iranischen

er vor Ausbruch des Krieges von der Türkei aus seinen Bruder in Marburg besuchte; Jonas hatte bei Heidegger in Marburg studiert. Seine Deutung der Gnosis findet heute kaum noch Beachtung; aber das Buch war faszinierend geschrieben.

158 Er war ein Kriegsinvalide aus dem Ersten Weltkrieg und hatte vermutlich an der Orientfront Türkisch gelernt. Ob Ritter ihn von daher kannte, weiß ich nicht; beide schienen jedenfalls in Frankfurt kaum Kontakt zueinander zu haben.

159 Heschmat'ullah Moayyad Sanandaji: *Die Maqāmāt des Ġaznawī. Eine legendäre Vita Aḥmad i Ġām's, genannt Žandapūl (441–536/1049–1141)*; Diss. Frankfurt 1959. Begutachtet wurde diese Arbeit ebenso wie die von H. Cornelius (o. Anm. 156) in Ritters Abwesenheit durch H. Scheel, der aus Mainz zu Rate gezogen worden war; die Prüfungen fielen in eine Zeit (erste Hälfte 1958), in der R. Sellheim noch nicht die Nachfolge Ritters angetreten hatte. Zu den jungen Wissenschaftlern, die aus Iran zu Ritter nach Frankfurt gekommen waren, hatte vor Moayyad auch Turkhan Gendje'i gehört, der Moayyad in Neapel vorausging und später in London an der School of Oriental and African Studies unterrichtete.

160 Z. B. Ġamālzādes *Yakī būd – yakī nabūd*, das zum erstenmal 1922 in einem Berliner Exilverlag erschienen war. Deutlichstes Zeugnis seines Wirkens ist Otto Kegels Übersetzung der „Blinden Eule“ (*Būfi-kūr*) von Sadegh Hedayat (Genf 1960), wo Moayyad mit auf das Titelblatt genommen ist. Kegel (geb. 1934) war Mathematiker und Schüler von Reinhold Baer (1902–1979) in Frankfurt; Persisch trieb er zur Entspannung.

161 Vor allem Arbeiten von Muḥammad Qazwīnī, der 1950 gestorben war; Īrağ-i Afšār hatte

Kollegen gepflegt; sie hatten in der philologischen Erschließung ihres kulturellen Erbes Beachtliches geleistet. Moayyad half uns, in unserer späteren wissenschaftlichen Tätigkeit diesen Kontakt aufzunehmen; nur dadurch wurde ein Gespräch auf Augenhöhe möglich. Der Solipsismus „westlicher“ Orientalistik wurde auf diese Weise ein wenig in Schranken gehalten. Ich erinnere mich, mit welchem Respekt ich auf dem ersten Internationalen Orientalistenkongreß, den ich besuchte (Januar 1964, in New Delhi), der iranischen „Delegation“ (Minovī, Furūzānfar, Nafisī) entgegentrat. Heute ist der Graben viel tiefer.

Semitistik trieb Ritter nicht. Er brauchte in dieser Hinsicht auch nichts anzubieten; sein Lehrstuhl war dafür nicht ausgewiesen. Die Frankfurter Universität war eine junge Gründung; wie die in Hamburg oder in Köln hatte sie sich erst nach dem Weltkrieg endgültig konstituiert. Zwar wurde sie von jüdischen Stiftungsgeldern getragen; man merkte es an den Buchbeständen des Orientalischen Seminars, in denen rabbinische Texte aller Art überwogen. Aber die Semitistik als vergleichende Sprachwissenschaft hatte nicht zu diesem Erbe gehört. Josef Horovitz (1874–1931), der einzige frühere Lehrstuhlinhaber, hatte vielmehr von den jüdischen Studien her den Schritt zum Koran und zur *Sīra* getan.¹⁶² Ritter nahm jedoch auch dies nicht auf; der Koran stand ihm als Thema verhältnismäßig fern. „Islam“ wies für ihn nicht primär hin auf eine Religion, sondern auf eine Kultur, und vom Arabischen führte der nächste Weg nicht mehr zum Hebräischen, sondern zum Persischen.¹⁶³ Schon in seiner Jugend, als „wissenschaftlicher Hilfsarbeiter“ an Carl Heinrich Beckers Hamburger Seminar (das noch Bestandteil eines Kolonialinstitutes war und nicht einer Universität), hatte er das unterrichtet, was in der alten semitistischen

1954 begonnen, dessen *Collectaneen*, die bekannten *Yāddāsthā*, herauszugeben (vgl. die Rezension von H. Ritter in: *Oriens* 12/1959/302 f.). Die Publikationsreihe der Teheraner Universität, in der die Bände erschienen, wurde mit staatlicher Unterstützung über die Botschaften an europäische Wissenschaftszentren verschickt. So gelangte z.B. auch Dehḥudās *Luḡatnāme* in die Orientalischen Seminare.

162 Vgl. seine *Koranischen Untersuchungen* (Berlin 1926); zu seinem Schülerkreis R. Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten* (Wiesbaden 1966), s. 24 f. Er bekleidete seine Stelle seit 1915; vorher war er einige Jahre Professor in Aligarh gewesen, dort aber zu Beginn des Krieges von den Engländern interniert worden. In den zwanziger Jahren beteiligte er sich durch Übernahme von Gastprofessuren auch am Aufbau der Hebrew University in Jerusalem. Der Frankfurter Lehrstuhl war von dem Bankier J.H. Schiff gestiftet worden. Horovitz sorgte dann für die Erweiterung der Buchbestände, indem er die Bibliotheken von Jakob Barth (1851–1914) und (zum Teil) von Hermann Reckendorf kaufte.

163 Den Schritt zum Neuwestaramäischen hat er erst 1959, also einige Jahre nach seiner Frankfurter Zeit, getan (*Im Halbschatten* 209 ff.).

Ausbildung noch nicht vorgesehen war (und für das auch Becker keinen Sinn entwickelte), eben Persisch.

Aber es gab am Frankfurter Seminar zwei Lehrbeauftragte, die die Welt des Orients immer noch von den semitischen Sprachen her und aus nichtislamischer Sicht betrachteten: Hermine Plazikowsky(-Brauner) und Ernst Ludwig Dietrich. Indem ich einen Kurs bei Frau Plazikowsky (1888–1965) belegte, wurde ich ihr einziger Schüler und kehrte zugleich zu meinem Ausgangspunkt zurück; der Kurs hieß „Äthiopisch für Fortgeschrittene“. Das Fortgeschrittensein merkte ich daran, daß nun die Aksum-Inschriften zum Thema wurden, von denen ich in Bonn zwar gehört, aber nichts gesehen hatte. Littmann hatte sie seinerzeit bekannt gemacht; aber außer Frau Plazikowsky hatte wohl kaum ein deutscher Wissenschaftler sie noch einmal an Ort und Stelle zu Gesicht bekommen. Mir wurde in dem Kolleg zum erstenmal klar, daß diese frühen Sprachzeugnisse zwar alle auf die Zeit des Königs ʿĒzānā/Aizinas (4. Jh.) zurückgingen, aber durchaus nicht immer schon christlichem Geiste verpflichtet gewesen waren. In der ältesten Inschrift stand noch der Stammes- und Kriegsgott Maḥrem im Vordergrund, eine Art Ares, ehe dann der christliche „Herr des Himmels“ (später: „Herr des Landes“ = „des Erdkreises“, *Egziā-Beḥēr*) die Macht übernahm.¹⁶⁴

Frau Plazikowsky hatte nicht wie Spies bei Littmann in Tübingen studiert, sondern bei Eugen Mittwoch (1876–1942) in Berlin; dort hatte sie auch noch vor Beginn des Ersten Weltkriegs promoviert.¹⁶⁵ Sie hatte dann einen Ingenieur und Farmer geheiratet, der nach Abessinien ging und dort auch blieb, als die Italiener 1936 den Kaiser Haile Selassie („Kraft der Dreifaltigkeit“) verjagten. So kam sie in Berührung mit den kuschitischen Sprachen; sie trieb Feldforschung in der näheren Umgebung ihres Aufenthaltsortes und hielt in ihren Notizheften Wörterlisten und Paradigmen der einheimischen Idiome fest. Allerdings geriet sie dann zwischen die Mühlsteine des politischen Kräftespiels. Als während des Krieges englische Truppen (bei denen auch der Äthiopist Edward Ullendorf diente)¹⁶⁶ den Kaiser wieder zurückbrachten und 1941 selber das

164 Zu Maḥrem, als dessen Sohn ʿĒzānā sich bezeichnete (υἱὸς θεοῦ ἀνικίτου Ἀρεῖς in der griechischen Fassung) vgl. jetzt F. Breyer in: St. Wenig (ed.), *Im kaiserlichen Auftrag* I 348.

165 *Ein äthiopisch-amharisches Glossar*; Diss. Berlin 1913. Mittwoch war damals noch nicht Professor, sondern lehrte als Privatdozent am „Seminar für Orientalische Sprachen“. Zu ihm näher E. Littmann in: ZDMG 99/1950/143 ff.; R. Voigt in NDB XVII 591f. und Steffen Wenig, *Im kaiserlichen Auftrag* I 107.

166 Er war eine Generation jünger (1920–2011); vgl. seine Autobiographie *The Two Zions. Reminiscences of Jerusalem and Ethiopia* (Oxford 1988) und jetzt den eingehenden Nachruf in: *Biographical Memoirs of Fellows of the British Academy* XII (Oxford 2013), S. 405–432.

Land besetzten, nahm man ihr ihre Aufzeichnungen ab und zerschnitt sie in einzelne Streifen, von denen man ihr, in einem Akt sadistischer Raffinesse, jeweils einen zurückgab und den andern vor ihren Augen verbrannte. Was sich noch rekonstruieren ließ, hat sie später in den einschlägigen Zeitschriften, vor allem der „Rassegna“, veröffentlicht.¹⁶⁷ 1964 hat sie, schon in höherem Alter, mit einem Forschungsstipendium das Land noch einmal besucht. Sie betrat es von Maşauwa' aus, der Hafenstadt in Eritrea, wo auch Littmann bereits mit seiner Expedition eingereist war; ich erinnere mich noch an den Lichtbildervortrag, den sie darüber im Orientalischen Seminar hielt. Aber damals war ich schon nicht mehr Student, sondern Assistent in Frankfurt. Kurz darauf wurde sie von einem Auto angefahren und mit einem Oberschenkelhalsbruch ins Krankenhaus eingeliefert. In ihrem Alter war das bei den damaligen beschränkten medizinischen Möglichkeiten ein Todesurteil. Ich habe sie sehr verehrt.¹⁶⁸

In ihren Kollegs, die sich ja nur an eine einzige Person richteten, kam sie vom Hundertsten ins Tausendste. Sie sprach nicht nur über die Äthiopier und ihr Ge'ez, also die alte Kirchensprache, sondern auch über die modernen Idiome, von denen ich keine Ahnung hatte, und sie verbreitete sich über die benachbarten Ethnien, vor allem die Beja, von deren Sprache damals nur Otto Rössler (1907–1991) behauptete, daß sie mit den semitischen verwandt sei.¹⁶⁹ Ihr verdanke ich auch die Kunde von den Falascha, die später für kurze Zeit in aller Munde waren, als sie in einer medienträchtigen Nacht- und Nebel-Aktion 1984–1985 in ihre angebliche jüdische Heimat transportiert wurden. Haile Selassie, der „König der Könige“ (*Negusa Nagast*), der sie beschützt hatte, aber selber nur durch einen Putsch an die Macht gekommen war (1930), war 1973 abgesetzt und kurz darauf ermordet worden. Im November 1954, als ich in meinem dritten Semester war, hatte er die junge Bundesrepublik mit einem Staatsbesuch beehrt und als Gastgeschenk eine handgeschriebene äthiopische Bibel hinterlassen, die, obgleich ganz jungen Datums, sich wie ein alter ottonischer Codex ausnahm. Sie wurde im Bonner Orientalischen Seminar deponiert und befindet sich vielleicht immer noch dort.¹⁷⁰

167 Rassegna di studi etiopici; vgl. dort Bd. 9/1950, 16–18/1960–1962, 20–21/1964–1965. Dazu auch *Zahlen und Zahlssysteme in den sogenannten kuschitischen Sprachen*, in: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 8/1963/466 ff.

168 Zum Einzelnen vgl. den eingehenden Eintrag in der Wikipedia s.n.; auch *Encyclopaedia Aethiopica* IV (2010), S. 161.

169 Zu Rössler vgl. R. Voigt in: ZDMG 145/1995/1–6 und NDB XXI (2003), S. 750 f.

170 Der Kaiser war der erste Potentat der „Dritten Welt“, der sich damals in Bonn einfand. Während die Großmächte noch ihre Besatzungsrechte pflegten, bemühten sich die wenigen bis dahin schon selbständigen Staaten des Orients, mit den Besiegten des aus ihrer

Um das Judentum kümmerte sich am Frankfurter Institut Ernst Ludwig Dietrich (1897–1974), der Stadtpfarrer in Wiesbaden war und von dort einmal in der Woche zu seinen Übungen herüberkam. Der judaistische Lehrstuhl existierte noch nicht, und selbst nachdem man ihn gegenüber der Orientalistik verselbständigt hatte, dauerte es noch Jahre, bis er besetzt werden konnte.¹⁷¹ Theologische Fakultäten waren an der Universität nie eingerichtet worden;¹⁷² darum ging Dietrich das Hebräische nicht vom Alten Testament her an, sondern von rabbinischen Texten. Etwaigen theologischen Interessen kam er entgegen, indem er Texte aus Qumran behandelte, die „Dead Sea Scrolls“ also, die damals viel diskutiert, aber kaum schon im akademischen Unterricht gelesen wurden und nur in vorläufigen und fragmentarischen Editionen zur Verfügung standen (die „Sektenregel“ z.B. oder die schon länger bekannte, aber nur am Rande dazu gehörende „Damaskusschrift“). Auch im Islam kannte er sich aus; er hatte auf diesem Gebiet promoviert, mit einer Arbeit über den ägyptischen Sufi ‘Abdalwahhāb aš-Ša‘rānī (897/1492–973/1565).¹⁷³ Seine Frankfurter Klientel bestand aber nicht aus deutschen Studenten; diese hatten kaum Veranlassung, sich mit Hebräisch abzugeben. Es waren vielmehr Mitglieder

Sicht europäischen Konfliktes ebenso Kontakt aufzunehmen, Ibn Sa‘ūd z.B. oder, nur kurz nach dem Negus, 1955 Schah Muḥammad Reżā Pahlavī, der, als er im Hotel auf dem Petersberg untergebracht wurde, sogar die deutschen Orientalisten zu einer Audienz dorthin einlud. Ritter hielt die Begrüßungsansprache und ärgerte sich nachher darüber, daß er versäumt hatte, in der Anrede den hochvornehmen und dementsprechend seltenen persischen Vokativ zu benutzen (*Ḥaẓrat-i Šāhā* statt nur *Ḥaẓrat-i Šāh*). Hoenerbach, der ebenfalls eingeladen gewesen war, kam tief beeindruckt ins Seminar zurück und betrat, noch im schwarzen Anzug, das Zimmer, in dem wir arbeiteten, mit den Worten: „Ein Raseweib!“. Das bezog sich auf Turaiyā/Soraya („Siebengestirn“), die Frau, die damals an der Seite des Schahs stand (1951–1958); sie hatte sich ihm anscheinend stärker eingepreßt als Ritters Rede.

- 171 Mit Arnold M. Goldberg (1928–1991). Zuvor behalf man sich mit ausländischen Gästen, die während des Semesters für ein oder zwei Wochen Vorträge vor einem breiteren städtischen Publikum hielten.
- 172 Man hatte ihren Aufbau nach dem Krieg geplant; aber der Landtag hatte seine Zustimmung versagt. Beide Kirchen hatten daraufhin 1952 Stiftungsprofessuren errichtet; diese gingen 1971 in einem Fachbereich „Religionswissenschaft“ auf. Allerdings gab es in Frankfurt auch noch die Jesuitenhochschule St. Georgen.
- 173 Die Arbeit wurde nie gedruckt; aber ich habe das Manuskript gesehen und zur Einstimmung in meine eigene Dissertation flüchtig gelesen. Zu etwa derselben Zeit erschien E.L. Dietrichs Studie *Der Mahdi Mohammed Ahmed vom Sudan nach arabischen Quellen* (in: *Der Islam* 14/1925/199–288); sie war von Paul Kahle angeregt worden, bei dem Dietrich studiert hatte. Einen theologischen Doktor erwarb Dietrich erst i.J. 1954, also kurz bevor ich mich in Frankfurt einschrieb.

der jüdischen Gemeinde, Gasthörer also, die seine Kollegs besuchten; ihnen war der Stoff vertraut, und sie waren im allgemeinen auch dessen sprachlicher Form gewachsen. Dietrich las „Mišnā“ (gemeint waren die *Pirque Avot*) und „Midraš Berēšit Rabbā“, jeweils einstündig, und er bemühte sich auch um die neuhebräische Literatur; ich erinnere mich, daß ich mich mit einer Erzählung von Agnon abplagte.¹⁷⁴ Ich kann mich nicht entsinnen, je etwas Komplizierteres vor die Augen bekommen zu haben, nicht so sehr wegen der Sprache an sich, sondern weil die Texte von Anspielungen auf das Alte Testament wimmelten, u. z. der moderne Autor ebenso wie die Mischna und der Midrasch (die ja zweisprachig waren: Hebräisch und Aramäisch). Wer diesen Grundtext nicht präsent hatte, war verloren; man fuhr bei der Lektüre gewissermaßen permanent über Schlaglöcher. Das konnte einem im Arabischen zwar auch passieren; man mußte immer damit rechnen, auf ein Koranzitat zu stoßen. Aber da waren die Zitate doch wenigstens im allgemeinen gekennzeichnet, selbst in den Handschriften (durch volle Vokalisation oder durch Setzung in Parenthese).

Dietrich beherrschte, soweit ich sehen konnte, diese Texte souverän. Er besaß als lutheranischer Geistlicher die nötige Vorbildung, und selbst seine jüdischen Hörer behandelten ihn mit spürbarem Respekt. Für sie war er ein Gelehrter, und sie wunderten sich vielleicht, daß er an der Universität so wenig galt. Sie wußten nichts von seiner Vergangenheit. Er war 1934 mit 36 Jahren hessischer Landesbischof geworden, und er hatte damals aus seinen Sympathien für das Regime, dem er seine schnelle Karriere verdankte, kein Hehl gemacht. Zwar hatte er versucht, zwischen den „Deutschen Christen“ und der sich formierenden „Bekennenden Kirche“ einen eigenen Kurs zu steuern, indem er die lutherische Tradition der Staatstreue in den Vordergrund stellte. Aber dazu hatte seine Autorität nicht ausgereicht, und Hanns Kerrl, der zuständige Minister für kirchliche Angelegenheiten, hatte ihn bald fallen gelassen. Er zog sich zurück, und im Januar 1939 leistete er auf einem Pfarrertag in Frankfurt sogar öffentlich Abbitte für seine frühere Haltung bzw. die Maßnahmen, die sich daraus ergeben hatten.¹⁷⁵ Wenige Tage nach Kriegsende, am 18. Mai 1945, legte er

174 *Ha-Tarnegol* („Der Hahn“).

175 Er hat mir seine Geschichte in großen Zügen damals erzählt. Aber man kann sich jetzt genauer orientieren, bei Karl Herbert, *Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau* (Frankfurt 1997); vgl. dort S. 73 ff. und 120 ff. Dietrich war für die Reichsregierung der Mann gewesen, mit dem man den Zusammenschluß der hessischen Landeskirchen (von denen es damals drei gab) zu erreichen hoffte; auch 1939 ging es wieder um ein „Einigungswerk“, nur auf Initiative der Kirche selber. Die Rekonstruktion der Ereignisse wird dadurch erschwert, daß der gesamte Aktenbestand

sein Amt nieder. Sein Gemeindepfarramt wurde ihm nicht aberkannt, da er schon während der NS-Zeit seine Haltung erkennbar revidiert hatte.¹⁷⁶ Aber sein Ruf war beschädigt. Einige Jahre, nachdem ich bei ihm studiert hatte, wurde er, nunmehr sechzigjährig, für eine Honorarprofessur vorgeschlagen. Aber das „ging nicht durch“; der Widerstand innerhalb der Fakultät war zu groß.¹⁷⁷

Zum Sommersemester 1957 war ich wieder zurück in Bonn. Die Frankfurter Zeit war, da Ritter schon im Spätherbst 1956 Deutschland erneut verließ,¹⁷⁸ etwas abrupt zu Ende gegangen. Während des Winters hatte ich Gelegenheit gefunden, mir die Istanbul Handschrift, aus der meine Dissertation erwachsen sollte, näher anzusehen und sie abzuschreiben. Auch in Bonn trat ich hernach auf den übrigen Interessengebieten etwas kürzer; ich belegte, wie ich meinem Studienbuch entnehme, dort nur noch 13 Stunden. Die Klassische Philologie war abgemeldet; auch das Sprachenlernen (wegen der Semitistik) hatte nun ein Ende. Von dem Pensum außerhalb der Orientalistik war nur die „Philosophie des Mittelalters“ übrig geblieben, wegen des zweiten Nebenfachs. Hier ließ ich mich auf die „Lektüre einer mittelalterlichen philosophischen Handschrift“ (bei V. Rüfner) ein. Ich weiß zwar nicht mehr, was wir lasen; aber die (einstündige) Übung zeigte mir, daß bei alten Handschriften die Schreibgewohnheiten je nach der Schrift, ob Latein oder Arabisch, verschieden waren. Wenn wie bei der Lateinschrift alle Laute durch einen separaten Buchstaben bezeichnet wurden, lag es für den Schreiber nahe, Abkürzungen zu benutzen, um Zeit zu sparen; dafür gab es bestimmte Verzeichnisse, in denen man diese nachschlagen konnte. Handschriftenkunde (heute: „Kodikologie“) war hier eine Hilfswissenschaft. Beim Arabischen dagegen, das die kurzen Vokale unbezeichnet ließ und als Kursivschrift ohnehin schneller

des Landeskirchenamtes bei dem Luftangriff auf Darmstadt im September 1944 vernichtet wurde.

176 Herbert 146 und 174.

177 Die öffentliche Erklärung, die er Anfang 1939 abgab, ist wohl auch im Zusammenhang mit dem antijüdischen Pogrom vom 9. November 1938 zu sehen. Als sein ehemaliger Lehrer Paul Kahle im Zuge dieses Ereignisses in Gefahr geriet und seine Stelle verlor, hatte er ihn in Bonn aufgesucht und zu helfen versucht. Frau Kahle notierte, wie sehr er dabei bereute, selber sich so tief mit den Nazis eingelassen zu haben; vgl. Maria Kahle, *Was hätten Sie getan? Die Flucht der Familie Kahle aus Nazi-Deutschland* (Bonn 1998), S. 40 und 62. Dort S. 76 f. auch eine Abschrift des Briefes aus dem Berliner Erziehungsministerium, den Dietrich auf seine Intervention hin erhielt; er erreichte nichts, aber man befleißigte sich ihm gegenüber eines gemäßigeren Tones, als ihn die Bonner Polizeibehörden und die dortigen Zeitungen in der genannten Sache anschlugen.

178 *Im Halbschatten* 199.

von der Hand ging,¹⁷⁹ waren Abkürzungen verhältnismäßig selten. Daß man eine Handschrift lesen könne, wurde in der Orientalistik einfach vorausgesetzt. Allerdings verlor die Fertigkeit spürbar an Bedeutung, je mehr man sich im Orient selber auf das klassische „Erbe“ (*at-turāt*, im Sinne von frz. „patrimoine“) besann und dort gute kritische Drucke (etwa im ägyptischen Dār al-ma‘ārif) herauskamen.

Im Winterhalbjahr 1957/58, meinem neunten Semester, findet sich dann unter dem Datum des 25. Oktober der Eintrag „Hat Mindestsemesterzahl erreicht. Zahlt halbe Studiengebühr“. So war das also damals: Acht Semester (= vier Jahre) sollte man studiert haben, um sich zum Examen melden zu können. Bei Überschreiten dieser Grenze wurde man aber nicht etwa relegiert oder stärker zur Kasse gebeten, sondern man wurde für seinen nicht nachlassenden Eifer belohnt und mußte nur noch die Hälfte zahlen. Im Sommer 1958, meinem zehnten Semester, bestätigt mir darum ein Vermerk, daß ich beurlaubt sei. Ich erinnere mich in der Tat, daß ich damals in einem unbenutzten Raum des Seminars vor einer kleinen Reiseschreibmaschine saß und meine Dissertation ins Reine tippte, um sie rechtzeitig einreichen zu können. Am Orientalischen Seminar war es üblich, jemanden, der die „Mindestsemesterzahl“ erreicht hatte, freizustellen, sobald die Gewähr bestand, daß er dann auch bald sein Studium mit der Promotion abschloß. Ich mußte mich beeilen, weil sich wider alles Erwarten die Chance ergeben hatte, zu Beginn des Wintersemesters eine Stelle anzutreten. Sellheim, gerade frisch habilitiert und 30 Jahre alt, war auf Ritters Frankfurter Professur berufen worden und wollte mich als Assistenten mitnehmen. Mein volles Gehalt würde ich aber erst erhalten, wenn mir vom Dekanat der Abschluß meiner Promotion, d. h. die Ablegung des Rigorosums, attestiert wurde. Mit dem Druck der Dissertation konnte ich mir Zeit lassen. Es herrschte zwar Druckzwang; aber es gab auch Fristen. Der Antritt der Stelle stieß stattdessen auf ein Problem, mit dem niemand gerechnet hatte: ich besaß eine negative „Dienstzeit“. Das lag nicht nur daran, daß ich generell zu jung war; mir fehlten auch jene Verdienste um das Gemeinwohl, mit denen normalerweise das Alter jemandes, der in den Staatsdienst eintrat, fiktiv angereichert wurde. So z. B. der Militärdienst; ich war „weißer Jahrgang“, d. h. einer von denjenigen jungen Leuten, von denen man glaubte, daß sie als Deutsche nie wieder in einen Krieg ziehen würden. Zwar hatte es längst wieder Krieg gegeben, in Korea bis zum Waffenstillstand von Panmunyon (1953);

179 Im osmanischen Parlament benutzten die Protokollanten keine Kuzschrift; wenn sie das osmanische Türkisch in arabischer Schrift niederschrieben, entsprach ihr Tempo dem der gesprochenen Rede.

aber die (West)Deutschen waren noch nicht für würdig befunden worden, dort die westlichen Werte zu verteidigen. Es kostete die Frankfurter Universitätsverwaltung etwa eine Woche intensiven Nachdenkens, bis sie einer Lösung des Problems nähertreten konnte.

Während des letzten Semesters, in dem ich noch Vorlesungen besuchte, hatte sich der „Lehrkörper“ des Bonner Instituts noch einmal verstärkt. Necati Lugal (1881–1964?), der seit 1943 an der Universität Ankara als Professor gewirkt hatte und seit längerem schon im Ruhestand lebte,¹⁸⁰ verbrachte ein Jahr als Gast in Deutschland und bot in Bonn Kollegs über „Osmanische Historiker“ und „Persische Lektüre“ an. Im Persischen lasen wir bei ihm Ġalāluddīn Rūmī – eine interessante Erfahrung: Er kam noch ganz aus der alten mystischen Tradition und kannte Rūmīs *Matnawī* weitgehend auswendig. Ob er je dem Mevlevi-Orden nahestand, weiß ich nicht; im Gedenken an Atatürk sprach er auch nicht darüber. Ich habe Ähnliches später in Iran beobachtet; der junge ‘Abdolkarīm Surūš (geb. 1945), den ich kurz nach der Islamischen Revolution in Teheran kennenlernte, war gleichfalls ganz vom Geiste Rūmīs beseelt, obgleich er dann in Europa studiert und über Popper promoviert hatte. Daß Lugal je osmanische Historiker mit uns traktiert hätte, ist mir dagegen nicht mehr gegenwärtig. Stattdessen erinnere ich mich daran, daß er mit uns Fuzuli las, das Proöm zu dessen *Lailī u Mağnūn*. Die Eingangsverse waren „geflammt“ (*mulamma‘*), d. h. das Idiom wechselte fortwährend, von Arabisch zu Persisch zu Türkisch – oder genauer: zum Āzarī. Fuzuli/Fuḍūlī (gest. 963/1556), ein Zeitgenosse Sūlaimans des Prächtigen, den er anlässlich von dessen Eroberung des Irak besang, hatte zwar zeit seines Lebens sich im Zweistromland aufgehalten, sich aber unter den Akkoyunlu an dem ādarbaiğānischen Dichter Ḥabībī ausgerichtet (und deswegen Sūlaiman in einer Sprache ansprechen können, die er problemlos verstand). Der Orient ist ja immer polyglott gewesen.

Ich breche hier ab; mein Gedächtnis stößt an seine Grenzen. Necati Bey verlängerte seinen Aufenthalt, indem er sich von der DFG bei dem Katalogisierungsprogramm „Die orientalischen Handschriften in Deutschland“ anwerben ließ, das damals soeben unter Leitung von Wolfgang Voigt (Marburg) in Gang gekommen war. Die Bearbeitung der arabischen Bestände (in Fortsetzung des eindrucksvollen Katalogs von Wilhelm Ahlwardt¹⁸¹) hatte man Sellheim anver-

180 Sein Geburtsdatum (und damit sein Alter) stand nicht genau fest. Da es im Islam keine Taufe und damit auch keine Taufregister gibt, war man bis zur Einführung von Einwohnermeldeämtern auf die persönliche Erinnerung angewiesen.

181 *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 1–10; Berlin 1887–1899.

traut;¹⁸² darum folgte ihm Necati¹⁸³ (ebenso wie ich) nach Frankfurt.¹⁸⁴ Necati sprach ein fehlerfreies Deutsch, nahezu ohne Akzent; schon in den frühen zwanziger Jahren war er Lektor bei Ritter in Hamburg gewesen.¹⁸⁵

Meine Doktorarbeit brauchte noch einige Zeit bis zum Druck; ich habe den Vorgang anderswo beschrieben.¹⁸⁶ Das Studium hatte mir die Freiheit gelassen, sie schnell abzuschließen; aber ich merkte dann bald, wie unfertig sie noch war. Der während des Studiums waltenden Freiheit war zu danken gewesen, daß ich meiner Phantasie (später würde man von „Kreativität“ sprechen) Raum lassen konnte. Aber Freiheit bedurfte der Disziplin; sonst vertat man seine Zeit. Disziplin mußte sich ausrichten an bestimmten Leitlinien; dazu brauchte man Führung. Das war kein Druck; niemand verlangte, daß man dem Rat, den man erhielt, auch folge. In der Orientalistik entstanden auch noch keine „Schulen“.¹⁸⁷ Druck gab es nur in den allmählich sich herausbildenden

182 Vgl. seine *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte* (Wiesbaden 1976), Einleitung; auch schon sein Referat auf dem 28. Internationalen Orientalistenkongreß in Canberra (*The Cataloguing of Arabic Manuscripts as a Literary Problem*; abgedruckt in: *Oriens* 23–24/1971–1973/306–311). Weitere Bearbeiter gesellten sich in den nächsten Jahren hinzu (z. B. Ewald Wagner); sie folgten anderen Prinzipien und konnten darum ihre Ergebnisse schneller vorlegen. Sellheims Band ist O. Spies zum 75. Geburtstag gewidmet.

183 So redeten wir normalerweise von ihm; der Zuname Lugal war nur für den Paß relevant. Er hatte Hüsnü geheißt, bevor Atatürk die neuen Familiennamen einführte. „Lugal“ war ein Zeugnis der damaligen alltürkischen Ideologie, der zufolge die Turksprachen mit dem Sumerischen verwandt waren; sum. *lu-gal* „großer Mann“ war der „König“.

184 Er half dort meiner Frau, die die ersten Vorarbeiten zur Katalogisierung leistete. Seine Kenntnis der Handschriften war beeindruckend, ebenso allerdings auch seine Verachtung für manche der aufzunehmenden Produkte; es handelte sich um Schultexte aus dem vor-modernen Madrasenbetrieb, die in zahlreichen Exemplaren belegt waren und durch die Reform des türkischen Universitätssystems ihren Wert verloren hatten. In der Türkei war nach der Umstellung auf die Lateinschrift der Besitz arabischer Handschriften nicht nur nutzlos geworden, sondern auch nicht mehr gern gesehen. Europäische Aufkäufer (z. B. Rudolf Tschudi oder Oskar Rescher) hatten die Gelegenheit ergriffen, sie für europäische Bibliotheken zu erwerben.

185 *Im Halbschatten* 36. Er war Schüler des „Katzenhodscha“ Ismail Saib (zu ihm ib. 66f.), und Ritter hatte ihn 1919 nach Hamburg geholt; erst bei Beginn des nächsten Krieges ging er wieder in die Türkei zurück (vgl. den Nachruf von W. Björkman in: *Der Islam* 41/1965/161f.). Björkman nennt kein Geburtsdatum. Wenn das in der türkischen Wikipedia angegebene Jahr 1878 stimmt, wäre Lugal 1919 bereits 41 Jahre alt und darum 1958 bereits 80 gewesen.

186 S. u. s. 2356 ff.

187 Die großen Gelehrten der Vergangenheit (Brockelmann, Ritter, Schaeder) waren, mit all ihren Stärken und Schwächen, für sich stehende Persönlichkeiten geblieben. Erst in der

„Massenfächern“ (die man damals noch nicht so nannte); dort mußte man sich fügen, und es bildeten sich „Seilschaften“ (auch das eine Metapher, die erst ein Jahrzehnt später in Gebrauch kam). In der Orientalistik blieb auf längere Zeit die berufliche Zukunft eine Sache des Zufalls; aber zu den Personen, die das Fach repräsentierten, hatte man Vertrauen, und das Vertrauen wuchs mit der Autorität, die sie ausstrahlten. Autorität, nicht Macht. „Machtverhältnisse“, wie sie die nächste Studentengeneration entdeckte (und bekämpfte), fanden einen günstigen Boden eher dort, wo ein Fach expandierte und die Hierarchien sich verfestigten. In den „kleinen“ Fächern wurde man dagegen im allgemeinen nicht gegängelt oder auf etwas „angesetzt“; es kam eher darauf an, daß man an einem Thema Freude hatte und diese Freude auch über eine längere Zeit anhielt. „Geistesbeschäftigungen“ dieser Art gab es innerhalb der Orientalistik genug; allzu Vieles war noch unerforscht. Indem man ungestört wählen konnte, wurde man sich seiner Freiheit bewußt. Das Studium war dazu da, die Fülle der Möglichkeiten aufzuzeigen.

Allerdings war es eben deswegen auch ungeordnet. Daß es sich in vorgezeichneten Bahnen abspielen müsse, gehörte noch nicht zu den Prinzipien dieser Welt. Das Reglement der Zukunft erlebte ich zum erstenmal in den USA, als ich dort, seit einigen Jahren schon Dozent, 1967 unterrichtete. Ordnung und Gliederung wurden am gegebenen Ort (der University of California in Los Angeles, also einer staatlichen Universität) erreicht mit dem Mittel permanenter Prüfung, bis hinein in die „mid-terms“. In Deutschland hingegen brauchten die „Studiengänge“ noch einige Zeit, um zur gesetzlichen Realität zu werden. Der Weg zur Promotion wurde damit länger und hürdenreicher. Am Ende stand dann auch nicht mehr ein Reich der Freiheit und der unbegrenzten Wahl, sondern ein Konglomerat von Forschungsunternehmen mit festem Programm, deren Laufzeit begrenzt und deren Ergebnis in dem Antrag bereits vorausgenommen war. Wer damit konfrontiert wurde, hatte nur noch die Wahl zwischen Zusage und Ablehnung; wenn er einmal Ja gesagt hatte, war er darauf festgelegt, etwas zu erforschen, das sein Geheimnis im Grunde schon verloren hatte. Man genoß dann zwar das Privileg, ein konkretes Ziel vor Augen zu haben; aber man erwarb damit auch den Tunnelblick des Spezialisten. Das Gebiet, auf dem sich die Forschung vollzog, verwandelte sich in ein Puzzlespiel von Planquadrate. Zwar versprach diese Engführung mehr unmittelbare Effizienz; aber der Horizont war verstellt und die Gesprächsfähigkeit dementsprechend redu-

folgenden Generation mehrte sich die Tendenz, Schüler auf bestimmte Themenbereiche zu lenken, in denen man sich selber zuhause fühlte (Hans Robert Roemer, Albert Dietrich).

ziert. „Netzwerke“ sind nur nach innen verknüpft; jenseits ihrer Grenzen haben sie einander im allgemeinen wenig zu sagen.

Freilich fielen nun auch „Forschungslücken“ eher ins Auge; das Gebiet wurde gewissermaßen kartiert. Niemand trieb während der fünfziger Jahre im deutschsprachigen Raum islamische Theologie. Zwar hatten Louis Gardet und M.-M. Anawati mit ihrer *Introduction à la théologie musulmane* den Blick geschärft; das Buch war 1948 in Paris herausgekommen. Aber die Art, wie hier islamische und christliche Scholastik gegenübergestellt wurden (das Buch verstand sich als „Essai de théologie comparée“), war deutschem Denken verhältnismäßig fremd.¹⁸⁸ In der Philosophie sah es ähnlich aus; wer über Avicenna schrieb, tat dies vornehmlich auf französisch (Anne-Marie Goichon z. B., aber auch Ägypter wie Georges Chehata Anawati¹⁸⁹ oder Ibrahim Madkour, der die neue *Šifāʾ*-Ausgabe in Gang gebracht hatte). Averroes war zwar schon länger im Gespräch; ihn kannte man, weil er im Abendland nachgewirkt hatte. Aber die späte iranische Philosophie war gänzlich unentdeckt; Henry Corbin verharnte noch bei Suhrawardi.¹⁹⁰ In Deutschland konnte man sich nur auf Max Herten (1874–1945) berufen; er hatte in Bonn unterrichtet und in jungen Jahren über Faḥraddīn ar-Rāzī und sogar Mollā Ṣadrā geschrieben.¹⁹¹ Aber neben Paul Kahle, dem die Philosophie überhaupt nicht lag, war er völlig verblaßt; kurz nach Kriegsende war er gestorben. Hoenerbach machte mich einmal auf seine Arbeiten aufmerksam. Aber ich kann nicht behaupten, daß dieser Hinweis mich sehr inspiriert hätte; Ritter brachte mich ja auch erst einmal auf die

188 Der Ansatz kam aus dem Neuthomismus, der am Pariser Institut Catholique und bei den Dominikanern weitverbreitet war. Das Buch erschien in den *Etudes de Philosophie médiévale*, die von Etienne Gilson (1884–1978) herausgegeben wurden; Louis Massignon schrieb ein Vorwort.

189 Vgl. seine Übersetzung der *Métaphysique du Šifāʾ. Livres I à V*, erschienen Paris 1978 in den von Gilson und Gardet herausgegebenen *Etudes Musulmanes* (Bd. XXI). Anawati, der in seinen späteren Jahren immer seine Vornamen mit „G.C.“ abkürzte, firmiert 1948 auf dem Titelblatt seiner *Introduction* noch als „M.-M.“, d. i. „Marie-Marcel“, sein Novizenname bei der Aufnahme in den Orden (frd. Mitteilung von Cl. Gilliot). Er war an sich griechisch-orthodox, aber dann zum Katholizismus konvertiert. Zu ihm o. Bd. I 124 ff.

190 Der erste Band seiner Suhrawardi-Edition kam 1945 in der *Bibliotheca Islamica* heraus (als Bd. 16). H. Ritter hatte mit *Philologica* IX die Grundlage geschaffen (*Im Halbschatten* 71). Corbin war im übrigen Protestant; mit dem Neuthomismus hatte er nichts zu tun. Neben und nach ihm trug dann vor allem Saiyid Ḥusain Naṣr die spätere iranische Philosophie in die westliche Welt hinein. Vgl. auch die *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours*, die Jalāloddīn ʿĀshtiyānī zusammenstellte und zu der Corbin ein Vorwort schrieb (1–2, Teheran 1972–1975).

191 Zu ihm o. Bd. II 598.

Mystik. Was ich bis dahin in Bonn gelernt hatte, war ohnehin alles viel interessanter gewesen. Der Begriff „Islamkunde“ war noch nicht eingeeignet, und daß es einmal etwas wie „Imamsausbildung“ geben würde, ahnte natürlich niemand. Wenn man sich mit seinem Fach vorstellte, sagte man im Englischen wie im Deutschen, man sei ein „Islamist“, und niemand zuckte beim Hören dieses Wortes zusammen.

Wie und warum sich der Blickwinkel so sehr verändert hat, wäre einmal ein eigenes „Projekt“ wert. Der Bewußtseinswandel erklärt sich natürlich im wesentlichen aus dem politischen Geschehen. Aber er hat auch etwas damit zu tun, daß eine allgemeine und vergleichende Kulturgeschichte kategorial schwer zu erfassen ist. Sie paßte eher zu der alten Philologie, die sich einfach an die Texte hielt und diese nur insofern „behandelte“, als sie ihnen zuhörte. Das reicht heute nicht mehr. Die einzelnen Sparten haben sich methodisch auseinandergelebt, und die jeweiligen Experten reden in verschiedenen Diskursen. Nur wer in der Kultur selber lebt, empfindet diese noch als Einheit, und er fühlt sich schnell verletzt, wenn man ihr mit exogenen Kategorien zu Leibe rückt. Frühere Generationen haben es sich vermutlich zu leicht gemacht, als sie mit bloßem „Verstehen“ an das Fremde herangingen. Aber wir sollten nicht vergessen, daß damit ein ganzheitliches Erfassen gemeint war, das von einer bewußten Empathie getragen wurde. Letztere ist uns abhanden gekommen, und es mag sein, daß sie uns einmal fehlen wird.

279 Die Doktorarbeit

Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik

Vor einigen Jahren erreichte mich der Brief eines Wiesbadener Fachverlages, in dem mir angekündigt wurde, daß man sich der Restexemplare eines meiner Bücher entledigen müsse. Man wolle sie, wenn man nichts Weiteres von mir höre, makulieren lassen. Ich müsse den Vorgang dann nur bezahlen. Man bitte um mein Verständnis.

280 Nun wollte man ja gar nicht mein Verständnis, sondern mein Geld. Die Formel war mir vertraut; sie begann damals in der Deutschen Bahn um sich zu greifen. An sich fand ich den Vorschlag nicht unvernünftig; manchem wissenschaftlichen Buch täte es vermutlich gut, wenn es gleich nach dem ersten Verkaufserfolg wieder eingestampft würde. Aber es handelte sich um meine Doktorarbeit; mit dieser Prüfungsschrift („proefschrift“, wie die Holländer sagen) erwarb man das wissenschaftliche Profil, dessen man für eine akademische Laufbahn, so man sie denn anstrebte, bedurfte – auch damals schon, als dieses Produkt jugendlichen gelehrten Fleißes noch nicht so sehr in Gefahr stand, selbst bei tatsächlich beschrittener Universitätskarriere allein auf dieser Welt zu bleiben. Der Vertreter des Verlags, auf juristische Genauigkeit bedacht, hatte sich von seiner *data-base* sagen lassen, daß das Buch 1975 erschienen sei. Das war ein Irrtum; damals hatte seine Firma nur die Rechte übernommen. Erschienen war das Buch 1961; ich hatte es 1958 in Bonn als Dissertation vorgelegt. Damals war ich 24 Jahre alt. Das ist lange her; ich hätte kürzlich mein goldenes Doktorjubiläum feiern können – wenn es denn an deutschen Universitäten noch mit rechten Dingen zugehe, d. h. so wie früher. Heute tut man das nicht mehr. Die goldenen Hochzeiten sind ja auch etwas aus der Mode gekommen.¹

Das frühe Datum braucht nicht zu erstaunen. Man machte damals vieles etwas schneller. Das hing ein wenig mit dem Krieg zusammen. Man entwickelte

1 Mit umso größerer Befriedigung ist zu berichten, daß in der Schweiz die Sitten noch etwas altfränkischer sind. Rudolf Smend, der hochverdiente Alttestamentler aus Göttingen, 1958 in Basel promoviert, hat dort zum Jubiläum einen Vortrag gehalten; dieser ist 2010 gedruckt worden: *Vier Epitaphe – die Basler Hebraistenfamilie Buxtorf* (Berlin, de Gruyter). Allerdings macht ein Vortrag auch Arbeit; ich bin mir nicht sicher, ob ich mich dieser Prozedur unterzogen hätte.

schon als Kind ein Gefühl dafür, daß Dinge, auch wenn sie beständig aussehen, bald zu Ende sein können. Manches mußte man in aller Eile nachholen; so kam es, daß ich nur vier Jahre auf dem Gymnasium zubrachte. Auch das Studium dauerte nicht so lange. Man lernte zwar in den ersten drei Semestern sehr viele Sprachen: nicht nur Arabisch, Persisch und Türkisch, sondern auch Hebräisch, Aramäisch, Äthiopisch, weil man als Nebenfach neben der Islamkunde normalerweise Semitistik, also eine vergleichende Sprachwissenschaft, wählte. Aber im vierten Semester konnte man, wenn man sich gelehrig | zeigte und etwas 281 Glück hatte, das Thema zu einer Dissertation erhalten. Vor allem wurde man durch keinerlei „Zwischenprüfungen“ aufgehalten; man schloß ohne irgendwelche Hürden sein Studium mit der Promotion ab. Das Tempo konnte man selber bestimmen; man wußte also sehr schnell, was man sich zumuten konnte. Das heißt nicht, daß das Ergebnis den eigenen hochgestimmten Erwartungen immer entsprochen hätte. Aber das ist ja auch heute nicht anders. Nur war damals die Wahrscheinlichkeit größer, daß die Prüfer die Doktorarbeit auch lasen; es wurde ja noch nicht so viel produziert. Im übrigen bestand Druckzwang, und vor der Veröffentlichung mußte man sich im allgemeinen die Zeit nehmen, das Geschriebene (und mühsam Getippte) noch einmal zu überarbeiten. Ich brauchte dazu knapp drei Jahre; wie es dazu kam, möchte ich jetzt näher beschreiben.

1 Die erste Fassung

Als es um das Dissertationsthema ging, war ich wählerisch gewesen; mehrere Themen (an die ich mich heute noch erinnere) hatte ich ausgeschlagen. Das änderte sich erst, als ich für kurze Zeit die Universität wechselte und nach Frankfurt ging, wo damals Hellmut Ritter unterrichtete. Zum erstenmal stand ich einer großen Gelehrtenpersönlichkeit gegenüber. Ich mäkelte nicht mehr, sondern war übergelukkig, als er mir nach längerem Zögern einen Vorschlag machte. Als ich annahm, gab er mir, was er selber an Vorarbeiten zum Thema bereits geleistet hatte. Er dachte an eine bedeutende Figur aus der religiösen Szene der frühen Abbasidenzeit, Ḥārīt al-Muḥāsibī (gest. 243/847), den man gemeinhin einen Mystiker nannte, der aber eher ein Pietist gewesen war, begabt mit einer enormen Fähigkeit zur Innenschau; er ging damit manchen Zeitgenossen, z. B. Aḥmad b. Ḥanbal, gewaltig auf die Nerven. Ritter hatte die Istanbul Handschrift, in der sich eine Anzahl der kleineren Traktate dieses Autors befanden (Carullah 1101), teilweise abgeschrieben und wollte nun, daß ich eine Edition daraus mache. Daraus wurde nichts; ich ging meine eigenen Wege und verfaßte eine Monographie (die keineswegs die erste ihrer Art

282 war, sondern nur die letzte von dreien²). Ritters Materialien ruhen ebenso wie meine Edition, | an der ich später weiterarbeitete, immer noch unter meinen Papieren. Die Monographie aber schwoll gewaltig an; als ich sie der Fakultät vorlegte, bestand sie aus zwei (selber getippten) Bänden und über 500 Seiten. Vielleicht hätte ich mich nicht so beeilen sollen; heute, im Alter, weiß ich, daß es den Dingen im allgemeinen und einem Manuskript im besonderen nicht schadet, wenn ihnen ein wenig Zeit gelassen wird. Aber der Augenblick war nicht danach; denn ich sah plötzlich und gänzlich unerwartet die Chance zu einer halbwegs gesicherten Existenz. Rudolf Sellheim, der damals die Bonner Assistentenstelle verwaltete, hatte, als er gerade 30 war, den Ruf auf den Frankfurter Lehrstuhl, also die Ritter-Nachfolge, erhalten, und er bot mir an, als sein Assistent mitzugehen. Assistent im vollen Sinne (und mit vollem Gehalt)³ konnte man aber nur werden, wenn man die Doktorprüfung hinter sich hatte und die entsprechende Bescheinigung der Fakultät in Händen hielt.

Damit rückte allerdings auch der Druck in gefährliche Nähe; denn erst wenn man die vorgeschriebenen 100 Exemplare vorlegte (die dann zum Austausch mit anderen Institutionen dienten und auf die deutschen Universitätsbibliotheken verteilt wurden), erhielt man die endgültige Urkunde. Da war der exorbitante Umfang hinderlich; man publizierte ja normalerweise im Rotaprintverfahren und mußte dazu den Text, versehen mit den von der Fakultät verlangten Korrekturen (und bereinigt um die Fehler, die einem selber in der Zwischenzeit aufgefallen waren), noch einmal sauber abtippen. Daß ich um eine Strafung der ursprünglichen Version nicht herumkommen würde, war im übrigen ausgemachte Sache. Otto Spies, damals Direktor und einziger Ordinarius am Orientalischen Seminar in Bonn, hatte in seinem Gutachten geschrieben:

283 Herrn van Ess war eigentlich die Aufgabe gestellt, zwei bis drei Abhandlungen des islamischen Mystikers Muḥāsibī zu edieren, übersetzen, interpretieren und seine darin enthaltene Gedankenwelt darzustellen. Statt dessen hat er Muḥāsibī's bisher arabisch veröffentlichten Werke und die Handschrift seiner *Rasā'il* (Abhandlungen) durchgearbeitet und aufgrund dessen die Gedankenwelt | Muḥāsibī's in allen seinen Schriften aufgezeigt. Die daraus entstandene und hier vorliegende Dissertation von

2 Vorauf gingen Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (London 1935) und Abd-El-Halim Mahmoud (der spätere Šaiḥ al-Azhar), *Al-Moḥāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste* (Paris 1940).

3 Es betrug, wie ich einer zufällig erhaltenen Bescheinigung vom 14. 6. 1960 entnehme, DM 875,70 netto; darin war ein Kindergeld von DM 30,- enthalten.

mehr als 550 Seiten ist völlig selbständig gemacht. Die für die Durchdringung des Stoffes und die geistige Verarbeitung des Ganzen aufgewandte Kraft ist höchst respektabel. Dabei fällt der Verf. in den Fehler, zu weit auszuholen und alles Mögliche heranzuziehen. Die Artillerie, die aufgeföhren wird, scheint mir für den Gegenstand zu schwer, und oft ist der deutsche Text, der arabische Grundlagen interpretieren, erhellen, erläutern sollte, eher dazu angetan, dem Leser die Lust an der Sache und das Verständnis des Inhalts zu verbauen. Jedenfalls mußte ich vielfach die Sätze zweimal lesen, um sie zu verstehen. Nun, vielleicht liegt das an mir.

Ohne Zweifel zeigt die Arbeit, daß wir es mit einem klugen, ernsthaften, begabten und selbständigen jungen Mann zu tun haben. Ich empfehle die Annahme der Arbeit und fordere für den Druck die Kürzung auf etwa 220–250 Seiten; denn es ist nicht schwierig zu vereinfachen und vor allem die zahlreichen Abschnitte zu streichen, in denen der Verfasser dem naheliegenden Weiterdenken über die Dinge die Zügel schießen läßt und nicht mehr Muḥāsibī selbst darstellt – ein Fehler, der sich leicht einstellt, wenn man sich und anderen etwas klar zu machen versucht. Es fehlt durchgehend der Mut und wohl auch die Fähigkeit zum schlichten Ausdruck [...] [Es folgt Kritik im einzelnen, zum Schluß dann:] Die neuartige Übersetzung so manches wohlvertrauten arabischen Begriffes trägt m. E. nicht unbedingt zur Aufhellung des Dunkels bei (warum *hawā* „Gefallen“, warum *nafs* „Ich“, warum *ʿaql* „Geist“, warum *ḡafla* „Unachtsamkeit“ usw. usw.) ⁴

2 Zwischenspiel

Ritter hatte die Arbeit bisher nicht gesehen; er war seit 1957 wieder in der Türkei.⁵ Spies hatte stattdessen Fritz Meier aus Basel um eine Stellungnahme gebeten; sie war im großen und ganzen positiv ausgefallen. Im übrigen wußte er, welche Intention Ritter mit der Vergabe des Themas verbunden hatte; er kannte Ritter seit einem frühen Aufenthalt in Istanbul (i. J. 1929) und hatte

4 Um die Neugierde zu befriedigen: Das Prädikat war „magna cum laude“. Ein „summa c.l.“ oder „egregie“ war sehr selten; wer diese Auszeichnung erreichte, mußte als „Doctor egregius“ am Ende des Semesters, wenn der Dekan die Urkunden verteilte, den Festvortrag halten. Preise gab es natürlich noch nicht.

5 Zu Ritters Biographie vgl. meine Studie *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter*, die vermutlich 2012 in Heidelberg erscheinen wird.

284 Respekt vor dessen Sachkenntnis.⁶ | Spies war deswegen auch ohne Weiteres bereit gewesen, bei der „Betreuung“ (die sich damals meist in Grenzen hielt) für Ritter einzuspringen, und ich war mir im klaren darüber, daß er in seinem Urteil mit dem Ritters übereinstimmen würde. Wie sehr das der Fall war, wurde mir durch einen Zufall schon vor Abschluß des Verfahrens, also vor der mündlichen Prüfung im Januar 1959, klar. Die *İslam Ansiklopedisi*, lange Zeit von Ritters Freund Adnan Adivar (gest. 1955) herausgegeben, brauchte einen Artikel *Muhâsibî*,⁷ und obgleich man, wie auch sonst üblich, auf die erste Auflage der EI hätte zurückgreifen können, in der L. Massignon das Lemma bearbeitet hatte,⁸ kam Ritter, den man meist vorher konsultierte und der früher auch immer wieder einmal selber eingesprungen war, auf den Gedanken, mich vorzuschlagen. Die unverhoffte Ehre traf mich, als ich gerade meine Frankfurter Stelle angetreten hatte, und ich machte mich Anfang November 1958 an die Arbeit. Am 29. November kam die erste Reaktion aus Istanbul, in einem Brief an R. Sellheim: „Der Artikel von v. E. scheint mir ganz brauchbar. Montag will ich ihn zu übersetzen anfangen. V.E. hat ja Gryps. Wenn er ihn diszipliniert, kann etwas aus ihm werden.“

Allerdings war dieser herzwärmenden Bemerkung am 2. Dezember ein längerer Nachtrag hinzugefügt worden, in dem sich die Stimmung schon eingetrübt hatte:

Zunächst van Essens Artikel. Wir haben angefangen ihn zu übersetzen. Das ist nicht so einfach. V.E. schreibt im großen und ganzen ein gutes, aber rücksichtslos idiomatisches Deutsch. Je idiomatischer jemand schreibt, [um] so schwerer ist er in andere Sprachen zu übersetzen. Außerdem braucht er schwer zu übersetzende ‚Knotenwörter‘, in denen ganze Sätze zusammengedrängt sind, die man dann auflösen muß, und andere, wo man was ergänzen muß. ‚Die Zeitkritik dieses autobiographischen Berichtes, an den sich Ğazzālî in Wortwahl und Motivierung bewußt anzulehnen scheint ...‘. Was meint er | mit Motivierung? Motivierung wessen?

285

6 Er hatte sich übrigens bereits vorher bei der Wahl von Dokorthemen von Ritter beraten lassen, etwa bei dem *K. Uşûl ad-dîn* des Pazdawî, das Hans Peter Linss herausgab (Kairo 1963; zusammen mit dem deutschen Text erneut gedruckt Mainz 1991: *Probleme der islamischen Dogmatik. Das Kitâb uşûl ad-dîn des Abu 'l-Yusr Muḥammad al-Bazdawî. Textausgabe und Untersuchung*), oder den *Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrahim*, die von Marie-Luise Bremer bearbeitet wurden (Walldorf 1959).

7 Erschienen Bd. VIII 507–510.

8 EI¹ III 755. Nur die Artikel, die die Türkei und ihre Geschichte betrafen, wurden im allgemeinen für die *İslam Ansiklopedisi* neugeschrieben.

Wovon? Übersetze ich etwa *taʿlīl*, so fragen die Türken: Was wird denn begründet? Ich weiß keine Antwort zu geben. Entweder er meint die Anführung der Gründe, die ihn zur Bekehrung veranlaßt haben, oder die Gründe, die ihn zur Kritik der Zeit geführt haben. Motivierung also wovon?

Das im Deutschen sich ganz nett ausnehmende Kunststück, die Buchtitel gleichzeitig mit 1), 2) aufzuzählen und zugleich in einem Satz auftreten zu lassen, hat wilden Protest bei den Türken hervorgerufen. So komplizierte Sachen kann man nicht übersetzen. V.E. soll doch mal folgenden Satz ins Lateinische oder Arabische oder Französische übersetzen: ‚Die Zeitkritik dieses autobiographischen Berichtes, an den sich übrigens Ġazzālī in Wortwahl und Motivierung bewußt anzulehnen scheint, findet sich noch einmal, wieder in der sonst bei M. seltenen Ichform, zu Ende des ...‘.

... Erfahrung aus langer Praxis: Wenn man einen Artikel schreibt, der übersetzt werden soll, muß man sich eines ganz einfachen Stiles mit kurzen Sätzen, in die nicht nebenbei ein halb Dutzend andere Dinge hineingepropft sind, befleißigen. Ich schreibe oft ganz anders, wenn ich übersetzen lassen muß, als wenn ich für Deutsche allein schreibe.

Ganz entsetzlich ist es beim Arabischen. Was habe ich nicht bei der Bibliotheca Islamica ausgestanden! Das geht dann so, wie ich in meiner Besprechung von Bonebakker⁹ gesagt habe: Man gibt den hyperdeutschen Text einem deutschkönnenden Araber, und der übersetzt dann. Was dabei herauskommt, hat mit dem Arabischen nur noch die Buchstaben und die einzelnen Worte gemein. Wenn man die Sätze verstehen will, muß man den deutschen Text danebenlegen. Es gibt ein grauen-erregendes Bastardarabisch. Ich habe das zuerst durchexerziert bei Ibn Iyās.¹⁰ Kahle hatte von Mustafa seine deutsche Einleitung übersetzen lassen. Ich habe sie ganz neu schreiben müssen, damit überhaupt etwas Verständliches herauskam. Dito in Pretzls *Dānī*.¹¹ Ich habe mit ihm stundenlang in Bebek gesessen und alles, jedes Wort, umgedreht, bis endlich ein verständliches, undeutsches Arabisch herauskam. Furchtbar ist auch

9 *The Kitāb Naqd al-Šīr of Qudāma b. Ġaʿfar al-Kātib al-Baghdādī*, hrg. von S.A. Bonebakker (Leiden 1956); in: *Oriens* 12/1959/253–259, dort s. 255.

10 *Die Chronik des Ibn Iyās* (Bibl. Isl. 5 a–i). Gemeint ist Band 5 f., in Gemeinschaft mit Moritz Sobernheim hrg. von Paul Kahle und Mohamed Mostafa (Kairo 1945).

11 *Bibl. Isl. 2: Das Lehrbuch der sieben Koranauslegungen von Abū ʿAmr ʿUṭmān ibn Saʿīd ad-Dānī*, hrg. von Otto Pretzl (1930).

die Einleitung zu Wagners Abū Nuwās geworden.¹² Man hat sie in aller Eile von Hasanein in Kairo übersetzen lassen. Wenn sich einer die Mühe machen wollte, sie ins Deutsche zurückzuübersetzen, würde etwas Schönes dabei herauskommen. Die berühmte ‚jüngere Generation‘ hat eben keine Erfahrung und wohl auch kein rechtes Sprachgefühl.

286

Zu[m] Sachlichen des Artikels: Wie will v. E. ‚Konversion‘ (in Gänsefüßchen) übersetzt haben? *Tauba*? Warum dann Gänsefüßchen? Und warum steht das Wort überhaupt in Gänsefüßchen? Man müßte ein arabisches oder türkisches Wort finden, daß man auch in Gänsefüßchen setzen könnte. Ich weiß keins. – ‚... hier jedoch nicht in der Rückschau des Alters, sondern als gegenwärtiges Erlebnis‘. Was meint v. E. mit ‚Erlebnis‘? Was wird nicht in der Rückschau des Alters, sondern ‚als gegenwärtiges Erlebnis‘ gesagt? Die Zeitkritik? Das ist doch kein Erlebnis! Die ‚Konversion‘ in Anführungszeichen? Das ist ein Willensakt, auch kein Erlebnis. – Er schreibt, wie schon bemerkt: ‚zu Ende des 2) K. al-Ḥalwa wat-tanaqqul‘. Wie soll man das mit türkischer Syntax ausdrücken? Oder in arabischer? Ich sehe keinen Weg. – Was meint er mit ‚Gebot Gottes‘ in Gänsefüßchen? Einen arabischen Terminus? *Amru llāh*? Oder *Sharīʿa* oder was? ‚So wie er es versteht‘. Er versteht es also anders als andere Leute? Wie würde er ‚Werkfrömmigkeit‘ auf englisch sagen? Ich würde sagen: ‚Muḥāsibī versteht unter dem Gebote Gottes nicht die Ableistung der vorgeschriebenen Werke (*aʿmāl*), sondern die innere Aufrichtigkeit‘.¹³ Oder: ‚Er mißt dem *ṣidq* größere Bedeutung zu als den Werken.‘¹⁴ – ‚Der Stil ist recht anschaulich und spekulativ‘. Kann ein Stil anschaulich sein,¹⁵ kann er spekulativ sein? Welches arabische Wort schlägt er für ‚spekulativ‘ vor? Welches für ‚anschaulich‘? So etwas kann man nicht übersetzen. – ‚Eine tiefere Systematik fehlt‘: Was ist das, eine tiefe Systematik? Übersetze ich es wörtlich, versteht es kein Mensch. Nun, ich werde umschreiben: ‚M. hat seine Lehre in einem lebhaften (*canlı*) Stil dargelegt‘ (Was aber spekulativ bedeuten soll, weiß ich wirklich nicht), ‚aber nicht in Form eines geordneten Systems darzustellen verstanden‘. Was ‚tiefere‘ Systematik ist, weiß ich nicht. ‚Systematisch‘ heißt ‚rational geordnet‘. Jedenfalls kann ich ‚tiefer‘ nicht übersetzen ...

12 Bibl. Isl. 20; Teil I Wiesbaden 1958.

13 In diesem Satz ist Einiges wieder durchgestrichen.

14 Hier ist nachträglich ein Fragezeichen gesetzt, dazu dann unten die Bemerkung: „Das darf er aber gar nicht“.

15 Dazu die Anmerkung: „Doch wohl nur eine Darstellung“.

Wieso liegt in der Anführung von Gleichnissen des NT etwas ‚Bestechendes‘? – ‚Psychagogisch‘ muß ich wohl durch *terbiyevî* übersetzen, ‚erzieherisch‘. – ‚Vor der Tat äußert sie sich in bedächtigem Abwägen, in der ‚Gewissenhaftigkeit‘, deren Geltung weit über die Reinheitsgesetze hinausgeht‘. Geltung haben kann nur ein Gesetz, eine Vorschrift, nicht Gewissenhaftigkeit, geschweige solche in Anführungszeichen, wodurch angedeutet werden soll, daß Gewissenhaftigkeit nicht im normalen Sinn gebraucht werden soll ... Außerdem ist *waraʿ* nicht ‚Gewissenhaftigkeit‘, sondern das Sichenthaltan von der *šubha*, das heißt von den Dingen, deren *ḥarām* oder *ḥalāl* nicht sicher ausgemacht ist. Mit Reinheitsgesetz (*tahāra*) hat *waraʿ* nicht das Geringste zu tun. – ‚Nach der Tat in Buße und gutem Vorsatz‘: Buße auch nach guter | Tat? Wozu? Nach begangener Sünde: ja! Das türkische Wort für Tat ist etwa *yapılan iş*. Welches sind die entsprechenden arabischen Worte? Woher weiß v. E., daß M. den *waraʿ* ausgerechnet von Ḥasan [al-Baṣrī] übernommen hat? Er kann höchstens sagen, daß der Begriff *waraʿ* (vielleicht von Massignon im *Lexique des termes* behandelt?¹⁶) schon bei Ḥasan vorkommt, daß M. viele ähnliche Gedanken hat. Oder kann er Abhängigkeit beweisen? – ‚Nach der Unterscheidung des Abū l-Hudhail‘: Abhängigkeit beweisbar? Wenn nicht, lieber: ‚wie es schon der Muʿtazilit A.H. tut‘. – *Afʿāl al-ḡawāriḥ* sind keine asketischen Praktiken, sondern die Ableistung des rituellen Gebetes. – *Zāhir* = ‚objektiver Befund‘??? Warum nicht schlicht: ‚die äußeren Werkleistungen‘, *aʿmāl ḡāhira*? Objektiver Befund können auch die inneren Leistungen sein, wenn sie sich als objektiv, d.h. nicht nur in der Einbildung bestehend, erweisen. – Was meint er mit ‚übernommenem Traditionsgut‘? Doch nicht Ḥadīte? Ich werde übersetzen: ‚zieht die Summe (*toplyor*) sowohl seiner eigenen, originellen Gedanken, als [auch] die, die er von seinen Vorgängern übernommen hat‘. – ‚in der ein Vertreter der Orthodoxie‘ soll wohl heißen, ‚in der Muḥāsibī sich als Nicht-Muʿtazilit oder ein Vertreter der *ahl as-sunna wal-ḡamāʿa* mit dem Begriff *ʿaql* auseinandersetzt, der in der Dogmatik der Muʿtazila eine so große Rolle spielt‘. – Wie heißt ‚Eigenwert‘ auf lateinisch, auf englisch, auf französisch? Ich werde einfach ‚Wert‘ übersetzen oder *ḥusūṣi kymet* ... – ‚Askese in der Welt‘: Doch hoffentlich nicht *zuhd fī d-dunyā*. *Zahida fī* heißt bekanntlich ‚auf etwas verzichten‘, nicht ‚in etwas verzichten‘. – *Faqr ilā llāh* ist ‚Bedürftigkeit zu Gott, daß man Gottes bedürftig

287

16 Gemeint ist Massignon's *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1928).

ist', nicht ‚Armut zu Gott‘. So etwas Unklares wie ‚Armut zu Gott‘ gibt es zum Glück im Arabischen nicht.

Was ist denn das ‚selige Gastmahl‘? Nie etwas davon gehört. Was steht da arabisch? Für ‚mitschwingen‘ gibt es leider kein türkisches Wort ... Aber dafür werde ich schon eine Umschreibung finden. – ‚Sie [die Schau Gottes] bleibt rein jenseitig (*bil-abṣār*)‘. Er meint wohl: Gott kann man nicht im *tawahhum*, in der Fantasie-Vorstellung (das heißt *tawahhum*), sondern nur wirklich mit dem Auge im Jenseits erblicken. Werde entsprechend übersetzen. – ‚Er aktualisiert das Gericht und vollzieht es voraus‘. Ich werde, weniger prezios, übersetzen: ‚Er macht schon auf Erden eine Abrechnung mit sich selbst, so wie sie Gott am Jüngsten Tage mit ihm machen wird‘. – ‚Das Ideal der *‘iṣma*‘. Werde übersetzen: ‚die Stufe der *‘iṣma* erreicht haben‘. Es ist das übrigens ein toller Gedanke. Nach islamischer Lehre hat nur der Prophet die *‘iṣma*. Doch kein Irrtum von v. Ess? – *Fiṭra* ist doch nicht ‚Präexistenz‘, sondern ‚von Gott gewirkte Naturanlage‘.

288

‚Schriften rein theologischen Inhalts‘? Ist die *Riāya* keine Theologie? Meint v. E. *kalām*? Oder was meint er genau als Gegensatz zu den anderen | Schriften? Bitte arabischen Terminus! – Was heißt ‚ordo in der Schöpfung‘? Ordo kann ich nicht ins Türkische übersetzen. Und wieso ist der Erweis des ordo eine Widerlegung des Dualismus? Das muß viel klarer gesagt werden. – ‚Dauernde Präsenz des Gerichtes‘. Er meint wohl: Präsenz im Bewußtsein? Was ist ‚laxistische Tendenz‘ auf arabisch? *Ibāḥa*? *Ġaflat*? ... Unter *tauḥīd* als Erlebnis der ‚überwältigenden Individualität‘ kann ich mir nichts vorstellen. Versteht kein Muhammedaner, und die Türken sind Muhammedaner ... Wo steht das Wort *tauḥīd* bei M. in der mystischen Bedeutung?

Wenn M. selbst *qultu* sagt, so meint er sich natürlich. Er stellt seine Lehren so dar, als ob er sie von einem Meister empfangen hätte. Es sei denn man nähme mit v. E. an, ein Schüler habe die Aufzeichnung und Redaktion gemacht und habe die Lehren seines Meisters M. in dieser Form gegeben. Das ist nicht wahrscheinlich. Daß M. selbst so sollte geschrieben haben, ohne sich selbst zu meinen, halte ich für ausgeschlossen. Hat er selbst so geschrieben, so meint er mit *qultu* sich selber und mit dem *qāla* seinen Meister ...

Ich schicke den Text lieber noch mal zurück. Vielleicht ist es für v. E. so einfacher, wenn er den Text ändern kann. Dann braucht er mir nicht alles brieflich zu erklären. Es tut mir leid, daß ich v. E. durch meine scharfe Kritik neue Mühe machen muß. Ich bin gerne bereit, mich durch Nachschlagen von der Richtigkeit von v. E.' Thesen zu überzeugen. Aber zuerst

müssen sie klarer und verständlicher formuliert werden. Ich möchte gern, daß v. E. ein tüchtiger Orientalist wird; er hat das Zeug dazu. Aber so geht es nicht.¹⁷

Dies sei hier so reproduziert, wie ich es heute in meinen Akten vorfinde. Vieles wäre natürlich besser zu verstehen, wenn es meinen ursprünglichen Text noch gäbe; aber den habe ich, nachdem der Artikel in der IA erschienen war, zusammen mit der verlangten revidierten Fassung weggeworfen. Darauf kommt es jetzt auch nicht mehr an. Wichtig ist mir nur, zu zeigen, daß Ritter bereit war, lange Briefe zu schreiben, um ein Problem zu lösen. Er lebte geradezu davon. In der Türkei war er einsam; er hatte damals, nach seiner Emeritierung, kaum jemanden, mit dem er sich aussprechen konnte. Sein Denken setzte sich unmittelbar in Schreiben um, ähnlich wie heute bei einer *e-mail*, und man wird sagen dürfen, daß das Getwitter, dem sich in unseren Tagen wissenschaftliche Netzwerke manchmal hingeben, nicht unbedingt | ergiebiger ist. Und auch nicht schneller. Denn schon am 3. Dezember gab es noch einen Nachtrag von mehr als drei Seiten, nur daß es jetzt eher um inhaltliche Fragen ging. Da findet sich dann die grundsätzliche Bemerkung:

289

Muḥāsibī ist überhaupt noch kein rechter Mystiker. Er ist ein Mann, der zu dem Ḥasan (al-Baṣrī)-muʿtazilitischen Frömmigkeitstyp gehört, der sich durch Verinnerlichung der Auffassung der Pflichten und durch eine starke Entwicklung zur Selbstprüfung, aber eben nicht der mystischen *aḥwāl*-Frömmigkeit, auszeichnet. Die *murāqaba* der Mystiker will Erlebnisse, *aḥwāl*, *mukāṣafāt* etc. beobachten und hervorrufen. Muḥāsibī will die Echtheit der Gesinnung bei den Werken prüfen; ihm liegt nichts an ‚Zuständen‘. V.E. hat das gesehen; denn er weist darauf hin, daß es Begriffe wie *sukr* etc. bei M. nicht gibt. So sollte man M. überhaupt nicht als Sufi, sondern als Vorläufer der Sufi hinstellen, der die Ḥasanschemuʿtazilitische Frömmigkeit systematisch entwickelt. (Dies sagt ja auch v. E. so ähnlich) ...“.

Und dann, nach einer weiteren halben Seite: „So, nun ist es aber genug. Vielleicht sind Sie so gut, v. E. ein paar Tage Urlaub zu geben, damit er diesen Artikel fertig macht. Die Sache muß nun durchgebissen werden.“

17 Ich habe Ritters Kleinschreibung nicht beibehalten. Auch seine charakteristische Umschrift, die sich aus den Gegebenheiten seiner türkischen Schreibmaschine erklärt, habe ich nach den Regeln der DMG umgeändert, obgleich ich sie mir in meiner Dissertation (und der Habilitationsschrift) selber zu eigen gemacht hatte.

Ritter hatte in der gegebenen Situation natürlich völlig recht. Eine Sprache läßt sich nicht punktgenau in eine andere übertragen. Das hat nichts mit guter oder schlechter Sprachbeherrschung zu tun, allenfalls mit mangelnder Disziplin im Denken. Hinzu kam im vorliegenden Fall, daß das Türkische zu jener Zeit noch nicht viel Gelegenheit gehabt hatte, einen allgemein akzeptierten wissenschaftlichen Jargon mit dem zugehörigen Vokabular zu entwickeln. Friktionen dieser Art gab und gibt es überall, damals z.B. auch in den USA, als die deutschen Emigranten sich auf den amerikanischen Sprachgebrauch umstellten; man denke etwa an H.A.R. Gibb's indignierte Rezension zu Franz Rosenthals Übersetzung der *Muqaddima* des Ibn Ḥaldūn.¹⁸ G.E. von Grünebaum sprach ein musterhaftes Englisch und stieß dennoch bei den Amerikanern mit seiner weberianischen Art, Soziologie zu treiben, sowie dem damit verbundenen verklausulierten Stil auf wenig Verständnis. Auch ich selber habe, 290 als man die *Prémices de la théologie musulmane* | aus (meinem) Französisch in (amerikanisches) Englisch übertrug,¹⁹ mit Entsetzen reagiert, weil die mit Bedacht geschachtelten Satzgefüge, die ich den Franzosen hatte zumuten können, brutal in ihre Einzelteile zerlegt worden waren. Die Relativsätze waren verschwunden und mit den Hauptsätzen gleichgeschaltet worden; für mein Empfinden war der Gedankengang auf diese Weise viel zu stark planiert. Amerikanische *native speakers* dagegen versicherten mir, man mache das jenseits des Atlantiks eben so, und man verstehe die Sache dann auch besser. Für mich ist dies immer eine Warnung gewesen, die Muttersprache so selten wie möglich zu verlassen, mag man auch noch so sehr glauben, die Nachbarsprachen (von denen es ja mehrere gibt) zu beherrschen. Damals arbeitete ich den Text also um, und vor Weihnachten hielt ich bereits eine am 16. Dezember abgeschickte Antwort in Händen:

Lieber Herr van Ess,

Ich danke Ihnen sehr für die Mühe, die Sie sich mit der Umarbeitung Ihres Ms. [gemacht haben], da[s] mir nun viel verständlicher geworden ist. Ich werde mich nun daran machen, es mit Hilfe eines Türken zu übersetzen. Dann schicke ich Ihnen das Ms. zurück. Sie können es vielleicht wieder brauchen, wenn die neue EI soweit ist.²⁰ Ins Englische wird sich der Artikel ja leichter übersetzen lassen als ins Türkische, wo

18 In: Speculum 35/1960/139 ff.

19 *The Flowering of Muslim Theology*, trs. Jane Marie Todd (Cambridge, Mass., 2006).

20 Der Artikel in EI² VII 466 f. wurde von Roger Arnaldez geschrieben.

doch manches verprimitivt werden wird, worüber ich Sie bitte, nicht erschrecken zu wollen. Ich werde auch etwas kürzen, d. h. manches weglassen.

Am 1. März 1959 kam dann noch einmal eine kurze Notiz – aus Beirut, wo Ritter seit Februar an der Amerikanischen Universität unterrichtete:

Was Ihren Muḥāsibī anlangt, so war man so entsetzlich eilig damit, daß ich nicht einmal Korrekturen lesen konnte, geschweige denn Sie. Aber der Übersetzer gilt als sehr gut. Ich will nun veranlassen, daß Sie Ihr Ms. zurückkriegen.

Zum Bücherkaufen bin ich noch nicht gekommen. Ich stelle einstweilen Listen auf und werde demnächst mal auf den Büchermarkt gehen. Das libanesisches Pfund steht etwa DM 1,30. Inflation gibt es hier nicht. Sie können bei jedem *ṣarrāf* soviel Dollars kaufen wie Sie wollen. An den Straßenecken, nicht einmal an der Bank. Mir zahlt man in Dollars, die hier | gar nichts Besonderes sind, während sie in Stambul ausgesprochene 291
Mangelware darstellen. Infolgedessen gibt es hier auch alles zu kaufen. Die Mensa des University Campus ist über alles Lob erhaben; auch der Strand darunter ist schön, wenn auch ein wenig kurz. Zum Herumfahren im Lande bin ich noch nicht gekommen; es ist hier ungewöhnlich kalt. Will besseres Wetter abwarten. Lassen Sie sich's gut gehen und seien Sie herzlich begrüßt ...".²¹

3 Die Revision

Mit dem Umarbeiten und Kürzen der Dissertation hatte ich damals längst angefangen; zu Beginn der Sommerferien (*sit venia verbo*; von „vorlesungsfreier Zeit“ redete man damals noch nicht) war ich damit weitgehend fertig.²² Der Text schrumpfte während dieses Vorgangs auf 210 Seiten. Auf der Strecke geblieben war viel angelesene Weisheit: Metaphysisches aus der damaligen Zeitszene (Heidegger z. B.), Parallelen bei den Kirchenvätern oder bei Philo sowie Exkurse aller Art; standgehalten hatte nur das, was sich mit arabischen

21 Ritter hat über seine Beiruter Eindrücke ein recht interessantes Tagebuch geführt, das er in losen Blättern nach Frankfurt schickte und das ich dort zusammengeheftet habe. Wo es sich heute befindet, weiß ich nicht.

22 So nach einem Brief an O. Spies vom 31. 10. 59.

Zitaten belegen ließ. Aber als ich gerade dabei war, die Sache zum Druck fertig zu machen, erreichte mich aus Bonn eine Postkarte von Sellheim, die meine Pläne wieder umwarf:

Prof. Ritter hat mir geschrieben, daß er bereit sei, in Ihre Arbeit zu gucken. Machen Sie sie also mit einem Brief soweit fertig, daß sie nächste Woche abgehen kann. Es wird angebracht sein, Sie schicken Ritter das Original; es könnte sein, daß er am Durchschlag Anstoß nimmt. Nehmen Sie lieber diese erneute Mühe auf sich. – Im übrigen brauchen Sie sich keine grauen Haare wachsen zu lassen. Je ruppiger R. ist, umso mehr interessiert er sich für den andern. Ich hatte auch wieder ein kleines Tänzchen mit ihm, als Sie in Italien waren.²³ Das Ergebnis war ein rührender Brief.²⁴

292 Ritters Interesse war vermutlich durch die Korrespondenz über den Lexikonartikel geweckt worden. Am 5. Oktober 59 teilte er mir mit: | „Ihre Dr.Arbeit ist angekommen, und ich werde mich noch heute und die nächste Zeit darin vertiefen. Ehe ich hineingesehen habe, kann ich natürlich nichts darüber sagen.“

Die erste eingehendere Reaktion kam dann am 19. Oktober – aus Ankara, wohin Ritter offenbar wegen eines Kongresses gereist war. Der Brief war an R. Sellheim gerichtet und mit der Hand geschrieben:

Ich war eben bei der Diyânet İşleri Reisliği, wo die beste Handschrift der *Ri'āya* von Muḥāsibî liegt. Sie ist die beste, weil sie mit einer mit *samā'* versehenen Handschrift verglichen ist. Ich habe ein Kapitel, das besonders böseartig war, kollationiert. Das Ergebnis lege ich bei.²⁵ Es zeigt, daß jede Arbeit, Behauptung, Übersetzung oder Resumé, das sich auf den Druck der M. Smith stützt, einem Hause gleicht, das auf Sand gebaut ist. Gelegentliches Heranziehen der Brussahandschrift dürfte nicht ausreichen.

Es sind also die Textgrundlagen sämtlicher Auszüge, die v. E. übersetzt hat und an die ich schon mehrmals Abende und Tage verwendete, aufs Neue nachzuprüfen. Sonst bauen wir ein Kartenhaus. Wer hat v. E. überhaupt geheiß, sich an das Wespennest der *Ri'āya* zu machen? Er hätte die Finger davon lassen und sich an seinen Auftrag halten sollen: Edition, Übersetzung und Erklärung von einem oder einigen kleinen Traktaten.

23 Ich hatte die Ferien mit einer Hochzeitsreise nach Italien ausgefüllt.

24 Karte vom 16. September 1959. Sellheim hatte erst nach längeren Bemühungen eine Wohnung in Frankfurt gefunden und bereitete damals seinen Umzug vor.

25 Auf 5 Seiten, mit genauer Beschreibung der Handschrift. Kollationiert hat Ritter das Kapitel *Ri'āya* 169–171; zum Anfang dieses Textes vgl. *Gedankenwelt* 151f.

Nun haben wir den Salat. Er hat ja doch nur einen verschwindenden (?)²⁶ Teil der *Ri'āya* zu Worte kommen lassen können. Und wer die *Ri'āya* liest und dann v. E's Arbeit, kommt nicht zu dem Schluß, daß sie zureichend behandelt ist. Ich lasse mir die Handschrift nach Istanbul kommen und will sie fotografieren lassen. Dies kann ich aber nicht, weil 1) die erbetteten Ersatzteile für Ateschs Apparat noch nicht gekommen sind [...]. v. Ess sollte zur Strafe für seinen Leichtsinn auferlegt werden, eine Edition der *Ri'āya* zu machen. Dann kann man sehen, ob er ihn und sie verstanden hat.

Ich bekomme die Handschrift nur für einen Monat und sehe natürlich voraus, daß bis dahin weder Film noch Ersatzteile kommen werden. Morgen fahre ich nach Stambul zurück. Hier ist zwar sehr schönes Wetter, sonst aber ist es scheußlich. Ich habe Minorsky²⁷ gesprochen. Auch der jetzt alte Diez²⁸ | sprach. Da ich aber trotz Hörapparat nichts verstehe, 293 hat mein teures Hierbleiben ohnehin kaum Sinn.

Die Edition von Muḥāsibīs *Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, die Margaret Smith, anscheinend eine Schülerin von D.S. Margoliouth, 1940 in der Gibb Memorial Series vorgelegt hatte, war in der Tat mißraten. Die Herausgeberin stützt sich auf drei Handschriften, darunter den von Ritter eingesehenen Ankaraer Kodex. Aber ihr kritischer Apparat nimmt darauf kaum Rücksicht, obgleich in der Einleitung gesagt wird, daß Diyanet İşleri Riyaseti 403 einen klaren Ductus aufweise und voll vokalisiert sei.²⁹ Der von Smith restituierte Text wimmelt von Fehlern und unglücklichen Lesungen; Ritter hatte dies bereits in seiner Rezension in: *Oriens* 1/1948/352 f. gezeigt. Ich war also gewarnt und hatte mir die Hs. Bursa, Cami kabir 1534 besorgt, die bei Smith ebenfalls erwähnt war. Aber die Probleme zeigten sich erst in aller Schärfe, sobald man übersetzte und nicht bloß

26 Ich kann das Wort nicht recht lesen.

27 Vladimir Minorsky, 1877–1966 (vgl. den Nachruf von D.M. Lang in: *BSOAS* 29/1966/694 ff.).

28 Ernst Diez (1878–1961), seit 1919 an der Universität Wien, seit 1939 als Ordinarius. Er lehrte Islamkunde unter Einschluß der Kunstgeschichte und übernahm den Lehrstuhl von Josef Strzygowski (1862–1941). Vgl. U. Wokoeck, *German Orientalism* 285. Seine Beziehungen zur Türkei beruhten u. a. darauf, daß er 1950 zusammen mit O. Aslanapa und M.M. Koman ein Buch über die Bauten aus der Zeit der Karaman-oğulları herausgegeben hatte (*Karaman devri sanatı*), das in den Schriften der Istanbululer Edebiyat Fakültesi erschien.

29 s. xviii. Ritter sagt „Reisliḡi“ statt „Riyaseti“; man hatte in der Zwischenzeit offenbar noch stärker türkisiert. Smith behandelt die Hs. Bodleiana, Huntington 611 als *aşl*, weil dies der älteste Textzeuge sei (und vermutlich auch, weil sie hierzu in Oxford am leichtesten Zugang hatte).

zusammenfaßte. Ich hatte an sich nie daran gedacht, die *Ri'āya* zur Grundlage meiner Arbeit zu machen. Aber ich glaubte nicht ganz ohne sie auskommen zu können; es handelte sich immerhin um das Hauptwerk meines Autors. Natürlich kam es zu der Misere vor allem dadurch, daß ich es verschmäht hatte, Ritters Wunsch zu folgen und lediglich eine oder mehrere der kleinen Schriften Muḥāsibīs aus der Handschrift Istanbul, Carullah 1101 monographisch zu behandeln. Während ich in Bonn meine Dissertation schrieb, hatte ich überhaupt keinen Kontakt mit ihm gehabt.

294 Eine brauchbare Ausgabe der *Ri'āya* gibt es bis heute nicht. Der Kairiner Druck, den 'Abdalḥalim Maḥmūd und Ṭāhā 'Abdalbāqī Surūr später zu ungenanntem Datum veranstalteten, kommt ohne jeden textkritischen Apparat aus und ist, da keine Handschrift genannt wird (und man damals in Ägypten ohnehin wenig geneigt war, sich Fotokopien aus der Türkei zu besorgen), vermutlich nur aus der Edition von | M. Smith abgeschrieben. Über den Autor aber hat sich im letzten halben Jahrhundert eine Wolke des Schweigens gesenkt. Die Traktate, die ich bearbeiten sollte, sind zwar mittlerweile alle irgendwo gedruckt; aber die Passagen, in denen es schwierig (und interessant) wird, sind in den Ausgaben häufig mißverstanden oder ausgelassen.³⁰

Es dauerte dann bis in die zweite Dezemberhälfte, ehe das Manuskript wieder zurückkam. Jedoch war diesem nun ein Konvolut von über 200 weiteren, z. T. engzeilig betippten oder beschriebenen Seiten im Klein-Oktav beigegeben, eigentlich Mitteilungszetteln einer Versorgungskasse, deren freie Rückseite Ritter benutzt hatte, um seine Eindrücke im einzelnen festzuhalten. Er hatte Satz für Satz geprüft und alle Übersetzungen nachgeschlagen; das hatte ihn über zwei Monate beschäftigt. An einigen Stellen hatte er seine Notizen datiert, zuerst auf s. 33 („Sonntag, 11. Oktober 1959“) und zuletzt auf s. 217, am 11. Dezember desselben Jahres, dort mit der Bemerkung: „So, nun habe ich alle Stellen bis auf das Ms. Berlin, das mir unzugänglich ist, verglichen.“ Soweit er mit der Hand geschrieben hatte, waren seine Glossen nicht immer leicht zu lesen; Ritter schrieb Sütterlin, in einem flüchtigen Ductus. Die Schreibmaschine war da natürlich leserfreundlicher. Freilich setzte er diese mit einer Rücksichtslosigkeit ein, die man sich heute bei einem geschniegelten Computer nie leisten würde; ich kannte das schon aus meiner früheren Korrespondenz mit ihm. Er kämpfte seit langem mit den Capricen dieses Hilfsmittels. An einer Stelle, wo

30 Zum Stand der Dinge vgl. mein *Theologie und Gesellschaft* v1 417 ff.; ich habe auf dieser Basis auch den Artikel *Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī* für die *Dā'ira-yi ma'ārif-i buzurg-i islāmī / Greater Islamic Encyclopedia* geschrieben, der aber noch nicht erschienen ist [s. o. Bd. I 153 ff.].

sich, wie auch sonst häufig auf seinen Blättern, die Ausrufezeichen häufen, findet sich der Stoßseufzer: „Die ewigen ! statt . kommen daher, daß ich auf der anderen Schreibmaschine für den Punkt umschalten muß (*kusura bakma!*).“ Die Erklärung steht in einem Brief, den er am 5. Oktober 59 schrieb:

Ich bin in meiner Maschinenschreiberei nicht nur durch eine spezielle Unbegabung im Maschinenschreiben, sondern auch durch technische Dinge, zu denen ich nichts kann, gehemmt. Ich muß den Tag über im Şarkiyat [Enstitüsü] mit einer türkischen Maschine schreiben. Da liegen A und Q, N und B umgekehrt wie auf den deutschen Maschinen. Der Punkt muß | umgeschaltet werden, ebenso alle Zahlen. Abends zuhaus habe ich

295

meine Tippa. Die hat deutsche Klaviatur.

So geht das noch eine Weile weiter, mit Bemerkungen über die Mucken der nachträglich eingebauten Sonderzeichen – bis zu dem Resümee: „Sie können sich denken, wie verwirrend das ist. Man muß sich geradezu vertippen.“

An der „speziellen Unbegabung“ war etwas dran. Ritter war nicht sehr geduldig; die Gedanken kamen ihm schnell, und er schrieb sehr impulsiv. Er wäre sonst ja auch nie auf über 200 Seiten gekommen. Tippfehler kümmerten ihn nicht; solange es nur um Kommunikation ging und nicht um Publikation, war er nachlässig. Und natürlich hatte er niemanden, der ihm half. Zudem hatte er sich sehr geärgert; das regte seine Nervosität weiter an. Im Manuskript hatte er vieles mit Rotstift eingeklammert; dazu paßten dann Bemerkungen wie „na! na!“, „streichen!“, „geschraubtes Zeug“, „zu viele Worte“, „an den Haaren herbeigezogen“. Das Konvolut lieferte den näheren Kommentar. In seinen Äußerungen tat er sich dabei keinen Zwang an. Es waren ungeschliffene Zeiten; man schrieb damals ja auch noch unmißverständliche Rezensionen. Zwar wahrte er eine gewisse Courtoisie des Umgangs; aber seiner Kritik tat dies keinen Abbruch. Die *political correctness* war noch nicht erfunden, und Leistung konnte man einfordern, ohne daß der Betroffene gleich zur psychologischen Beratungsstelle ging. Die Dissertation war eine Lehrlingsarbeit, nicht mehr. Sie sollte zu erkennen geben, wieweit jemand sein Handwerk beherrschte.

3.1 *Philologie*

„Handwerk“ hieß hier: Philologie, wie überall in den sprachlichen Fächern. Philologische Dinge waren es denn auch, auf die Ritter in erster Linie geachtet hatte; flotte Thesen oder große Gesten reizten ihn bloß zur Ironie. Darum überprüfte er die Übersetzungen; sie waren ohnehin dasjenige, das vornehmlich von meinem Manuskript übrig geblieben war. Er drängte darauf, so nahe wie möglich am Text zu bleiben. So sehr er die Sprache auch beherrschte, zog er

296 doch zur Kontrolle immer noch die Lexika heran. Dabei war keineswegs gesagt, daß er einen einmal gemachten Übersetzungsvorschlag beibehielt; vielmehr schien er die Bedeutungen gewissermaßen abzuschmecken. Ich hatte | z. B. an einer Stelle, wo es um den kosmologischen Gottesbeweis ging, den Satz *dalla l-qādir bi-ttiṣāl at-tadbīr annahū wāḥid qadīr* wiedergegeben mit „Durch das Ineinandergreifen der Ordnung beweist der Mächtige, daß er einer ist und allmächtig“ und löste, da nach *ittiṣāl* auch der Grundstamm *waṣala* in dem Text mehrfach auftauchte, folgende Überlegungen aus:

‚Ineinandergreifen‘ [, besser]: ‚In-sich-Verknüpft-Sein des Waltens (Got-tes)‘. *Tadbīr* ist ein ausgesprochen aktiver Begriff mit Gott als subintelligiertem Subjekt. Oder: ‚der göttlichen Weltordnung‘; dann denkt man im Deutschen auch an das Subjekt, Gott. // *qādir* kann man ruhig mit ‚allmächtig‘ übersetzen. *Qadīr* dann: ‚mächtig‘. // *Ittiṣāl* besser: ‚innerer Zusammenhang der Weltordnung‘ ... ‚Ineinandergreifen‘ ist mir zu aktiv; ich glaube, ‚zusammenhängen‘ kommt dem Arabischen näher ... *waṣala* übersetzen Sie einmal mit ‚in Verbindung bringen‘, einmal mit ‚in Beziehung bringen‘! Nicht mit den Ausdrücken unnötig wechseln. Außerdem besser: ‚verknüpfte er‘. ‚Verknüpfen‘ haben Sie schon richtig gebraucht. Damit ich nicht in denselben Fehler verfall: Statt ‚zusammenhängen‘: ‚innerlich verknüpft‘. Aber weiter oben doch besser: ‚inneren Zusammenhang‘. Dann versteht man’s besser ... Sie scheinen nach dem Grundsatz ‚variatio delectat‘ das Wort *waṣala* mit sovielen deutschen Verben übersetzen zu wollen, als das Lexikon hergibt. Aus dem reichen Blumenstruß gefällt mir am besten ‚verknüpfen‘, und ich möchte raten, das überall beizubehalten, wo nicht zwingende Gründe das widerraten.³¹

Dazwischen dann, mit Bezug auf denselben Text: „schlafen‘: ‚sich hinlegen‘ ... *nāma* im Gegensatz zu *qāma* heißt ‚sich hinlegen‘, im Gegensatz zu *yaqīza* [dagegen]: ‚schlafen‘.“³²

An solchen lexikalischen Feinheiten lag Ritter viel; er war ja bis zu seinem Weggang aus Frankfurt Vorsitzender des Comité de Lexicographie Arabe gewe-

31 s. 196 f. Die Stelle stammt aus dem Anfang des *K. al-ʿAzama*, das im übrigen bis heute nicht ediert oder gedruckt ist. Es handelt sich um ein Fragment, zu dem man, ebenso wie zu den meisten übrigen Traktaten der Carullah-Handschrift, bisher keinen zweiten Textzeugen kennt. Vgl. die Endfassung meiner Übersetzung in *Gedankenwelt* 163 f. Ritter hatte den Text lange Zeit zuvor, als ihm die Handschrift zum erstenmal vor die Augen kam, bereits zur Edition abgeschrieben, dies aber anscheinend vergessen.

32 s. 196.

sen, das u. a. für die Herausgabe des „Wörterbuchs der Klassischen Arabischen Sprache“ verantwortlich war.³³

Luġa heißt auch nicht ‚Lexikographie‘, sondern ‚Sprachschatz‘. ‚Lexikographie‘ ist *‘ilm al-luġa*.³⁴ 297

maʿrifat al-walad ist wohl ein kurzer Ausdruck für ‚Vaterschaft erkennen‘, wenn es [das Kind] nicht vom ehelichen Vater war. (Das machte man mit Physiognomik; heute benutzt man dazu die Blutgruppen).³⁵

‚Geschicke‘ *duhūr?*: ‚der Äonen‘. Stefan George: ‚even‘!³⁶

‚[Jeder Mensch] bedarf [notwendig des Verstandesargumentes]‘: *lāzimatin lahū*. Das ist modernes Arabisch. Der Ausdruck heißt etwas anderes, nämlich daß (das Beweisstück) für ihn gilt, ‚ihn betrifft‘, ‚für ihn gültig ist‘, daß er ihm nichts entgegensustellen hat. Eigentlich ‚fest an ihm sitzen‘, so daß er sich ihm nicht entziehen kann, keine Entschuldigung hat.³⁷

zaġara heißt nicht ‚schelten‘. (Es ist aber wirklich entsetzlich, mit welcher Sturheit immer die Worte falsch übersetzt werden!). Eigentlich: ‚ein Tier verscheuchen, von etwas wegscheuchen‘, hier: ‚verwarnt‘. [Also:] ‚... hätte (nicht ‚habe‘), und (nicht ‚sondern‘), nachdem er es verwarnt und bedroht hat (Perfekt)‘. (Nicht ‚wenn‘: *id*, nicht *idā*).³⁸

Das sind natürlich aus dem Zusammenhang gerissene Exzerpte; ich zitiere sie hier, um zu zeigen, wie sehr Ritters Kritik an einzelnen Wörtern ansetzte statt an den Thesen, die die Gesamttexte begleiteten oder aus ihnen abgeleitet wurden. Verständlich werden die Bemerkungen wiederum nur, wenn man den Kontext vor Augen hat. Das letzte Exzerpt bezieht sich z. B. auf eine Stelle, die ich folgendermaßen übersetzt hatte: „als ob er es [das Ich, die Triebseele] nicht gescholten und ihm nicht gedroht habe (im Koran), sondern, wenn er schelte und drohe, es nicht werde strafen können ...“. „Schelten“ hatte ich dabei wohl aus dem Wörterbuch von Wehr, das man sich damals noch aus der DDR besorgte. Ritter hatte den „Wehr“ in der Türkei nicht zur Hand; er benutzte meistens Belot und Lane. Aber weder Wehr noch Belot kümmerten sich bei ihren Angaben um die Bedeutungsentwicklung. Zum Schluß folgt

33 WKAS II 2482 f.: Nachwort von M. Ullmann.

34 S. 142.

35 S. 148.

36 Besser: „ewen“; vgl. etwa George, *Jahrhundertspruch* (in: *Der siebente Ring*. Gesamt-Ausgabe VI/VII, Berlin 1931, S. 208). Holländisch *eeuw* „Jahrhundert“.

37 S. 141.

38 S. 204.

298 dann, in Klammern gesetzt, eine Rüge | wegen Vernachlässigung der arabischen Syntax: *iḍ* und *idā* werden verschieden gebraucht. Dazu anderswo genauer: „Nachklappende Wenn-Sätze gibt es im Arabischen so gut wie nie.“³⁹ Und später auch ausführlicher:

Sie lesen: *‘uqūbatan lahā in da‘at*. Das geht nicht; denn im Arabischen steht der Bedingungssatz immer vor dem Nachsatz – es sei denn bei Parenthesen. Lies: *an* = ‚um sie davor zu bestrafen, daß sie [die Triebseele] zu etwas davon (den Begierden) aufrief, auf das sie kein Recht hatte.‘ (Das sind so Fallschlingen, die zu vermeiden man leider nicht aus dem Harder-Paret lernen kann.) ... [nach einem weiteren Beispiel:] Sehen Sie: Jetzt steht da *idā da‘at*. Das geht, nachgestellt. Denn *idā* leitet keinen Bedingungssatz ein, sondern einen Zeitsatz. Daß das im Deutschen durch das Wort ‚wenn‘ verwischt ist (die Franzosen haben *quand* und *si*), dazu kann das Arabische nichts.⁴⁰

Ganz schlimm wurde es natürlich, wenn ich falsch konjizierte. Ich hatte übersetzt: „Du treibst in einem Meer, dessen Wogen über dir zusammenschlagen. Wer darin schwimmt, wird nicht durchhalten, solange er nicht Wissen besitzt ...“ und hinter „wird nicht“ die Anmerkung gemacht: „Ich lese *lam* statt *kam*“. Weiter dann: „Heute noch einer, der strebt, sich (an die Frömmigkeit) zu halten (*tamassuk*)?!“. Dazu Ritters Kommentar:

Korrektur *kam* > *lam* unrichtig. Rhetorische Frage: Wie sollte auch *lam* mit Ap[okopat] die Zukunft bedeuten? Das steht nun schon bei Harder-Paret! [Zu übersetzen ist:] ‚Wie lange kann sich der wohl halten, bis er ertrinkt‘ Lies *yağraqu* [statt *ya‘rifu*] ... ‚Daß sich heute einer sollte halten können (etwa im Meer), daran ist nicht zu denken.‘⁴¹

Auch Ritter mußte hier also konjizieren; nur daß er das besser konnte. Ein Text war für ihn ein Gegenstand steter Auseinandersetzung. Das galt für seine eigenen früheren Übersetzungen ebenso wie für die meinen. Ich hatte im Kapitel über die *muḥāsaba* nach Ritter in: Der Islam 21/1933/34 f. einen Ausspruch des Ḥasan al-Baṣrī zitiert. Dazu heißt es dann:

39 s. 68.

40 s. 176.

41 s. 220; vgl. meine Übersetzung in *Gedankenwelt* 5.

Nun zu dem Ḥasanspruch. Meine Übersetzung im ‚Islam‘ ist nichts weniger als einwandfrei. Zunächst einmal habe ich *mu'min* mit *muslim* übersetzt, statt ‚[der] Gläubige‘ wie richtig wenige Zeilen vorher. Dann habe ich die ‚Sache‘ in beiden Teilen des Spruches für dieselbe gehalten. Schon durch das *tumma qāl* bei Muḥāsibī wird nahegelegt, daß es sich um eine andere ‚Sache‘ handelt. Dann ist die Frage, ob die ‚Sache‘ etwas Materielles ist oder ein Tun; Muḥāsibī interpretiert sie mit *‘amal*, also ein Tun. Ist das eine Uminterpretierung? Ḥasan sagt im zweiten Teil: ‚Ich werde zu diesem nicht zurückkehren‘; das muß doch heißen: ‚Ich will es nicht wieder tun‘ ... Daß das zweite *šai'* ein Tun ist, geht auch aus der Bedeutung von *faraṭa* hervor. Ich habe das Wort in unverantwortlichem Leichtsinn mit ‚entgeht ihm‘ übersetzt. Das ist falsch. Lane: *faraṭa minhu* = It proceeded from him hastily, before reflection, or without premeditation (as though it preceded its judgement). Das paßt ausgezeichnet. Also etwa: ‚Dem Gläubigen entschlüpft manchmal ein Tun. Dann ...‘ etc. Wichtig ist vor allem, daß es sich bei dem *mu'min* in beiden Fällen um den idealen, den richtigen *mu'min* handelt. Das Wort ist also prägnant gebraucht. Es ist auch klar, daß, entgegen meiner verfehlten Übersetzung, die zweite ‚Sache‘ eine andere ist als die erste. Fragt sich nur, ob auch diese erste ‚Sache‘ etwas Materielles ist oder auch ein Tun. Wäre das der Fall, so hätte er das Materielle in etwas Nicht-Materielles umgedeutet.

Nun ist zunächst meine Übersetzung von *haihāt* falsch. Es heißt nicht ‚leider‘, sondern (Dozy:) *bernique*, d. h. (nach Sachs-Villatte:) ‚fehlgeschossen; es war wieder nichts‘, *se dit à quelqu'un frustré dans un espoir*. Dagegen Freytag 4/426 und entsprechend Belot: Interjectio avertentis, depellentis, aversantis: Procul, longe; Procul esto; Apage. *Lisan* 9/243: *ma'nāhā al-bu'd*, also ‚ferne, unerreichbar‘ (*ist*), so, wenn *li-* darauf folgt. Ohne folgendes *li-*: *fa-hiya kalimatu tabīd*, also ‚ferne sei‘ (Sibawaih). Man kann also übersetzen: ‚Weit gefehlt; ferne ist es‘ oder ‚Ferne sei es = Fort damit‘. Das erste ist mir geläufiger; aber das zweite würde uns sehr in den Kram passen. ‚Fort mit dir‘. (Auf dieser Maschine gibt es kein Ausrufungszeichen). Also: ‚Fort damit‘ oder ‚Kommt nicht in Frage!‘; ‚Zwischen mir und dir ist eine unübersteigliche Schranke‘. Als eine Art Willensäußerung. Er stellt sich die Sache absichtlich als unerreichbar vor. Denn: Auch das, was der *mu'min* im ersten Satz sagt, ist die richtige Reaktion des echten, idealen Gläubigen.

Man kann also wohl sagen, daß er auch mit dem ersten *šai'* nicht etwas Materielles, sondern ein Tun meint. Es ist aber etwas gezwungen. Vielleicht meint Ḥasan, daß der Mann sich gerne etwas anschaffen möchte und sich dann vorstellt, daß sie [scil. die Sache] ihm unerreichbar wäre.

Noch zum zweiten Satz: *mā lī 'udrun bihā oder lā u'daru*. Ebenfalls von mir falsch übersetzt, weil ich das *farāṭa* falsch aufgefaßt habe. Es muß heißen: ‚Ich habe keine Entschuldigung dafür, das zu tun‘, ‚Ich darf es nicht tun‘.

300 NB: Islam 21 [1933, S.] 35: Der folgende Satz ist auch falsch übersetzt. *Yas'ā fī fakāki raqabatihī* heißt: ‚bemüht sich, seinen Nacken von der Fessel zu lösen‘.

Die *muḥāsaba* des Muḥāsibī gilt auch für uns Gelehrte auf dem intellektuellen Gebiet. Auch wir brauchen das *tatābbut*, ehe wir etwas schreiben;⁴² und wenn wir etwas falsch gemacht haben, müssen wir den Entschluß fassen, es nie wieder zu tun, und traurig darüber sein, daß wir es falsch gemacht haben. So ich in diesem Falle. Wollte Gott, es wären die einzigen Fehlübersetzungen, die ich gemacht habe!⁴³

Wichtig war neben all dieser Kleinarbeit, die Kernbegriffe richtig und unmißverständlich wiederzugeben. So folgt denn unmittelbar auf diesen Passus die Bemerkung:

Eine Zeile davor reden Sie von ‚Buße‘ (*tauba*). Davon steht nichts im Text. Es steht da: *n-d-m*, das ist ‚Reue‘, von der Buße *toto coelo* verschieden, obwohl als Vorstufe zur *tauba* nötig. Seien Sie vorsichtig mit den Termini! *Tatābbut!!!!*⁴⁴

Nur wenige Seiten später dann der Zusatz:

‚Buße‘: Ich übersetze, wie Sie wissen: ‚Reuige Umkehr‘. Unter ‚Buße‘ stelle ich mir gewisse asketische Leistungen wie Anlegen des Büssergewandes etc. vor. Etymologisch heißt es ja ‚Strafe‘, die man sich selbst auferlegt. In der Schweiz heißt die Geldstrafe ‚Buße‘. Die *tauba* ist etwas anderes. Es entspricht ihr wahrscheinlich ein lateinischer Begriff der Moraltheologie.⁴⁵

Auch über „Askese“ machte er sich im übrigen Gedanken:

42 Zu *tatābbut* „Bedachtsamkeit“ (bei einer Entscheidung) vgl. *Gedankenwelt* 140 f.

43 S. 22–25; vgl. meine Übersetzung in *Gedankenwelt* 142 f.

44 S. 25.

45 S. 28 f.; vgl. *Gedankenwelt* 140 und 142.

Ich liebe ... den Ausdruck nicht. Ἀσκησις heißt eigentlich ‚Übung‘. Besser: ‚Verzicht auf die Welt‘ ... ‚Innerweltliche Askese‘ ist kein islamischer Begriff.⁴⁶ – „Zāhid: ‚Weltverzichter, Weltflüchtiger‘, zur Not auch ‚Asket‘. Aber ἄσκησις stammt aus der palaestra; das liegt dem islamischen zāhid ganz fern.“⁴⁷

Ch. Melchert hat bekanntlich vor einiger Zeit für zāhid = „renunciant“ votiert. 301 Das klingt ungewohnt, kommt aber dem, was Ritter sich wünschte, recht nahe. Allerdings mahnte Ritter manchmal auch, in einen Begriff nicht zuviel hinein-zulegen. So z. B. bei *ḡafla*, der „Gleichgültigkeit“:

Das, was Sie aus Andrae zitieren,⁴⁸ macht nicht den Eindruck, daß es im Koran keine *ḡafla* in dem üblichen Sinne der Gleichgültigkeit gegen die existentielle und religiöse Situation gegeben haben sollte. Denn um sich über die Gleichgültigkeit der Mekkaner zu ärgern, brauchte sich Muḥammad wirklich keine Belehrung von der syrischen Mönchsliteratur zu holen! Außerdem erlebt jeder Prediger dauernd die Gleichgültigkeit der Menschen, die sich für seine frommen Sprüche nicht interessieren; wahrscheinlich – ich habe meinen Aufsatz nicht da – hat schon Ḥasan [al-Baṣrī] über die Gleichgültigkeit geklagt. Weiß es aber nicht. Ich würde also von einer Erweiterung des koranischen Begriffes dann nicht sprechen. Ob er [Muḥammad] bei seinen *kuffār* an die Mekkaner denkt, scheint mir zweifelhaft ... Er hatte doch *kuffār* genug um sich. Die Leute standen doch im Leben und sind nicht bloß nach den Büchern zu analysieren, die sie gelesen haben, oder den Belehrungen, die sie erhalten haben. Es sind doch keine von dem und dem ‚abhängigen‘ Gelehrte[n], wie man die Buchquellen eines Historikers untersucht.⁴⁹

Wieder müßte ich den Kontext zitieren, um diese Bemerkung für den Leser gänzlich aufzuschlüsseln. Ich könnte dies sogar; denn ich habe das Exemplar der Dissertation, mit dem Ritter ins Gericht geht, bis heute aufbewahrt. Aber ich will hier keine Sekundärphilologie treiben; der zu Anfang gegebene Hinweis auf die endgültige Druckfassung möge genügen. Es geht mir darum, daß Ritter einen wortbezogenen Einstieg in das System empfahl, während Andrae,

46 S. 47.

47 S. 114.

48 Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Stockholm/Uppsala 1926); vgl. *Gedankenwelt* 61, Anm. 77.

49 S. 124.

302 auf den ich mich gestützt hatte, den religionsgeschichtlichen Zugang wählte, der immer in Gefahr stand, allzu großzügig die Jahrhunderte zu überspringen. Der Anwendungsbereich eines Wortes läßt sich, wie Ritter meinte, am besten dadurch erkennen, daß man Beispiele aus den Texten bringt; Muḥāsibī | kommt im übrigen diesem Verfahren sehr entgegen. So heißt es dann mit Bezug auf *ḥubb ar-riyāsa*:

Es ist nicht ganz genau ‚Herrschbegierde‘. Wenn einer gern Dekan oder Rektor werden möchte oder Vorsitzender im Studentenausschuß, so ist das auch *ḥubb ar-riyāsa*, ‚Liebe zu Spitzenstellungen‘ (besser: ‚leitenden Stellungen‘). Aber ‚Liebe zu‘ ist auch nicht gut, ‚Sucht‘ zu stark. Was machen wir nur? Vielleicht mit Ihrem ‚Geltungsdrang‘, ‚Drang nach‘. Ach, überlegen Sie selber! Übrigens kann man *‘izz* fast mit ‚Stolz‘ übersetzen. *Izzeti neḥs* ist türkisch das ‚Ehrgefühl‘. Aber lassen wir mal das Wort ‚Geltungsdrang‘.⁵⁰

Und zum Gegenteil, der Demut:

Das ist überhaupt ein ausgesprochen christlicher Begriff. Er hat im Islam keinen Platz; denn der Mensch ist ohnehin ein Sklave Gottes. Die Frage ‚Demut oder nicht Demut vor Gott‘ kommt also gar nicht erst auf ... Die Antithese ‚Demut vor anderen‘ und ‚Demut vor Gott‘ war Ihnen vielleicht als Übergang und zum Weiterspinnen des Fadens bequem. Aber es ist islamfremd. Glaube ich wenigstens. Wenn Sie den Begriff irgendwo finden, würde es mich sehr interessieren.⁵¹

Ich habe mich diesem Gedankengang zwar angeschlossen, den Begriff „Demut“ aber für arab. *tawāḍu‘* beibehalten.⁵² Auch in einem andern Fall, bei dem Wort *munāḡāt*, habe ich mich durch Ritters Einwände eher veranlaßt gesehen, zu differenzieren:

Nun aber kommt das Problem, was *munāḡāt* heißt. Es heißt nämlich nicht ‚Zwiegespräch‘, sondern ein ‚geheimes Reden zu Gott‘. Lesen Sie mal die schönen *Munāḡāt* des ‘Abdullāh Anṣārī. Die persischen Dichter eröffnen Diwane gern mit einer *munāḡāt*; das ist ein Sprechen zu Gott. Gott ant-

50 S. 113.

51 S. 75.

52 Vgl. *Gedankenwelt* 154 ff.

wortet nicht. Beim christlichen Gebet dieser Art, das Sie mit Recht heranziehen, ist es ja auch so. Nur wird im christlichen Gebet Gott meist um was gebeten; im *munāğāt* ist das nicht nötig. Lesen Sie, wie gesagt, die *Munāğāt* des Anṣārī; dann werden Sie schon sehen, was für eine Gebetsform das ist. Das ist das, was ich so weiß. Nun will ich Ihre Stellen nachprüfen, ob da doch von einem | Zwiesgesprach die Rede ist. Das Nomen *nağī* ist natürlich, wie alle *faʿīl*-Formen, reziprok, wie *kalīmu llāh* ... ‚Mit Lob und Preis‘: Das ist meist der Inhalt der *munāğāt* der Dichter. Das Wesentliche ist, daß Gott dabei in der zweiten Person angeredet wird. Anm. 2 *tanāğī*, ja, das ist ‚Zwiesprache‘, aber VI. Stamm! Aber das Wort ‚Zwiesprache‘ ist bequem; ich habe es wohl auch manchmal gebraucht, aber zu Unrecht ... So ist auch die Erörterung über die Antwort Gottes ein wenig zu modifizieren, etwa: ‚Die Mystiker berichten nun umgekehrt auch, daß manchmal Gott zu ihnen spricht, im Traume, in der Form eines *hātif* (*bath qôl* hebr.), oder von anderen von Gott ausgehenden Erleuchtungen, die nicht geradezu die Form einer Rede haben müssen. Davon redet Muḥāsibī niemals.‘ (Ob sie ihm unbekannt waren, wissen wir ja nicht).⁵³

303

Ritter kritisiert hier also nicht nur, sondern schlägt zum Schluß eine eigene Formulierung vor. Er nimmt Einfluß auf den wissenschaftlichen Stil; wichtig sind ihm Einfachheit und Eindeutigkeit. Vor allem der zentrale Begriff *muḥāsaba* gab ihm Anlaß zu ausführlichen Überlegungen:

Zunächst scheint mir, daß Sie in der Parallele zwischen der *muḥāsaba* und dem *ḥisāb* am Jüngsten Gericht viel zu weit gehen. Wohl werden die beiden gelegentlich zusammen genannt (*Riʿāya* 16, 7 und 14, 13); aber es ist nicht viel mehr als ein Anklang. Die *muḥāsaba* ist, wie Sie sehr schön übersetzen, ‚Selbstüberwachung‘, aber keine ‚Abrechnung‘, trotz des kaufmännischen Bildes *Riʿāya* 15, 15. Außerdem wird die Parallele schon dadurch ausgeschlossen, daß es ja eine *muḥāsaba* für *mustaqbal al-aʿmāl* gibt (*Riʿāya* 12); man kann aber nicht abrechnen, ehe [man] etwas getan hat. Das Wort kann also nicht mit ‚Abrechnung‘ übersetzt werden. Schon deswegen sind *muḥāsaba* und das Gericht nicht parallel. Die *muḥāsaba* besteht in einer Kontrolle des Tuns der Glieder und des Herzens vor und nach dem Werk, die Abrechnung am Jüngsten Tag [dagegen] darin, daß einfach abgewogen wird, was der *ʿabd* Gutes und was er Schlechtes getan hat, und daß er entsprechend belohnt wird.

53 s. 93 f.; vgl. dazu *Gedankenwelt* 199 f.

Es ist aber keine Kontrolle der Werke vor- und nachher da, überhaupt keine Kontrolle, sondern eine Bilanzaufstellung. Also von einem religiösen ‚Erlebnis, daß man sich das Jüngste Gericht vergegenwärtigt‘ (ganz abgesehen [davon], daß ein Tun kein ‚Erlebnis‘ ist), kann also keine Rede sein.⁵⁴

- 304 Mit der „Vergegenwärtigung“ kommt zum Schluß noch ein anderer Begriff ins Spiel, auf den später noch einzugehen ist: *tawahhum*. Ich hatte beides eng miteinander verknüpft. Vorläufig sei dazu aber nur auf *Gedankenwelt* 139 ff. verwiesen. Ritter sagt später noch grundsätzlicher:

[Muḥāsibīs] Kasuistik, von der Sie in einem Brief so ein wenig gering-schätzig sprachen, ist das Interessanteste an ihm, zeigt aber zugleich seine Unmenschlichkeit, die für das unumgängliche Getragenwerden des Menschen durch die Achtung der Mitmenschen – wenn er nicht gerade Malāmati ist – ebenso wenig Verständnis hat wie für Dinge, die Ġazzālī später im Kapitel der *Ihyāʾ* über *ulfa* und *uḥūwa* behandelt. Darum ist seine *muḥāsaba* im großen Ganzen steril geblieben. Das Idealwesen, das bei all seiner Kasuistik herauskommt, ist doch wieder ein Pharisäer, der für nichts Interesse hat als für sein eigenes Seelenheil und seine von allem *riyāʾ* unbefleckte weiße Weste. Aber es ist klar, daß die Darstellung dieser Kasuistik, so interessant sie auch ist, den Rahmen einer Dissertation sprengen müßte, besonders bei dem schlechten Zustand des Textes.⁵⁵

Genauigkeit in der Wahl der Begriffe gilt es im Deutschen natürlich ebenso zu beachten wie beim Arabischen:

Übrigens braucht man das Wort ‚Prädestination‘, glaube ich, nur für die Festsetzung des jenseitigen Geschicks, nicht für die Handlungen. Da sagt man ‚determiniert‘. Ich glaube, stellen Sie es doch einmal fest! Determinismus und Indeterminismus ist was anderes als ‚Prädestinationslehre‘ oder ihr Gegenteil.⁵⁶

Über ‚Prädestination‘ im Gegensatz zu ‚Determinismus‘ habe ich mich schon geäußert. Prädestination ist die z. B. von Calvin vertretene Vorausbestimmung des jenseitigen Geschickes, Determinismus die Lehre von

54 S. 26a.

55 S. 120.

56 S. 81.

der Unfreiheit des menschlichen Handelns. Beide *toto coelo* verschiedenen Dinge gehen bei Ihnen – wie bei mir im ‚Hasan al-Baṣrī‘ – durcheinander. Sie sollten außerdem die drei Vorherbestimmungen: *rizq*, *aḡal* und jenseitiges Schicksal hübsch klar voneinander trennen ⁵⁷

Soweit zum technischen Vokabular. Grundsätzlich blieb festzuhalten: „Es gibt viele Ausdrücke bei M., die durch eine systematische Wortschatzuntersuchung geklärt werden müßten; aber das geht nur mit | Verzettlung zahlloser Stellen. Diese paar Brocken ohne Text haben keinen Wert.“⁵⁸ Ich hatte die „Brocken“ dazu benutzt, Muḥāsibīs „Gedankenwelt“ nach den aus meiner Sicht zentralen Begriffen zu rekonstruieren. Die Texte selber wurden auf diese Weise manchmal zerstückelt. Natürlich mußte ich die Bruchstücke dann anders wieder zusammensetzen. Ritter hielt das für wenig hilfreich; auch die „Überleitungen“, die nun den Zusammenhang neu schaffen mußten, störten ihn sehr: 305

Sie hätten uns einen Gefallen getan, wenn Sie die Passus ... hübsch nacheinander, wie sie Muḥāsibī bringt, gebracht hätten. Sie zerreißen alles in Fetzen und erschweren einem entsetzlich, zu verstehen, was eigentlich Muḥāsibīs Gedanken sind.⁵⁹

Sie sollen nicht die seelische Entwicklung darstellen – was Sie leider tun –, sondern Muḥāsibīs Werk und Gedanken. Aus diesem Programm ergibt sich das bereits öfters gemeldete (*sic!*) Reden von seelischen und anderen Dingen, als ob Sie ein Lehrbuch der religiösen Psychologie und Ethik zu schreiben hätten, zu denen Ihnen Muḥāsibī gerade die Spolien zum Aufbau liefert. Sie brechen sein Gebäude ab, um mit seinen Steinen ein anderes aufzuführen. Das war aber nicht die Aufgabe und kann sie niemals sein. Außerdem gibt es bei Muḥāsibī keine seelische Entwicklung – nur Anweisungen zur Erziehung.⁶⁰

Es ist wieder das alte Leiden: Zerstückelung des Zusammenhangs und nicht Resümieren. Sie haben eine Freude daran, so mit den Zitaten her einzuplatzen; aber leiten Sie sie ruhig mit einem Satze ein, der einem etwas in den Zusammenhang setzt.⁶¹

Offenbar haben Sie Ihre Zettel nicht wieder an dem Zusammenhang geprüft und stellen daher die ‚Spolien‘ irgendwo hin, wie es Ihnen paßt.

57 S. 202.

58 S. 88.

59 S. 144.

60 S. 110. Der letzte Satz ist handschriftlich hinzugefügt.

61 S. 161.

Der Historiker soll aber das Gebäude nicht abreißen und die Teile neu verwenden, wie Sie es allzu oft tun, sondern die Stücke in dem Zusammenhang ihrer Umgebung zeigen, damit die Struktur klar herauskommt.⁶²

306 Die letztere Bemerkung bezieht sich auf einen Passus aus der *Ri'āya* (s. 165, 7 ff.), den er im Folgenden dann vollständig übersetzte, nicht | ohne allerdings zum Schluß rückblickend zu sagen: „Es ist mir zweifelhaft, ob das hierher gehört. Ohne Hinweis auf den Zusammenhang dürfen Sie die Stelle jedenfalls nicht bringen.“ Er war, als er dies schrieb, noch nicht nach Ankara gefahren; erst 20 Seiten später findet sich die Bemerkung: „Nun, ich bin wegen furchtbarer Erkältung kaum mehr denkfähig. Sonntag fahre ich nach Ankara. Ich werde versuchen, dort die Handschrift A zu kollationieren ...“.⁶³ Unmittelbar darauf bringt er dann eine über mehrere Seiten sich erstreckende und immer wieder korrigierte Übersetzung jenes Kapitels s. 169–171 SMITH, das er kollationiert hatte⁶⁴ und das ihm Grund genug gewesen war, vor einer Benutzung der *Ri'āya* zu warnen.⁶⁵ Dazwischen dann die Notiz: „20. 10. 59. Nach der Reise nach A.“⁶⁶ und zum Schluß die Bemerkung:

NB! Sie brauchen sich in Ihrer Arbeit natürlich nicht mit diesen Interpretationen abzuquälen, zumal ja die *Ri'āya* eigentlich außerhalb Ihrer Aufgabe lag. Aber vielleicht sind meine – wie Sie sehen, keineswegs mit vollem Erfolg gekrönten – Bemühungen um das Verständnis Ihnen interessant und vielleicht etwas tröstlich gewesen. Jetzt muß ich ins Bett.⁶⁷

Ritter hatte seine eigene Arbeitsökonomie. Er folgte mit seinen Kommentaren und Korrekturen nicht meinem Manuskript, sondern nahm sich zuerst die Passagen aus der *Ri'āya* vor, die er anhand der Smith'schen Edition vergleichen konnte. Was ich aus Muḥāsibīs kleinen Schriften übersetzt hatte, verschob er auf die Zeit, wo er die Carullah-Handschrift vor sich haben würde, und am Rand des Manuskriptes markierte er mit dem Wort „Mašriq“ (in arabischer Schrift) die Stellen aus dem *K. al-Ḥalwa*, zu deren Überprüfung er sich zuerst den entsprechenden Zeitschriftenband beschaffen mußte.⁶⁸ Man muß beden-

62 s. 38.

63 s. 58.

64 S.o. Anm. 25.

65 s. 59–65.

66 s. 60a.

67 s. 65.

68 Er war in Istanbul nicht vorhanden (Brief vom 28. 11. 59).

ken: Für ihn war das genaue Übersetzen ebenso wie das Edieren von Texten eine zentrale Beschäftigung des Orientalisten. Er hatte selber so seine wissenschaftliche Laufbahn begonnen, mit der Übertragung von Ġazzālīs | *Kīmīyāʾ as-saʿāda*,⁶⁹ und als er sich meine Dissertation vornahm, hatte er, abgesehen vom *Meer der Seele*, auch die große Ġurġānī-Übersetzung bereits abgeschlossen;⁷⁰ er war 67 Jahre alt. Methode ergab sich ihm aus der Arbeit am Text. Zwar hatte ich versucht, mich an seinem *Meer der Seele* zu orientieren; es war nur wenige Jahre zuvor herausgekommen, und ich hatte als Student eine Korrektur mitgelesen. Aber er sah, daß ich ihm doch nicht ganz gefolgt war:

Die Geschichte mit dem Menschen, der ‚ni ange ni bête‘ ist.⁷¹ Also Wensinck hat sich damit beschäftigt. Ist der Gedanke so interessant?

Der Absatz ist für Ihre und, wie ich fürchte, auch Wensincks Arbeitsweise charakteristisch: Man nimmt einzelne Begriffe, reißt sie womöglich noch aus dem Zusammenhang und weist sie in älterer Literatur nach. Natürlich kann man das machen, wenn man große Vorsicht walten läßt und immer das übersetzte Stück in seinen eigenen Zusammenhang sehen läßt.⁷² Und weil man so etwas machen kann, verwerfe ich ja auch Ihre Arbeit nicht. Ich finde nur, diese Methode bedarf dringend der Ergänzung. Denn sie wird dem Autor, der Eigenart des Muḥāsibī, nicht gerecht. Er ist nicht mit einer Tafel zu vergleichender Begriffe zu fassen, und diese Begriffe sind zum Verständnis seiner Eigenart nicht so erheblich. Was bei Muḥāsibī interessant ist, ist die Erziehung der *naḥs* durch systematische Kontrolle und die Kasuistik der *riyāʾ*-Analysen. Das ist das Originelle und Neue. Ob der oder jener Begriff – wie z. B. die Engel-Tier-Angelegenheit – bei ihm steht oder nicht, das macht für seine geistige Gestalt nicht viel aus.

Ich würde mich freuen, wenn Sie das nächste Mal eine andere Methode [benutzten] – Versenkung in das Phänomen und dann es getreu nachzeichnen, wie ein großer Porträtist es tut: die unwesentlichen Züge weglassen, aber die eigentlich charakteristischen deutlich herausheben. Aber wie gesagt, ich sage nicht, daß Ihre Methode nicht auch möglich sei, als Ergänzung zu der anderen ... Den Text durch den Text interpretieren, das ist gute Philologenart.⁷³

69 Jena 1923.

70 *Die Geheimnisse der Wortkunst*. Sie erschien Wiesbaden 1959, als Bd. 19 der B1.

71 Nach Pascal; vgl. meine *Gedankenwelt* 83 und vorher.

72 So! Wahrscheinlich ist zu lesen: „in seinem eigenen Zusammenhang stehen läßt“.

73 S. 151.

Und kurz darauf dann noch einmal:

308

Die religionsgeschichtlichen Vergleiche gefallen mir hier nicht recht. Erst phänomenologisch genau darstellen, was M. für Gedanken hat, dann ver|gleichen. Die meisten Herren machen es aber so, daß sie auch Dinge gleichsetzen, die genauer betrachtet sich stark unterscheiden. Sie sind vorschnell und unvorsichtig.⁷⁴

Also: „Ganz nüchterne Untersuchung, keine Konstruktionen, psychologische[n] Ableitungen, Predigten, sondern filologie“, wie es auf s. 158 heißt. In einer Schlußbemerkung auf s. 223 hat er das noch einmal zusammengefaßt:

Die bereits bemängelte Programmsetzung würde ich umwandeln, etwa in: ‚Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Gedankenwelt Muḥāsibīs erschöpfend darzustellen. Dazu ist deren Umfang zu groß und [sind] die erhaltenen Werke zu zahlreich. Es soll allein versucht werden, einige wesentliche Begriffe, die bei M. eine besonders hervorragende Rolle spielen, herauszustellen und womöglich historisch einzuordnen, und von seinem Gedankengang soviel Proben zu geben, daß durch sie [ein] einigermaßen deutliches Bild von seiner geistigen Persönlichkeit entsteht‘.

3.2 *Der wissenschaftliche Stil*

Das „Zerstückeln“ war ihm zuwider, weil die zugrunde liegenden Texte, u. z. nicht nur die *Ri'āya*, sondern auch die kleineren Traktate Muḥāsibīs, genug Zusammenhang boten; die Überlieferung war nicht aphoristisch wie bei den meisten anderen frühen Mystikern. Aber er fand sich mit dem Ergebnis ab:

Es ist nun nicht zu ändern; aber auch nachdem ich die Fotos Carullah gesehen habe, kann ich nicht finden, daß es unmöglich gewesen wäre, einen oder zwei Traktate gründlich zu behandeln und die anderen und die *Ri'āya* nur – durch gelegentliche Resumés – zur Erklärung herbeizuziehen. Diese Zerstückelungen gefallen mir nicht besonders. Aber nun bleibe es so! Wir können die Arbeit ja nicht über den Haufen werfen.⁷⁵

Was er dagegen auf keinen Fall mehr sehen oder hören wollte, waren die „Predigten“ oder der „Verkündigungston“⁷⁶:

⁷⁴ s. 156 f.; vgl. auch o. s. 2377 zu Tor Andrae.

⁷⁵ s. 157.

⁷⁶ s. 128a.

Noch mal zu ihrem Stil. Man hat nicht den Eindruck, daß hier ein ruhiger Gelehrter spricht, sondern jemand, der sich weitgehend mit seinem Helden identifiziert, dessen Gedanken nicht ruhig und nüchtern darlegt, sondern sie in halber Ekstase verkündigt, mit fortwährender Benutzung fremder, d. h. christlicher Begriffe ... Das ist Predigt, Verkündigung, aber keine wissenschaftliche Darstellung.⁷⁷

Das Folgende ist ganz schrecklich! ‚Letzte Sublimierung der Unterordnung unter Gott‘, zu der sich die Demut gesteigert haben soll. Und gar ‚Apotheose der Geschöpflichkeit‘. Allah Allah! Machen Sie doch nicht solche Entgleisungen! *‘ubūdīya* ist das Verhältnis des Menschen zu Gott als seines Sklaven und allenfalls das Bewußtsein davon. Das ist die Grundhaltung; vgl. MdS (= *Meer der Seele*). Hat mit *riḍā* auch nicht das Geringste zu tun.⁷⁸

Und was machen Sie aus dieser einfachen Stelle? ‚So wächst die Intention zur Devotion, der momentane Vorsatz zum Guten (wo steht das in der Stelle?) zum habituellen Stehen vor Gott (wo steht das?), zur Ich-Entäußerung [im Sinne] einer inneren, „von Herzen kommenden“ (warum in Gänsefüßchen?) Heiligung.‘ Erstens steht nichts davon da und zweitens ist es – verzeihen Sie – recht übler Theologenjargon mit hohen Worten. Ich kenne diesen Jargon; denn ich habe selbst 6 Semester Theologie studiert. Habe ihn mir aber nie zu eigen gemacht. Es ist ein Getue (*taṣannu‘*) mit schönen Worten, vor dem ich Sie, als Ihr getreuer *murshid*, nur aufrichtig und ohne jede Bosheit warnen kann und muß ... Und daß sich der *ṣādiq* zum *ṣiddiq* verinnerlicht, ist wieder der Jargon. Von einer Entwicklung vom *ṣādiq* zum *ṣiddiq* ist bei M. nicht die Rede. Wenn Sie statt dessen schlicht die Darstellung M.s resümieren wollten!

‚Auf den letzten Seiten seiner *Ri‘āya* entwirft Muḥāsibī das Bild dieses *ṣiddiq*‘: Er entwirft auf diesen Seiten überhaupt kein Bild, sondern er gibt dem Frager, der wissen will, wie er seinen Tageslauf einrichten soll, Verhaltensmaßregeln, wobei das *memento mori* und die Intentionen bei jedem Tun, vom Schlafengehen bis zum Toilettmachen, vom Kindererziehen bis zum Begrüßen der Kameraden auf dem Markte und dem Fragen nach der Gesundheit [...].⁷⁹

77 S. 103.

78 S. 78.

79 S. 71f. Der Satz ist nicht zu Ende geführt.

Also: „In der Wissenschaft hat man eine ganz klare und präzise Sprache zu reden, kein verschwommenes Literatendeutsch“. ⁸⁰ „Es scheint mir manchmal, daß Sie etwas assoziieren und dann zu Papier bringen. Das | geht aber nicht; wissenschaftliche Arbeit ist viel disziplinierter.“ ⁸¹ Man muß nahe am Text bleiben. „Mein Bruder ⁸² sagt in solchen Fällen: ‚Man darf die Quelle nicht überanstrengen‘.“ ⁸³ Darum:

Lieber van Ess, wenn Sie sich diesen präziösen, koketten Stil nicht durch eine gewaltige *tauba* abgewöhnen, so wird nichts aus Ihnen. Glauben Sie das als guter *murīd* Ihrem scheid und *muršid*, der es von Herzen gut mit Ihnen meint! ⁸⁴

Das war, anders gewendet, Erziehung zu jener Bescheidenheit, die einem Anfänger anstand. Darum duldete Ritter auch nicht, daß ich andere abkanzelte. Als ich eine Behauptung „absurd“ genannt hatte, mahnte er: „Seien Sie höflich! ‚nicht angängig‘.“ ⁸⁵ „Falsch“ ersetzte er durch „unrichtig“, „willkürlich“ durch „kaum haltbar“. ⁸⁶ Auch „entgegen der Behauptung Massignons“ war ihm zu stark: „Drücken Sie sich bitte höflicher aus: ‚... gegen Massignon‘.“ ⁸⁷ An sich war ich von Ritters Meinung über Massignon nicht weit entfernt. Seine Studie über Ḥasan al-Baṣrī war ja nichts anderes gewesen als eine weit ausgreifende Kritik an den ersten Seiten von Massignons *Essai*; er hatte das Buch eigentlich für den „Islam“ rezensieren sollen. ⁸⁸ Ich hatte Massignons Werke, den *Essai* ebenso wie die *Passion*, eingehend zu Rate gezogen, mich aber reserviert verhalten, seitdem ich gemerkt hatte, wieviele Zitate dort nicht stimmten oder nicht überprüfbar waren. Ritter schätzte Massignon als erfahrenen Kollegen, ⁸⁹ konnte aber mit dessen Arbeitsweise nicht viel anfangen: „Sie machen es wie

80 S. 100.

81 S. 106.

82 Ritter hatte mehrere Brüder. Gemeint ist hier der Historiker Gerhard Ritter (1888–1967).

83 S. 154.

84 S. 39.

85 S. 222.

86 Jeweils im Manuskript meiner Arbeit, nicht in seinem Kommentar.

87 S. 110.

88 Zum *Essai* s.o. Anm. 16. Weiteres dazu in meiner bereits erwähnten Monographie über Ritter (*Im Halbschatten*; s.o. Anm. 5).

89 Massignon war im übrigen einer derjenigen französischen Wissenschaftler, die nach dem Ersten Weltkrieg nicht den Kontakt zu den Deutschen abgebrochen hatten; sein Verhältnis zu C.H. Becker, also Ritters Lehrer, blieb freundschaftlich.

Massignon: Der hört den armen Ḥallāğ ab wie ein Inquisitor, will wissen, wie er sich zu | allen dogmatischen Fragen gestellt hat. Da kommt nichts bei heraus.“⁹⁰ 311
 Als Ritter zu seinem 70. Geburtstag eine Festschrift erhielt, lieferte Massignon einen Beitrag, dessen kryptischer Stil für sein Spätwerk charakteristisch war, der aber auch seine letzte Publikation geblieben ist;⁹¹ er starb kurz darauf. Ich erinnere mich noch sehr gut an das Manuskript; ich mußte es für den „Oriens“ redigieren – die Aufzeichnung eines alten Mannes, dem niemand mehr zur Hand ging.

Auf Sekundärliteratur verwies Ritter mich kaum. Sie war ihm zu dem Thema nicht wichtig, und ich hatte das spärlich besäte Terrain wohl auch bereits abgegrast. Ganz zum Schluß findet sich die Bemerkung:

Der Begriff des Gemischtseins stammt aus dem Zoroastrismus. In der zweiten Weltperiode – der, in der wir leben – ist das Licht mit der Finsternis gemischt. (Aufsatz von Nyberg, steht in OÜ⁹² unter den Orientalistenseparaten, die gebunden neben den Festschriften stehen.) Sie könnten auf diese Einzelheit kurz eingehen.⁹³

Und kurz darauf:

Wie ich schon sagte, stehen in den *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* von Ibn al-Murtaḍā Auszüge aus der Polemik sehr alter Muʿtaziliten.⁹⁴ Außerdem kann man nicht wissen, was alles in dem *Muğnī* des ʿAbdalğabbār steht. Vgl. die ausführliche Inhaltsgabe in MIDEO!⁹⁵ ...

Im Seminar steht ein von Lagarde herausgegebener grauenhaft schwerer syrischer Traktat gegen den Manichäismus (wenn ich mich nicht in der Erinnerung täusche).⁹⁶

90 s. 154. Ähnlich auch s. 97 in einem handschriftlichen Nachtrag: „Sie verhören den armen Muḥāsibī wie Massignon seinen armen Ḥallāğ, nach Dingen, die für ihn und das Bild von ihm gar nicht wesentlich sind“.

91 *Le „jour du covenant“ (yawm al-mithāq)*, in: Oriens 15/1962/86–92.

92 Abkürzung für „Oberursel“, wo Ritter sich ein Haus gebaut hatte.

93 s. 200.

94 Damals zugänglich in der Edition von T.W. Arnold (Haidarabad 1316/1898, dann mit separatem Titelblatt auch Leipzig 1902). Die Neuausgabe von S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden 1961 = Bibl. Isl. 21) war eine Habilitationsschrift, deren Thema von Ritter angeregt worden war.

95 G.C. Anawati, R. Caspar und M. El-Khodeiri, *Une somme inédite de théologie moʿtazilite: Le Mughnī du Qāḍī ʿAbd al-Jabbār*, in: MIDEO 4/1957/281 ff.

96 s. 201; gemeint ist eine Schrift des Titus von Bosra (Mitte 4. Jh.): *Titus Bostrenus syriace*

312 Über „work in progress“ wußte er seit je durch seine Istanbuler Beziehungen gut Bescheid. Den Qāḍī ‘Abdalğabbār, der damals gerade ins Gespräch kam, hatte er früher wahrgenommen als die deutschen Kollegen.⁹⁷ Doktoranden aus aller Welt, die in der Türkei mit Handschriften arbeiten wollten, liefen ihm über den Weg:

„Māturīdī hat ein Buch über das *taʿwīl* geschrieben,⁹⁸ in dem er lang und breit auseinandersetzt, warum er den Ausdruck *taʿwīl* braucht. In einem Ḥadīṭ ist das *tafsīr bir-raʿy* verboten. Daraus schließt er, daß das *taʿwīl bir-raʿy* erlaubt sei. *Tafsīr* bedeute, die *asbāb an-nuzūl* und Ähnliches zu erklären, was nur die *ṣaḥāba* könnten, die dabei gewesen seien, aber nicht ein Späterer mit seinem *raʿy*. Wenn Sie das interessiert: Goez, Saarbrücken schreibt eine Arbeit darüber;⁹⁹ er hat mir die Stelle gezeigt. Sie ist sehr eingehend. *Taʿwīl* ist dabei nichts weniger als ‚allegorische Deutung‘ und dergl., sondern die Deutung auf das praktische Leben des Muslim und dergl. (Näheres weiß Goez).“¹⁰⁰

Daneben begegnen persönliche Beobachtungen:

Wenn einen einer beim Gebet anredet und man wendet sich ihm zu oder antwortet ihm, ist das Gebet *bāṭil*. Die jungen Leute machen sich ein Vergnügen daraus, einem das Gebet auf diese Weise zu verderben. So ging es mir in Bagdad, und Snouck Hurgronje erzählte mir aus Mekka, daß das ein beliebter Sport auch dort sei.¹⁰¹

Es handelt sich hier nur darum, ob man die Werke gern und mit *riḍā* tut oder ungern und mit *ṣabr*, um weiter nichts. Das ewige Beten 5-mal am Tage ist nämlich recht lästig.¹⁰²

et graece, hrg. von P. de Lagarde, 1859 (Nachdruck 1967). – Dahinter, ganz überraschend: „Die Seiten 150–152 gefallen mir sehr gut. Plötzlich eine ganz vernünftige, ruhige Sprache. Er kann es also, wenn er will!“.

97 Vgl. dazu den Brief an mich vom 10. August 1960: „An den *Mughnī* des Qāḍī ‘Abdalğabbār werden Sie so leicht nicht herankommen. Machen Sie sich doch erstmal an den *Ṣarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* des gleichen Autors. Davon habe ich zwei Filme hier und die Abschrift des Anfangs. Ich wollte ihn mal edieren“.

98 Gemeint sind die *Taʿwīlāt ahl as-sunna*.

99 Manfred Götz (so!), *Māturīdī und sein Kitāb Taʿwīlāt al-Qurʾān*, in: *Der Islam* 41/1965/27 ff.

100 S. 96.

101 S. 90.

102 S. 157.

3.3 *Echtheitsfragen*

Daß er sich so eingehend mit einer Dissertation befaßte, die er gar nicht selber angenommen und vor der Fakultät vertreten hatte, erklärte sich freilich nicht nur aus seiner philologischen Akribie oder daraus, daß er sich das Ergebnis ganz anders vorgestellt hatte. Er sah vielmehr voraus, daß ich mich, sobald sie publiziert war, mit ihr stärker identifizieren mußte, als mir später lieb sein konnte. „Ich habe schon oft gesehen, daß Sie es mit dem genauen arabischen Sinn nicht genau nehmen. Das ist ziemlich schlimm. Denn würden Sie so was drucken, so würden Sie ‚die Pfeile des Tadels auf sich lenken‘.“¹⁰³

Wir haben seitdem manche Beispiele dieser Art erlebt. Aber es war natürlich aus damaliger Sicht gesagt, und es galt vor allem für Deutschland, wo die philologische Tradition von den damals noch starken Altertumswissenschaften hochgehalten wurde. Ritter hatte selber über 30 Jahre an der Übersetzung von Ğurġānīs *Asrār al-balāġa* gefeilt, bevor er sie zum Druck gab. Auch in meinem Fall war ihm die Zeit nicht zu schade gewesen. „So, nun ist’s genug für heute. 13 Stunden habe ich heute daran gegessen. Gestern bis zwei. Nun, über die Hälfte bin ich hinaus“, so heißt es an einer Stelle.¹⁰⁴ In Wirklichkeit hatte er da erst ein Fünftel hinter sich. Als ich im Dezember mein Manuskript wieder in Händen hielt und mich für seine Mühe bedankte, schrieb er in einem Brief vom 21. 12. 59:

Lieber Herr van Ess,

Ich freue mich, daß Ihnen meine Durcharbeitung Ihrer Arbeit nicht das Fest verdorben hat, wie ich fürchtete. Vielleicht werden Sie inzwischen soviel Abstand von Ihrer Arbeit gefunden haben, daß Ihnen das beständige Vergleichen mit der eigenen Religion nicht mehr so wichtig ist. Die Leute fühlen sich ohne Erbsünde und Sühnopfer ganz wohl, und es kommt nicht viel dabei heraus, wenn man das als einen Mangel betrachtet. Vielleicht hätten Sie mal eine Zeitlang bei den Marburger Religionshistorikern arbeiten sollen. Das MdS eignet sich nicht sehr zum Vergleich; denn dort [gemeint ist wohl: in den Epen ‘Aṭṭārs] sind die Texte selbst kaleidoskopartig aufgebaut, und es hat gar keinen Sinn, Gedankengänge feststellen zu wollen. Außerdem habe ich wenigstens drei der Epen, wo ein Gedankengang war, erst mal schön | resümiert, ehe ich meine Zettel anlegte. Muḥāsibī hat aber Gedankengänge, die sich resümieren lassen. Als Historiker muß man übrigens die Fähigkeit haben, sich nicht

314

¹⁰³ S. 174.

¹⁰⁴ S. 45.

vom Andersartigen langweilen zu lassen. Gerade das ist ja interessant. Wir sind dazu da, anderer Leute Gedanken nachzuzeichnen, möglichst ähnlich, nicht sie nach der verabsolutierten eigenen Anschauung abzumessen und abzuurteilen. Was ja nicht hindert, daß man sagen kann, daß eine im Gesetzlichen befangene Religion den Ritualpflichten allzuviel Zeit einräumt, aber eben einräumen muß. Daß bei den vielen Werken sich eine Gesinnungsethik entwickelt, ist nicht zu verwundern. Daß im Ganzen gesehen der Islam duldsamer war als das mittelalterliche Christentum, ist auch nicht zu leugnen. Aber lassen wir das Vergleichen! Erst mal erkennen und darstellen. Ich habe jetzt das *K. al-Makāsib* abgeschrieben, um es genauer kennen zu lernen.¹⁰⁵ Ich finde es hoch interessant. Es hätte reichlich Stoff für eine dicke Dissertation. Großartig diese Übersicht über den *iḥtilāf* der alten *zuhhād* zur *tābiʿūn*-Zeit, von dem wir sonst gar nichts wissen. Und der *iḥtilāf* über das Verhalten zur Regierung ist noch interessanter. Ich wollte immer mal was schreiben über das Verhältnis der alten Frommen zum ‚sulṭān‘ und den Amiren. Hier hätte ich reichlich Stoff gefunden. Seit wann gibt es diese Ablehnung des Sultansgutes und seiner Einrichtungen? Ich habe das interessante Problem im MdS nur ganz kurz behandeln können und hätte natürlich auf Muḥāsibī hinweisen müssen.

Ihre Frage nach der Nisba Muḥāsibī ist sehr berechtigt. ‚Muḥāsabī‘ wäre in der Tat wahrscheinlich richtig. Werde mal Ṭanḡī fragen, wie er ausspricht ¹⁰⁶

Im Januar hatte ich dann genug Zeit, um meine Gedanken zu sammeln und am 1. Februar in einem sehr ausführlichen Brief an Ritter noch einmal einige grundsätzliche Fragen anzuschneiden. Denn je mehr es ihm darum ging, daß ich Muḥāsibīs Ideen korrekt reproduzierte, umso stärker hob er auch darauf ab, daß ich die rechten Kategorien wählte. Das aber hing daran, wieweit die Schriften, die ich zugrunde legte, tatsächlich auf Muḥāsibī zurückgingen. Schon in einem Brief vom 17. März 1958, also lange bevor ich meine Arbeit abgeschlossen hatte, schrieb er:

105 Ritter hatte das schon einmal gemacht. Den Ordner hatte er mir, als ich das Thema bekam, übergeben. S. o. Anm. 31 zum *K. al-ʿAzama*.

106 Der Marokkaner Muḥammad Tāwīt aṭ-Ṭanḡī, der sich damals in Istanbul aufhielt, war dort derjenige „Scheich“, dessen Sprachgefühl und Sprachkenntnis Ritter am meisten zutraute. Türken, die mit der arabischen Literatur eng vertraut waren, waren seit der Schriftreform selten geworden. Ṭanḡī wird auch in dem Konvolut auf S. 168 und 179 zitiert.

Ob Ḥārīt ein richtiger Mystiker ist, d. h. ein Mensch, dessen ganzes Streben darauf gerichtet ist, persönlichen Kontakt mit der Gottheit zu erstreben, muß noch festgestellt werden: Mir scheint nach dem, was ich von ihm gelesen (und nicht vergessen) habe, bei ihm die Auseinandersetzung [mit] und Überwachung des eigenen Ich so sehr im Vordergrunde zu stehen, daß die anderen Ziele der Mystik etwas im Schatten stehen. 315

Ende desselben Jahres kam er, wie wir sahen,¹⁰⁷ auf diese Frage wieder zurück, und als ihm meine Arbeit dann vorlag, griff er sie noch einmal auf: „Aus dem Schluß der Stelle ergibt sich klar, daß seine Grundhaltung die der Frömmigkeit, Gottesfurcht, nicht Mystik (*taṣawwuf*) gewesen ist. ‚Pietismus‘ geht, aber nicht ‚Mystik‘.“¹⁰⁸

Jetzt aber verband sie sich mit der Überlegung, ob Fragmente eines *K. al-Maḥabba*, die Abū Nu‘aim in seiner *Ḥilyat al-auliā’* unter Muḥāsibis Namen anführte, echt sein konnten.

Die Ausführungen über den Verzicht des Liebenden in [der] Ḥ[i]lya halte ich für untergeschoben. Sie sind so dem Geiste Muḥāsibis fremd, daß ich nicht glauben kann, sie seien echt ... Sie brauchen die *Ḥilya* gar nicht heranzuziehen ... Wenn Sie absolut wollen, können Sie ja die *Ḥilya*-Stellen einmal besonders behandeln.¹⁰⁹

Ich habe mich trotzdem anders entschieden.¹¹⁰ Als ich dies in dem Brief vom 1. Februar 1960 begründete, antwortete Ritter am 5. des gleichen Monats aus Beirut:

Was die *Maḥabba* anlangt, so spricht wohl für die Echtheit das Zitat im *Fihrist* des Ibn Ḥair. (Was das ist, ist mir nicht gegenwärtig. Sie werden es wohl gesagt haben; ich habe es aber nicht behalten.)¹¹¹ Mein Mißtrauen gründete sich darauf, daß ich mich zu erinnern glaube, daß Abū Nu‘aim auch dem Ḥasan al-Baṣrī *maḥabba*-Lehren zuschreibt, die sonst nirgends vorkommen. Als ob ihm – Abū Nu‘aim – an diesem Begriff viel gelegen gewesen wäre, so daß er seine Helden auch darüber etwas sagen läßt. Da aber die *Ḥilya* in Stambul nicht vorhanden ist – wenigstens nicht der

¹⁰⁷ Oben s. 2365.

¹⁰⁸ S. 218a. Dazu *Gedankenwelt* 6.

¹⁰⁹ S. 98.

¹¹⁰ *Gedankenwelt* 218 ff.

¹¹¹ Jetzt ib. 15; vgl. auch EI² III 837 s. v. *Ibn Khayr al-Ishbīlī* (Ch. Pellat).

Druck –, habe ich nicht nachsehen können. Ich habe in meinem Hasan-Aufsatz vielleicht darüber etwas geschrieben (contra Massignon) ...

316 Sonst müssen Sie nun alleine fertig werden. Ich kann mich nicht nochmal so in die Sache vertiefen.

Er setzte dann aber doch, nachdem er den Brief schon unterschrieben hatte, noch einmal neu an:

Noch ein paar Worte. Daß sich Ihre Zettel selbständig gemacht haben, hatte ich schon vermutet. Ich persönlich habe bei meinen Arbeiten gegen meine Exzerpte ein solches Mißtrauen, daß ich immer wieder die Stellen, aus denen sie stammen, aufs Neue nachschlage. Ich notiere mir oft nur die Stellen und ein paar Worte, um mich zu zwingen, bei der Verarbeitung zum Zusammenhang zurückzukehren. All das, um nur nichts Quellenfremdes in die Darstellung hineinzubringen ... Ist Ihnen bekannt, daß in der Türkei der höchste Rechnungsbeamte einer Behörde, z. B. der Universität, *muhasebeci* heißt?

Der letzte Satz bezog sich noch einmal zurück auf meine Frage, wie denn die Nisbe zu lesen sei.¹¹² Er hatte sie in demselben Brief vorher schon beantwortet: „Die Form Muḥāsibī scheint doch richtig zu sein. Ich begegnete nämlich dem Wort *Munaḡḡimī*. Man hat also solche Nisben gebraucht.“

Die Echtheitsfrage aber stellte sich auch mit Bezug auf Muḥāsibīs *K. at-Tawahhum*, und wieder nahm die Diskussion einen ähnlichen Verlauf. Er schrieb:

Zum andern habe ich den Verdacht, daß das Buch untergeschoben ist. Sein Stil ist ein völlig anderer als der aller übrigen Schriften. Eine weit-schweifige, breite (greuliche) Schilderung der Ängste vor und nach dem Gericht und der Schrecken der Hölle und der höchst sinnlichen Freuden des Paradieses. So etwas zu schreiben steht einem Volksprediger an, nicht Muḥāsibī. Ich würde jedenfalls das Buch völlig aus dem Spiel lassen, weil seine Echtheit zweifelhaft ist. Auch ich habe im MdS nur unzweifelhaft echte Schriften behandelt und die anderen beiseite gelassen.

Dazu der handschriftliche Nachtrag:

112 S. o. S. 2390.

Man kann um die Bestreitung der Echtheit herumkommen, wenn man die Schrift entweder einer Frühperiode zuschreibt oder wenn man annimmt, daß sie für das gemeine Volk als *waʿẓ* geschrieben ist. Drastische Schilderungen hat Muḥāsibī wohl auch sonst, z. B. *Riʿāya* 76; von Ihnen übersetzt ... Aber sie fällt so aus dem Rahmen seiner sonstigen Schriften heraus, daß ich meine Zweifel nicht loswerden kann. Jedenfalls ganz kurz abmachen und nichts darauf aufbauen!¹¹³ 317

Im Brief vom 5. 2. 60 heißt es dann jedoch: „Was Sie über die Echtheit des *Tawahhum* schreiben, hat mich überzeugt“. Auf meine Argumentation brauche ich nicht einzugehen; sie ist in *Gedankenwelt* 14 f. zusammengefaßt. Wieder spielte für mich die Bezeugung in der *Fahrāsa* des Ibn Ḥair eine Rolle ebenso wie die Tatsache, daß auch in diesem Fall sich ein Zitat schon bei Abū Nuʿaim findet. André Roman, der den Text später noch einmal herausgab und ihn zudem, wie Ritter sich das gewünscht hätte, übersetzte und ausführlich analysierte,¹¹⁴ akzeptierte meine Argumente; er konnte sich im übrigen, dank einer Angabe in GAS 1/641, auf eine zweite Handschrift stützen.¹¹⁵

4 Ausblick

Als mein Buch 1961 herauskam, erschien es nun doch nicht im Rotaprint-Verfahren, sondern normal gedruckt, als Band 12 der am Bonner Seminar herausgegebenen „Bonner Orientalistischen Studien“. Spies hatte als offizieller „Doktorvater“ über die Universität beim Kultusministerium Nordrhein-Westfalen einen Zuschuß (DM 1000,-) beantragt und erhalten; so entfielen auf mich nur noch DM 1500,- Eigenbeteiligung. Eine weitere Kostensteigerung (die im Druckwesen damals mit ebensolcher Regelmäßigkeit auftrat wie heute bei öffentlichen Bauvorhaben) konnte ich anfangs dadurch auffangen, daß ich für die Mainzer Druckerei, in der der Text gesetzt wurde, arabische Werbetexte deutscher Firmen, die man dort zwar setzte, aber nicht verstand, Korrektur las.¹¹⁶ Ich arbeitete damals bereits an meiner Habilitationsschrift, und | als ich 318

¹¹³ s. 26a–b.

¹¹⁴ *Une vision humaine des fins dernières* (Paris 1978).

¹¹⁵ Birmingham, Mingana Collection 774/3 (vgl. Roman 13). Der Katalog dieser Handschriftensammlung kam erst 1963 heraus; ich hatte beim *K. at-Tawahhum* mit der Edition von A.J. Arberry (Kairo 1937) gearbeitet.

¹¹⁶ Die Sache hatte allerdings noch ein Nachspiel. Als die Druckerei die Endabrechnung vorlegte, hatten sich die Herstellungskosten von DM 3600,- auf DM 5600,- erhöht. Um die

im Januar des gleichen Jahres aus Los Angeles das Angebot einer Professur an G.E. von Grunebaums Near Eastern Center erhielt (einer Dauerstelle übrigens; *tenure*-Probleme kannte man damals in den USA – oder zumindest in Kalifornien – noch nicht), war die Einbindung in das deutsche System für mich der Grund, die Sache abzulehnen. Aber das ist eine andere Geschichte.¹¹⁷ Als ich von Grunebaum, der seit Anfang der 50er Jahre gute Beziehungen zu Frankfurt und vor allem zu Hellmut Ritter gepflegt hatte, ein frisch erschienenenes Exemplar meiner Dissertation zuschickte, schloß er seinen Antwortbrief vom 14. August 1961 mit den Worten: „One should not cry over spilled milk but I cannot help stating that acquaintance with your book has rekindled my regret that you found it impossible to join our Center“.¹¹⁸ Ich habe dann erst 1967 für kurze Zeit an UCLA unterrichtet.

319 Ein halbes Jahrhundert ist eine lange Zeit, auch wenn die Akzeleration, die in der Zwischenzeit an den Universitäten selbst die Geisteswissenschaften erreicht hat, das Gefühl vermittelt, als eile im steten Wechsel der Meinungen jegliche Entwicklung sehr schnell vorbei. Dissertationen gibt es an den heuti-

Nachforderung aufzufangen, stellte Spies am Ende des Jahres noch einmal in meinem Namen an die Universität den Antrag auf einen Zuschuß von DM 1000,-. Ich hatte Glück; im Jahresetat war anscheinend noch Geld übrig. Die Bewilligung vollzog sich darum in Rekordgeschwindigkeit: Brief von Spies an mich vom 15. 12. 61, mein Brief an ihn vom 18. 12., Bewilligung der Universität am 20. 12. Allerdings mußte ich nun die 10 Pflichtexemplare, die die Universität erhielt, selber bezahlen, ebenso wie die Exemplare, die ich aus Reklamegründen herumschickte.

117 Brief von W. Leslau, der damals Chairman des Center war, vom 10. 1. 61; meine Antwort vom 23. 1. Ritter sprach, als ihm die Sache zu Ohren kam, von einem „Rufoid“. Man konnte sich damals noch kaum vorstellen, daß jemand in die USA ging. Mein Bonner Lehrer W. Hoenerbach hatte es nur kurze Zeit an UCLA ausgehalten. An sich fühlte er sich dort wohl; aber er war zu alt, um noch in das Pensionssystem hineinzupassen. Allerdings war der „kleine Ruf“ für die Universität Frankfurt Anlaß gewesen, dem Orientalischen Seminar Gelder für eine „Hilfskraft“ zu bewilligen. Man fing damals gerade an, nach dem Muster des amerikanischen „research assistant“ solche Stellen einzurichten, natürlich vor allem in den überfüllten „großen“ Fächern. Erster Inhaber war G. Endreß.

118 Das war natürlich auch eines der Komplimente, an denen der Briefstil damals reich war. Ein Brief von A. Spitaler zeigte mir allerdings, wie recht Ritter gehabt hatte, als er mich zu äußerster Textbezogenheit zwang: „Ich finde die besonnene, luftige Spekulationen vermeidende, immer wieder die Quellen sprechen lassende und auf enormer Literaturkenntnis beruhende Darstellung ebenso wie die nach allem, was ich gesehen habe, untadelige philologische Behandlung außerordentlich angenehm und vertrauenerweckend, um nicht zu sagen, suggestiv und ganz besonders möchte ich die zahlreichen mir durchweg besonders geglückt scheinenden Übersetzungsproben hervorheben ...“ (Brief vom 13. 10. 61).

gen Massenuniversitäten wie der Sand am Meer, und es ist in der Tat nicht mehr einzusehen, warum man nach 50 Jahren sich an irgendeine von ihnen noch erinnern sollte. Aber die guten Arbeiten sterben nicht aus, und da diese nun meist in einem Alter zum Druck gebracht werden, in dem man früher längst habilitiert war, brauchen sie auch nicht mehr jene feste Hand eines Meisters, die ich noch gespürt habe und über die man sich heute wohl nur wundern oder ärgern würde. Der persönliche Kontakt verläuft nicht mehr vertikal, vom Lehrer zum Schüler, sondern horizontal, im Team, in „Seitenbewegungen“, wie man bei den Aktienkursen zu sagen pflegt.

Jedoch sind die orientalistischen Fächer in einer besonderen Lage. Nicht nur sind sie an den Massenuniversitäten in eine Randstellung gedrängt worden, in der sie sich früher kaum je befanden, sondern sie sind auch viel stärker betroffen von einem Phänomen, das alle Disziplinen, die sich an Texten orientieren, transformiert hat: der Abkehr von der Philologie. Diese Entwicklung war an sich wohl unvermeidlich; Geistesbeschäftigungen, ob in der Wissenschaft oder in der Kunst, enden im Überdruß, und Möglichkeiten, mit Neuem Profil zu gewinnen, gibt es zuhauf. Es lohnt auch nicht, darauf hinzuweisen, daß der Trend gar nicht in Deutschland seinen Ausgang nahm, sondern dort, wo die Philologie kaum Tradition hatte; wichtig ist nur, daß man ihn gemeinhin als Fortschritt empfand. Das erklärt sich ein wenig daraus, daß man die Philologie im allgemeinen als „Methode“ betrachtete, die durch andere, bessere Methoden abgelöst werden könne und müsse. Eine Methode ist sie aber nicht; sie ist nur ein Handwerk, und die Methoden treten erst hinzu, wenn dem Handwerk Genüge getan ist. Als Handwerk freilich bleibt die Philologie unerlässlich. Mit einer Methode verband sie sich seit jeher in der Editionstechnik; so setzte auch Ritter sie ein. Prinzipiell aber liegen alle Methoden auf einer Metaebene, jenseits des Textes; dort werden ihrer zusehends immer mehr. Das ist an sich zu begrüßen. Methoden folgen aufeinander nach dem Prinzip von *trial and error*, wobei sie eher einander ergänzen als daß sie sich gegenseitig ausschließen. Freilich tendieren sie in der rauhen Wirklichkeit dann meist dazu, sich in gruppendynamischen Vorgängen („Schulen“) zu bekämpfen und letztendlich gegenseitig aufzufressen. | Die Philologie dagegen wird von diesem kannibalistischen Prozeß nicht berührt. Sie kann sogar vermeiden helfen, daß, wie heute immer wieder einmal geschieht, jemand mit vollendeter methodischer Grazie über einen Text redet oder schreibt, den er nie gelesen oder, wenn er es doch getan haben sollte, jedenfalls nicht verstanden hat.

320

Letzteres ist eine Gefahr, die sich in dem Sprachspiel der Geisteswissenschaften nicht bannen läßt; sie kann dazu führen, daß eine Disziplin sich diskreditiert. Aber das Problem tritt natürlich nur auf, wenn man außer Texten nichts anderes hat und diese Texte dem Leser nicht in vertrauter normalsprach-

licher Form entgegentreten. Wer gegenwartsbezogen über den Orient arbeitet, dürfte, eine gute Sprachbegabung vorausgesetzt,¹¹⁹ problemlos in der Lage sein, eine Zeitung zu lesen oder das Fernsehen des jeweiligen Landes zu verstehen. Was ihm zu schaffen macht, ist lediglich, daß er, sobald es um den Nahen Osten oder die islamische Welt geht, sich in mehreren Idiomen auskennen muß; mit einer einzigen Sprache kommt er nicht durch. Was er treiben muß, um der Bedeutung des Gesagten oder Geschriebenen gerecht zu werden, ist Ideologiekritik. Anders dagegen die Situation dessen, der sich mit Texten aus früheren Epochen befaßt; er wird schon durch den Sprachgebrauch selber leicht irreführt, weil dieser dem des modernen Umgangs nicht entspricht. Das war es, was für Ritter im Vordergrund stand; an dieser Stelle hilft bloß Erfahrung weiter, und hier hat denn auch die Philologie ihren Platz – Philologie als Kunst des Zuhörens, wie wir gesehen haben. Ritter sagte es mit einfachen Worten am Ende eines Vortrages, den er zu Beginn der fünfziger Jahre an englischen Universitäten hielt:

It is the task of a science which deals with man, with his religious feelings and philosophical ideas, to listen to people far off in space and time, and to try to understand their ideas. We study these subjects in order to get out of the narrowness of our own world ¹²⁰

- 321 Eine gute Ausbildung tritt da in ihr Recht – wie bei jedem Handwerk. Diese war damals besser als heute, weil man ihr breiten Raum zugestand und weil sie von denjenigen, die Erfahrung hatten, selber vermittelt wurde. Ritter unterrichtete in Frankfurt, als ich dort bei ihm studierte, 12 Stunden pro Woche, jeden Vormittag von 9 bis 12 (mit Ausnahme des Mittwoch, weil da am Nachmittag Fakultätssitzung war), und alle seine Übungen bestanden in der Interpretation von Texten. Zwar gab es unter ihm auch schon Lektoren, die als *native speakers* die moderne Schriftsprache (und daneben manchmal einen der vielen Dialekte) vermittelten; er hielt sie für unerlässlich, aber nur soweit ihre Kompetenz reichte. An die klassische Literatur ließ er sie nicht heran; deren grammatische Feinheiten und lexikalische Besonderheiten erklärte er selber. Genau wie er, so lernte auch der Anfänger nur durch Erfahrung, und es blieb der Begabung überlassen, wie schnell er diese – und ob er sie überhaupt – gewann. Überprüft wurde der Vorgang in jedem einzelnen Kolleg; in der Orientalistik handelte

119 Daß sie eine *conditio sine qua non* ist, aber noch nichts über die Fähigkeit zu wissenschaftlicher Arbeit aussagt, hat schon H.H. Schaeder in aller Deutlichkeit gesagt (in seinem Nachruf auf den Berliner Hethitologen H. Ehelolf, in: ZDMG 94/1940/1ff., dort 2f.).

120 In: Oriens 5/1952/15.

sich da ja meist um ein *privatissimum*. Eine direkte Qualitätskontrolle aber gab es nur einmal, bei der Promotion, und die Fakultät übernahm die Verantwortung dafür, indem sie die fertige Arbeit bei der wöchentlichen Sitzung kursieren ließ und jeder einzelne Fachvertreter (damals nur die Ordinarien) persönlich den Prüfungsbogen unterschrieb. In meinem Fall war Ritter, da er Deutschland längst wieder verlassen hatte, in diesen letzten Akt gar nicht einbezogen. Umso mehr aber war und bin ich beeindruckt davon, daß er mit seinen mehr als 200 Schreibmaschinenseiten diese Verantwortung wieder an sich zog. Niemand hätte damals von „Elitebildung“ gesprochen; dieses Wort hat erst in den letzten Jahren sich wieder einen Platz im politischen Vokabular erobert. Aber daß das Studium ein Erziehungsakt sei, daran zweifelte eigentlich niemand.

Als Student konnte man sich natürlich auch selbständig machen und sich allein an alten oder neueren Übersetzungen üben. Auch dafür gibt es Beispiele in unserem Fach; mein Bonner Lehrer Wilhelm Hoenerbach hatte ohne viel Umstände die fertige Doktorarbeit der Fakultät vorgelegt. Das war der gefährlichere Weg, und im übrigen fehlte es an Übersetzungen, die man hätte zum Vorbild nehmen können – vor allem in jener Qualität, wie Ritter sie vorgelegt hatte. Daran hat sich bis heute nur wenig geändert. Selbst ordentliche Editionen sind weiterhin selten; nicht nur die *Ri'āya* des Muḥāsibī entbehrt bisher einer verlässlichen | Ausgabe, sondern ebenso die *Ḥilya* des Abū Nu'aim und zahlreiche weitere Werke, mit denen man tagtäglich umgeht. Die Situation unterscheidet sich „toto coelo“, wie Ritter gesagt hätte, von der in den übrigen Neuphilologien, an denen die Orientalistik sich heute methodisch gern orientiert.¹²¹ Dort sind die klassischen Texte nicht nur aufbereitet, sondern auch stilistisch untersucht. Ein Buch wie Leo Spitzers *Stilstudien* (1–2, München 1928) gibt es in der Arabistik oder Iranistik nicht.¹²² Einen Ersatz dafür boten nur die Kollegs. Sie vollzogen sich innerhalb der Orientalistik nicht in der Form der „großen Vorlesung“, patriarchalisch von oben nach unten, sondern in nur schwach besuchten Übungen, in denen man dem Lehrer / der Lehrerin gegenüber saß und unmittelbar in die wissenschaftliche Arbeit einbezogen wurde. Dort wurde auch kein

322

121 Zu der Zeit, in der ich promovierte, waren eher die Altphilologie und die alttestamentliche Wissenschaft die Vorbilder, an denen man sich ausrichtete. Aber das ist vorbei, seitdem kaum ein Orientalist noch die dort zugrunde liegenden Sprachen beherrscht.

122 Hoenerbach hatte in Köln bei Spitzer studiert. Auch Ritter war übrigens mit ihm bekannt; denn Spitzer emigrierte 1933 in die Türkei, und er arbeitete gelegentlich in der Bibliothek des Deutschen Archäologischen Instituts in Istanbul. Allerdings verließ er schon 1936 die Türkei wieder, um einen Ruf an die Johns Hopkins University in Baltimore anzunehmen. Spitzers Istanbuler Nachfolger, sein Schüler Erich Auerbach, wohnte in Bebek (am Bosphorus) gleich neben Ritter.

abgepacktes Wissen vermittelt wie in einem heutigen BA-Lehrgang, sondern es wurde problembezogen und damit ergebnisoffen studiert. Wer diese Anleitung nicht gefunden hatte, mußte die „Pfeile des Tadels“ fürchten.

Muḥāsibī ist in den letzten Jahrzehnten kaum noch eines Blickes gewürdigt worden. Das muß bei diesem wie bei anderen Themen kein Nachteil sein. Der Autor einer Doktorarbeit hat auf diese Weise Gelegenheit, sich länger an der Frucht seiner Bemühungen zu freuen. Die Islamkunde ist nicht so überlaufen wie ihre philologischen Nachbarfächer; sie wird deswegen auch weniger gnadenlos nach ergiebigen Streitfragen oder geruhsamen Forschungsproblemen abgegrast. Allerdings bleiben aus dem gleichen Grunde Probleme auch länger ungelöst. Ob das *K. al-Ḥabwa* tatsächlich von Muḥāsibī stammt, ist bis heute nicht entschieden. Ich zweifle selber mittlerweile stärker daran als seinerzeit und habe dies auch vor einigen Jahren der wissenschaftlichen | Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht.¹²³ Aḥmad b. ʿĀṣim al-Anṭākī, der als möglicher Autor hier zu Muḥāsibī in Konkurrenz tritt, war ein – offenbar älterer – Zeitgenosse, der aber anderswo lebte (nämlich unter den Glaubenskämpfern an der byzantinischen Grenze).¹²⁴ Würde ich mich auf ihn einlassen, müßte ich meine Doktorarbeit umschreiben. Aber warum sollte ich das tun? Sie ist ohnehin nicht mehr im Handel. Die Probleme hatte schon Ritter deutlich gesehen. Wie man sich dazu stellen soll, möge nun eine spätere Generation entscheiden.

123 *Theologie und Gesellschaft* 1 146 f. Zugrunde liegt eine Korrespondenz, die ich 1964/65 mit A. Aziz aus Karachi führte.

124 Das Todesdatum, das ich in TG nach Ibn Kaṭīr, *Bidāya* x 318 f. mit Fragezeichen angegeben habe, ist geschätzt (*taqrībān*; 319, 1). Ibn Kaṭīr rechnet Anṭākī zur Generation Muḥāsibīs und ordnet ihn mangels genauerer Angaben Ende der dreißiger Jahre des 3. Jh's ein.

**Hellmut Ritters Kommentare zur Dissertation des Autors:
Drei ausgewählte Seiten (1959)**

324

158

6.2.11

103/ Sabr sei eine novizenhaltung? Das geht aus den oben
übersetzen stellen nicht hervor. ~~Das ist ein~~
~~sehr wichtiger Punkt, der in der~~
~~Einleitung des Buches~~ kommt in
~~der Einleitung~~ / stösst auf: gerät in / ist gut : min ablihi
: schwer zu übersetzen : gehört zu den guten- etwas näher
dem arabischen, aber natürlich auch nicht genau. //

Die stelle S 103-4 hat mit wara^c und subha nichts
zu tun. Ich würde auf diesen and den haaren herbeigezo-
genen übergang verzichten. Das ganze Kapitel ist
etwa unglücklich ausgefallen! Warum ~~haben~~ bringen Sie
nicht ; unter verzicht auf den eleganten übergang,
zunächst die normale definition von wara^c: enthaltung
von dinge, von denen man nicht genau weiss,
ob sie nicht harām sind, wie zu b geld von den emiren
oder esswaren von jemand, der vielleicht nicht
gesetzlich auf rechte weise erworbenes dinge verkauft.
Die normale bedeutung steht wahrscheinlich in Tahānuwī,
Istilahat al-funūn oder in den fiqh wörterbüchern.
Misbah Munir und das daneben stehende andere, in Haider
abad gedruckte, dessen namen ich vergessen habe, ~~vielleicht~~
vielleicht auch bei Ibn al Athir, Nihāya. Dann können
Sie zusehen, was es mit dem hadith indem das wort
vorkommt, für eine bewandtnis hat, ob es schon
von den lexikografen zitiert wird. Dann können Sie
drittens prüfen, ob das wort etwa von M. auf andere
dinge, auf die af'al al-qulub übertragen worden
ist. Ganz nüchternen untersuchung, keine konstruktionen,
psychologische ableitungen, predigten, sondern f i l o
l o g i e .

R. aya
46,5

Bitte aufpassen bei der Übersetzung
Es ist die Sache des Mäh *R22* *Hasan's Separat (Abstrakt)*
 Nun zu dem Hasanspruch. Weiße Übersetzung im Isman
 ist nichts weniger als einwandsfrei; Zunächst einmal habe
 ich mu'min mit muslim übersetzt, statt gläubige; wie
 richtig wenige zeile vorher. Dann habe ich die Sache
 in beiden teilen des spruches für dieselbe gehalten.
 Schon ^{Shaw} das tumm aqāl bei Mhb wird nahegelegt, dass
 es sich um eine andere sache handelt. Dann ist die
 frage, ob die sache etwas materielles ist oder ein
 tun; Mh interpretiert sie mit Amal, also ein tun.
 Ist das eine uminterpretierung? ~~Zunächst einmal~~ dass
~~Hasan sagt im zweiten teil:~~ Hasan sagt im zweiten teil:
 ich werde zu diesem nicht zurückkehren; Das muss doch
 heissen; ich will es nicht wieder tun; (Bei dieser
 maschine sthet; da, wo auf meiner der punkt steht.
 Man kann sich nicht alle 5 minuten umstellen.); Das
 das zweite sai ein tun ist, geht auch aus der bedeutung
 von farāḥa hervor. Ich habe es das wort in uverant=wort=
 lichem leichtsinn mit entgeht ihm übersetzt. Das ist
 farāḥa minhu
 falsch. Lane: ~~Minhu~~ It proceeded from him
 hastily, before reflection, or without premeditation
 (as though it preceded its judgement.). Das passt
 ausgezeichnet. Also etwa: Dem gläubigen entschlüpft
 manchmal ein tun. Dann etc. Wichtig ist vor allem,
 dass es sich bei dem mu'min in beiden fällen um

64-65. Wem dies abgeht: erstens : was abgeht? und zweitens man zähle, an dalika heisst nicht: wem dies abgeht. Zusammenhang fehlt. Wieder ein Satz in teile zerriessen und als spolie verwendet, deren ur sprung man nicht 65 erkennen kann. -- bism bayān : klare rede (des Korans) // deren argument er notwendiger weise finden muss. Wie mögen Sie sich an diesem satze abgequält haben was lazima in verbindung mit bucca heisst, habe ich oben erklärt. wegen deren (der klaren rede) er keine entschuldigung hat. ~~Einmal~~ ~~man~~ ~~hört~~ ~~den~~ ~~bayān~~ ~~des~~ ~~Korans~~ ~~verstehen~~ ~~man~~, ist ~~man~~ ~~hört~~ ~~das~~ ~~beweisstücke~~ (argument) gegen ihn, sodass er sich nicht herausreden kann. - verknümmert: passt nicht recht. Die stille vermag ich dennoch nicht zu beurteilen, weil ich den text nicht vollständig im Zusammenhang habe. Muhasibi sieht sich gezwungen.. unverstündlich. der folge de passus nicht in den texten. 147/2
65 Sie hätten uns einengefallen getan, wenn Sie die passus in MA hübsch nacheinander, wie sie M bringt, gebracht hätten. Sie zerreißen alles in fetzen und entschweren einementsetzlich zu verstehen, was eigentlich Ms gedanken sind. Aber ich will nichts behaupten, ehe ich die texte ganz gesehen haben. Ich finde aber nun doch: der text fängt an wal maḥal-al-lā. Es sind also drei, nicht zwei. 1. 148/2
Man wird ja ganz verwirrt mit diesen fragmenten! ~~Einmal~~ ~~man~~ ~~hört~~ ~~den~~ ~~bayān~~ ~~des~~ ~~Korans~~ ~~verstehen~~ ~~man~~? ~~Einmal~~ ~~man~~ ~~hört~~ ~~den~~ ~~bayān~~ ~~des~~ ~~Korans~~ ~~verstehen~~ ~~man~~?
An dieser stelle zeigt sich Ihre schreckliche methode, irgend einen von Ihnen stammenden satz anzufangen und dann mit Muhasibi fortzufahren, als ob der auch so was ähnliches gesagt hätte, besonders unangenehm.
Der dritte Sinn (von ~~der~~) ist die ~~man~~ scharfsicht und die fähigkeit die nützlichen und schädlichen dinge ~~man~~ ~~hört~~ ~~den~~ ~~bayān~~ ~~des~~ ~~Korans~~ ~~verstehen~~ ~~man~~ für die welt und das jenseits in ihrer wichtigkeit (bedeutsamkeit) richtig einzuschätzen. (Nicht wie ~~man~~ einschätzen soll. Man soll sie wichtig nehmen ta'zim qadriha). Und dazu (machen Sie lieber kürzere sätze, Ihre sind manchmal bandwürmer, die aus komma und semikolon gar nicht herauskommen.
Halt: oben ist statt ta'zim auch zu lesen 'āzim : die wichtigkeit der ... zu erkennen. So kommt man um die umdeutung von ma'rifa in fähigkeit herum.
In dem ausgelassenen stück, das nicht ~~das~~ ~~ist~~, wird das āzim qadr al-asyā an-nāfi'a etc noch ergänzt durch dinge, die mir wichtig scheinen fāmin dalika an ta'zuma etc. -- es erstrebte: was? ~~das~~ ~~ist~~ ~~im~~ ~~text~~.
Begreifen zu sinnerfassung: Wieder eine mischung von

مکتبہ / MA 106 net / ohne res numerus der ausgebenen
des Herrn (Gefährdetes) Herrn / immer / finstheit,

47 **Antrittsrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 8. Mai 1976**

Orientalisten treiben, so scheint es, ihr Spiel auf der Rückseite des Mondes. Was sie dorthin verschlagen hat, ist, so meint man, mit Recht der Erklärung wert. Den Befragten selber setzt ein solcher Wunsch meist in Verlegenheit. In der Tat wüßte ich kaum einen besonderen Grund zu nennen, warum es gerade der Islam war, auf den ich verfiel. In der Schule jedenfalls war nie von ihm die Rede; dabei wäre gerade damals, in den ersten Jahren nach dem Kriege, als man deutscher Geschichte soweit auswich, wie man nur konnte, Gelegenheit genug gewesen, sich seiner – oder anderer Exotica – zu erinnern. Vielleicht war es der Dom in Aachen, der mich auf den Gedanken brachte: als Chorknaben durften wir bisweilen zur Belohnung auf dem Olifant blasen, den angeblich Harun ar-Raschid aus purer Bewunderung dem großen Karl hatte zukommen lassen. Später, nach dem Abitur, als ich, um mir mein erstes Geld für das Studium zu verdienen, die Fremden in der Schatzkammer an dem Horn vorbeiführte, wußte ich schon, daß es gar nicht von Harun ar-Raschid stammen konnte, und während des Studiums lernte ich bald die Skepsis der Arabisten teilen, die bis heute nicht ganz davon überzeugt sind, daß der große Karl dem Harun ar-Raschid groß genug war, um überhaupt eines offiziellen Geschenkes gewürdigt zu werden – als Herrscher über Untertanen, die, wie ein reisender jüdischer Kaufmann um 965 berichtet, sich nur ein- oder zweimal im Jahre wuschen, und dazu noch in kaltem Wasser. Es fällt schwer, Europa die rechte Dimension zu geben; auch der Orientalist gewöhnt sich nur langsam daran, aufklärerische Skepsis gegenüber den eigenen Wertvorstellungen um sich zu verbreiten.

Mir fehlte damals dieser Impetus völlig. Ich war in einem Arbeiterhaushalt aufgewachsen; dort wurde nicht Kritik geübt oder in Frage gestellt. Mein Vater war sieben Jahre lang arbeitslos gewesen; immer wieder erzählte er, wie glücklich er gewesen war, als er wieder Arbeit fand. Für ihn war Arbeit Aufstieg und mehr Arbeit mehr Aufstieg. Auch Wissen war Ergebnis von Arbeit, verbisssenes Studium von Büchern, die man las, aber nicht besaß, weil man sonst sich luxuriös vorgekommen wäre und seine Grenzen wohl zu sichtbar überschritten hätte. Das Wissensideal, das ich ins Studium hineinbrachte, war rein kumulativ: ich wußte, daß Sprachen mir wenig Schwierigkeiten machten, und ich wollte deren soviel wie möglich lernen. Diesen Wunsch machte die Orientalistik mir leicht. Bis heute fußt die Islamkunde in Deutschland auf der Kenntnis

des Arabischen, Persischen und Türkischen. Damals aber war es fast selbstverständlich, daß man zusammen mit ihr auch Semitistik betrieb, und da wurde einem recht bald bedeutet, daß dies ohne Hebräisch und Aramäisch, | Äthiopisch und ein wenig Ugaritisch und Akkadisch nicht gehe. Der Zwang, diese Sprachen in den ersten 3–4 Semestern zu lernen, und die lustvolle Erfahrung, daß die Reihen ringsumher immer lichter wurden, verliehen elitäres Bewußtsein für den Rest des Studiums. Daß dies alles keine Wissenschaft war, daß Sprachen nur totes Renommierobjekt sind, solange man sie nicht zu einem Zweck nutzt, habe ich erst sehr spät begriffen.

48

Methode lernte der Orientalist damals – und lernt er noch heute – bei den erfahreneren Nachbarwissenschaften. Ich selber holte sie mir bei den Alttestamentlern, den Klassischen Philologen und den Romanisten. Innerhalb des eigenen Fachs beeindruckte mich vor allem Hellmut Ritter, der Bruder des bekannten Freiburger Historikers, bei dem ich nur ein Semester in Frankfurt studieren konnte, der mir jedoch durch die ungeheure Breite seiner Interessen und die schwerelose Verbindung von sprachlicher Eleganz und geistiger Disziplin immer Vorbild sein wird. Ritter war einer jener Monumentalorientalisten, deren die europäischen Wissenschaftsnationen: Frankreich, England, Italien, Rußland und Deutschland in den letzten beiden Generationen jeweils nur einen hervorgebracht haben – ebenso ungewöhnlich in seiner Leistung wie in seiner Bescheidenheit vor der riesenhaften und fremden Welt, die ihm als Aufgabe zugefallen war und die eigentlich nur in ästhetischer Anverwandlung sich bewältigen läßt. Ritter lenkte mein Interesse auf die islamische Religion; von ihm erhielt ich ein Dissertationsthema zur islamischen Mystik, das ich in Bonn zu Ende führte. Unter seinem Nachfolger habilitierte ich mich 1964 über erkenntnistheoretische Probleme in der islamischen Scholastik. Einen Lehrer hatte ich dafür nicht; auch Ritter war mehr Vorbild als Lehrer gewesen. Das ist in der Islamistik normal; das Gebiet ist einfach zu groß. Schulen werden hier nur selten gebildet; sie würden die geringe Kapazität zu sehr zugunsten einer bestimmten Richtung eingrenzen. Man lernt an der Begegnung mit den Fakten. Auf Hilfsmittel kann man kaum zurückgreifen: die Terminologie der islamischen Theologie ist bisher noch nicht lexikalisch erfaßt; eine Einführung in die scholastische Methode fehlt ebenso wie eine Darstellung individueller Systeme. Anregung erfährt man wiederum im allgemeinen von den Nachbarwissenschaften: das damals neu erwachende Interesse für stoische Logik hat mich erkennen lassen, warum die aristotelischen Denkformen, die man bisher meist – in Analogie zur christlichen Scholastik – zum Verständnis herangezogen hatte, nicht verfangen wollten.

Ein Angebot, in die USA zu gehen, hatte ich vor der Habilitation abgelehnt. Nachher bestand kein Grund, weiter zu verzichten; 1967 nahm ich, vor die Wahl

zwischen Chicago und Los Angeles gestellt, eine Einladung an die University of California an. Ich habe es nicht bereut: Amerika verdanke ich eine Ausweitung des Horizontes, die ich in Deutschland nie hätte erreichen können. Neben die philologische Methode, die ich mitbrachte, trat die Erfahrung kulturanthropologischer Fragestellung, mit der man dort über die Texte hinausging, allerdings
49 auch häufig ohne sie auszukommen trachtete. Mit Überraschung | wurde mir klar, daß gerade meine altmodische und unkonzepthualistische Arbeitsweise meine dortigen Kollegen faszinierte: gleichzeitig mit dem Ruf nach Tübingen im Jahre 1968 kam das Angebot eines Lehrstuhls in Princeton, das ich nach langem Zögern, und vor allem um der Freude an der eigenen Sprache willen, ausgeschlagen habe.

Die Jahre zuvor hatten mich auch in den Orient geführt. Bei meiner ersten Reise allerdings war ich fast 30. Bis dahin war der Orient ebenso für mich Theorie geblieben wie die Sprachen, die man dort sprach. Das hat sich in der Zwischenzeit etwas geändert. Die arabische Welt kenne ich bis hinunter in den Jemen und den Sudan; die Sprachen allerdings werde ich wohl nie mit unvorbereiteter Eleganz sprechen lernen. Was ich gelernt habe, ist Verständnis für fremde Lebensart und Freude an den Ausdrucksformen des gegenwärtigen Islam, vor allem an der modernen arabischen Poesie. In meiner wissenschaftlichen Arbeit allerdings sind die Publikationen über die Gegenwart gelegentliche Abstecher geblieben. Mein Interesse hat sich mehr und mehr auf die ersten drei Jahrhunderte des Islams zurückgewandt. Vielleicht finde ich die Zeit und die Konzentration, eine Dogmengeschichte des frühen Islam zu schreiben.

Beides allerdings, Zeit und Konzentration, sind auch in der Orientalistik nicht mehr so leicht zu finden wie in der vorangegangenen Generation. Die Rückseite des Mondes hatte den Vorteil, daß man von niemandem dort behelligt wurde; jetzt kommen selbst Studenten dorthin. Nie sind Orientalisten soviel gereist wie jetzt; nie gab es soviel internationale Kontakte, nie aber auch soviel Zerstreuung in diesem immer noch dünn besetzten Fach, in dem man – wenn man will – mit allen Kollegen, zumindest in der westlichen Welt und im Vorderen Orient, Verbindung halten kann und in dem der Kreis der an einem Einzelgebiet wie der islamischen Theologie kompetent Interessierten auf ein Dutzend oder weniger zusammenschrumpft. Nie war es so leicht, sich bekannt zu machen, und nie bestand größere Notwendigkeit, gegenüber den Ehrungen, die sich daraus ergeben, Distanz zu bewahren. Ich bin darum froh, daß jene mir von dorthen widerfuhren, wo ich sie am wenigsten erwartet hätte: von der Iranischen Akademie für Philosophie, von der Academia de Buenas Letras in Barcelona, und nun von Ihnen. Wenn ich den Dank für diese Auszeichnung mit einem Zweifel verbinde, so sehen Sie darin bitte mehr als einen Bescheidenheitstopos, der mir den Abgang erleichtern soll. Der Zweifel richtet sich auch

gar nicht so sehr gegen meine Person als gegen die Situation des Islamisten überhaupt: mehr und mehr scheint mir, daß ein Islamist, auch wenn er älter ist als ich, das nicht mehr zu leisten vermag, was man von ihm erwartet – die Kultur, die zur Vermittlung ihm aufgegeben ist, adäquat zu erfassen.

156 Antrittsrede beim „Orden Pour le mérite“ (Zürich 2009)

Sieben Jahre war mein Vater arbeitslos, magere Jahre wie in dem Traumgesicht meines biblischen Namensgebers – und nebenbei, wie das wohl so sein muß, auch gelebte Wirklichkeit. Die Erinnerung daran sitzt tief in meinem Gedächtnis, obgleich Letzteres gar nicht so weit zurückreicht; ich bin 1934 geboren, und mein Vater war es, der mir immer wieder davon erzählte. Er war es denn auch, der mich in meinen ersten Jahren erzog. Denn meine Mutter hatte zu tun; sie war Fabrikarbeiterin gewesen wie er und hatte sich, da gleichfalls entlassen, als Dienstmädchen verdingt. Wenn sie die Treppe putzte, saß ich manchmal auf den Stufen, und heute noch steigt mir der beißende Geruch des Salmiakgeistes in die Nase, den sie dazu benutzte. Er nahm mir den Atem, weil ich dem Boden näher war als sie, und die Beklemmung spürte ich ähnlich nur, als wenige Jahre später, 1939 oder 1940, der Luftschutzwart uns anhielt, im Keller die Gasmasken für den Ernstfall anzuprobieren; in meinen Träumen lassen sich die beiden Erinnerungen kaum voneinander trennen. Die Dienstherrin meiner Mutter war zugleich die Eigentümerin des Altstadthauses, in dessen Hinterhof wir wohnten. Sie holte sich jeden Monat die Miete selber ab; es waren, glaube ich, 30 Mark. Ein feierlicher Moment: Man hörte die alte Dame die Treppe hinaufsteigen, schwer atmend, und wenn sie die Wohnküche betrat, strich sie als erstes mit dem Finger über den Schrank, um zu sehen, ob gut Staub gewischt war. Meine Mutter ärgerte sich, und ich lernte die Sprache der Gesten. Diese sind bekanntlich überall anders; wenn im Orient jemand mit der Hand über das Revers seines Jackets streicht, als ob er Staub davon abwische, so heißt dies, daß er von demjenigen, über den er gerade redet, keine hohe Meinung hat. Das Milieu meiner Kindheit ist in den Bombenangriffen untergegangen. Ich fand es am besten geschildert bei einem Schriftsteller, bei Dieter Forte in seinem Roman *Der Junge mit den blutigen Schuhen*. Forte hat schärfer beobachtet als die meisten Zeitgeschichtler, auch anders. Die Wissenschaft dagegen ist reduktionistisch; das macht sie nicht unbedingt schöner.

Die Stadt sah ich wieder unmittelbar nach dem Kriege, Ende Mai 1945. Sie hatte ein halbes Jahr lang wüst gelegen. Es war Aachen; die Amerikaner hatten den Ort im Oktober '44 eingenommen. Wir konnten so früh dahin zurück, weil wir Holländer waren und uns einem der wenigen Transporte anschlos-

sen, mit denen damals Fremde, Zwangsarbeiter und Kriegsgefangene vor allem, auf abenteuerlichen Wegen in Viehwaggonen in ihre Heimat zurückgebracht wurden. Meine Eltern sprachen kein Holländisch, und ich natürlich ebensowenig; um nicht aufzufallen, habe ich während der zweitägigen Fahrt von Hannover bis Aachen den Mund nicht aufgemacht. Der Weg von dem Aachener Vorort, wo wir aus dem Zug sprangen, hinein in die Stadt, war gespenstisch. Kein Mensch war zu sehen; von den ehemals 144 000 Bewohnern waren gerade einmal 2000 zurückgeblieben. Die Weidenröschen blühten, *epilobium angustifolium*; man hatte sie, bevor es Trümmer gab, nie gesehen. Im Zentrum, wo wir gewohnt hatten, waren in den Häusern, die noch standen, alle Wohnungen geplündert. Die Habseligkeiten der ehemaligen Bewohner lagen immer noch auf den Straßen; man hatte sie aus dem Fenster geworfen, und Regen und Schnee hatten sie einen Winter lang durchweicht. Plündern ist, wie man mittlerweile weiß, ein komplexer Vorgang, aber anscheinend auch die normalste Sache von der Welt. In Bagdad haben 2004 verschiedene Gruppen von Plünderern aus verschiedenen Interessen einander abgelöst, und die frühe Scharia hat, realistisch wie sie war, schon vor mehr als einem Jahrtausend dem Beuterecht ein eigenes Kapitel gewidmet.

Die Zeit stand still. Es gab nur eine einzige funktionierende Grundschule, weit draußen, in einem Außenbezirk. Die weiterführenden Schulen, für die ich meinem Alter nach reif gewesen wäre, waren alle abgebrannt. Man hörte kaum einen Laut in dieser „Stadt hinter dem Strom“. Zwar kam ab und zu eine übrig gebliebene Fassade bei starkem Wind aus dem Gleichgewicht oder es explodierte eine vergessene Bombe; aber es gab keine Autos, nicht einmal Fahrräder, nur ein paar Jeeps. Es gab auch keine Radios; sie waren entweder kaputt oder konfisziert. Vielleicht liegt es daran, daß ich bis heute zwar gerne Radio höre, aber | weder Auto fahren kann noch Fahrrad; ich habe einfach den Einstieg verpaßt, wie beim Rauchen oder beim Fernsehen oder beim Powerpoint. Aber was konnte ich denn überhaupt? Ich konnte singen. Meine Mutter hatte immer viel gesungen, bei der Arbeit: Volkslieder, auch Schlager. Ich sang dann ebenfalls, bei jeder Gelegenheit, häufig zum Fenster hinaus, damit andere mich hörten, und 1943, zwischen zwei großen Bombenangriffen, war ich in den Knabenchor des Aachener Domes aufgenommen worden.

157

Eine neue Welt, die mich ebenso geprägt hat wie das Elternhaus – wenn man denn bei einer Wohnküche von einem „Haus“ reden kann. 1945 war die Musik das Einzige, das übrig geblieben war; das, was man dazu brauchte, hatte man immer bei sich: die Stimme. Es war tatsächlich gelungen, schon Ende 1944 aus den wenigen Menschen, die in der Stadt zurückgeblieben waren, wieder einen Chor aufzubauen, und kurz nach Kriegsende kam sogar ein Orchester

hinzu. Im Herbst '45 sangen wir den *Messias* von Händel, und ich kann bis heute noch manche Partien auswendig, im Sopran natürlich. Musik schließt den Menschen auf; bei mir kam hinzu, daß ich bald kleinere Stücke, vor allem im gregorianischen Choral, alleine singen mußte. Die Notation der Gregorianik ist unvollkommen, ähnlich der arabischen Schrift, wenn sie nicht vokalisiert ist; man braucht deswegen etwas Phantasie bei der Interpretation. Ich war ganz auf mich gestellt. Keiner sagte mir, wie ich zu phrasieren hätte; das hörte man ja. Vielleicht lernte ich dabei erst einmal nur vorlaute Selbständigkeit. Aber ich lernte auch Atemtechnik und deutliches Sprechen; das war mir später bei Vorträgen nützlich. Die Schulung des Gehörs ist beim Erlernen lebender Sprachen unerlässlich. Singen zielt natürlich auf Beifall; man lernt dann auch, Komplimente abzuwehren, und eine gewisse falsche Bescheidenheit. Außerdem erwirbt man ein Gefühl für die Fragilität allen Bemühens; man weiß ja nie, wie etwas ankommt, und mit dem Stimmbruch ist ohnehin alles vorbei. Aber was bleibt? Es bleibt der Sinn für Form und für den sparsamen Einsatz der Mittel. Ich habe zwar dicke Bücher geschrieben; aber ich habe sie allein geschrieben, ohne „Projekt“ oder Team und immer auf den Einzelfall bezogen. Wissenschaft betreibt die Verallgemeinerung des Singulären; das hat sie, glaube ich, mit der Kunst gemeinsam.

Als ich auf das Gymnasium kam, war ich schon 15. Die Verzögerung war teils eine Folge des Krieges, teils meiner Herkunft. Dennoch schloß ich mit 19 die Schule ab; wir waren der zweite Abiturjahrgang nach dem Kriege. Die Eile ist zwar vom Satan, wie die Araber sagen; sie führte zu enormen Lücken in meiner Bildung. Aber vielleicht braucht man ja solche Löcher, damit das Fremde und Neue einen Platz findet. Das Alte und Vertraute galt ohnehin nicht mehr viel; es war zu Bruch gegangen in den zwei großen Kriegen, in denen Europa sich selbst zerstört hatte – bzw., wenn man es so sehen will, wie man das im Orient tut, in dem einen über 30-jährigen Krieg, der 1914 begann. Die Eile verband sich zudem mit der beflügelnden Erkenntnis, daß man den Stoff von neun Jahren auch in vier Jahren hinter sich bringen kann, wenn man nicht zu sehr abgelenkt wird. Die Lernbegier erscheint mir im Nachhinein wie eine Explosion; aber meine Stärke lag rein im Gedächtnis. Von kritischem Denken war ich weit entfernt; das kam erst, als ich genug Wissen erworben hatte. Ich glaube, daß es an diesem merkwürdigen Anfang liegt, wenn ich bis heute in erster Linie intuitiv arbeite. Methodendiskussionen interessieren mich immer nur für eine kurze Zeit; dann gehen sie mir auf die Nerven. Geisteswissenschaften sind ohnehin, wie mir scheint, nicht „exakt“. Die islamische Welt des Mittelalters, mit der ich mich später beschäftigte, hat in eben dieser Weise die Gedächtnisbegabungen gefördert. Nicht notwendigerweise zum Besten des geistigen Fortschritts; aber das Lehrsystem war so durchlässig, wie es in Deutschland nur nach Kriegsende

gewesen ist. Auf einem humanistischen Gymnasium, das es in Aachen auch gab, hätte man schon damals mir meine Eigenwilligkeit nicht durchgehen lassen.

Studiert habe ich dann Latein und Griechisch. Auf der Schule hatten wir fünf Sprachen gelernt: Englisch, Französisch, Spanisch, Niederländisch und Latein; Griechisch brachte ich mir selber bei. Aber in der Klassischen Philologie wäre aus mir nicht viel geworden; ohne eine solide Schulausbildung ist man in einer solch hochentwickelten Disziplin verloren. | Außerdem gab es dort viel zu viele Studenten; das schuf merkwürdige hierarchische Strukturen: Unterseminar, Oberseminar usw. Anders die Islamkunde – ein junges und unfertiges Fach, in dem und aus dem man machen konnte, was man wollte. Man mußte es nur entdecken. Im Lateinunterricht hatten wir Einhard's *Vita Karoli Magni* gelesen, und in der Stadt Karls des Großen war Harun al-Raschid ein beliebter Mann. Manch einer wußte sogar von Abū l-'Abbās, dem Elefanten, den ein sprachgewandter jüdischer Kaufmann namens Isaak irgendwo in Nordafrika in Kommission genommen hatte und 802 am Aachener Hofe präsentierte mit dem Bemerkten, das sei ein Geschenk des Kalifen. Dem Tier bekam der Migrantenstatus nicht besonders gut; als Karl gegen die heidnischen Dänen zu Felde zog, mußte es im Dienste des christlichen Abendlandes mit an die Front und erlag, statt den Feinden einen Schrecken einzujagen, selber den Strapazen. Aber das Islambild war positiv damals. Bis heute erinnere ich mich an Peter Cornelius' Oper „Der Barbier von Bagdad“, und zwar nicht nur an das etwas sentimentale Salem alaikum der Schluß-Szene, das man häufig im Wunschkonzert hörte, sondern an das Vorspiel zum zweiten Akt, wo der Gebetsruf verschiedener Muezzins gegeneinander versetzt erklingt – wie heute noch, wenngleich nun Lautsprecher für Aufmerksamkeit sorgen. In Deutschland streitet man jetzt denn auch eher darüber, wie hoch ein Minarett sein darf und wieviele Dezibel ihm dann zuzugestehen sind. 158

Die Anfangsgründe des Arabischen hatte ich mir selber beigebracht. Aber an der Universität kamen dann Persisch und Türkisch hinzu, und da man zur Promotion zwei Nebenfächer brauchte, sah man sich als Islamkundler auch in der Nachbardisziplin „Semitische Sprachwissenschaft“ um, zu der man neben dem Arabischen noch Hebräisch, Aramäisch, Äthiopisch usw. brauchte. Das waren zugleich die Grundlagen der anderen monotheistischen Religionen, mit denen der Islam seit jeher zusammengelebt hatte, Sprachen nicht des kommerziellen Umgangs (wie heute in der Sinologie), sondern der Glaubenswelt und der Liturgie. Jede Sprache hatte ihre eigene Schrift, das Altsyrische sogar deren drei, und als Student erledigte man das alles in den ersten drei oder vier Semestern. Wer das schaffte, platzte vor Eitelkeit und Selbstvertrauen. Die Orientalistik war ein Elitefach *avant la lettre*; jemand, der nicht dazugehörte, konnte ja über-

haupt nicht kontrollieren, wieweit man in die Sache eingedrungen war. Wer allerdings beim Sprachenlernen nicht mitkam, gab bereits nach drei Wochen wieder auf; denn man mußte sich Schrift und Alphabet immer schon vor der ersten Stunde selber beibringen – und manchmal sogar die Grammatik, weil es (wie etwa für das Altsüdarabische, das sog. Sabäisch) noch gar kein schulmäßiges Lehrbuch gab. Daß die anderen Neuphilologien methodisch der Orientalistik weit voraus waren, machte mich nicht nervös; man konnte bei der Freiheit des damaligen Studienbetriebs sich ja einfach bei denen einmal hineinsetzen und die Methode abschauen. Man gehörte zu den happy few. Aber natürlich war das auch der Grund, warum das Fach in der späteren Massenuniversität einen zunehmend schweren Stand hatte; Quote machte man so nicht.

Man lernte die Sprachen ohnehin nicht, um sie nachher sprechen zu können; man wollte vielmehr imstande sein, Texte zu lesen. Die Sprachen waren nur ein Hilfsmittel für das, was man damals „Philologie“ nannte. Auch hier änderten sich freilich bald die Wertvorstellungen. Schon bei Kriegsende hatte die Bevölkerung sich über Anglisten oder Romanisten amüsiert, die sich mit den Besatzungstruppen nicht verständigen konnten, und von den Orientalisten erwartete man auf die Dauer, zuerst an amerikanischen Universitäten, dann auch in Europa, daß sie mit silberzüngigem Redefluß in den Golfstaaten Fundraising machten. Mir selber half bei der Begegnung mit dem lebendigen Orient, daß ich auch Hochdeutsch erst auf der Schule gelernt hatte. Meine Eltern sprachen zu Hause nur Dialekt. Das ist in den arabischen Ländern genauso; man muß sich einfach vom Hocharabischen auf den entsprechenden Dialekt umstellen. Nur vergißt man als Fremder leider die Dialekte auch wieder, wenn man nicht dauernd übt. Die Philologie verlor auf die Dauer an Ansehen; es bürgerte sich ein, zu sagen, daß sie keine Methode habe. Das ist nicht ganz falsch; Philologie ist nur ein Handwerk, und wer einen Text historisch betrachten will, braucht mehr. Aber die Philologie ist auch die | Kunst des Zuhörens, und das ist nicht nur im Umgang mit Texten gelegentlich ganz nützlich. Vor allem im Dialog mit fremden Kulturen kommt man trotz der immerfort beschworenen, aber doch etwas spät entdeckten Universalien (Menschenrechte usw.) ohne Zuhören nicht weit. Und mit der Philologie gewinnt man ein

159 Gespür für die Gewalttätigkeit, die in jeder Methode liegt.

Wie sich aus der Philologie ein ästhetisches Erlebnis gewinnen läßt, lernte ich bei einem Lehrer, den ich über alle Maßen bewundert habe; es war Hellmut Ritter, der Bruder jenes Historikers Gerhard Ritter, der einmal Mitglied dieses Ordens war. Er besaß jene Leichtigkeit, die überzeugt, weil sie sich mit großer Präzision verbindet, und im Umgang war er gütig und distanziert-ironisch zugleich. Er nahm mir die Eitelkeit; denn er war souverän genug, im Kolleg

zuzugeben, wenn er etwas nicht verstand. Daß man ein Wort oder einen Pausus nicht versteht, kommt bei orientalischen Texten immer wieder vor. Es ist im übrigen schon beim Alten Testament so, nur daß wir dessen nicht gewahr werden, weil wir uns immer bloß an eine Übersetzung halten. Ritter übersetzte und interpretierte arabische mittelalterliche Prosa ebenso wie persische Poesie und türkische Schattenspiele; die Texte sind manchmal ungemein schwer. Mir gab er ein Dissertationsthema zur islamischen Mystik, aus einer Zeit, die nicht viel später war als die des Harun al-Raschid. Der Autor, um den es ging, war nur zum Teil erschlossen; es gab da eine Handschrift mit bisher unbekannten Traktaten, und nichts war ordentlich ediert. Es handelte sich eigentlich auch nicht um Mystik; der Autor praktizierte vielmehr Innenschau, Gewissensforschung und Selbstkritik der subtilsten Art. Als ich über dieses Material promovierte, war ich 24; es gab damals in der Orientalistik keine Prüfung außer der Promotion. Man arbeitete völlig unabhängig von irgendeinem Lehrplan; erst als ich einige Jahre später zum erstenmal in die USA kam, sah ich mit Erstaunen, daß selbst Orientalisten sich fortwährend auf irgendein Examen vorbereiteten, sogar mitten im Semester (die sog. *mid-terms*). Was der Autor, über den ich schrieb, für das Geistesleben der islamischen Welt geleistet hatte, habe ich allerdings erst recht begriffen, als die Dissertation längst im Druck erschienen war. Ich bewahre immer noch die Bemerkungen auf, die mein Doktorvater mir zukommen ließ, als ich ihm die bereits überarbeitete und gekürzte Fassung meiner Dissertation in die Türkei schickte. Sie füllen 223 eng betippte, allerdings kleinformatige Seiten; er hatte jede Übersetzung nachgeprüft und jede Interpretation auf die Waage gelegt.¹ Heutzutage ein unvorstellbarer Vorgang!

Dann wurde mehr und mehr die islamische Theologie mein Thema. Vielen Menschen mag es heute verwunderlich erscheinen, daß es so etwas wie islamische Theologie überhaupt gibt; man hört ja immer nur vom Koran. Im Studium kam die Sache denn auch damals nicht vor; im Kolleg lasen wir ganz andere und im Grunde schönere Dinge: Gedichte von Hafiz z. B. oder von Omar Khayyam, dem großen persischen Skeptiker. Von meinem Elternhaus war ich ohnehin nicht auf etwas Theologisches vorbereitet; die Eltern waren antiklerikal bis auf die Knochen – so antiklerikal, wie man eigentlich nur in einem katholischen Milieu sein kann. Auch wenn ich mich im Orient mit einfachen Leuten über diese Sache unterhielt, stieß ich allenfalls auf Neugierde. Das Wissen davon war abgesunken. Aber ihr Denken war davon geprägt; sie konnten es bloß nicht mehr historisch verorten. Der Islam ist ja eine Laienreligion. Einer meiner Bon-

1 Näher dazu o. S. 2356 ff.

ner Lehrer² hatte mich darauf aufmerksam gemacht, daß es in Deutschland niemanden gebe, der sich mit der Theologie und ihrer Schulweisheit befasse. Das stimmte; es war eine günstige Ausgangsposition. Ich habe mich dann über ein halb theologisches, halb philosophisches Thema (Erkenntnislehre) habilitiert. In meiner Generation blieben es dann tatsächlich nur ganz wenige, die sich mit dem Gebiet beschäftigten, eigentlich nur vier: ein Franzose in Paris, ein Amerikaner in Washington an der Catholic University, ein Deutscher in Chicago und später Oxford, und ich, dazu natürlich die arabischen, persischen
 160 | oder türkischen Gelehrten, die die betreffenden Texte kannten und noch in der Tradition standen. Keiner kam dem andern in die Quere, und wir waren alle gute Freunde.

Theologie ist im Islam immer eine Angelegenheit des Marktes gewesen. Sie mußte von den Menschen angenommen werden; es gab keine Institution, die ihr das Überleben sicherte, wie das bei uns die Kirchen tun. Sie hat sich darum in manchen Gegenden nicht lange gehalten; das Volk bekam sie satt – sehr im Gegensatz zum islamischen Recht, das von praktischem Nutzen war. Am besten hielt die Theologie sich in Iran; dort wimmelte es anfangs auch von Angehörigen fremder Religionen: Juden, nestorianischen Christen, Manichäern, Zoroastriern, im Osten auch Buddhisten. Sie florierte dort unter den Sunniten ebenso wie später, seit dem 16. Jh., unter den Schiiten, als die Dynastie der Šafaviden das Heft in die Hand nahm. Als einziges islamisches Land hat Iran interessanterweise heute eine Art Klerus; er hat sich durch ein parlamentarisches System gewissermaßen institutionalisiert. Aber Vorsicht: das Volk ist auch noch da. Iran war immer auch das Land großer Skeptiker; denken Sie an den schon genannten ‘Umar Khayyām, „Omar den Zeltmacher“, der durch Edward Fitzgerald (1809–1883), Professor für Sanskrit in Cambridge, so unerwartet weite Verbreitung fand. Iran ist im Grunde viel weniger fundamentalistisch als die USA. Khayyām ist dort im Augenblick zwar ausgebürgert; aber im Geschichtsbild des benachbarten Tadschikistan, wo man ja ebenfalls Persisch spricht, hat er seinen Platz behalten. Nur ist er dort ein Relikt der von den Sowjets verordneten „Aufklärung“.

Mich selber interessierte anfangs vor allem die Theologie der Spätzeit, als die Mongolen i. J. 1258 den letzten Kalifen in Bagdad liquidiert hatten und die islamische Kultur nur in der Religion noch einen symbolischen Mittelpunkt besaß. Die Konfessionsgegensätze waren damals, zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, anscheinend weniger tief als heute; wer Theologie unterrichten und mit ihr an einer Hochschule eine Stelle finden wollte, fand

2 Wilhelm Hoenerbach (1911–1991); s. o. S. 2310 f.

sich manchmal nicht ungern bereit, die Differenzen beiseite zu lassen und die Gemeinsamkeiten hervorzuheben. Ein *cuius regio eius religio* hat es im Islam nie gegeben. Die mongolische Herrschicht (oder Besatzungsmacht) wurde, „heidnisch“ wie sie war, bald assimiliert. Sie mußte sich dazu zwischen Sunna und Schia entscheiden; aber sie tat es nach rein opportunistischen Gesichtspunkten.

Doch obgleich dieses Gebiet noch kaum erschlossen war, habe ich bald das Register wieder gewechselt. Die deutsche Forschung hatte immer ein Faible für die „Anfänge“ gehabt. Bruno Snell, auch er ein Mitglied des Ordens, hatte in dem Fach, das ich einmal studiert hatte, unmittelbar nach dem Krieg (1946) über die „Entdeckung des Geistes“ bei den Griechen geschrieben. So kam ich auf die Frage, wie und warum der Islam in den ersten Jahrhunderten seiner Existenz, der Zeit seiner „Kirchenväter“ gewissermaßen, jene starke Stellung hatte gewinnen können, die ihm später selbst politische Krisen nicht mehr zu nehmen vermochten. Die Religion war schon früh in eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem antiken Erbe getreten; dieses ist bekanntlich im Orient stärker lebendig geblieben als im europäischen Mittelalter. Allerdings fällt der Nachweis insofern schwer, als unsere Überlieferung für diese Phase recht fragmentarisch ist. Anders als im Christentum verfielen im Islam die meisten frühen Theologen später einem kollektiven Heterodoxieverdacht; Orthodoxie war immer eine Frage des Datums. Ihre Bücher wurden dann nicht mehr abgeschrieben. Man muß ihre Systeme also rekonstruieren; dabei kann man leicht danebengreifen.

Andererseits liegt darin auch eine Herausforderung, und man wird ihr vielleicht eher gerecht, wenn man von außen her an die Sache herangeht. Die Distanz erlaubt eine bessere Sicht. Sie wird natürlich schon durch den zeitlichen Abstand geschaffen. Aber es ist auch gut, wenn man aus einer andern Kultur und einer andern historischen Tradition kommt. Ich habe bei der Theologie darum nie die Wahrheitsfrage gestellt; diese Freiheit hat man bei einer fremden Religion. Für mich war Theologie immer Konstrukt, Ausdruck eines spekulativ verspiegelten Geschichtsbildes, Teil einer großen Kulturgeschichte. Vielleicht hat mir die Erfahrung meiner Kindheit, in der die europäische Welt ihre Werte aufgab und ihre historischen Zeugnisse zerstörte, es leichter gemacht, das Andere zu würdigen. Der Schock, den Deutschland 1918 und in verstärktem Maße noch einmal 1945 erlebte, hat, obwohl er mich nur streifte (ich war ja gar kein Deutscher), den Kulturhochmut in mir in Schranken gehalten. Die erste unzerstörte und organisch gewachsene Stadt, die ich nach dem Kriege sah, war Fes in Marokko, 1956, ein Jahr nach dem Abzug der Franzosen (und kurz vor dem erneuten Überfall durch die Touristen). Dekonstruktion ist da nicht das Erste, das einem einfällt. Man gewinnt mehr, wenn man sich erst einmal

bei einer bloßen Beschreibung bescheidet. Aber auch sie gelingt nicht ohne behutsame Phantasie; dargestellte Wirklichkeit ist immer auch verwandelte Wirklichkeit. Hier berühren sich, wie mir scheint, Wissenschaft und Kunst. Wie ein Künstler muß auch der Philologe und Historiker lernen, seiner Phantasie Form zu verleihen. Ich bin glücklich, daß Sie mich in Ihren Kreis gewählt haben. Haben Sie herzlichen Dank dafür!

Address Given at the Conferment of the *docteur honoris causa* by the École Pratique des Hautes Études, Paris, December 1996

Discours de présentation de M. Daniel Gimaret

Cher ami, en vous voyant aujourd'hui, entouré de tout cet appareil, je ne puis m'empêcher de penser, par contraste, à notre première rencontre. Cela remonte à une vingtaine d'années, 1976 ou 1977. Vous étiez déjà un islamisant renommé, j'étais encore un débutant. Je venais de publier un article qui avait retenu votre intérêt. Vous trouvant de passage à Paris – vous voyagez beaucoup –, vous avez eu la curiosité de savoir qui était ce nouveau venu. Et sans plus de façons, vous êtes allé tout bonnement frapper à ma porte, à la porte de ce galetas qui me sert de bureau, et nous avons fait connaissance. La première image que j'aie eue ainsi de vous, c'est votre simplicité, votre peu de goût pour la pose. C'est pourquoi je ne suis pas sûr que maintenant, dans cette profusion de dorures et de chamarrures, vous soyez parfaitement à l'aise.

Et pourtant, toute cette pompe déployée en votre honneur et celui de vos trois éminents collègues, Dieu sait si vous la méritez ! Une vie tout entière consacrée à l'étude de la théologie musulmane a fait de vous le maître mondialement incontesté dans cette discipline. Et cela est venu très vite, extraordinairement vite. Ce qui est remarquable en effet, c'est qu'apparemment vous avez su tout de suite où vous conduirait votre destinée scientifique, quel « créneau », comme on aime à dire de nos jours, vous seriez appelé à occuper et illustrer. À 25 ans (vous en avez | aujourd'hui un peu plus de 62), vous soutenez votre thèse de doctorat sur Muḥāsibī, un personnage surtout connu, certes, comme auteur mystique, mais qui a été aussi – et vous l'avez justement souligné – un des premiers théologiens sunnites. À 30 ans, c'est votre massive thèse d'habilitation, consacrée à la théorie de la connaissance chez 'Aḍud ad-dīn al-Ījī, un théologien d'époque tardive (8e/14e s.), dont l'étude, grâce au copieux matériaux doxographique que vous y trouvez, vous permet d'embrasser la totalité de la période où la théologie musulmane s'est montrée puissamment créative. Cependant, dans cette longue période de six siècles, si féconde en œuvres et en systèmes, tout ne vous retient pas au même degré. C'en est la partie la plus ancienne qui vous attire de plus en plus, et qui va devenir, en quelque sorte, votre spécialité : les premier, deuxième et troisième siècles de l'Hégire.

36

Déjà Muḥāsibî (m. 257) appartenait à cette époque-là. Dans les dix années qui suivent votre habilitation paraissent successivement vos travaux sur Ibn Kullâb, Ḍirâr b. ‘Amr, Nazzâm, ‘Amr b. ‘Ubayd, tous personnages des 2^e–3^e s., ainsi que votre édition de deux traités hérésiographiques mu‘tazilites de cette même époque ancienne. Puis vous remontez encore plus haut, avec, d’une part, votre livre *Zwischen Ḥadîṭ und Theologie*, où vous étudiez les premières expressions d’une pensée théologique, sur la question de la prédestination et du libre arbitre, sous le manteau de traditions attribuées au Prophète; d’autre part, toujours sur la question de la prédestination, votre édition de deux traités du 1^{er} s., que vous intitulez *Anfänge muslimischer Theologie*, «Les débuts de la théologie musulmane». Puis ce sont encore d’autres travaux, livres, articles – je ne saurais les énumérer tous –, où inlassablement vous continuez de labourer ce champ des trois premiers siècles de l’Hégire. Même le livre que vous publiez en français (un recueil de conférences au Collège de France), sous le titre *Une lecture à rebours de l’histoire du mu‘tazilisme*, ne sort pas de ce cadre chronologique: cette histoire du mu‘tazilisme, vous la faites en l’occurrence se terminer (ou plutôt commencer, puisque vous la prenez à rebours) avec Ibn ar-Râwandî, encore un homme du 3^e siècle.

Mais toute cette masse de publications – en un petit quart de siècle, je ne compte pas moins de quinze ouvrages et plus de cinquante articles, en allemand, en anglais, en français –, c’était encore peu de chose au regard de la grande œuvre que vous méditez; ou plutôt ce n’étaient qu’autant d’ébauches parcellaires du monument que vous songiez à édifier, à savoir cette impressionnante et superbe somme en six forts volumes – l’ensemble fera plus de 3000 pages –, dont le premier volume a paru il y a cinq ans et dont le dernier devrait paraître sous peu, somme que vous avez intitulée (je traduis): *Théologie et société au 2^e et 3^e siècle de l’Hégire, Une histoire de la pensée religieuse aux premiers temps de l’islam*. Ce vaste panorama, où votre érudition se déploie plus somptueusement que jamais, vous l’avez conçu de manière inédite. Soucieux de montrer précisément les liens entre théologie et société, entre les mouvements de pensée et les milieux qui les ont vus naître et prospérer, au lieu d’opérer un classement par écoles, ou par thèmes, vous avez choisi un classement | de type géographique, ou plus exactement historico-géographique. Vous distinguez en effet deux grandes périodes: une première (le 2^e siècle), où le monde musulman n’est encore qu’une juxtaposition de provinces: la Syrie, l’Irak, l’Iran, la péninsule arabique, l’Égypte; puis une seconde (le 3^e siècle) où il trouve (pour un temps) son unité autour de la nouvelle capitale, Bagdad. C’est donc chacun de ces milieux que vous étudiez l’un après l’autre, du point de vue tant de l’histoire des idées religieuses que de l’histoire tout court, car, en ces temps agités, politique et religion sont souvent étroitement mêlées. Nul doute

que, dans l'histoire de l'islamologie, ce livre fera date. Là aussi, il y aura eu deux périodes: avant vous, et après vous ... Certes, telle ou telle de vos interprétations peut prêter à débat, vous le reconnaissez vous-même. Avec une modestie peu commune, peut-être quelque peu affectée, vous présentez votre ouvrage comme un « brouillon » (Konzept) que des travaux ultérieurs seraient appelés à corriger ou compléter. Permettez-moi de n'y guère croire. Beaucoup de ce que vous avez écrit là m'a tout l'air d'être du définitif, du moins du définitif pour longtemps.

Cher ami, c'est une grande joie pour nous de vous accueillir ici ce soir. Votre réputation, établie de longue date, vous a valu les invitations les plus prestigieuses. Vous avez enseigné à Princeton, Los Angeles, Oxford, au Collège de France. Vous êtes membre de plusieurs académies étrangères. À toutes ces distinctions, l'École Pratique des Hautes Études, que vous connaissez bien – vous avez été directeur d'études associé à notre Section des sciences religieuses il y a une quinzaine d'années – a choisi d'ajouter la sienne, sous la forme d'un doctorat *honoris causa*. Un doctorat *pour l'honneur*, pour le vôtre, bien sûr, mais aussi, n'en doutez pas, pour le nôtre.

Réponse de M. Josef van Ess

Les honneurs sont une affaire de chance. Quand ils viennent ils sont une surprise; qui oserait dire qu'il les mérite – et qu'il les mérite plus qu'un autre? Cela ne m'empêche pas de m'en réjouir aujourd'hui, et je vous en remercie justement parce que c'était une surprise. Surprise sous deux aspects, relativement à ma personne et à la discipline que je représente. Les études de théologie musulmane sont un jeu des *happy few*, un passe-temps aristocratique à peine perçu par le grand monde. Surtout la « hard-core theology », comme l'a appelée récemment l'auteur d'un compte-rendu, l'air froid de la spéculation scolastique, ne jouit pas de la bienveillance de la multitude; on ne s'occupe pas de ces textes austères et difficiles, on s'occupe du fondamentalisme. Le fondamentalisme exerce la | fascination de l'horreur, tandis que la théologie (qui en est le contraire extrême) s'efface aux yeux du public ordinaire et universitaire au point qu'on en nie l'existence. Ceux qui en sont les experts sont rares, une demi-douzaine peut-être au niveau international dans ma génération; Daniel Gimaret est de ceux-ci, et l'École Pratique en a toujours été un centre et un bastion. On s'est créé là un monde sans bruit, rempli de travail calme et concentré, peu frappant mais peut-être utile, utile même pour la lutte contre le fondamentalisme, car le fondamentalisme se caractérise par l'ignorance de la tradition spirituelle, tradition qui était beaucoup plus riche – et plus proche de la nôtre –

qu'on ne le pense. Pourtant il se peut que ce monde peu spectaculaire soit aussi un monde condamné à mort, car les intérêts politiques et universitaires vont là où il y a le bruit, l'effroi en face du danger immédiat. Les jeunes chercheurs se tournent vers d'autres buts, et le dialogue scientifique ne fonctionne que parmi quelques individus. Voici la raison pour laquelle je vous suis si reconnaissant ; vous avez osé jeter un regard dans un coin qui normalement reste dans l'ombre.

Mais c'est aussi, en même temps, la raison pour laquelle je me sens honoré personnellement. Je ne veux pas prétendre que j'étais fait pour ce domaine ; mais je m'y suis trouvé bien parce que je n'ai jamais été un homme d'équipes et de projets. Dans le monde universitaire français – le microcosme parisien, à vrai dire – j'ai admiré et connu les grands personnages solitaires de la génération précédente : Brunschvig, Laoust et Vajda dans le domaine de la théologie et du droit musulmans, Claude Cahen en histoire et, parmi les arabisants, Charles Pellat. J'étais jeune en ce temps-là, mais ils m'ont accueilli dans leur cercle avec une générosité émouvante. Leur attitude était aristocratique et démocratique à la fois, aristocratique parce qu'ils ne regardaient que les exploits du chercheur individuel, démocratique parce qu'ils acceptaient comme leur égal quelqu'un qui n'avait pas encore leur niveau ni leur expérience. C'est ce que je voulais exprimer lorsque je leur dédiai le seul livre français que j'ai écrit, en les appelant mes « maîtres » sans avoir jamais étudié chez eux.

Ce que j'ai accompli a toutefois ses racines dans la tradition allemande. J'eus en effet la bonne fortune de pouvoir étudier, et quoique pour un temps assez bref, chez quelqu'un qui possédait l'horizon et l'envergure pour encourager l'esprit de synthèse : Hellmut Ritter. Il était sans aucun doute le plus grand orientaliste allemand de sa génération. Et la synthèse qu'il représentait et qu'il a éveillée en moi était, à ce qu'il me semble, une synthèse à la manière allemande, une synthèse entre la théologie et la société, le système et la réalité, la philosophie et l'histoire, deux perspectives qui restent parfois séparées dans l'approche française. En allemand, on se plaît à appeler cela *Ideengeschichte*, une méthode un peu regardée par-dessus l'épaule aujourd'hui mais encore à la mode quand j'étais étudiant. Les orientalistes, toujours en retard sur les autres disciplines, la retinrent un peu plus longtemps que ceux qui, dans leur entourage, partirent découvrir des routes nouvelles ; ils l'encadraient | toujours, pas à son désavantage d'ailleurs, dans une philologie rigide et souvent hautaine. Ce que j'ai ajouté à cela ne fut qu'un seul point : les idées n'existent pas par elles-mêmes ; elles sont plutôt pensées et réalisées par les hommes. Ici, rien de nouveau non plus ; Hellmut Ritter, avec sa grande expérience de l'Orient vivant, n'avait jamais cru autrement, et moi je l'avais probablement déjà appris, à mon insu, quand j'étais enfant, petit chanteur à la maîtrise de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle : chaque fois que nous nous rassemblions autour du trône de Charle-

magne nous pouvions voir que la majesté de Dieu, la *Majestas Domini* dans les mosaïques de la coupole, avait dû se cacher, devant les yeux de l'empereur, derrière un architrave qui lui masquait la vue au moment où il était assis sur son trône. Évidemment Charlemagne avait sa théologie à lui, une théologie où le ciel était très proche de la terre – comme cela arrive partout à travers les siècles et les civilisations. Ainsi l'Islam est différent dans chaque région et dans chaque groupe social. L'Islam en tant que tel, l'Islam avec une majuscule, est une chimère; il n'y a que des islams particuliers. L'Islam a beaucoup d'options, et il en avait même davantage à l'aube de son existence, l'époque qui a toujours été au centre de mes intérêts. Mais même le fondamentalisme d'aujourd'hui n'est pas uniforme.

Échanger les idées contre les sociétés, cela va sans dire de nos jours. Mais dans ma jeunesse, il y a quarante ans, les impulsions venaient surtout des États-Unis, et moi aussi, je dois beaucoup, sous cet aspect, à mes collègues américains. Or, celui qui m'a poussé le premier dans cette direction était un Européen: Gustav von Grünebaum, qui avait quitté Vienne en 1938. Il m'invita à enseigner à Los Angeles en 1967, un an avant que je n'occupe ma chaire à Tübingen. C'est, je pense, à lui que je dois de n'avoir pas dit «Theologie und Geschichte», mais bien «Theologie und Gesellschaft». Une deuxième initiation pour ainsi dire, même si ce n'est qu'un baptême tardif et dépourvu de sa pleine valeur. Ceux qui sont plus jeunes que moi en seront déçus; ils s'adonnent à la sociologie avec plus de ferveur. Mais pour moi cela suffit, comme élément supplémentaire d'une synthèse qui doit se justifier devant les musulmans aussi bien que devant le tribunal de la méthodologie occidentale. Je sais que cette synthèse est incomplète et prématurée, mais toute synthèse l'est pour autant que nous comprenions la recherche scientifique comme un processus dynamique. Et peut-être la mienne servira, à un certain moment, non seulement comme une base de recherche mais aussi comme le début d'un dialogue au-delà des frontières de notre monde occidental. Pour un dialogue entre les religions, sa vulnérabilité pourrait même être un avantage. Vous l'avez honorée en dépit de ses faiblesses. Cette générosité me remplit d'un sentiment de profonde gratitude.

162 Acceptance Speech at the World Congress of Middle East Studies (Barcelona 2012)

Events which call themselves a World Congress make me nervous. I come from a little provincial town, and I have always been a lonely worker. Let me say it in a verse from Lope de Vega which I learnt when I was a student:

A mis soledades voy, de mis soledades vengo,
porque para andar conmigo me bastan mis pensamientos.¹

Basically, academia is, as was said in the title of a once famous American campus novel, a “small world”. We might even venture to allege that during the 19th and early 20th century Middle Eastern Studies were more global than they are nowadays, for not only did people like Nöldeke, Goldziher or Snouck Hurgronje know each other, they also conversed with each other without regarding their national differences. Almost everybody used his own language, and he could be sure to be understood, at least as long as he expressed himself in writing, be it in French, English, Spanish, German, Italian, or even Dutch. I should, of course, not idealize the situation. Most experts of the Middle East, whether modern or medieval, belonged to the colonial powers (England, France, Italy, Russia, Holland) or to those nations who wanted to be included among them (Germany for instance). The victims of their research, Orientals as they used to be called, were almost absent from the scholarly meetings. To a certain degree this situation has changed. But it did not do so entirely; Edward Said, first recipient of this award, used to point to symptoms of hidden colonialism in our own approach. As far as language is concerned we have become, in my generation, rather uniform; the philologist of the early days who used to be polyglot but had perhaps never seen the Middle East has been replaced by multitudes of vagrant experts all of whom speak English. I shall do so, too, on this occasion although I feel at ease only in my own native tongue; when I got offers from non-German universities I refused them mainly because I did not want to change my idiom permanently. At this moment, however, this is not the issue. My problem is not *how* I should say what I want to say, but rather *what* I am going to say at all.

1 The beginning of a long *romance* (Lope de Vega, *La Dorotea* 14).

In a small town like Tübingen it is of no great use to talk a lot; you don't have much of an audience anyway. You rather write, and you have time. Now I have an audience but only twenty minutes.

Recently, our local newspaper showed, on its frontpage, the picture of a girl who had got a grammy. I was impressed, for when you get an award in Middle Eastern Studies you can be sure not to make it onto the frontpage of our newspaper. The girl was attractive, but she had apparently not said anything; she had simply smiled – God bless her for that! Two days later, we had another picture in the same newspaper, this time a middle-aged man, less attractive but holding an Oscar which he had just got. The film he had appeared in was called “Inglourious Basterds”. He had performed the part of an ss officer; this is the sort of inglorious bastard who still attracts the attention everywhere. Again, as an orientalist (and a philologist on top of that) you don't have a similar chance. Both epithets, “orientalist” as well as “philologist”, are far from being a compliment; you won't make it to the walk of fame with them. Now, what did this filmstar say when he got the news of his new status? “This is super Bingo”, he had said. Bravo, but I can't use that either; I do not even know exactly what “Bingo” means. Moreover I never had the opportunity of acting as an officer in the army. Before 1945 I was not only too young, I was also Dutch, and when the Germans were asked by their American patrons to resume their militarist past in order to fight for Western values I had already lost the appropriate shape for that honour, for I belonged to the “white” generation (“die weissen Jahrgänge” as the German bureaucracy had decided to call us), i.e. to those youngsters who had reached the age of military service when the Germans still believed that they would never take up arms again. This is why I never learnt how to use a gun. It is a pity, because – who knows? – when possessing a gun and having the appearance of a real man I would perhaps have | ended up in the Near East as a four star general in Afghanistan, “defending Western civilization at the Hindukush” (as one of our glorious German ministers once said, referring perhaps to the British who, ages ago, did the same thing at the Khyber Pass). As a general I would certainly have made it onto the frontpage of our newspaper. I am not sure whether, as a simple old-fashioned orientalist, I have been of any use to Western civilization up to now. But at least I feel better like that.

163

I apologize: My speech seems to have got onto the wrong track. A WOCMES award cannot be compared to a grammy or an Oscar, and orientalists have always been serious people. On the other hand we cannot deny that they are also boring creatures, certainly less exciting than a popstar. Nobody listens to what they say, and nobody reads what they write, not even the orientalists themselves. But perhaps I am right when suggesting that I might be the last orientalist who became famous by not being read. To reach this stage is not

easy, I can tell you, and I would not be surprised if such a thing had only been possible in my generation. For I still remember the world of the happy few who had the time to read the publications of their colleagues. The first international congress I attended was the one in Delhi in January 1964. I was 29 then, and I had just finished my second book, the book which I had to produce in order to pass the “Habilitation”, the qualifying exam which made me eligible for a university chair. The paper I read was one among many; it had to be brief, and I had to do it in English. Expressing oneself in English was what everybody expected, but the reason was not yet that English was the only language which was left over from the gamut of scholarly idioms but rather that we were in India where English was the prevailing language. Many participants of the congress were still polyglot, and one of them, Alessandro Bausani from Italy, had made it his habit to always read his paper in the language of the country he visited. At school, I had still learnt five languages: English, French, Spanish, Dutch, and some Latin – Dutch because my parents lived in a border town close to the Netherlands: Aachen in German, Aix-la-Chapelle in French, Aquisgrán in Spanish, Aken in Dutch, the town of Charlemagne when Europe (as far as it existed) was still united. The only people who did not submit to the language restriction in Delhi were the Russians; they had come as a delegation, and its leader, Babajan Gafurov, a man from Central Asia and a member of Moscow Academy, read his paper in impeccable but unintelligible Russian. He spoke too long, and then his interpreter repeated everything in equally unintelligible English. The chairman was American, Wilfred Cantwell Smith, a professor of comparative religion who had lived in India for a long time as a missionary. He banged the table and rang the bell, but he did not manage to stop the speaker. Language had ceased to be a means of communication and had become a symbol of power – not only with regard to Russian, by the way, but also with regard to English; we witnessed a performance of the cold war.

I found the confrontation amusing, and I did not mind the loss of time; most of the papers were not exciting anyway. What I appreciated were the conversations I had on the corridors or during the excursions. I spoke German with the German emigrants, and I remember a long and very fatherly congratulation which I got from Goitein who had left Germany already in 1923. I talked with the Iranians who had come: Saʿīd Nafīsī, Muġtabā Mīnovī, Badīʿuzzamān Firūzānfar, all of them great scholars; today they would, I assume, not even get a visa. And there is something else which I remember: the excellent speech given by the prime minister Jawaharlal Nehru who attended the opening session; this was the only time I saw a renowned politician honour an International Congress of Orientalists by his presence. Internationality as it is understood in Europe nowadays has become somewhat haphazard, and colleagues who

publish in Turkish, Persian, or Arabic are more marginalized than they used to be; the secondary literature published in these languages remains largely unknown.

There are, of course, many reasons for this situation. Who could have foreseen then that such masses of people would enter the academic career? In the German congresses of orientalist during the fifties or sixties nobody was allowed to read a paper who had not yet passed his | “habilitation”. The concept of creativity was different; nobody was expected to produce striking new ideas before having acquired a broad knowledge of the field. This broad knowledge still exists, but it has been redefined under the umbrella of specialization. When you are supposed to become a specialist you can have an original idea even in your MA thesis; the question is rather whether you will be able to stick to it. Early hypotheses have a certain tendency to follow the principle of “épater le bourgeois”, and then you are forced to swallow the consequences for the rest of your life. In my youth this sort of innocent originality was considered to be an American privilege; the European approach was disciplined by tradition. This is no value-judgement on my part; both approaches can produce good results. The problem is only that in our days the success one is hoping for may turn out to be an effect of mere group-dynamics. What makes the difference is that there were several scholarly traditions in Europe, each one of them displaying specific habits of expression and methodological idiosyncrasies; switching from one code to the other was an interesting and rewarding experience. It is only one generation ago that here in Spain most historians were still involved in the clash between Américo Castro and Sánchez-Albornoz. The contribution of Islam to the national identity was at stake, and the controversy still survives as an issue of local politics.

164

But can we safely pretend that what we are doing in Middle Eastern Studies nowadays is still useful? In my youth nobody would have asked this question, at least not in Germany. Somebody who occupied himself with things non-European and non-Western was welcome in the academic world. He was a rare bird, certainly, but he also contributed to the somewhat vague concept one had of “Bildung”, *adab*, higher education. When, however, the erudite generalist was replaced by the “expert” the intellectual climate changed, and the universities started abolishing positions which they did not find relevant. The concept of usefulness or “relevance” had come up among our students in the late sixties, and meanwhile it has crept, as part of their heritage, into the entire cosmos of academic administration. There is no doubt that with regard to Islam and Near Eastern politics non-academic approaches have a better chance of reaching a big audience than our somewhat helpless Orientalist endeavour, approaches as we find them in journalism for instance or, politically even more successful, in

the realm of “intelligence agencies”. “Intelligence” has a peculiar meaning there, and its speciality is quickness rather than precision. Germany was privileged to have, for a sufficiently extended period (until 1989), even two institutions of this sort. As symbols of the cold war they managed to precede what started to be called, on the academic level, “gegenwartsbezogene Orientforschung”, and their sombre competition outshone the achievements of this kind of academic endeavour. As a special “service”, a secret one as a matter of fact, they kept offering “Erkenntnisse” as we have it in German, “insights” of the sort which is supposed to be convincing without further discussion. As insights they pretend to be based upon “Nachforschungen”, investigations, rather than “Forschung” and upon “Recherchen” rather than research, *research* being the English word for “Forschung” whereas “Recherchen” in German is taken over from French where the *recherches* (pl.) always meant activities of the police. However, what is the use of insights which cannot be checked? And who invented this confusing vocabulary?

I don't want to sound apocalyptic. In my personal field of research the influence of the opinion-makers has always been minimal. They were only superficially interested. I work on a distant past where nobody interferes, i.e. “classical” Islam as the term is for the moment. I am left in peace; this is perhaps what explains my productivity. The experts of modern Islam have a more difficult job, and sometimes it seems to me that what is left to them is simply picking up the shambles of previous disasters. But this is perhaps what historians do anyway, and possibly it is painful only as long as you still have the feeling of not being able to change anything. When I was young the distinction between “modern” and “classical” Islam did not yet exist, at least not
 165 in German orientalism, and I still think that both fields cannot be | completely separated. I have to admit, though, that we lived then in a naïve world. We thought that Europe which had exhausted itself in two global wars and horrible crimes would manage to export the peace it had gained to the rest of the world, but in the end we only retained peace for ourselves. Terrorism existed already in the Near East: the King David hotel had been blown up, Count Bernadotte had been shot. But we did not take these events seriously; we thought that they were merely a sign of the ultimate defeat of colonialism. When the tide turned and airplanes were kidnapped some of us called this “guerilla” (a Spanish term which dates from the time of the Napoleonic wars), and we thought that in a way such actions were justified with regard to occupation, as was the case when Germany had occupied Europe during the Second World War. Nowadays “guerilla” is out, and we only talk about terrorism which we discover everywhere in the world. What a change of outlook in the few years of my own life! Did we become more “intelligent” or have greater “insight” in the meantime?

Personally, I remained a mere observer. I did not shift “from Plato to NATO”; I rather chose the opposite direction.

But when I ended up with Islamic theology as my “speciality” (again a new term!) I was not spared my linguistic problems either. I had to explain what I meant by “theology” and whether this theology was the same as in Christianity. My personal answer is that no religion is so obsessed with theology as is Christianity, neither Judaism nor Islam. But it would be mistaken to simply doubt that Islam has any theology at all, as many Western observers tend to do for the moment. Such kind of skepticism did not exist when I was a student; it came up when Islam was discovered to be fundamentalist. The story is well-known to all of you; I don’t want to go into it now. But what concerns me is that again we have reached a dead-lock which blocks our perspective. The problem in Europe is not fundamentalism; the problem is that we live together with millions of Muslims who have a past of their own. Whether they came as workers or as refugees does not make any difference; they are Europeans now and citizens of our countries. It is true that, as far as Islamic theology is concerned, they kept it in their baggage only subconsciously. But they should be offered it as part of their intellectual heritage, their “patrimoine”, as the French would say. We should not see this as a question of true or false; this is a choice they have to make themselves. Europe has always harboured a plurality of historical self-portrayals in one and the same geographical area, and it is, I think, not so difficult to welcome still another one. Spain is again a good example, with its experience of *convivencia*. The French who have always been good in coining terms have started to talk about “transversalité”. But I am not concerned with words; we are rather confronted with a new reality. Why can’t we define the German Turks as the Andalusians of our time and offer them their heritage as far as they want to have it? And why don’t we become “global” in this respect?

These are very private ideas, and I am sure that not everybody is going to agree. But I am happy to express them in this country, and especially here in Barcelona where, at the border of Muslim cultural influence and military expansion, the main avenue is called La Rambla, from Arabic *ramal* “the sand” – the Arabian sands outside the Roman walls of the town –, and where we still find an old academy, the Real Academia de Buenas Letras which is, as far as I know, the oldest one in Spain and was, incidentally, the first European academy to honour me, 35 years ago. I got the news in the United States when I was teaching at Princeton, where I had just met the American translator of Américo Castro who (I mean Castro), at that time, still lived in exile. In Germany, the *cursus honorum* was an affair of the academies. One could not apply for membership as one could not apply for a professorship; one had to

wait until one was elected. This is also the case with your award. Prizes are nowadays given in Germany to people from whom there is still something to expect; they get money in order to start a project, and then they are given some time to turn it into a success. Your award is different; it makes me look back. Thank you very much for it. *A mis soledades voy ... Muchas gracias.*

Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des Islam

103

Es ist üblich geworden, dem Islam eine Aufklärung zu wünschen. Das ist leicht gesagt (und manchmal sogar gut gemeint); aber eine Gesellschaft als ganzes klärt sich ja nicht auf. Aufgeklärt sind immer nur Einzelpersonen. Wenn eine Gesellschaft als solche aufgeklärt werden soll oder gar von sich selber annimmt, sie sei aufgeklärt, ist Vorsicht am Platze. Man muß zumindest fragen, in welcher Hinsicht das geschehen ist oder geschehen soll. Aufklärung ist Frucht eines Zweifels; aber auch dieser Zweifel ist anfangs individuell – und nicht nur das, er ist auch partiell. Er richtet sich auf bestimmte partikuläre Dinge, die er in ein kritisches Licht stellt; Anderes bleibt dabei meist weiter im Halbdunkel. Die westliche Aufklärung richtete sich auf religiöse Dogmen; wer aber statt dessen politische oder gesellschaftliche Tabus zweifelnd ins Visier nimmt, kann sich selbst heute noch erheblichen Ärger einhandeln. Im Mittelalter, als religiöse Vorstellungen noch allgemeine Gültigkeit hatten, nannte man solche Leute ‚Ketzer‘. Das damit erfaßte Phänomen ist nicht an eine bestimmte Kultur gebunden; jedoch sind die Voraussetzungen, unter denen es auftritt, jeweils verschieden. Immer stellt sich auch die Frage der historischen Wirksamkeit; mancher Zweifel überlebt und wird zum | gesunkenen Kulturgut, ein anderer nicht. Wenn ich dies nun an Beispielen aus dem frühen Islam erläutere, so muß ich um der Kürze der Zeit willen die Verhältnisse stark vereinfachen.

104

1

Mein erstes Beispiel gehört in die Zeit, zu der bei uns die Karolinger die Bühne der Geschichte betraten. In Europa konsolidierte sich damals gerade das römische Christentum; i.J. 754 wurde der Vatikanstaat durch die Pippinsche Schenkung auf feste Füße gestellt. Nur kurze Zeit nachdem dies geschehen war, vielleicht schon i.J. 755, wurde in der irakischen Hafenstadt Basra, einem ehemaligen muslimischen Heerlager, jemand hingerichtet, der später manchen Leuten als Ketzer galt. Allerdings hatte man ihm nicht wegen irgendeiner religiösen Häresie den Prozeß gemacht; er hatte sich vielmehr in den Netzen der Politik verfangen. Die Exekution war ein reiner Willkürakt des Kalifen. Was die Religion anging, den Islam, so wußte man eigentlich noch gar nicht so recht,

worin er bestand und was sich in ihm alles falsch machen ließ; denn seit dem Tode Muhammads war kaum mehr Zeit vergangen als im Christentum bis zur Entstehung des Johannesevangeliums. Aber eine neue Herrscherfamilie hatte gerade die Macht an sich gerissen, in einem Vorgang, den diese selber später als ‚Wende‘ bezeichnete und der vielleicht nur ein Putsch war, uns aber als die ‚abbasidische Revolution‘ bekannt ist. Die Vorgänger der Abbasiden, die Umayyaden, hatten von Syrien aus regiert und dabei, wie der große Alttestamentler und Orientalist Julius Wellhausen es nannte, ein „arabisches Reich“ begründet; der Putsch dagegen war von Ostiran ausgegangen. Syrien und Iran waren kulturell völlig verschieden. In Syrien hatte man den Islam primär als die Religion der Araber angesehen. Er beruhte ja auf einer Offenbarung, die einem arabischen Propheten zuteil geworden war und die dieser in „deutlicher arabischer Sprache“, wie es im Koran heißt (Sure 16, v. 103), vorgetragen hatte – ein „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ gewissermaßen, wenn ich mir diese
 105 Anleihe beim | Lukasevangelium (2:32) erlauben darf. Die Lichtmetapher war damals Allgemeingut; sie findet sich im Koran ebenso wie im Evangelium: „ein Licht ist zu euch gekommen“, heißt es in Sure 5 (v. 15). Und natürlich gehört sie auch zur Aufklärung; ohne Licht wird es ja nicht klar. Die Engländer sprachen von ‚enlightenment‘, und die Franzosen wähten sich im ‚siècle des lumières‘. Nur die Deutschen drückten sich weniger klar aus; aber das ist häufig so.

Der in Basra Hingerichtete war ein Perser; er war vielleicht erst während der Revolution zum Islam übergetreten, als sich der politische Schwerpunkt verlagerte und man eine neue Elite brauchte. In seinen jungen Jahren hatte er im Iran der arabischen Herrschicht als Hauslehrer gedient. Dabei war ihm vor allem daran gelegen gewesen, den Besatzern das kulturelle Erbe seiner Heimat nahezubringen; so ist er der Nachwelt auch im Gedächtnis geblieben. Er übersetzte die alten persischen Königsbücher und Fürstenspiegel ins Arabische, aus denen sich für die Kunst des Regierens viel lernen ließ. Auch das indische Pančatantra, das bereits in einer mittelpersischen Version vorlag, machte er den Arabern zugänglich, jene Geschichten von den beiden klugen Schakalen Kalila und Dimna, die im Mittelalter auch in Europa überall Anklang fanden. Aus der arabischen Literaturgeschichte ist er darum nicht mehr wegzudenken. Mit der Religion jedoch, die von und mit den Arabern gekommen war, hatte er nicht so viel im Sinn. Die Araber behaupteten, daß die Sprache ihrer heiligen Schrift unnachahmlich schön sei. Er selber, der den Koran mit fremdem Ohr hörte, hatte nicht diesen Eindruck. Er meinte, dieses ästhetische Erlebnis sei nur der Gewöhnung zu verdanken; auch beim Essen habe jeder Mensch ja seine Vorlieben, eine Leibspeise, an die er sich besonders gewöhnt habe. Er meinte also einen Effekt zu beobachten, den wir von der Lutherbibel oder der King-James-Version her kennen. Vom Arabischen verstand er einiges; er drückte sich

in dieser Sprache ebenso elegant aus wie die Araber selber, zumindest auf dem Gebiet der Prosa. Er ließ es sich deswegen auch nicht nehmen, an ein paar Beispielen zu zeigen, daß man den Stil des Korans durchaus imitieren oder parodieren könne. Die Araber waren darüber vermutlich nicht erfreut. Aber Ketzer | war das noch nicht; denn die Vorstellung von der Unnachahmlichkeit des Korans, bis heute weit verbreitet, wurde dogmatisch erst ausgearbeitet, als unser Ketzer längst tot war. Es gab damals noch kaum eine islamische Theologie; zumindest wissen wir von ihr sozusagen nichts. 106

2

Nun werden demselben Autor allerdings auch Fragmente eines weiteren Textes zugeschrieben, in denen die Kritik nicht dem Stil, sondern dem Inhalt des Korans gilt. Das Gottesbild wird dort angegriffen. Wie soll man z.B. damit umgehen, daß Allah nach Aussage der Schrift zornig werden oder bekümmert sein kann; das widerspricht doch seiner Erhabenheit. Gott ist, so scheint es, auch nicht Herr des Geschehens; denn er läßt das Böse zu, und manchmal muß er sich von Engeln, seinem himmlischen Hofstaat gewissermaßen, helfen lassen. Der Prophet, den er seinerzeit in die Welt sandte, Muhammad also, habe, so heißt es weiter, keine gute Figur gemacht; denn er griff zu militärischen Mitteln, mußte also – wie wir heute sagen würden – Gewalt üben. Außerdem habe die Religion, die er brachte, sich als dumm und sinnlich erwiesen. Denn sie verlange einfach ‚Hingabe‘ (*islām*), Unterwerfung unter den Willen Gottes; man solle glauben, ohne lange nachzudenken (oder zu ‚forschen‘, wie es auf arabisch heißt). Dabei kaufe man doch auch auf dem Markt eine Ware nicht ungeprüft. Wer zum Islam konvertiert, so war damit gesagt, kauft die Katze im Sack.

Das ist nun schon ein stärkeres Geschütz. Der Autor hatte, wie eines der erhaltenen Fragmente erkennen läßt, Muḥammad nicht überall bei seinem Namen oder seinem Prophetentitel genannt, sondern von ihm als dem „Mann aus der Tihāma“ gesprochen. Das klang nicht besonders respektvoll. Die Tihāma war die Küstenebene der Arabischen Halbinsel am Roten Meer. Gemeint war also: „der Mann aus der Wüste“, und man hörte heraus: „der Hinterwäldler“ oder, um den ‚Wald‘ aus dem Bild zu nehmen, „der hergelaufene Beduine“. | Schreibt dies, so fragt der Philologe, derselbe Mann, der sich die oben erwähnten kessen Bemerkungen zum koranischen Stil erlaubte? Aber ich will diese Echtheitsfragen beiseite lassen; sie sind nicht leicht zu entscheiden, und für unser Thema sind sie ohnehin nur am Rande von Belang. Denn die etwas aggressive inhaltliche Polemik, auf die wir nun gestoßen sind, war gar 107

nicht so neu. In der dualistisch geprägten Umgebung Irans war das Gottesbild des Monotheismus, ob nun christlich, jüdisch oder muslimisch, immer schon der Kritik ausgesetzt gewesen. Der Dualismus war keineswegs so dumm, wie man später behauptete; das Problem des Bösen z. B., das auch hier angeschnitten wird, war in einem dualistischen System viel leichter zu lösen.

Meist hat man deswegen unseren Text, der wiederum arabisch geschrieben ist, aus dem Islam herausgehalten und als manichäisch eingeordnet. Dabei berief man sich auf die Art, wie er anfang. Wenn er von einem Muslim geschrieben wäre, sollte man zum Eingang jene Floskel erwarten, mit der islamische Bücher später immer begannen: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmer“ (*bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*). Statt dessen geht es aber hier los mit den Worten:

„Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmer!
 Erhaben ist das Licht, der mächtige König,
 den seine Freunde an seiner Größe, seiner Weisheit und seinem Licht
 erkennen,
 und den groß zu nennen seine Feinde, die ihn nicht kennen und
 blind vor ihm bleiben, durch seine Größe gezwungen werden ...
 Gepriesen und geheiligt sei das Licht.
 Wer es nicht kennt, wird auch nicht anderes erkennen ...“ usw.

Das hört sich an wie ein Hymnus. Diese literarische Form gibt es aber in dem nüchternen Islam ebensowenig wie Kirchenmusik. Zudem ist hier an die Stelle Gottes das ‚Licht‘ getreten; das klingt nach Dualismus. Allerdings würde man dann erwarten, daß irgendwo auch die ‚Finsternis‘ sich meldet. Das ist nicht der
 108 Fall. Darum ließe sich als Alternative zu der Manichäismusthese auch denken, daß unser Autor als Konvertit dem Islam eine Lichttheologie verordnen wollte. Der Koran stünde dem, wie wir sahen, nicht unbedingt entgegen; der ‚Lichtvers‘ (Sure 24, v. 35: „Gott ist das Licht von Himmel und Erde“) nimmt mitsamt dem rätselhaften Kontext, in dem er steht, in der religiösen Vorstellungswelt der Muslime bis heute eine zentrale Stelle ein. Die Theologie aber hatte damals im Prinzip noch alle Freiheit der Welt. Wenn man schon den Obskurantismus rügte, wäre Licht die geeignete Waffe, und die Erleuchtung oder ‚Aufklärung‘ würde dann aus dem Arsenal der iranischen Welt stammen.

Nur: Wieviel konnte man sich damals erlauben, vor allem wenn man bei Muslimen Karriere machen wollte? Konnte man als Neumuslim Muhammad einen „Mann aus der Tihāma“ nennen? Von seiner Ausbildung her gehörte unser Autor zum höheren Beamtenstand. Sein Vater, selber noch nicht Muslim, hatte für die Araber im iranischen Hochland, dem alten Medien, die Steuern

eingetrieben. Man hatte ihn der Unterschlagung bezichtigt und ihm die Dauerschrauben angelegt. Der Sohn ist uns darum bis heute als der „Sohn des Mannes mit den verkrüppelten Fingern“ bekannt: *Ibn al-Muqaffa*‘. Die Araber hatten ihn mit diesem Namen bedacht; eigentlich hieß er, wie damals jeder zweite Konvertit, ‘Abdallāh. Seine Hände hatte er noch sehr nötig; denn er war, wie man auf arabisch sagte, ein ‚Schreiber‘. Diese Berufsbezeichnung kennen wir aus dem Alten Testament: „Esra der Schreiber“, ein jüdischer Beamter in iranischen Diensten. Daß in der Verwaltung Leute arbeiteten, die nicht der herrschenden Religion angehörten, war im Orient normal; man mußte nicht unbedingt in der richtigen Partei sein, um in einem Ministerium, einem ‚Diwan‘, zu reüssieren. War unser Autor also schon als Manichäer oder gar als Zoroastrier in die Dienste der Araber getreten, bevor er zum Islam konvertierte? Wir wissen es nicht.

3

Ich will, bevor ich mich in Spekulationen verliere, lieber zu einem zweiten, etwas späteren Beispiel übergehen. Zu einer Lichttheologie ist es im frühen Islam nicht gekommen; derartige Gedanken begegnen uns erst lange danach in der islamischen Philosophie, allerdings wiederum in Iran. Ohnehin sollte man nicht erwarten, daß eine Religion unbedingt auch Theologie entwickelt; das Judentum z.B. hat das kaum je getan. Um ein Gefühl religiöser Zusammengehörigkeit zu schaffen, bedarf es der Theologie nicht. Man braucht dazu anscheinend nicht einmal eine intensive Schriftlektüre. Denn im frühen Islam war, ganz im Gegensatz zu heute, nicht etwa der Koran dasjenige, an dem die Gemeinde sich ihrer Identität bewußt wurde, sondern das gemeinsame Gebet. Den Koran zu lesen, waren nur wenige in der Lage. Die Experten lernten ihn auswendig; aber auch sie kannten vermutlich immer nur einzelne Stücke. Wer je einmal frühe Koranhandschriften gesehen hat, unvokalisiert und sogar unpunktiert, weiß, daß hiermit nur jemand etwas anfangen konnte, der mit dem Text schon vertraut war; sie waren eine reine Gedächtnishilfe. Auch Mission trieb man nicht mit dem Koran; zur Glaubensverbreitung hatte man den Dschihad. Und was die Muslime davon überzeugte, den rechten Weg gegangen zu sein, war natürlich der Erfolg, militärisch und darum auch politisch.

Das Gebet dagegen war von einer besonderen Art. Als Vorbild diente vielleicht das Stundengebet der christlichen Mönche. Aber man hielt keine Zwiesprache mit Gott; das taten erst später die Mystiker. Die Gebetstexte waren ohnehin nicht sehr aussagekräftig; der Akzent lag ganz auf dem Ritual. Letzteres aber vollzog sich wie auf einem Exerzierplatz, und man brauchte jeman-

den, der die Bewegungen vormachte. Wir sprechen da von einem ‚Vorbeter‘; aber das arabische Wort heißt eigentlich ‚Anführer‘ (*imām*). In den Militärlagern, die sich allmählich zu Metropolen entwickelten (Basra und Kufa im Irak, Fustat in Ägypten), übernahm deswegen nicht etwa ein Geistlicher diese Funktion, sondern der Heerführer oder der Statthalter; in der Hauptstadt war es
 110 beim Hauptgottesdienst am Freitag im | allgemeinen der Kalif, der dann auch die Predigt hielt. Im Idealfall kamen hierzu alle männlichen Angehörigen der Gemeinde zusammen, fünfmal am Tag, und das Ritual wurde in einer solch charakteristischen Form praktiziert, daß man sich des Unterschiedes zu den anderen Religionen kaum noch zu vergewissern brauchte. Man berührte mit der Stirn den Boden, um zu zeigen, daß man sich Gott bedingungslos unterwarf. Man übte also Proskynese wie die byzantinischen Christen, nur daß diese damit ihren Kaiser ehrten. Daß der Gott, der nun an die Stelle des Kaisers getreten war, nur einer sein konnte und nicht etwa zwei oder gar drei, verstand sich dann von selbst. Wenn man im alltäglichen Umgang dem Wir-Gefühl Ausdruck verleihen wollte, sagte man: „wir Leute des Gebetes“ oder „wir, die mit der besonderen Gebetsrichtung“, nach Mekka nämlich. Man sagte nicht einfach „wir Muslime“. Letzteres klang damals viel exklusiver; Sekten sonderten sich als die ‚(wahren) Muslime‘ von der Großgemeinde ab. Im Gebet dagegen war man ganz bei sich, wie auch immer man sonst denken mochte. Wozu also noch Theologie?

In der Tat ist in manchen Gegenden des islamischen Weltreiches Theologie kaum entstanden, im Maghrib etwa oder in Ägypten – trotz Alexandria. Dagegen blühte sie auf dem Gebiet des alten Sasanidenreiches, vor allem im Irak; die Abbasiden hatten ihre neue Hauptstadt Bagdad ja unweit des zerstörten Ktesiphon gegründet. Der Islam war hier von zahlreichen anderen Religionen umgeben, die alle schon in gegenseitiger Auseinandersetzung eigene theologische Strategien zur Bewahrung ihrer Identität entwickelt hatten. Ihnen gegenüber mußte er sich behaupten. Nicht daß er sich bedroht gefühlt hätte; er beherrschte sie ja und gewährte ihnen im Rahmen seines Rechtssystems Schutz. Man feindete sich auch nicht unbedingt an; man führte vielmehr Streitgespräche. Diese hatten Turniercharakter; manchmal brachte auch der Hof, ein Wesir etwa, die Vertreter der verschiedenen Religionen und Konfessionen zum Gespräch zusammen. Heute würden wir etwas euphemistisch von ‚Dialog‘ reden. Das war es damals wohl nicht; aber benehmen mußte man sich bei Hofe
 111 schon. In der Tat entwickelte man für diese Gespräche | Regeln, die in Benimmbüchern festgehalten wurden und nach denen man auch die theologischen Schriften strukturierte. Natürlich hielt man sich nicht immer daran; aber selbst im Umgang mit Personen, die auf politische Ressentiments hätten stoßen können, blieb man höflich – etwa den Christen, denen sich ja Sympathien für den

Erbfeind Byzanz hätten nachsagen lassen. Diese waren freilich auch so sehr untereinander zerstritten, daß es leicht war, sie gegeneinander auszuspielen; denn sie traten auf als drei separate Kirchen, die sich gar nicht gewogen waren und sorgsam ihre verschiedenen Christologien pflegten (Nestorianer, Monophysiten und Melkiten, ‚Königstreue‘, also Vertreter des Basileus und damit der Hochkirche in Byzanz). Zudem gab es auch noch dualistisch überformte christliche Gemeinden wie die Markioniten, die ursprünglich von Anatolien nach Rom sich ausgebreitet hatten und dann nur im Orient übrigblieben, oder die Anhänger des Bardesanes, dazu die Mandäer, eine Täufersekte, die heute noch im Irak lebt und unter Religionswissenschaftlern zeitweise ‚Johanneschristen‘ genannt wurde.

Radikal wurde die Auseinandersetzung nur in einem Fall: beim Manichäismus. Hier kam es zu einer Verfolgung, die allerdings gar nicht so sehr den Manichäern selber galt als den Proselyten, die sie unter den Muslimen gemacht hatten oder zumindest zu machen schienen. Der Manichäismus hatte von jeher eine besondere Fähigkeit entwickelt, subversiv in andere religiöse Systeme einzudringen, sie zu unterwandern, so wie wir dies heutzutage im westlichen Christentum bei der Scientology beobachten. Im Irak beeindruckte er vor allem die gebildeten Schichten, Literaten und höhere Beamte; sie waren fasziniert von seiner Offenheit für neue Ideen, seiner ‚Aufgeklärtheit‘, wie man vielleicht sagen könnte. Das bezog sich vor allem auf naturwissenschaftliche Spekulationen. Uns ist das heute völlig unbegreiflich. Wir wissen zwar, daß auch Augustin in seiner Jugend dem Manichäismus erlag. Aber statt Naturwissenschaft sehen wir nur krause Mythologie; was in den manichäischen Texten und in den über den Manichäismus berichtenden Sekundärquellen vom „Vater der Größe“ oder dem „König der Finsternis“ erzählt wird, | hat eher die Qualität von Science-fiction im Stile der ‚Star Wars‘. Aber das heißt ja nicht, daß die Einbildungskraft der Zeitgenossen davon unberührt geblieben wäre. Uns 112
ergeht es mit den „schwarzen Löchern“, von denen unsere heutigen Experten reden, kaum anders, und für Kosmologie, so unbegreiflich sie auch sein mag, haben die Menschen sich zu jeder Zeit erwärmt. Damals diskutierte man leidenschaftlich darüber, wie durch die Vermischung von Licht und Finsternis die Welt hatte entstehen können – und nicht nur die Welt, sondern auch alles, was in ihr geschah, z. B. das Böse. Naturwissenschaft hatte, ähnlich wie heute, immer auch einen Stich ins Ethische.

Warum der Staat diese Diskussionen unterband, läßt sich kaum noch feststellen, und ob die junge islamische Theologie dabei ein Wörtchen mitredete, wissen wir auch nicht. Aber daß diese den Manichäismus zu widerlegen versuchte, erkennen wir aus den Buchtiteln, die aus jener Zeit überliefert sind, und daß man die Sache auch juristisch anpackte, läßt sich zumindest vermu-

ten; denn für kurze Zeit gab es sogar jemanden, der im Dienste der Regierung tätig wurde und den wir in unserem parlamentarischen Jargon wohl einen ‚Ketzerbeauftragten‘ nennen würden, *ṣāhib az-zandaqa* im Arabischen. Das Wort für ‚Ketzerie‘, das auf diese Weise in die Welt kam, *zandaqa*, stammt allem Anschein nach aus dem Mittelpersischen. Ein Ketzer, *zindīq*, war jemand, der zu der heiligen Schrift einen falschen Kommentar verbreitete (‚Kommentar‘ hieß *zand* auf persisch, wie in „Zand Avesta“). Ein Traktat wie der von uns zu Anfang behandelte wäre unter diesen politischen Umständen nicht mehr möglich gewesen. In den Prozessen, zu denen es damals kam, wurde, wie es heißt, der Angeklagte bisweilen veranlaßt, auf einen jener reichgebildeten manichäischen Codices, die damals in der islamischen Welt kursierten, zu spucken, damit man ihm seine rechte Gesinnung glaubte.

4

- 113 Der Islam hatte, so sieht man, spürbar an Selbstbewußtsein gewonnen – im doppelten Sinne dieses Wortes; er wußte jetzt auch viel besser, was er war und was er nicht war. Das hatte Folgen; man zeigte nun weniger Interesse an dem, was andere Leute dachten. Der erste, der das zu spüren bekam, war ein verhältnismäßig harmloser, wenn auch sehr kluger Baghdader Wissenschaftler, ein Kopist von Handschriften (wir würden heute sagen: ein Verleger). Er hatte eine riesige Widerlegung des Christentums geschrieben, die bedeutendste ihrer Art im Islam, eigentlich eine Widerlegung der drei Christentümer, die man im Irak kannte. Die beiden Bände, die von ihr noch erhalten sind, wurden vor einigen Jahren herausgegeben, einer über die Christologie und der andere über die Trinität. Aber der Mann war so unvorsichtig, sich in derselben Weise auch mit dem Manichäismus zu befassen. Er verstand sehr viel davon und stellte ihn ganz objektiv dar, in ebenjener gereinigten und ‚aufgeklärten‘ Form, wie man ihn im Irak hatte beobachten können; das brachte ihm den Ruf ein, selber ein Manichäer zu sein. Damit war er diskreditiert. Seine Darstellung blieb zwar eine vielbenutzte Quelle; aber sie wurde auf die Dauer nicht mehr abgeschrieben. Dasselbe passierte zwar auch mit seiner Widerlegung des Christentums, aber diese wurde wenigstens von einem christlichen Philosophen aus Bagdad ein Jahrhundert später ihrerseits widerlegt; so ist sie größtenteils erhalten geblieben.

5

Viele hielten diesen Mann für einen Ketzer. Aber das war er eigentlich nicht; er war nur ein Religionswissenschaftler, *avant la lettre*. Ich habe deswegen seinen Namen auch erst gar nicht genannt.¹ Allerdings hatte er recht freisinnige Ansichten, weil er mehr wußte als die anderen; das machte ihn verdächtig. Außerdem war er ein Schiit; das war gleichfalls nicht nach jedermanns Geschmack. Aber als er | nun mit jemandem zusammenkam – und vielleicht aneinandergeriet –, der im Grunde lediglich ein sunnitische Theologe war, stand letzterer am Ende in den Augen des Baghdader Establishments als der eigentliche Ketzer da, als *der* Erzketzer des Islam, wie man im Laufe der Jahrhunderte meinte. Das ist eine merkwürdige und vielleicht nie ganz aufzuklärende Geschichte. Der Sunnit hieß *Ibn ar-Rēwandī*. Der Name tut jedoch wieder nichts zur Sache; wichtig ist nur, daß wir daran die iranische Herkunft dieses Mannes erkennen. In Baghddad war er ein Fremder; in Iran dagegen hatte er sich bereits ein gewisses Ansehen als Theologe erworben. Allerdings war es eine andere Theologie; sie stimmte zwar grundsätzlich mit der in Baghddad überein, aber die Akzente waren abweichend gesetzt. Die Sache lag ähnlich wie bei den deutschen Reformatoren und ihren verschiedenen Abendmahlslehren, über die diese sich ja ebenso wenig einigen konnten. 114

Es kam zu Spannungen, und der Iraner reagierte recht gereizt. Ich will auf Einzelheiten nicht eingehen, und ich kann dies auch nicht, weil die Überlieferung zu sehr gestört ist; es gab nämlich später eine irakische und eine iranische Sicht der Dinge. In Baghddad scheint man sogar die Polizei gegen *Ibn ar-Rēwandī* bemüht zu haben. Aber zu einem Prozeß kam es nicht; der ‚Ketzer‘ hat die Stadt irgendwann wieder verlassen. Die Obrigkeit hielt sich gerne aus solchen Querelen heraus; das tat sie auch später meist. Sie verstand sich nicht als der „weltliche Arm“ der Theologie, wie wir dies im Abendland seit dem Zweiten Laterankonzil kennen. Die Abbasiden hatten sich zwar nach der Manichäerverfolgung noch einmal für eine kurze Zeit an einer Religionspolitik versucht. Man hatte Gesinnungskontrolle geübt und sogar an ein Berufsverbot gedacht; die religiösen Autoritäten wurden nämlich vorgeladen, damit sie einen Eid auf ein bestimmtes Dogma ablegten, wenn sie weiter als Richter oder Notare praktizieren wollten. Das Dogma, das dem Staat am Herzen lag, war im übrigen gar nicht so unvernünftig. Es hatte die Form eines Verbotes gehabt: Der Koran sollte nicht mehr als ungeschaffen oder präexistent bezeichnet werden dürfen. Unter Intellektuellen, auch Theologen fand das viel Zustimmung. Aber das

1 Es handelt sich um Abū ʿĪsā al-Warrāq. Er ist bisher nur im Ansatz monographisch behandelt.

- 115 gläubige Volk machte | nicht mit. Nach einer kurzen Zeit der Repression wich der Staat zurück, und bis heute glaubt man im Islam, zumindest unter Sunniten, daß der Koran von Ewigkeit her bestehe. Der Kalif hatte demgegenüber vielleicht von einer Staatskirche geträumt – Caesaropapismus wie in Byzanz; bei dem riesigen Raum, den der Islam mittlerweile beherrschte, hätte sich dies ohnehin wohl kaum verwirklichen lassen. Das Experiment lag zu Lebzeiten Ibn ar-Rēwandīs schon ein paar Jahrzehnte zurück. Die Obrigkeit ließ ihn unbehelligt.

6

- Damit stehen wir zum erstenmal vor der Frage, wie denn in einem religiösen System, das keine zentrale Institution wie die Kirche kennt und darum auch kein ordnendes Instrument zur Herstellung von Orthodoxie besitzt, Ketzerei überhaupt definiert werden soll. Man konnte ja niemanden exkommunizieren; man konnte ihn nur sozial ächten. Bevor wir eine Antwort versuchen, wollen wir auch hier erst einmal die Streitpunkte – oder zumindest einige von ihnen – Revue passieren lassen. Manches war nicht neu; es ist uns bereits im Zusammenhang mit dem vielleicht apokryphen Text des Ibn al-Muqaffa' begegnet. Anderes war auch unter den Baghdadern selber strittig. In der Hauptstadt, die vielleicht anderthalb Millionen Einwohner hatte, gab es keinen geschlossenen religiösen Konsens. Wir wissen vielmehr von zahlreichen über die Stadt verstreuten Lehrzirkeln, in denen man sich auf privater Basis zusammenfand und die Religion in ein System zu fassen versuchte; diese sind in ihrer Struktur vielleicht am ehesten mit antiken Philosophenschulen zu vergleichen. Jeder Professor hatte seinen eigenen Denkansatz; es herrschte große Konkurrenz und kaum Einigkeit, dafür aber ein inspirierender Austausch von Ideen. Manche dieser Lehr- und Diskussionskreise waren recht staats- oder gesellschaftskonform; in anderen wurde die Obrigkeit verteufelt und, wie wir heute sagen würden, Kapitalismuskritik geübt, indem man alles kaufmännische Handeln für
 116 verboten erklärte und nach dieser Art auch zu leben versuchte, | als Bettelmönche bzw. ‚Sufis‘ gemäß der damaligen Terminologie. Möglicherweise war man dort auch so konsequent, keine Studiengebühren zu erheben. Allerdings war das käufliche Unterrichten ohnehin kein Ideal.

Bei einem solch breiten weltanschaulichen Angebot konnte es nicht schwer sein, die Meinungen gegeneinander auszuspielen. Ibn ar-Rēwandī nutzte diese Möglichkeit ausgiebig. Aber im Vordergrund seiner Kritik stehen doch wie schon seinerzeit die beiden Grundwahrheiten des Islam, die im Glaubensbekenntnis, der Schahāda, festgeschrieben waren: die Einzigkeit Gottes und der

Prophetenstatus Muḥammads. Mehr als das Aussprechen der Schahāda wurde ja auch von einem Konvertiten nicht verlangt, wenn er zum Kadi kam, um dem Islam beizutreten; es gab keinen Katechumenenunterricht, und man mußte auch nicht seinem alten Glauben abschwören. Nur wenn man dann gar nicht am gemeinsamen Gebet teilnahm, lief man Gefahr, ins Gerede zu kommen.

Das Gottesbild war mittlerweile gefestigt; der Dualismus konnte als widerlegt gelten, und die Manichäer zogen sich allmählich aus Baghdad nach Samargand, also Zentralasien, zurück, wo ihr Archegos residierte. Aber die Frage, wie man das Leid der Menschen begründen wolle, wenn ein einziger Gott die Geschicke lenkt, war immer noch nicht gelöst. Zu Anfang hatte die islamische Theologie den Ausweg darin gesucht, daß man Gottes Vorherwissen leugnete; Gott kennt die Zukunft nicht. Denn wenn er die Zukunft nicht kennt, gibt es auch keine Prädestination. Gott *reagiert* nur auf das, was auf Erden geschieht, und der Mensch ist selber verantwortlich für das, was er tut. Man schafft sich also selber sein Leid, bei sich und leider auch bei anderen. Natürlich stand im Koran, daß Gott *alles* weiß; aber das brauchte man eigentlich nicht auf die Zukunft zu beziehen. Denn genau genommen stand da: „Er weiß alle Dinge“, und die zukünftigen Geschehnisse, die futura contingentia, wie man mit Aristoteles sagen könnte, waren noch keine existenten Dinge; sie waren gar nichts. So weit, so gut. Nur: Was wird dann aus Gottes Weisheit oder seiner Gerechtigkeit? Die islamische Theologie entwickelte sich in Form einer Attributenlehre, also einer Theorie der | göttlichen Eigenschaften. Ohne Eigenschaften, 117 so meinte zumindest die Mehrheit, kann Gott nicht sein. Er ist ja zumindest der Schöpfer; das war eine Eigenschaft, auf die man im Monotheismus kaum verzichten konnte. Wie soll er aber die Welt erschaffen, wenn er sie nicht vorherweiß, also noch kein Bild von ihr hat? Er braucht einen Plan, und ‚Plan‘ heißt Zukunft. Zwar läßt sich in der lebendigen Wirklichkeit beobachten, daß jemand handelt, ohne einen Plan für die Zukunft zu haben; die Muslime haben das kürzlich wieder einmal erlebt. Aber Gott wollte man das doch nicht zumuten.

An dieser Stelle scheint Ibn ar-Rēwandī sich eingemischt zu haben: Gut, sagte er, Gott weiß also von Ewigkeit her um die Welt, weil er sie sonst nicht schaffen könnte. Dann müßte sie aber auch von Ewigkeit her bestehen, weil er ja gleichermaßen allmächtig ist und sich sein Wissen sofort in Schöpfung umsetzt; die Welt wäre also nie etwas Zukünftiges gewesen. Das war ein Gedanke, den man von Aristoteles her kannte: die Ewigkeit der Welt (oder zumindest der Materie und der Elemente). Als Ibn ar-Rēwandī sich in Baghdad aufhielt, entstand dort bei Hofe die arabische Philosophie, mit al-Kindī, der zeitweise Prinzenenerzieher war. Nur: Kindī war zwar in vielem ein Aristoteliker; aber er vertrat nicht die Ewigkeit der Welt, und ebensowenig wie er natür-

lich die Baghdader Theologen; sie glaubten an die Erschaffung in der Zeit. Ibn ar-Rēwandī scheint sich auch gar nicht auf Aristoteles berufen zu haben; vielleicht hat er mit dem genannten Argument bloß gespielt. Vom Koran her ließ die Angelegenheit sich jedenfalls wieder nicht entscheiden. Denn dort stand zwar, daß Gott Himmel und Erde erschuf, aber nicht, wann er dies getan hatte – ebensowenig wie, daß er die Welt aus nichts erschaffen habe. Das findet sich ja auch nicht in der Bibel. Laut der Darstellung im Buche Genesis war vor der Welt Tohuwabohu, das Chaos; das ist zwar ungeordnet, aber nicht nichts. Im Islam stand die Diskussion darüber noch in den Anfängen. Ibn ar-Rēwandī gab nur einen Anstoß, und wir begreifen: Wenn man in dem begrifflichen Räderwerk, zu dem das Gottesbild der Theologie sich entwickelte, nur ein wenig an den Schräubchen drehte, war der Teufel los.

- 118 Brisant wurde die Sache, als die Diskussion sich auf die Prophetie verschob. Man wußte, daß es Religionen gab, die ohne einen ‚Propheten‘ auskamen. In Basra, wo Schiffe aus aller Herren Länder anlegten, stieß man auf indische Kaufleute und manchmal auch auf buddhistische Mönche, die sich ihnen angeschlossen hatten. Diese Mönche, mit dem indischen Begriff *śramaṇa* genannt, arabisch *Sumanīya*, fanden sich offenbar gerne zu einem Gespräch bereit. Muḥammad war ohnehin nicht in dem Sinne ein Prophet, wie wir das aus dem Alten Testament kennen. Im Gegensatz zu Gestalten wie Amos, Jesaja oder Jeremia, die im Koran gar nicht vorkommen, ist er jemand, der eine neue Religion begründete, und er tat dies als Gesetzgeber, mit einem Buch, das gewissermaßen die Verfassung einer neuen Gesellschaft war. Der Koran ist in viel stärkerem Maße Lebensordnung als etwa das Neue Testament. Damit wurden aber auch die früheren Religionsstifter, die ein Buch brachten, Mose und Jesus, für den Islam zu Propheten; aus unserer Sicht sind sie das eigentlich nicht, zumindest nicht in erster Linie. Ihre Bücher hielt man für göttlichen Ursprungs, die beiden Testamente ebenso wie den Koran. Dem stand allerdings entgegen, daß alle diejenigen, die aus dem Christentum oder dem Judentum zum Islam konvertierten, zu ihrem alten Glaubensgut in Distanz treten mußten. Sie ließen sich dann manchmal darauf ein, im einzelnen darzulegen, warum sie die Bibel nicht mehr für wahr hielten. Der Koran hielt dafür auch die entsprechenden Aussagen bereit; dort hieß es von den Juden und kurz darauf ähnlich von den Christen (Sure 5, v. 13 f.): „Sie entstellten die Worte (der Offenbarung, indem sie sie) von der Stelle weg(nahmen), an die sie hingehören, und sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie erinnert worden waren“. Heilige Schriften konnten entstellt oder verfälscht werden. Man merkte z. B. recht bald, daß die Genealogien Jesu in Mt. 1:1–17 und Lk. 3:23–38 nicht übereinstimmten.

Da gab es dann auch unter den Muslimen den einen oder andern, der sich eingestand, daß der Koran, wenn man ihn im Zusammenhang las, gleichfalls

an systematischer Klarheit zu wünschen übrigließ. Er war zwar das Dokument des dritten und letzten ‚Bundes‘, | den Gott mit den Menschen geschlossen hatte. Aber er war auch reich an Widersprüchen oder Aussagen, die nicht mehr in die Gegenwart hineinpaßten. Warum, so fragte Ibn ar-Rēwandī, wird uns ein Paradies versprochen, in dem Milch und Honig fließen? Wer trinkt denn schon frische Milch? Das machen nur die Beduinen; einem Menschen von Geschmack, also einem Städter, ist Sauermilch oder Yoghurt entschieden lieber. Uns amüsiert ein solches Wort; wir hören hier jene Entspanntheit im Umgang mit religiösen Vorstellungen heraus, die wir aus dem jüdischen Witz kennen. Milch hält sich im Orient ja nicht lange. Aber man stellte auch ernstere Fragen: Seit vorislamischer Zeit war es geheiligter Brauch, beim Opferfest am zehnten Tag des Monats Dhū l-ḥiġġa oder bei der Pilgerfahrt ein Schaf oder ein Kamel zu schlachten. In Mekka ist das heute bekanntlich ein organisatorisches Problem; die Saudis haben zur Verwertung des anfallenden Fleisches riesige Kühllhäuser gebaut. Damals jedoch dachte man nicht in diesen materiellen Dimensionen. Man fragte viel grundsätzlicher: Wie vertragen sich die blutigen Opfer mit dem allgemeinen Tötungsverbot? Der Ketzer reagiert also wie ein moderner Tierschützer. 119

Oder, noch einmal anders ansetzend: Wie soll man mit Wundergeschichten umgehen? Diese waren zwar im Koran viel seltener als im Neuen Testament. Aber immerhin: Bei der ersten großen Schlacht, die die junge muslimische Gemeinde gegen die heidnischen Mekkaner gewann, hatten angeblich Engel an der Front mitgekämpft (Sure 8, vv. 9 und 12). Die nächste Schlacht ging dann leider verloren; wo waren da die Engel geblieben? So etwas könnte auch bei Salman Rushdie stehen. Der historische Verlauf wirkte ohnehin, so wie man ihn aus dem Koran herauszulesen meinte, etwas umständlich. Warum überhaupt die Engel? Hätte nicht Gott selber in seiner Allmacht eingreifen können und dann gleich ein für allemal, mit einem Endsieg gewissermaßen? Und zudem: Hätte er sich nicht auch den Propheten sparen können, der doch solche Mühe hatte, sich durchzusetzen? Ein Engel, so wie wir uns den heiligen Michael vorstellen, mit einem Schwert in der Hand, hätte viel mehr Eindruck gemacht. Oder noch einfacher: Gott hat den Menschen einen Verstand gegeben; | warum schickt er dann noch eine Offenbarung hinterher? Denn wenn die Offenbarung mit dem übereinstimmt, was man auch mit dem Verstand herausbekommt, ist sie überflüssig; wenn sie dem aber widerspricht, ist sie irrational. Ohnehin ist nicht leicht zu erkennen, wie man einen Propheten von einem Schwindler unterscheiden soll. Also: Was zwingt uns, an den Koran zu glauben? 120

Wir wissen nicht, wie ernst Ibn ar-Rēwandī dies alles meinte. Selber hat er sich offenbar nie vom Koran gelöst; er war kein Apostat. Einige seiner Einwände hat er angeblich später sogar selber widerlegt. Vielleicht haben wir es also nur

mit dialektischen Lockerungsübungen zu tun. Mit dem Problem der falschen Propheten hatte die irakische Theologie sich schon früher beschäftigt. Schließlich hatten sich ja bereits unmittelbar nach dem Tode Muḥammads auf der Arabischen Halbinsel Konkurrenten zu Wort gemeldet, die von einigen abtrünnigen Stämmen unterstützt wurden und gegen die Abū Bakr, der erste Kalif, hatte zu Felde ziehen müssen. Den echten Propheten, so hatte ein bekannter irakischer Literat gesagt, erkennt man daran, daß er eine bestimmte Fähigkeit in vollkommener Weise besitzt. Mose war der große Zauberer; er verwandelte nämlich vor dem Pharao seinen Stab in eine Schlange. Jesus war der große Heiler; er erweckte sogar Tote zum Leben. Muḥammad war der große Redner; das zeigt sich an der Sprache des Korans. Dagegen hatte es Widerspruch gegeben: Muḥammad war zwar ein guter Redner, so sagte man; aber vor allem war er ein Politiker – wir würden sagen: ein Demagoge. Im übrigen aber war er sinnlich und ein Weltmensch, mit all seinen Frauen; Jesus war viel asketischer, er blieb unverheiratet. Das sagte nicht etwa Ibn ar-Rēwandī; es war vielmehr der Stand der Diskussion, als er in sie eingriff – und er verschärfte sie anscheinend nicht, sondern versuchte es mit einer neuen Theorie: Die Propheten sind, so meinte er, Kulturheroen; sie lehren die Menschheit etwas, auf das diese von sich aus nicht gekommen wäre. Adam, der erste Prophet, erfand z. B. die Sprache, d. h., er erfand sie nicht, sondern Gott brachte sie ihm bei, als er noch im Paradies war. Die anderen Propheten sorgten dafür, daß die Menschen sich weiterentwickelten. Ibn ar-Rēwandī erklärte dies am Beispiel der Giftpflanzen: |

121 Wie hätten die Menschen ohne Belehrung wissen sollen, was eßbar ist und was nicht? Hätte es die Propheten nicht gegeben, wären die Menschen vermutlich gleich wieder ausgestorben.

7

Lange Diskussionen schlossen sich daran an – über die Entstehung der Sprache, ob durch göttliche Setzung oder durch menschliche Konvention; über die Entstehung von Kultur, durch Erfindungen wie Ackerbau, Handwerk, Musik usw. Ibn ar-Rēwandī zahlreiche Traktate, die „skandalösen Bücher“, wie man sagte, wurden also nicht nur widerlegt, sondern auch fortgeführt. Er war vielleicht nur ein Ketzer à contrecœur. Aber ich will das jetzt beiseite lassen und nur noch kurz eine letzte Figur einführen. Es handelt sich um jemanden, den wir auch aus unserer eigenen mittelalterlichen Überlieferung kennen: *Rhazes*, Rāzī auf arabisch, der Mann aus Raiy oder Rhagae, jener iranischen Metropole auf dem Gebiet des heutigen Teheran, die durch den Überfall der Mongolen unterging. Er war Arzt, und sein Name blieb neben dem des Galen über

Jahrhunderte hinweg für Europa eine Autorität. Er leitete ein Krankenhaus in Raiy und später in Bagdad; seine klinischen Beobachtungen schrieb er auf, über die Pocken und die Masern z. B., sogar über den Heuschnupfen, mehr als 20.000 Seiten, „wie ein Amuletteschreiber“, um einen Zeitgenossen zu zitieren. Die Skripten sind mittlerweile in Indien gedruckt, 25 Bände insgesamt. Seine religionskritischen Schriften dagegen sind verloren; wir haben wieder nur einige Fragmente. Er lebte um 900; Ibn ar-Rēwandī ist ihm wohl nicht mehr begegnet. Die Theologie hatte gemerkt, daß man nur mit umfassenden Synthesen der uferlosen Debatten Herr werden und das wilde Denken in geordnete Bahnen lenken konnte. Aber die Ärzte waren von jeher diejenigen in der intellektuellen Elite, die dem Deutungsmonopol der Theologen am ehesten Widerstand entgegensetzten, neben den Alchemisten und den Astrologen, den Vorläufern unserer heutigen Naturwissenschaftler. Sie bewahrten hellenistisches Denken und | verschrieben sich da häufig einer philosophischen Tradition, die sich weniger mit Plato oder Aristoteles verband als mit dem Skeptizismus. Sie waren häufig auch gar keine Muslime. Nur kam die islamische Oberschicht ohne sie nicht aus; so genossen sie Schutz und gewannen Selbstvertrauen.

122

Rāzī war kein Atheist; aber er ließ Gott nicht mehr viel zu tun. Allah war für ihn nicht der Schöpfer im üblichen Sinne. Denn Rāzī glaubte nicht an die creatio ex nihilo, sondern hatte sich statt dessen eine Kosmologie ausgedacht, in der fünf ewige Prinzipien am Werke waren, zu denen neben Gott auch die Urmaterie gehörte. Gott schuf selber aus dieser Materie nichts; das besorgte vielmehr eine Art Weltgeist, den Rāzī ‚Seele‘ nannte. Nur daß dieser Weltgeist manchmal Fehler machte; dann mußte Gott nachbessern. Alles in allem also ein recht apartes System, nicht ohne Phantasie, aber auch nicht gerade islamisch. Die heiligen Schriften kümmerten Rāzī wenig; selbst in seiner Ethik stützte er sich nicht auf den Koran, sondern orientierte sich an Sokrates. Die Propheten dagegen, Mose, Jesus, Muḥammad, waren, so meinte er, der Ursprung allen Übels; denn sie hatten die Menschen hinters Licht geführt, indem sie Tricks anwendeten, also Wunder taten, an die man glauben sollte. Lehrmeister und Kulturhéroen sehen anders aus, meinte Rāzī und empfahl statt dessen wiederum, dem eigenen Verstand zu vertrauen. Das war Freigeisterei mit einem typisch aufklärerischen Gestus. Eine eigene Gemeinde bildete Rāzī allerdings nicht; er war aufreizend elitär. Das erklärt sich nicht allein aus seinem Naturell, sondern auch daraus, daß das religiöse Umfeld sich geändert hatte. Er nahm nicht mehr eine systematisierende Theologie in den Blick, sondern die Frömmigkeit des gemeinen Volkes, die damals gerade in Raiy in Blüte stand. Diese richtete sich in pietistischer Form an der Prophetenüberlieferung aus. Der Koran trat ähnlich wie bei den Theologen, so auch hier in den Hintergrund; man hielt

123 sich vielmehr an eine Vielzahl angeblicher Aussprüche Muḥammads, die das Alltagsleben der Muslime bestimmten und natürlich auch normierend in die Ethik hineinwirkten. Als Mediziner hatte Rāzī mit diesen Leuten kaum Kontakt; er war ja kein Armenarzt. Aus antiker Sicht, die ihm in den | Büchern entgegentrat, waren die Religionen eigentlich nur Irrwege. Die Christen glauben, so sagte er, daß Gott einen Sohn habe; die Juden behaupten genau das Gegenteil, und Muḥammad meinte, es habe da zwar eine Jungfrauengeburt gegeben, aber der Sohn der Maria sei dennoch ein ganz normaler Mensch. Die Manichäer oder die Zoroastrier halten von alledem zwar nichts, aber sie sind auch nicht klüger; denn wer glaubt schon an zwei Götter? Dann schon lieber fünf Urprinzipien. Während Ibn ar-Rēwandī vielleicht nur mit den Argumenten spielte, meinte Rāzī es sehr ernst. Tolerant war er vermutlich nicht; das ist ohnehin bei Aufklärern nicht immer der Fall.

8

Was davon in den Gehirnen haftenblieb, zumindest bei den Intellektuellen, war der Eindruck, daß auf theologische Behauptungen kein Verlaß sei. Die religiösen Streitgespräche gerieten etwas in Verruf; bei der Sache kam nichts heraus. Es wurde modern, zu behaupten, daß in puncto Religion alle irgendwie recht hätten. Diese Ansicht hatten schon die antiken Skeptiker vertreten; damals nannte man das *ισοσθένεια τῶν λόγων*, Gleichwertigkeit der Argumente. Karneades, der Begründer der Neuen Akademie, also ein Mann in der Tradition des großen Plato, hatte bei einem Auftritt in Rom i. J. 155 am ersten Tag mit tönenden Worten für die Gerechtigkeit plädiert und am zweiten mit ebensolchem rhetorischen Aufwand dagegen. Wenn in der islamischen Welt gebildete Christen oder Juden gefragt wurden, warum sie sich denn nicht zum Islam bekehrten, wichen sie manchmal unter Hinweis auf ebendiese *ισοσθένεια τῶν λόγων* aus. Ein solches Gespräch ist uns überliefert. Jemand war gefragt worden: „Warum bindest du dich denn an deine Religion?“, wieder ein Iraner übrigens. Und er antwortete:

124 Sie hat für mich ein besonderes Fluidum; denn ich bin in ihr geboren und aufgewachsen. ... Mir geht es wie jemandem, der ein Karawansaray aufsuchte, um dort, bei strahlendem Himmel, | eine Weile des Tages Schatten zu finden. Der Herr des Karawanserays brachte ihn in eines der Zimmer; er fragte dabei gar nicht danach, ob ihm das (Zimmer) recht sei. Während er sich nun dort aufhielt, siehe! da kam eine Wolke auf, und es goß in Strömen. Im Zimmer (began es) zu tropfen, und er schaute sich

um nach den (anderen) Zimmern, die in dem Absteigequartier waren; aber er sah, daß es auch da durchregnete. Der Hof des Hauses war zudem, wie er sah, (von) Schlamm (bedeckt). Da dachte er bei sich (daß es besser sei), dort zu bleiben, wo er war, und nicht in ein anderes Zimmer umzuziehen; (so) würde er seine Ruhe haben und seine Füße nicht mit dem Schlamm und dem Kot im Hof beschmutzen. – So auch ich: Ich wurde geboren, ohne Verstand zu besitzen; dann brachten mich meine Eltern in diese Religion hinein, ohne daß ich sie vorher hätte erproben können. Und als ich sie näher prüfte, da sah ich, daß sie vorgeht wie die anderen auch ...,

und den Rest können Sie sich denken. Ich will hier meinen Überblick abbrechen. Dieser Text gehört ungefähr in die Zeit kurz vor der ersten Jahrtausendwende (nach unserem Kalender), im Islam Ende 4. Jh. H., in Europa die letzten Jahre der Ottonenherrschaft. Der religiöse Zweifel begegnete uns in verschiedener Gestalt: zuerst als Kritik von außen, Kritik am Islam aus der Sicht einer anderen, intellektuell noch überlegenen Religion, vergleichbar etwa dem Angriff des Celsus auf das Christentum; dann Kritik nach innen, an der Brüchigkeit des eigenen theologischen Denkens; schließlich Kritik an der Religion überhaupt. Mehr und mehr wurde der Zweifel zur Ketzerei, aber es war immer Ketzerei im Kontext einer großen religiösen und weltanschaulichen Pluralität, wie wir sie so in Europa bis in die spätere Neuzeit nicht erlebt haben. Darum wundert uns nicht, wenn manche sich schließlich mit ihrem Urteil zurückhielten; der Zweifel führte da also weniger zu einer Aufklärung als zur Besinnung auf jenes Quentchen Lebenserfahrung, das man im Laufe der Jahre gewinnt, zu einer Weisheit im orientalischen Sinne, die die Aggressivität des scharfen Lichtes und der Aufklärung nicht kennt. Allerdings blieb diese Weisheit darum auch ohne Kraft, Resignation.

9

Es bleibt vielleicht eine letzte Frage: Was ist denn aus den kecken und manchmal auch klugen Gedanken geworden, die in den geschilderten zweieinhalb Jahrhunderten geäußert wurden? Manche von ihnen hat der Islam an die europäische Aufklärung abgegeben. Rāzīs Religionskritik lebte weiter in dem Wort von den drei Betrügnern Mose, Jesus und Muḥammad (*De tribus impostoribus*), das im 17. Jh. in Europa kursierte und Friedrich II. von Hohenstaufen in die Schuhe geschoben wurde; es ist im arabischen Orient lange vorher belegt. Gottgläubigkeit rein aus dem Verstande, ohne Zutun einer Offenbarung, wurde

beschrieben in einem Buch, das unter dem Titel *Philosophus autodidactus* in Europa großen Anklang fand, wiederum im 17. und 18. Jh.; es war ursprünglich verfaßt von dem arabischen Philosophen Ibn Ṭufail, einem Vorgänger des Averroes, der im 12. Jh. in Spanien lebte. Viel früher schon hatten islamische Theologen darüber nachgedacht, wie denn jemand, der einsam auf einem Berge oder einer Insel aufwächst, allein durch die Betrachtung der Natur ohne Kenntnis einer heiligen Schrift zu einer natürlichen Religion finden kann. Das ist natürlich auch das Motiv in Daniel Defoes *Robinson Crusoe*.

126 Aber Europa ist nicht mein Thema. In der islamischen Welt hielt die ketzerische Kritik sich nicht. Sie wurde zwar im allgemeinen nicht mit Gewalt unterbunden; aber sie war nicht mehrheitsfähig. Die Theologie war dies im übrigen auf die Dauer auch nicht. Sie hatte sich in einen waffenstarrenden Rationalismus hineingerettet; aber sie scheiterte am Problem der Theodizee, der göttlichen Gerechtigkeit. Hier wurden ihre Spekulationen so kompliziert, daß ihr die Gläubigen abhanden kamen. Das System brach zusammen, ganz ohne Erdbeben von Lissabon, einfach so. Man darf nicht vergessen: Im Islam ist Theologie eine Sache des Marktes. Sie wird nicht durch eine Institution gestützt, sondern nur durch den Konsens, und wenn niemand mehr zuhört, ist die Sache vorbei. Das heißt nicht, daß der Islam dann am Ende sei, keineswegs. Auch im Mittelalter stellten die Muslime sich bloß um. Das Rückgrat des Islam wurde die Jurisprudenz; | sie war lebensnäher und nützlicher. Die Theologen wechselten ebenfalls erst einmal bloß die Prioritäten; statt von Gottes Gerechtigkeit sprachen sie nun lieber von seiner unergründlichen Allmacht. Diese systematische Umpolung hatte natürlich zur Folge, daß die Vorgänger nichts mehr galten; sie standen plötzlich als Häretiker da. Aber das war halb so schlimm; sie starben auf die Dauer ohnehin aus. Den Nachfolgern erging es im übrigen kaum besser; sie wurden mehr und mehr rechts überholt von der islamischen Mystik. Dort herrschten andere Verhältnisse. Der Mystiker hat einen direkten Draht zu Gott, so wie bei uns in der Esoterik; ein intellektuelles Training wie in der Theologie braucht er dazu nicht. Das ging an die Wurzel, und die Theologen ebenso wie die Juristen reagierten schon in dem von mir behandelten Zeitraum mit einem Ketzerprozeß, dem berühmtesten im Islam, der mit einer grausamen Hinrichtung und einer Zurschaustellung am Kreuz endete.² Ich bin darauf nicht mehr eingegangen; er fällt in das Jahr 922, und die Mystik war nachher nicht mehr dieselbe. Aber auch die Theologie wurde mehr und

2 Vgl. dazu die bis heute kaum überholte Monographie von Louis Massignon, *La Passion d'al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, 1–2, Paris 1922; ²1–4, Paris 1975; engl. Übs. von H. Mason, 1–4, Princeton 1982. [dazu o. s. 1682 ff.]

mehr an den Rand gedrängt. In Saudi-Arabien ist sie heute verboten, wie bei den Frauen das Autofahren.

Mystik ist dort allerdings ebenfalls verpönt; sie geriet schon unter Druck, als im 19. Jh. die Reformbewegungen eine Rückkehr zu den Anfängen und zum Koran propagierten. Diese Wende hatte man bis dahin so rigoros eigentlich nur selten vollzogen, und die Reform war, ähnlich wie bei uns die Reformation, mit ihrem sola-scriptura-Prinzip denn auch der erste Schritt zum Fundamentalismus. Aber die alte Hochschätzung der Vernunft gab man dennoch nicht auf. Die Mystiker hatten den Propheten Muḥammad in den Mittelpunkt ihrer Verehrung gestellt; er war für sie der „vollkommene Mensch“, ἄνθρωπος τέλειος, wie man schon in der Gnosis gesagt hatte. Die Reformer machten aus ihm dann einen Helden der Geschichte. Das übernahmen sie aus Europa, nicht so sehr von Carlyle, in dessen *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (veröffentlicht 1841) Muḥammad neben Luther oder Cromwell trat, als vielmehr von Auguste Comte. Carlyle las man allenfalls in Indien; dort hatte sich das Englische durchgesetzt. In Ägypten aber sprach man, wie überall | in gebildeten Kreisen, Französisch. Und Comte markierte damals den Höhepunkt französischer – oder europäischer – Philosophie; sein Positivismus war Aufklärung par excellence. Er hatte gesagt, daß das Zeitalter der Religion zu Ende sei; man lebe jetzt im Zeitalter der Wissenschaft. Die Religion, die er meinte, war natürlich das Christentum, dem in der Französischen Revolution der Boden entzogen worden war. Gegen diese Behauptung hatten die ägyptischen Reformer nichts einzuwenden; nur meinten sie, daß bei ihnen das wundergläubige Christentum längst vom Islam abgelöst worden sei. Dieser habe das abschließende Wissen und damit auch jene Wissenschaft gebracht, zu deren Beweis man keine Wunder brauche. Muḥammad habe, als das Christentum am Ende war, die ideale Gesellschaft geschaffen.

127

Man kann sich natürlich Gedanken darüber machen, mit welchem Begriff von Wissen und Rationalität wir es hier zu tun haben. Es fällt ja auf, daß eines nie kritisiert wurde: das islamische Gesetz. So behielt der Islam seine Kraft. Das Gesetz war das, woran man sich festhielt. Es war göttlichen Ursprungs; denn wenn Gott die Welt schon erschafft, so ist es nur billig und recht, daß er in ihr auch für Ordnung Sorge. Ordnung war wichtiger als Aufklärung. Das heißt nicht, daß man der Aufklärung ausgewichen wäre; aber sie bestand im Islam nur aus einzelnen lichten Momenten. Vielleicht ist das überall so. Aufklärung ist vermutlich nichts, was man für immer hat; man muß sie vielmehr immer

von neuem sich zu eigen machen. Für das Christentum stellt sich damit, zumindest in seiner abendländischen Variante, die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen; man hat darüber von jeher nachgedacht. Im Islam ist das anders (wie übrigens auch im orientalischen Christentum); der Glaube tritt dort als eigene Größe stark zurück. Das Christentum war durch ein Geschehen in die Welt gekommen, an das sich lediglich glauben ließ: die Auferstehung. Sie war ein Wunder; denn sie durchbrach die | Gesetze der natürlichen Ordnung; „Tod, wo ist dein Stachel?“ Auch für den Weiterbestand des Christentums blieb dieses Wunder eine *conditio sine qua non*; aus ihm ergab sich theologisch alles übrige: die Christologie, die Trinität. Für den Islam war demgegenüber das Urerlebnis eine Offenbarung; sie konkretisierte sich in einem Buch, das, wie man bald glaubte, von Ewigkeit her bei Gott war – wie der Logos nach der Aussage des Johannesevangeliums. Auch diese Offenbarung war ein Wunder, aber nur in ihrem Geschehen, ihrer ‚Herabkunft‘, nicht in ihrem Inhalt. Wunderbar war an ihr, wie man meinte, ihre vollkommene sprachliche Gestalt; hiermit „durchbrach“ sie die „Gewohnheit Gottes“, wie die Theologen seit dem 10. Jh. zu sagen sich angewöhnten. Der Inhalt dagegen blieb ganz und gar dem Verstande zugänglich. Dieser unterschiedliche Ansatz der beiden Religionen ist, wie mir scheint, nicht ganz unwichtig. Die westliche Aufklärung traf mit voller Wucht den christlichen Wunderglauben; die Muslime sind, spätestens seit dem 19. Jh., immer wieder ausgewichen.

Ob die Muslime damit klug handelten, ist eine Frage für sich. Zwar tastete man sich, als man den Anfängen noch recht nahe war, einmal zu dem Gedanken vor, daß alle Propheten lediglich ‚getrickst‘ hätten, also ihre Offenbarung nicht ernst meinten. Aber das leuchtete der Mehrheit dann doch nicht ein. Zwar ist bei Leuten, die ihrem Verstand zuviel zutrauen, immer damit zu rechnen, daß sie anfangen zu tricksen, wenn sie nicht weiterwissen. Andererseits hat Gott doch für Ordnung gesorgt. Wo käme man hin, wenn man sich nicht einmal mehr auf die Propheten verlassen könnte? Der Prophet Muḥammad, aber auch seine Vorgänger Mose und Jesus stehen bis heute im Islam hoch im Kurs. Wir denken da vielleicht heutzutage etwas anders. Nur: Wie war das noch mit unseren ‚Bankern‘? Sie haben vor kurzem auch ein wenig zuviel getrickst; dennoch verlangen sie, daß wir weiter an sie glauben. Sollte es in unserem ‚System‘ ebenso durchregnen wie in dem genannten Karawansaray? Aber ich muß ja nicht alle Fragen beantworten.

PART XII

Nachträge in die Zukunft



Das letzte Kapitel ist sehr kurz, und es war anfangs auch gar nicht eingeplant. Da jedoch die „revisionistischen“ Hypothesen, die längere Zeit starken Zulauf fanden, mittlerweile etwas von ihrem Glanz verloren haben, habe ich mir erlaubt, einige Positionen aus der Frühphase meiner Forschung, die unter dem Schutt der Jahrzehnte begraben waren, noch einmal ans Licht zu ziehen. Nr. 1 ist ein Vortrag, den ich im Juni 2014 in Cambridge gehalten habe; Anlaß war die in letzter Zeit mit stärkerer Intensität geführte Diskussion über die Frage, welche Stellung die Ibāḍīya im Rahmen der frühislamischen religiösen Strömungen eingenommen hat. Zum Schluß wird dort auf einen Text aus dem 2. Jh. H. hingewiesen, der in den Überlegungen der „Revisionisten“ bisher keine Rolle spielte und erst kürzlich in einer vorläufigen Edition zugänglich geworden ist. Zu ihm wird in Nr. 2 eine Inhaltsangabe geliefert, die der Debatte neue Aktualität verleihen und die Echtheitsfrage auch in diesem Fall einer Lösung entgegenführen soll.

Die Hast, mit der ich dieses Kapitel einrichtete, erwies sich dann als unnötig. Der Druck verzögerte sich durch Mißgeschicke des Managements, auf die ich keinen Einfluß hatte, und ich gewann Zeit, um zwei weitere Aufsätze zum gleichen Thema fertigzustellen. Sie waren an sich zur Publikation an anderer Stelle vorgesehen, und ein wenig mehr Abstand hätte ihnen vielleicht gutgetan. Überschneidungen wurden denn auch nur zum Teil beseitigt, und manches bleibt im einzelnen weiterhin hypothetisch.¹ Zum Ausgleich bilden sie jetzt mit nr. 2 einen Block, bei dem weitere Forschung ansetzen kann. Vivant sequentes!

1 Den letzten Aufsatz (nr. 4) habe ich im Manuskript Manfred Ullmann vorlegen können; er hat den Text vor allem auf lexikalische Probleme durchgesehen und zahlreiche Belege, auch aus der Sekundärliteratur, beigezeichnet. Ich sage ihm an dieser Stelle noch einmal herzlichen Dank. Er hat mir seine Hilfe nie versagt.

Reconstructing Early Islamic Thought. The Ibāḍiyya in Context

“Reconstructing early Islamic thought” was a topic of my youth. At present I see it disappear in the fog of the past, and my memory plays me tricks. When I look at my publications of that period I notice how much I have forgotten. But I remember that, in 1970, I came to Cambridge for the first time, invited by Martin Hinds; he put me up in Trinity Hall which was the college he was affiliated to, and he showed me the first Ibāḍī manuscript of my life, not an original (there were not many Ibāḍī manuscripts in Europe) but a clumsy xerox copy which contained fragments from different works, among them the *Sīrat Sālim b. Dhakwān* which was edited 30 years later by Patricia Crone and Fritz Zimmermann.¹ I assume this was the “Hinds Xerox” which they mention in their introduction² although they connect it somehow with ‘Abdallāh an-Nāmī whereas Martin told me that he had it from Oman. British scholars were the only academics who had direct relations with Oman at that time, and Robert Serjeant who held the Sir Thomas Adams Chair at Cambridge in those years was an expert of the area. An-Nāmī (Ennami) was about to finish his PhD thesis at this university, but I did not meet him; he was not a man from Oman, but came from a community in the Jabal Nafūsa, and Idrīs, the Sanusi king of Libya, had just been deposed (in 1969).

The confrontation with this new aspect of Islamic heritage fascinated me, but Ibāḍism was not yet on my agenda – and I saw the xerox merely for some moments; there was only time for making some notes. I had come from Oxford where I had examined, together with Freddy Beeston, two PhD candidates who had been working on Shiism: Etan Kohlberg who became an expert of the Imāmiyya, and David Bryer who had analyzed the secret writings of the Druzes. They both had studied with Samuel Stern who had died unexpectedly, and Richard Walzer, the expert of Islamic philosophy in whose house Stern had lived, had proposed my name as an external examiner. As a matter of fact, my field at that moment was neither Shiism nor Ibāḍism; I had been working

1 P. Crone / F. Zimmermann, *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*, Oxford 2001; cf. the review by W. Madelung in: *Journal of Islamic Studies* 14 (2003), pp. 72–74.

2 *Ib.*, p. 2.

on the Qadariyya instead. But at a German university one could not yet afford behaving like a specialist; rather one was supposed to know something about everything in the discipline one represented. And frankly speaking, even at my present age I would have difficulties to deal with the topic I have been assigned if I were a specialist. Specialists are blind, and the situation is too complicated. Doing research on early Islam means putting order into an unfathomable diversity, for, as Patricia Crone once put it in a letter addressed to me,³ “the past we see in texts is a universe that has drastically shrunk, along accidental lines, so that the few surviving specimens of the countless unconnected things of real life acquire the appearance of being linked”.

She may have been too pessimistic; the “few surviving specimens” are perhaps not as unconnected as it seems. But one thing is clear: Early Islamic thought never presented itself as the static unity the fundamentalists are dreaming of. The message conveyed by revelation may have been one and singular, but we never have revelation without interpretation. Revelation may be divine, but the interpretation is human and therefore subject to diversity. Apart from that, revealed truth only succeeds in becoming the basis of a world religion if it has the chance to expand; otherwise it remains sectarian. But it is exactly this expansion which again entails diversity; different environments require different reactions. Different historical moments do so, too, and it is for us to decide, by means of our research, which moment and which milieu provoked which response. This is not an easy thing to do, for we find ourselves again in the hermeneutic circle. As an outward observer we always have a concept of ours which we impose on the phenomena, and when, as historians, we deal with the past we never get hold of the phenomena as such; we only have written testimonies of them – we call them “sources” –, and what we derive from them, again by writing, is the product of a “fusion of horizons” as the German philosopher Hans-Georg Gadamer used to say.⁴ Moreover most of our sources are not contemporary ones but posterior to the events by generations. Scepticism seems to be the most appropriate attitude. But scepticism is

62 no more than a | product of our own “horizon” either; it is cheap, and it does not bring us any further.

So, what are we going to do? For the early Ibādiyya we have one person who possesses a discernible contour of his own; this is Jābir b. Zayd al-Azdi, an Arab living in Basra whose tribe had relations with Oman. The dates of his birth and his death are not known with precision, but the time-“window” which he

3 Written at Cambridge, August 30, 1994.

4 Cf. his *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.

occupied is the last quarter of the first century. He had nothing to do with the government; this was an advantage in Iraq. Politics were Syria-oriented at that time, and Umayyad administration in Iraq tended to keep aloof from unruly garrison towns like Basra or Kufa in favour of a new center, Wāsiṭ, which had been founded during Jābir's lifetime in order to avoid tribal rivalry. But we have Jābir's *Rasā'il*,⁵ fatwās as a matter of fact, juridical advice with regard to complicated cases which had arisen in his tribe or in his community, given in written form because he was dealing with people who were not living in his neighbourhood. The community consisted of merchants, and merchants were the first people who learned how to read and write, for practical reasons. They also knew where to get the writing material necessary for that, parchment or papyrus; paper did not yet exist in the Islamic world. The addressees, however, are mostly unknown to us; most of them do not even show up in later Ibādī sources. We may take this as a sign of authenticity, for if the letters were posterior forgeries they would rather have been addressed to persons whose memory stuck to the mind of later generations. Jurisprudence was part of the religion in Islam; the Quran had furnished a sort of constitution for the empire which the Muslims were about to create. But Jābir's letters do not tell us much about his religious outlook; at least they do not provide us with a sufficient basis for concluding to what extent he was an Ibādī. His contemporaries in Basra did perhaps not yet identify him like this. They certainly did not associate him with the Kharijis they knew, and if he really showed solidarity with a community of his own they apparently did not feel offended.

Now, as a contrast, let me switch for a moment to my Qadaris. We have to go to Syria in this case, and our witnesses are caliphs and courtiers rather than simple citizens. Compared with Jābir b. Zayd, however, the first reliable testimony which attracts our attention is relatively late, still Umayyad but from the last years before the Abbasid revolution: the speech delivered by Yazīd b. al-Walīd (b. 'Abdalmalik) when he became caliph in 126 H. I do not pretend that the text we find in Ṭabarī offers us the original wording; speeches are normally reproduced *ad sensum*. But the contents are in harmony with the situation; Yazīd was responsible for the assassination of his predecessor, and Qadarī ideology helped him to justify the crime committed by his adherents. Qadarī doctrine implied that a caliph, like any other human being, had to bear the consequences of his demeanor, and Walīd b. Yazīd, i. e. Walīd II, the man who had been killed, had been considered to be a villain; Yazīd b. al-Walīd however, the new caliph, asserted that he would be willing to resign when being

5 Now edited by Farḥāt b. 'Alī al-Ja'bīrī, Masqat 1434/2013.

convicted of immoral or illegal behaviour. This shows that Qadarī ideology had become a political factor; we are not dealing with private juridical expertise as in the case of Jābir b. Zayd but with a spiritual movement which had had the time to gain political influence and to elicit oppositional tendencies.

As a matter of fact, somebody had been executed because of this ideology a decade or so before, a certain Ghaylān al-Dimashqī, a civil servant of high rank, the director of the mint in Damascus, not an Arab but a client of Coptic origin, by order of Hishām b. ‘Abdalmalik who had been caliph until 125. The execution is a historical fact, but the interpretation of it which is given in the sources remains ambivalent. We get the impression that Ghaylān who possessed some talent as an orator or demagogue had criticized the government when accompanying the army on a campaign in Armenia, shortly before 115 H.⁶ He may have been responsible for the payment of the soldiers, and he certainly noticed that the campaign was a failure. The campaign as such may have been conceived as part of *jihād*, but he thought that nevertheless it was not beyond human mismanagement; the caliph could not pretend that he accomplished it for God’s sake and say in the same breath that its failure was predetermined by God. But let me repeat: This is not what we are told in our sources, at least not in these words. It is mainly my own interpretation. We are playing with a hypothesis, and we have to admit that the story of Ghaylān quickly developed into a legend which looks somewhat dubious. There Ghaylān is supposed to have discussed his revolutionary ideas with other people, among them the caliph ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz who was famous for his piety, and to have been rebuked by him.⁷

The latter story may be understood as an attempt to supply the Qadarī movement with a deeper past. When Yazīd III engaged in his putsch he did apparently not meet any resistance from the army; Ghaylān’s seed had already come up. And ‘Umar II is indeed associated with an epistle where he polemicizes against an unidentified group of Qadarites; the text is preserved in Abū Nu‘aim’s *Ḥilyat al-auliya’* (beginning of the fifth century) where it is provided with an isnād reaching back to the caliph but via a number of relatively unknown transmitters.⁸ If this letter is authentic it might serve as a missing link to another epistle which brings us back to Basra and | the period of Jābir b. Zayd: Ḥasan al-Baṣrī’s plea for a (semi-)Qadari interpretation of the Quran which he is said to

6 Cf. my *Anfänge muslimischer Theologie*, Beirut 1977, p. 177 ff. and 191. For the chronology cf. ib. 238 ff.

7 *Anfänge* 184 ff.

8 Edited (on the basis of eight manuscripts) by myself in: *Anfänge*, Arabic section 39 ff. (German translation and commentary ib., German section 113 ff.); cf. M. Cook, *Early Muslim Dogma. A source-critical study*, Cambridge 1981, p. 124 ff.

have sent to ‘Abdalmalik and which was first published by my teacher Hellmut Ritter in 1933.⁹ But again we are not on safe ground. Ḥasan’s letter would be an epistle written *to* a caliph and not *by* a caliph, and Ḥasan was not a rich Arab merchant like Jābir b. Zayd but a simple *maulā* and son of a Persian prisoner of war. The dedication attached to the text looks fictitious, and consequently the chronology as well as the authorship do not seem to hold water. Suleiman Mourad has recently summed up the counterarguments, pointing especially to the fact that in reality we are confronted with separate versions of Ḥasan’s text of different tendency and that the pro-Qadari one which was preserved in a Mu‘tazili environment was never used to support Mu‘tazili argumentation.¹⁰

However, we can still think of an alternative scenario. During ‘Abdalmalik’s caliphate, for a certain time at least, Ḥasan may have worked for the Umayyad government; he seems to have been involved in the project of elaborating a revised edition of the Quran started by Ḥajjāj b. Yūsuf.¹¹ The Qadari doctrine which is explained in his letter is not identical with the Mu‘tazili dogma of *al-tauḥīd wal-‘adl*; he claims that man is only free to sin, i. e. responsible for his bad deeds. This was the only side of free will he was interested in; he cared for an awareness of culpability as opposed to the attitude of those Iraqi Muslims who believed that they were *ahl al-janna*, ready for Paradise. Early on there seems to have been a community in Basra who agreed on this, for when the Qadarites who had sided with Yazīd III were persecuted after his sudden death (he seems to have died of the plague after having reigned only for half a year) some of them were afforded refuge in Basra. These people may have preserved the memory of Ḥasan’s manifesto (or even a copy of it); Ḥasan, who died almost twenty years after Jābir had become a famous man in the meantime, because of the kind of introverted piety which he seems to have introduced in Islam. The early Mu‘tazila, ‘Amr b. ‘Ubayd for instance who had been one of Ḥasan’s disciples and took over his Tafsīr tradition, profited from the Qadari atmosphere in the town but did not create it. When Ḥasan’s text comes to the surface in Mu‘tazili doxographical tradition during the first decades of the fourth century it does so not in the *K. al-Maqālāt* written by Abū l-Qāsim al-Balkhī who lived in Transox-

9 In: Der Islam 21 (1933), pp. 57–83.

10 Suleiman Ali Mourad, *Early Islam between Myth and History. Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110 H / 728 CE) and the formation of his legacy in classical Islamic scholarship*, Leiden 2006, p. 176 ff. For the context of Ritter’s article cf. my *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter*, Wiesbaden 2013, p. 135 ff.

11 Cf. Omar Hamdan, *The second Maṣāḥif Project. A step towards the canonization of the Qur’ānic text*. In: A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (eds.), *The Qur’an in Context*, Leiden 2009, 795–835.

ania, but in a *K. al-Maṣābīḥ* which is difficult to identify but seems to preserve older local Baṣran tradition.¹² We do not know how long Ḥasan's text had been part of this tradition, but we may assume that there had been a protracted discussion about the exact formulation of the doctrine. The Mu'tazili version of the document may then have been a later product the origin of which cannot yet been located. We have lots of diverging statements attributed to Ḥasan, and there is even a correspondence which he is supposed to have kept up with 'Umar b. 'Abdal'azīz.¹³ But above all we have to introduce a new actor into the scenario; this is Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya.

This second Ḥasan was a grandson of 'Alī, again a man who was probably much richer and more influential than Ḥasan al-Baṣrī, a brother of that Abū Hāshim who is said to have yielded up, in his last will, the claims of his family to the Abbasids.¹⁴ In spite of the fact that he was not a descendant of 'Alī through Fāṭima he seems to have represented, together with his brother, the Hāshimī clan; Muḥammad al-Bāqir who was considered the *imām* of the time by later Imami tradition still remains in the background. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya is mainly known to us as the author of a short document which was called later on his *K. al-Irjā'*; I have edited it in 1974.¹⁵ But we also have under his name a number of fragments which had belonged to a refutation of the Qadariyya; they have survived in a Zaydi environment, in a treatise composed by al-Hādī ilā l-ḥaqq who founded the Yamani branch of the Zaydiyya at the end of the 3rd/9th century.¹⁶ In principle he approaches the problem there in the same way as does Ḥasan al-Baṣrī, by seeking support from the Quran, albeit from the opposite (anti-Qadari) side, and we would find ourselves again in the period of Jābir b. Zayd, though not in Basra but in the Hijaz where most of the Alids lived in that period. The authenticity, however, is again a matter of dispute (as is, of course, to a much stronger degree, Abū Hāshim's testament¹⁷).

12 We know this book only from later quotations in Qāḍī 'Abdaljabbār's *Faḍl al-i'tizāl*. It had been composed by a certain Muḥammad b. Yazdād al-Iṣbahānī and possibly continued by Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Farzawaih/Farzōya who was an Iranian living in Baṣra. For further detail cf. my *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin 2011, vol. I, pp. 389–400.

13 Mourad, pp. 121–139.

14 Cf. EI² I 124 f. s. n. (S. Moscati).

15 In: *Arabica* 21, 1974, p. 20 ff.; with an appendix ib. 22 (1975), p. 48 ff. [see above, vol. II 718 ff. and p. 758, n. 57].

16 Edited in *Anfänge muslimischer Theologie*, Arabic section 11–37 (German translation and commentary ib., German section 1–112); cf. Cook, *Early Muslim Dogma* 137 ff.

17 Cf. my *Theologie und Gesellschaft*, 1–6, Berlin 1991–1997, vol. III 11.

We cannot exclude the possibility that all these texts related to the Qadariyya, the letter attributed to Ḥasan al-Baṣrī as well as the treatise composed by Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, are simply examples of an apocryphal debate on the basis of the Quran.¹⁸

With Ḥasan's *K. al-Irjā'* we feel more at ease. We are obviously dealing with a manifesto which does not pretend to start something new; "Murji'ites" had apparently been around already before, possibly without being called this way. The text rather marks a specific moment where *irjā'*, i. e. careful abstention from controversial political issues, was the challenge of the day, especially with regard to whether one should still side with one of the opponents of the first *fitna*, i. e. 'Uthmān or 'Alī. The message corresponds to the period, i. e. the time of Jābir b. Zayd, and it would even bring us back to Basra, for Jābir seems to have known the text. 'Amr b. Dīnār, a jurist from Mecca, is said to have studied it with him.¹⁹ 'Amr was one generation younger than Jābir and died exactly in the year when the "Qadari" Yazīd b. al-Walīd became caliph (126AH).²⁰ Nevertheless we may wonder why 'Amr did not find somebody in the Hijaz to pass the text on to him. He even seems to have met Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya in person, for he transmits juridical material from him which survived in 'Abdarrazzāq al-Ṣan'ānī's *Muṣannaḥ*.²¹ But Ḥasan is said to have regretted that he had published the text;²² the political situation seems to have changed quite quickly. Originally he had asked a friend or disciple of his, 'Abdalwāḥid b. Ayman, to serve as his spokesman (his "coach" as we would say in our days) and to distribute the text among a larger audience, possibly even outside the Hijaz; this is how the text may have found its way to Basra. Its message was too general in order to remain private.

64

As an Alid of high rank Ḥasan, influential and respected as he was, sorts out one group of people whom he attacks with special vigour and even mentions by name: the Saba'iyya who lived in Kufa, far away from the Hijaz. He calls them *mutamanniyya*, "illusionists", because of their idle wishes and their irresponsible handling of the Quran. It is the first time that we get substantial information about these extremists, although Sayf b. 'Umar, the controversial Iraqi historian

18 But we would have to make up our mind about when and where this debate took place, and to find proofs for it.

19 Cf. my *Anfänge muslimischer Theologie*, p. 5.

20 Cf. in detail H. Motzki, *Anfänge islamischer Jurisprudenz*, Stuttgart 1991, pp. 233–238, also already 157 ff.

21 Cf. Cook, *Early Muslim Dogma* 221.

22 Khallāl, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Musnad min masā'il Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. Ḍiyā' al-dīn Aḥmad, Dacca 1975, p. 362, 10 ff.

of the 3rd century, has ‘Abdallāh b. Saba’ and his adherents already show up during the riots before the assassination of the caliph ‘Uthmān, and in the Hijaz at that, not in Kufa.²³ The Ibādīs of the Basran *jamā‘at al-muslimīn* may have been eager to ponder Ḥasan’s message. For it is quite probable that they had commercial or tribal relations with Kufa; one century later we meet there a famous Ibādī theologian, ‘Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī, who, as a merchant, maintained a joint venture with Hishām b. al-Ḥakam, the well-known Shīi theologian – a joint venture not in theology but in business.²⁴ The clearest testimony for their familiarity with Ḥasan’s manifesto comes, however, from the Arabian Peninsula and from a period closer to that of Jābir b. Zayd, namely from ‘Abdallāh b. Yahyā who was called Ṭalīb al-ḥaqq, the Ibādī leader who, in 129, shortly before the Abbasid revolution, rebelled against the Umayyads and maintained contacts with Abū ‘Ubayda al-Tamīmī, the “think-tank” of the Ibādī community in Basra. He had sent Abū Ḥamza Mukhtār b. ‘Auf on a campaign from Ḥaḍramaut to the Holy Places, and Abū Ḥamza, after having occupied Medina (where ‘Amr b. Dīnār had died only a few years before), delivered a few speeches where he explained the political program of his master. In them he seems to have used expressions which come close to formulations we know from Ḥasan’s *K. al-Irjā’*.²⁵

Unfortunately this fact is again open to different interpretations. We can argue historically and say: Ṭalīb al-ḥaqq and his general Abū Ḥamza knew Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya’s manifesto which had been sent around one generation ago, and they reiterated his message. Or we put the emphasis on the formal aspect and say: We cannot assume that anybody copied the speeches on the spot; we are still in the period where writing material (parchment, papyrus) was as rare as the people who were able to use it. We are therefore still dealing with an oral culture, and what we have in hand is only a posterior *akhbār* tradition which, when imagining the situation, invented a possible scenario and the texts appropriate for it by using the *K. al-Irjā’* as one of the models. After all, we are confronted with different versions of the speeches; this can be taken as evidence for posterior reworking.

This brings me to my last point. Whatever the situation, the formal side of the problem should not be underestimated either. In the old days the Arabs

23 Cf. now Sean W. Anthony, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba’ and the Origins of Shī‘ism*, Leiden 2012.

24 *Theologie und Gesellschaft* 1 349f. and 406–414.

25 Cf. my article in: *Arabica* 21 (1974), p. 41; Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *K. al-Aghānī* ²xxiii (Cairo 1393/1973), p. 243, 6 ff.

expressed themselves in poetry rather than in prose. Two of the earliest testimonies for the Murjī'a, i. e. for the political position they stood for, are poems, *qaṣīdas* composed by Thābit Quṭna and Muḥārib b. Dithār respectively. Likewise, militant Khārijism can only be fully grasped on the basis of poetry – a serious obstacle for contemporary Western research where scholars who specialize in history are frequently no longer able to understand Arabic verse. Fortunately we do not have this problem with respect to Ibādī material; as far as I can see poetry of theological relevance does not play any significant role there. The *'aḳīdas* of later centuries might be considered an exception, but they rhyme merely for mnemonic purposes; in reality they are examples of didactic prose. Poetry is ideological, defiant, sometimes arrogant; prose tends to be sober. A jurist like Jābir b. Zayd wrote in prose: letters, not *qaṣīdas*. Poetry could come in when missionary purposes were at stake, i. e. when a smooth kind of persuasion was needed, not only in the Murjī'a but also in the early Mu'tazila. It is true that the Ibādīs, too, had their missionaries, the *ḥamalāt al-'ilm*, but they avoided making any noise. There is no poetry from their mouth. Did they missionize in order to extend the radius of their trade?

However, *kalām* cultivated a different style anyway, with arguments being put against each other, often in a model of question and answer. This procedure is rooted in Late Antiquity; the Christians described it with the term ἐρωταποκρίσεις. The Muslims inherited this way of arguing, and the question is only: Where did they do so, and when? Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya's refutation of the Qadariyya is structured according to this model. Would this have been possible in the last quarter of the first century and in connection with a man whose mind and way of thinking had been shaped not in Syria or in Iraq but in the Hijaz? The problem has to be | taken seriously, but it is no longer as relevant as it used to be. For one generation scholars in the English-speaking microcosm used to say that the Quran is a late product, maybe of the second century, and that it originated somewhere in Palestine or in Iraq instead of the Hijaz; this was the unmentioned assumption underlying many a statement about the Umayyad period. But in our days this axiom is no longer tenable. The Quran existed in manuscript form in the Hijaz already as early as the second half of the first century. So why should it not have been used for theological argumentation? In certain passages the Quran itself argued in *kalām* style; the Arabs did not have so much to learn in this respect. Ḥasan al-Baṣrī and Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya were not isolated individuals; they had people around them who helped and contributed further ideas. Texts could grow because of this; our concept of an authentic corpus presupposes a kind of "canonicity" which did not exist in those days (and which we do not

expect from our media either).²⁶ This is all the more true with respect to ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz; he had his chancery, and his epistle against the Qadariyya may have been due to the effort of those who worked under his name. He may have bothered about the issue already when he was a governor of the Hijaz, in Medina where Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya had lived. The question which remains would be: Why did he see any danger in Qadarite ideas before they were taken up by the army?

The Iraqis perceived the problem from a different angle. During the Umayyad period they did not care much about the solidarity of the army; they did not like the Syrians anyway. For them the army became a matter of concern only under the first Abbasids. Ibn al-Muqaffa‘ hints at the emergence of subversive theological ideas among Abū Muslim’s soldiers in his *Risāla fī l-ṣaḥāba* which he addressed to the caliph al-Manṣūr; this is also the place where, for the first time, we are confronted with the term *mutakallim* – without knowing, by the way, what the word exactly means in this context. But this is a long story. The oldest text which we have from Iraqi Mu‘tazili theology, the *K. al-Taḥrīsh* written by Ḍirār b. ‘Amr at the end of the second century H., probably under Hārūn al-Rashīd, and discovered a few years ago in a private library in Yaman (a manuscript from the year 540),²⁷ does not use any *kalām* style nor does the author rely on the Quran as his *auctoritas*; he rather tells us that the religious groups in the area where he lived (certainly Iraq, probably Kufa) adduced Ḥadīth in support of their doctrines. The front had shifted. On one side of it we have the Mu‘tazilis; they were still scripturalists. They trusted reason; insofar they were adherents of *ra’y*, private and individual arguing, like Jābir b. Zayd. But around them the *aṣḥāb al-ḥadīth* were gaining influence. These were the people whom they had to fight, and this is what they did during the next generations: Naẓẓām in his *K. al-Nakth*, Jāḥiẓ in his *K. al-Futyā*,²⁸ Ka‘bī in his *K. Qabūl al-akhbār wa-ma‘rifat ar-rijāl*.²⁹ The astonishing thing is that all these

26 We know this, of course, from our media; texts which are originally produced by some agency are subsequently copied innumerable times but, in the process, also constantly adjusted to the prevailing situation. Recent scholarship has taught us to discover the same phenomenon even in a text as „canonical“ as the Bible (cf. for instance Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Grand Rapids 2008). The (German) term used for this is „Fortschreibung“ (Zimmerli 1969).

27 Now edited by Hüseyin Hansu (together with a Turkish translation by Mehmet Keskin), Istanbul 2014.

28 For both texts cf. my *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ġāḥiẓ* (Göttingen 1972) and its continuation *Neue Fragmente aus dem Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām*, in: *Oriens* 42 (2014), 20–94.

29 Ed. Abū ‘Amr al-Ḥusain b. ‘Umar b. ‘Abdarrahīm, Beirut 1420/2000.

texts are preserved, at least in fragments, whereas the rest of early Muʿtazili literature is almost entirely lost, especially all the books written in *kalām* style. Why is it that a past which had “drastically shrunk”, to quote Patricia Crone again, has just left us these traces?

Jābir b. Zayd seems to have relied on his *raʾy* alone, his personal estimation of a given state of affairs. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya – and perhaps already Ḥasan al-Baṣrī – started from the Quran. In the second century, however, an increasing number of people, among them many jurists, looked for support from the Prophetic tradition, and Ḍirār then testifies to the conflict between rational theology and prophetic authority which ensued. But are things this simple? If Michael Cook is right with his hypothesis which he proffered more than 30 years ago³⁰ Jābir would also be the author of one of the letters which were allegedly addressed by ʿAbdallāh b. Ibād to the caliph ʿAbd al-malik; this would mean that he dealt with non-juridical issues as well. On the other hand, Wilferd Madelung has shown that even the second letter attributed to Ibn Ibād may be authentic³¹ if only we adjust Ibn Ibād’s biographical data.³² Like the speech from the circle around Ṭālib al-ḥaqq this last text shows again some affinity to formulations found in the *K. al-Irjāʾ*.³³ And in Ḍirār’s *K. al-Taḥrīsh* the Ibādīyya still appears as an influential partner in the religious discussions, i. e. in Iraq during the second half of the second century, shortly before the community left Basra again for Oman.³⁴ Did they leave Iraq for political reasons? Or did they try to get away from the religious tensions caused by the *aṣḥāb al-ḥadīth*? *Taḥrīsh* means something like “cock-fighting”, instigating animals against each other. The Prophet is said to have condemned this;³⁵ it was a kind of gambling, like *maysir*. In using the word as a metaphor Ḍirār plays off Ḥadīth against Ḥadīth.

I leave you with these questions. We can approach them by concentrating on persons, on movements, or on structures. But it would not be bad if we were to get a few new answers, answers given on the basis of old material but in the light

30 *Early Muslim Dogma* 51 ff.

31 *ʿAbd Allāh ibn Ibād’s „Second Letter to ʿAbd al-Malik“*. In: Community, State, History and Changes. Festschrift for R. As-Sayyid. Beirut 2011, 7–17.

32 Id., *ʿAbd Allāh ibn Ibād and the Origins of the Ibādīyya*. In: B. Michalak-Pikulska and A. Pikulski (edd.), Authority, Privacy and Public Order in Islam. Leuven 2006, 51–57.

33 Cook, *Early Muslim Dogma* 8 ff.

34 Ed. Hansu, p. 141, together with other Khārījī groups.

35 A.J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, Leiden 1936 ff., vol. 1 446b s. v. *ḥarraṣa*. Cock-fights are attested in a shadow-play (*al-Mutayyam*) by the late medieval author Ibn Dāniyāl (d. 710/1310).

of new, or only adjusted, positions. Maybe these new answers merely increase our bewilderment. But they would keep the debate alive. Unlike a theologian, a historian does not always come closer to the truth; he deals with opinions, “ideas” as we use to say, and frequently he himself has not to offer anything else. But the game is worth being played, without *tahrīsh*.

Das *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr

Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung

In meinem 2011 erschienenen Buch über das häresiographische Schrifttum im Bereich des Islams habe ich dem *K. at-Taḥrīṣ* des frühen Theologen und Juristen Ḍirār b. ‘Amr (zweite Hälfte des 2. Jh’s H.) ein kurzes Kapitel gewidmet.¹ Das war etwas voreilig. Man wußte damals zwar schon, daß der Text erhalten war; aber er stand noch nicht zur Verfügung. Er war in einem Unicum erhalten, das sich in einer jemenitischen Moscheebibliothek befand; ein i. J. 2002 erschienener Katalog hatte darauf aufmerksam gemacht.² Der erste, der sich einen Einblick verschaffte, war Hasan Ansari (Qummī), der, zu jener Zeit im Rahmen der iranischen Enzyklopädie-Projekte tätig, von Teheran aus in den Jemen reiste und im Anschluß daran in einer persischen Literaturzeitschrift eine Inhaltsangabe des Werkes veröffentlichte.³ Er versprach dann auch, den Text, dessen zentrale Bedeutung keinem Zweifel unterlag, in absehbarer Zeit herauszugeben.⁴ Das hat er aber nicht getan; stattdessen zeigten zwei weitere Kollegen aus dem Orient Interesse, die vermutlich ebenfalls auf dem Wege über die Institution, in der der Katalog erschienen war, Zugang zu der Handschrift erhalten hatten: Riḍwān as-Sayyid in Beirut und Hüseyn Hansu in Istanbul. Letzterer hat sich dann tatsächlich an die Arbeit gemacht, und so besitzen wir seit kurzem eine Edition, die in diesem Jahr (2014) in Istanbul herausgekommen ist.⁵ Sie wird dankenswerterweise von einer türkischen Übersetzung begleitet.⁶

¹ *Der Eine und das Andere*, 1–2 (Berlin 2011), S. 132–140.

² ‘Abdassalām ‘Abbās al-Waḡīh, *Maṣādir at-turāt fī l-maktabāt al-ḥaṣṣa fī l-Yaman*, in *Ṣan‘ā’* 1422/2002 von der Mu‘assasat al-Imām Zaid b. ‘Alī at-ṭaḡāfiya herausgegeben (dort Bd. 11 616 nr. 69). Die genannte Institution residiert anscheinend seit einiger Zeit in Amman.

³ *Kitāb-i kalāmī az Ḍirār b. ‘Amr*, in: *Kitāb-i māh (Dīn)* 89–90 / 1383–1384 š., S. 4–13; vgl. *Der Eine* 132, Anm. 17.

⁴ S. 10a des genannten Aufsatzes.

⁵ *Kitābu ‘t-Taḥrīṣ. İlk dönem siyasî ve itikâdî ihtilâflarında Hadîs kullanımı*. Istanbul, Litera Yayıncılık 2014 (*İslam Düşüncesi Tarihi Klâsikleri* – 4).

⁶ Diese stammt von Mehmet Keskin, der an der Universität Van unterrichtet. Er hat in einem kurzen Vorwort (S. xxv–xxvii) seine Verfahrensweise erläutert. Die eigentliche Einleitung (*eser ve müellifi hakkında*; S. ix–xxiii) geht auf Hansu zurück.

Allerdings läßt sich zugleich erkennen, warum es zu dieser Verzögerung gekommen ist und warum die beiden anderen Interessenten sich aus dem Geschäft wieder zurückgezogen haben. Der Text stellt den Herausgeber vor große philologische Schwierigkeiten. Die Handschrift stammt aus dem Jahr 540/1145; das ist jener Zeitraum, in dem die jemenitischen Zaiditen noch direkten Kontakt zu ihrer iranischen Brudergemeinde hatten. Sie wurden von dort, vor allem über die Stadt Baihaq, in der der Zaidit al-Ḥakīm al-Ġišūmī (413/1022–494/1101) gelebt hatte, mit bisher ihnen unbekanntem Schulmaterial versorgt.⁷ Jedoch ist der Codex, obgleich von verhältnismäßig klarem Ductus,⁸ stärker verderbt, als man erwartet hatte;⁹ neben offenkundigen Verstößen gegen die arabische Grammatik und die Usancen der Orthographie enthält er nicht wenige Stellen, wo sich nur mit Konjekturen weiterkommen läßt. Konjizieren aber ist eine Kunst, die man in der Vergangenheit besser beherrschte als heute;¹⁰ im vorliegenden Fall bleibt da vorläufig noch manches zu tun. Beim jetzigen Stand der Dinge fällt vor allem die technische Seite des Unternehmens ins Gewicht. Der arabische Satz ist nämlich nicht in der Türkei, sondern in Beirut erstellt worden.¹¹ Der türkische Übersetzer dagegen hat sich nicht auf diese Textgestalt gestützt, sondern ein älteres Manuskript von der Hand Hansus zugrunde gelegt. Das wird zwar nirgendwo gesagt, geht aber daraus hervor, daß die Übersetzung nicht überall mit dem arabischen Text in seiner jetzigen gedruckten Form übereinstimmt.¹² Das ältere Manuskript liegt mir vor; es repräsentiert im großen und ganzen einen weiter fortgeschrittenen Stand der

7 Vgl. *Der Eine* 903–905; zu al-Ḥakīm al-Ġišūmī ib. 761–775.

8 Das Titelblatt der Edition zeigt einen kleinen Ausschnitt, der mit s. 13, 5–14, 10 der Edition zu vergleichen ist.

9 Das gilt ebenso für die seit langem bekannte Handschrift von Abū l-Qāsim al-Balḥī al-Kaʿbī's *K. al-Maqālāt*, die Fuʿād Saiyid Anfang der fünfziger Jahre im Jemen fand und die dann für mehrere Jahrzehnte verschollen war (dazu *Der Eine* 338 ff.). Hansu hat sich auch darum gekümmert und eine Edition vorbereitet, die er aber wegen der verbleibenden ungelösten Schwierigkeiten noch nicht freigibt. Der genannte Kodex enthält weiterhin ein Bruchstück von Kaʿbī's *ʿUyun al-masāʾil wal-ġawābāt*, das weniger Probleme aufwirft (allerdings auch weniger interessant ist); dieses wird jetzt von Hansu zusammen mit Rāġiḥ ʿAbdalḥamīd Saʿīd Kurdī und dessen Sohn ʿAbdalḥamīd in Amman zum Druck gebracht.

10 Vgl. mein *Im Halbschatten* (Wiesbaden 2013), s. 207 f.

11 Im Verlag Dār Ibn Ḥazm (vgl. s. xxv).

12 Man vergleiche etwa u. Anm. 120. Zu Pannen ist es im arabischen Druck auch sonstwo gekommen, etwa im Übergang der Seiten oder beim Einrichten der Einzüge bzw. dem Beginn neuer Abschnitte. Jedoch sind das eher Computerfehler, die auf mangelnde Vertrautheit mit der Drucktechnik schließen lassen. Sie sind in einer Beirut-Fassung, die für arabische Leser bestimmt ist und darum die türkische Übersetzung nicht enthält, besei-

Arbeit. Zwar sind einige Verbesserungen darin noch nicht enthalten, die in den Druck eingegangen sind; jedoch verrät es intensive Einzelforschung, die sich in der Identifizierung und Kontrolle der zitierten Ḥadīṭe niedergeschlagen hat. Der überlieferungskritische Apparat, der sich daraus ergab, ist aus dem Druck wieder herausgenommen worden; erhalten sind dort, in Form von Anmerkungen, nur jene Einträge, die sich direkt auf Korruptelen der Handschrift beziehen.¹³

Ich will mich jedoch mit diesen Anfangsschwierigkeiten hier nicht länger aufhalten. Hansu hat in jedem Fall mit seiner Edition der Forschung einen Ausblick in die Frühzeit islamischen religiösen Denkens eröffnet. Die philologischen Cruces sind gewiß störend; aber die Erfahrung zeigt, daß man auf die Dauer mit ihnen fertig wird. Man wird sich nur Zeit lassen müssen.¹⁴ Selber kann ich im Augenblick nicht viel zu ihrer Lösung beitragen. Ich möchte stattdessen auf der Basis des nunmehr erschlossenen Textes, soweit ich ihn verstehe, der Frage nachgehen, warum und wo der Autor dieses Buch, das im (Istanbuler) Druck immerhin knapp 150 Seiten umfaßt,¹⁵ geschrieben hat. Die Frage der Echtheit möchte ich vorerst offen lassen; sie kann erst zum Schluß angegangen werden. Vielmehr will ich mich auf die „Rahmenerzählung“ konzentrieren; mich interessiert, wie der Autor in sein Thema einsteigt und mit welchem Ergebnis er aus ihm herausfindet. Es ist ja nicht selbstverständlich, daß es zu Ḍirārs Zeiten „Bücher“ im heutigen Sinne, mit einem Titel und einem Publikum, überhaupt schon gab.¹⁶ Ḍirār war ein Zeitgenosse des Hārūn ar-Rašīd (reg. 170/786–193/809); damals begann man im Irak gerade, Papiermühlen einzurichten,¹⁷ und erst damit dürfte das Bücherschreiben, ob im Auftrage

tigt. Letztere habe ich allerdings nur kurz zu Gesicht bekommen; sie ist darum auch im Folgenden nicht berücksichtigt.

- 13 Auch da ist es gelegentlich zu Versehen gekommen, die sich nur durch Flüchtigkeit oder Kommunikationsschwierigkeiten erklären lassen (s. u. Anm. 51).
- 14 Vergleichbare Fälle hat es in der Vergangenheit mehrfach gegeben, z. B. beim *K. Tauq al-ḥamāma* des Ibn Ḥazm (s. o. s. 2314) oder bei dem *K. Aṭf al-alif al-ma'lūf* des Dailamī (vgl. mein *Im Halbschatten* 207 f.). Das jüngste Beispiel ist Māturīdīs *K. at-Tauḥīd*, das nach der Erstedition durch Faṭḥallāh Ḥulaif (Beirut 1970; vgl. meine Rezension in: *Oriens* 27–28/1981/556 ff.) erst durch die Neufassung von Topaloğlu und Aruçi (Ankara 2005) lesbar wurde.
- 15 In der Handschrift sind es 110.
- 16 Dazu grundsätzlich G. Schoeler, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam* (Paris 2002); vgl. auch die in diesem Buch verarbeiteten Aufsätze des Autors in „Der Islam“ (genannt in der Bibliographie s. 163).
- 17 Angeblich war einer der Barmakiden der erste, der im Bagdader Stadtviertel Dār al-Qazz ein solches Unternehmen betrieb (s. o. s. 2158).

der Regierung oder aus eigener Initiative, den erwarteten Aufschwung genommen haben. Andererseits ist die Zahl der Schriften, die Ibn an-Nadīm von ʿIṣṣār überliefert, ungewöhnlich hoch.¹⁸ Zwar wissen wir nicht, wieviel davon zur Zeit des *Fihrist* noch vorlag; Ibn an-Nadīm kopierte wahrscheinlich nur eine ältere Bibliographie. Aber ʿIṣṣār soll *qāḍī* gewesen sein und wäre damit von Amts wegen mit dem Schreiben vertraut (und vielleicht auch betraut) gewesen. In den *Aḥbār al-quḍāt* des Qāḍī Wakīʿ (gest. 306/918), wo vor allem der Irak in den Blick genommen ist, kommt er allerdings nicht vor; in das Bild, das man sich ein Jahrhundert später (nach der *miḥna*!) von der juristischen Landschaft machte, paßte er nicht mehr hinein.¹⁹

Das Ausgangsproblem des Buches ist der *iḥtilāf*: Wie kam es dazu, daß die Gemeinde (*al-umma*) sich so entzweite? Der Autor hat eine schriftliche Anfrage dieses Inhalts bekommen, und er will nun auch schriftlich darauf antworten (s. 2, 3 f.). Diese Begründung ist wohl nur ein Topos.²⁰ Man schrieb damals ein Buch nicht einfach nach Lust und Laune, sondern hielt sich an das Beispiel der Juristen, die schriftlich ihre Fatwās erteilten.²¹ Später hätte man es sich im vorliegenden Fall mit der Antwort wohl einfacher gemacht und auf den Spruch *iḥtilāf al-umma raḥma* verwiesen: Wenn es innerhalb der Gemeinde zu einem Dissens kommt, so ist dies „ein Anlaß zur Barmherzigkeit“, d. h. ein unvermeidlicher Defekt, über den Gott hinwegsieht. Dieser befreiende Gedanke ist an sich alt; er wurde im Keim schon mit Abū Ḥanīfa zusammengebracht und auf die Dauer zur Würde eines Ḥadīthes erhoben.²² Aber unser Autor sieht das anders; er stößt sich an den Widersprüchen im Bereich der Prophe-tenüberlieferung, und er tut dies offensichtlich, weil er dem Koran den Primat

18 Vgl. die Liste in TG v 229 ff. (57 Titel); demgegenüber sind es bei Muʿammar (ib. 254) nur 5 und bei Aṣamm (ib. 193) nur 26 Titel. Allerdings kommt schon in der nächsten Generation Abū l-Ḥudail mit 56 Titeln ʿIṣṣār sehr nahe (TG v 367 ff.).

19 Daß er *qāḍī* gewesen sei, steht erst bei Ḍahabī, in dessen *Mizān al-iʿtidāl* (TG III 33). Daß er in dieses Buch überhaupt hineingeriet, ist ein Zufall. An sich sammelte Ḍahabī dort unzuverlässige Traditionarier; aber von ʿIṣṣār sagt er, daß dieser gar nichts überliefert habe (*Mizān* nr. 3953). Auch N. Tsafirī, die in ihrem *The History of an Islamic School of Law. The Early Spread of Hanafism* (Cambridge, Mass. 2004), s. 30 eine Liste der Qāḍīs von Kūfa zusammenstellt, erwähnt ʿIṣṣār nicht.

20 Vgl. Peter Freimark, *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur* (Diss. Münster 1967), s. 27 und 36–40. Beispiele dafür gibt es auch schon in der Antike.

21 Auch der älteste juristische Text, den wir aus dem Islam in schriftlicher Form noch besitzen, die *Rasāʾil* des Ḡābir b. Zaid al-Azdī (ed. Farḥāt b. ʿAlī al-Ġaʿbirī; Oman 1432/2011), setzt sich aus Fatwās zusammen, die von weither angefragt worden waren.

22 Vgl. dazu meine Ausführungen in der Festschrift für D. Sourdel (REI 54/1986), s. 330 ff. (oben Bd. II 749 ff.).

lassen will. In der Heiligen Schrift hat nämlich Gott mit seinem Wort selber den Weg zum rechten Verhalten gewiesen; er wird darum auch seine Diener nicht vergebens (*sudan*) sich in dieser Sache mühen lassen (s. 2, 5–7). Die Schuld daran, daß man sich nicht mehr einig ist, trägt der Satan. Jedoch hat er keine direkte Verfügungsgewalt; er kann nur locken und verführen (2, 8f.). Freilich zeigt der Koran auch, daß manche Völker (*umam*) untergegangen sind, weil sie der Verführung erlagen und dem Satan Macht über sich gaben. Zwar wurden sie von ihren Propheten gewarnt; aber da sie nicht hören wollten, kam ein Strafgericht über sie.²³ In dieser Beziehung steht Muḥammad mit seiner Botschaft nur am Ende einer langen Reihe, und es gibt keine Garantie, daß die Muslime der geschilderten Gefahr entgehen.²⁴ Sogar die Kinder Israels sind in Sünde gefallen, indem sie das goldene Kalb anbeteten,²⁵ und was die Nachgeborenen angeht, so hat Gott selber gesagt, daß sie ebenfalls bloß „ihren Gelüsten folgten“ (Sure 19:59), indem sie nämlich in der irrigen Hoffnung, daß ihnen „vergeben werde“, nach den Glücksgütern des Diesseits griffen (Sure 7:169).²⁶ Die Muslime können darum keinesfalls auf Nachsicht rechnen; wenn sie sich weiter entzweien, werden sie scheitern.²⁷

Bei den Juden war es der im Koran genannte „Samaritaner“, der sie zum Götzendienst verführte.²⁸ Aber der Autor braucht nun auch einen Beleg für eine ähnliche Verirrung in der Urgemeinde der Christen. Der Koran lieferte ihm dazu nur Sure 9:31, „Sie haben sich ihre Gelehrten (*aḥbār*) und Mönche (*ruḥ-bān*) zu Herren genommen“.²⁹ Das war sehr allgemein und verlangte nach einer Konkretisierung. Der Autor sieht das Problem, begegnet ihm aber in ungewöhnlicher Weise: Paulus war es, der die frühen Christen auf Irrwege – und damit in den Dissens – führte.³⁰ Man muß sich allerdings bewußt machen, daß diese These damals nicht ganz so singulär war, wie sie uns scheint. Sie findet sich in ähnlicher Form, und sogar weiter ausgesponnen, bei dem Historiker Saif b. ʿUmar, der vermutlich im Kalifat des Hārūn ar-Rašīd starb und damit ein (älterer?) Zeitgenosse des ʿDirār b. ʿAmr gewesen wäre.³¹ Saif hat dabei auch

23 Belegt mit Sure 11:89, 29:40, 10:102, 65:8 (vgl. s. 3, 3–8).

24 Sure 3:144 auf s. 3, 9–11.

25 s. 3, 12–14 mit Sure 7:138, 4:153 und 5:24. Dazu Ismail Albayrak, *The Qurʾanic Narratives of the Golden Calf Episode*; in: JQS 3/2001, Heft 1, s. 47–69.

26 s. 4, 13–5, 2.

27 s. 4, 7 und 12.

28 Dazu Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Quran* 329 ff.; EI² VIII 1046 s. v. *Sāmīrī* (B. Heller / A. Rippin).

29 s. 5, 3–7.

30 s. 5, 6.

31 Vgl. Sean Anthony, *Sayf b. ʿUmar's Account of 'King' Paul and the Corruption of Ancient*

schon die Beziehung zur Kirchenspaltung hergestellt; denn daß die Christen sich in Melkiten, Jakobiten (= Monophysiten) und Nestorianer aufteilten und als solche sich über theologische Fragen, vor allem bei der Christologie, arg zerstritten, stand im Vorderen Orient jedem Menschen klar vor Augen.

Unser Autor wird das Thema in derselben Weise entwickeln; nur tut er dies mit gewisser Verzögerung.³² Jedoch ist er nicht direkt von Saif abhängig; beide schöpfen vielmehr aus einer gemeinsamen – letzten Endes vermutlich judenchristlichen – Quelle.³³ „Ḍirār“ ist alles in allem nüchterner; ihm genügt es, auf die Existenz der drei Konfessionen zu verweisen. Der Historiker dagegen malt den Sachverhalt weiter aus. Er konstruiert Gründerpersönlichkeiten, die er als Schüler des Paulus einführt: Malkūn, Ya‘qūb und Naṣṭūr.³⁴ Paulus ist für ihn ein jüdischer König, der die *kunya* Abū Šā‘ul trägt; hier wird also nicht aus dem Saulus ein Paulus.³⁵ Und was am wichtigsten ist: Saif b. ‘Umar stellt Paulus und dem Sāmīrī jemanden gegenüber, der auch im frühen Islam durch seine Wühlarbeit für Spaltung sorgte: ‘Abdallāh b. Saba’, den Ahnherren der extremen Šī‘a, der schon bei der *fitna* gegen ‘Utmān, im ersten Bürgerkrieg und damit ersten *ihṭilāf* des Islam, seine Hand im Spiele gehabt habe.³⁶ „Ḍirār“ dagegen nennt diesen Namen nicht; er entdeckt den *ihṭilāf* anderswo, nämlich unter den Anhängern des Ḥadīṭ.

Mit Ḥadīṭen geht es bei ihm darum auch erst einmal weiter; die Koranzitate treten zurück. Nur daß Paulus im Ḥadīṭ ebensowenig vorkam wie im Koran. Der Autor läßt ihn darum vorerst beiseite und zitiert den Propheten mit allgemeineren Aussagen:

Christianity, in: Der Islam 85/2008/164 ff. Der zugrunde liegende Text ist schon von P.S. van Koningsveld ans Licht gezogen worden (in: JSAI 20/1996/200 ff., dort s. 222–224); er ist jetzt zugänglich in Qāsim as-Sāmarrā’ī’s Edition von Saifs *K. ar-Ridda wal-futūḥ* (Leiden 1995), s. 132–135 (bzw. dem zugehörigen, in einem separaten Band enthaltenen Facsimile der Handschrift, fol. 62a, apu. – 64b, 3). Zu Saif b. ‘Umar allgemein vgl. EI² IX 102 f. (F.M. Donner). Van Koningsveld gibt als Todesdatum „796 or 797“ an; Anthony hat „ca. 180/796“.

32 S. u. s. 2475 ff.

33 Auf das Judenchristentum hat an dieser Stelle schon S. Pines hingewiesen (JSAI 6/1985/107 ff. sowie 9/1987/242 ff. und vorher); zu seiner Kontroverse mit S.M. Stern vgl. G.S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu* (Leiden 2004), s. 1 ff. Eine allgemeine Übersicht über die Problematik gibt jetzt Guy Stroumsa, *Judéo-Christianisme et Islam des origines*, in: CRAIBL 2013, s. 489–512. Vgl. auch mein *Der Eine und das Andere* 721 f.

34 *Ridda*, ed. Samarrā’ī 134, 7 / Anthony’s Übersetzung in: Der Islam 85/2008/178.

35 Das ist auch nicht judenchristlich. Warum hätten Judenchristen, selbst wenn sie Arabisch sprachen, aus Paulus einen Abū Šā‘ul machen sollen?

36 S. Anthony, *The Caliph and the Heretic* (Leiden 2012), s. 65 ff.

Ich fragte die Juden; da erzählten sie Lügen über Mose.³⁷ Und ich fragte die Christen; da erzählten sie Lügen über Jesus. So wird man nach meinem Tode auch über mich Lügen erzählen. Wenn euch also etwas von mir zu Ohren kommt, so vergleicht es mit der Schrift (*kitāb Allāh*)! Was mit ihr übereinstimmt, stammt von mir; was ihr dagegen widerspricht, ist nicht von mir. Ich sage nur etwas, das mit der Schrift übereinstimmt.³⁸

oder:

Nach meinem Tode werden Satane in Menschengestalt auftreten, die sich in die Lehrzirkel (*maǧālis*) begeben. Sie lügen allesamt wider Gott und seinen Gesandten.

Der Autor ist also zwar bereit, sich auf Ḥadīṭe zu stützen. Aber im Herzen ist er Skripturalist; Prophetenworte haben aus sich heraus keine Autorität. Denn die Sache mit der „Überlieferung“ ist aus dem Ruder gelaufen, und nur die Schrift kann als Korrektiv dienen.³⁹ Er wechselt darum auch bald wieder das Register. Denn es ist der Koran, der uns sagt, daß es schon z. Z. des Propheten Abweichler gab, die zudem nicht nur heimlich ihren Gedanken nachhingen, sondern sich, als echte Separatisten, in Qubāʾ eine eigene Moschee gebaut hatten.⁴⁰ Um wieviel gefährlicher ist die Situation dann jetzt:

Der Prophet ist tot, und die Offenbarung (*al-waḥy*)⁴¹ ist an ihr Ende gekommen. Der Nabaṭī ist voreingenommen (*māla*); der Araber ist deka-

37 Zu *kaḍaba ʿalā* im Sinne von „Lügen erzählen über“, „verleumden“ vgl. WKAS I 91b.

38 Hansu bringt für diesen Text weitere Belege: aus dem *Radd ʿalā Sīyar al-Auzāʾ* des Abū Yūsuf, aus dem *Taʾrīḥ Dimašq* usw. Aber er hat diese Hinweise nicht in die Edition übernommen; sie stehen nur in dem ursprünglichen Manuskript. Bevor er sie nicht publiziert hat, möchte ich darum nicht auf sie zurückgreifen; das ist im jetzigen Augenblick auch nicht nötig.

39 S. 5, 8–6, 15, mit weiteren Texten dieser Art. In 6, 12 ist bei einem Text, der in alle kanonischen Sammlungen aufgenommen worden ist (*Conc.* II 221b), wohl mit den dortigen Parallelen *lā tarǧaʿunna* zu lesen statt *la-tarǧaʿunna*. Zugrunde liegt vielleicht eine defektive Schreibung im Archetyp der Handschrift.

40 Die sog. Maṣḡid aḍ-ḍirār. Vgl. Sure 9:107–110; dazu Paret, *Kommentar* 212 und im einzelnen M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans* (Leiden 1995), S. 74 ff. An unserer Stelle wird auf das Ereignis nur angespielt. Die anderen dort genannten Koranstellen (3:119, 9:56, 63:8, 33:12, 86:15 f.) sind allgemeineren Charakters (vgl. S. 6, 13–7, 5).

41 Zur Grundbedeutung von *waḥy* jetzt A. Neuwirth, *Koranforschung – eine politische Philologie?* (Berlin 2014), S. 49 f.

dent (*fasada*), und der Fremdstämmige (*al-ağamī* = Perser) ist aufsässig (*ʿaṣā*). Die Streitsüchtigen (*ahl al-ḥilāf*) haben den religiösen ebenso wie den weltlichen Bereich (*ad-dīn wad-dunyā*) in ihre Gewalt genommen; alles richtet sich nach ihnen, und sie haben sich fest etabliert.⁴² Sie sind es, über die der Prophet gesagt hat: ‚Weder einen (echten) Gläubigen noch einen (echten) Heiden fürchte ich für meine Gemeinde. Den Heiden wird sein Heidentum (*kufṛ*) in Schranken halten, und dem Gläubigen wird sein Glaube Reserve auferlegen. Aber ich fürchte, daß (meine Leute) einem Heuchler (in die Hände fallen) ...‘ (S. 7, 6–11).

Bei den *munāfiqūn* verweilt der Autor länger; der Begriff spielte ja nicht nur im Koran eine zentrale Rolle, sondern wurde auch von Ḥasan al-Baṣrī aufgenommen.⁴³ Was er dazu im einzelnen sagt, bliebe philologisch weiter zu prüfen; dazu müßte man auch die von Hansu in seinem Manuskript beigebrachten Parallelen heranziehen. Aber für uns ist im Augenblick lediglich wichtig, wie in dem obigen Zitat die Gesellschaft beschrieben wird, mit der der Autor es zu tun hat. Sie setzt sich aus „Nabatäern“, Arabern und Persern zusammen. Das ist irakisch gedacht. Aber es geht nicht nur um das Sprachengemisch innerhalb der Bevölkerung; die „Nabatäer“ sind vielmehr die Unterschicht. Mit denjenigen, die wir unter diesem Namen kennen, haben sie sozusagen nichts gemein; die Felsengräber des alten Petra waren weit weg und damals längst tiefe Vergangenheit. Gedacht ist vielmehr an die Urbevölkerung des Zweistromlandes, die damals noch Aramäisch sprach und mit ihrer Hände Arbeit die jeweilige Herrschicht am Leben erhielt. Der Bauer auf dem Felde war ein *nabaṭī* und auch der Krämer in der Gasse; wir befinden uns in jener niederen, von unseren historischen Quellen kaum bemerkten Welt der „produktiven Kräfte“, deren der jeweilige Markt bedurfte. Interessanterweise hat der Theologe Ḍirār, sei er nun identisch mit dem Autor des *K. at-Taḥrīṣ* oder nicht, sich vorstellen können, daß man einen von diesen Leuten zum Kalifen mache; den Vorteil einer solchen Maßnahme sah er darin, daß der Kandidat sich auch wieder leichter absetzen lasse, wenn ihm nach „Neuerungen“ und unrechtmäßigen Eskapaden (*aḥdāt*) der Sinn stehe wie seinerzeit dem Kalifen ʿUṭmān. Bei einem vornehmen Quraišiten wäre das von vornherein ausgeschlossen.⁴⁴

42 Wörtlich: „sie haben ihren Bau fest gegründet“ (*assasū bunyānahum*).

43 Vgl. TG II 45.

44 Vgl. TG III 55 f. (mit Text xv 42 in Bd. v 248); kurz jetzt auch H. Yücesoy in: P.M. Cobb (ed.), *The Lineaments of Islam* (Leiden 2012), S. 78.

Allerdings war dieser Vorschlag eine reine Utopie; in der politischen Wirklichkeit gab es dafür überhaupt keinen Platz. Die Nabaṭīs hatten in gewissen Kreisen einen ausgesprochen schlechten Ruf, u. z. auch in religiöser Hinsicht; man sprach von ihnen als einer „Teufelsbrut“ oder einem „Krebsschaden in der Religion“ (*āfat ad-dīn*).⁴⁵ Unser Text weiß zwar, daß irgendjemand dem Propheten gegenüber behauptet habe, die *nabaṭ* hießen so, weil sie „die Erde bis in die Tiefe erkunden“ (*yastanbiṭūna l-ard*). Aber der Prophet hatte angeblich abgewinkt: „Wenn jemand, der in die Tiefe der Erde eindringt, ein *nabaṭī* wäre, dann wären alle Menschen Nabaṭīs; denn die Menschheit (*al-ḥalq*) dringt in die Tiefe der Erde, indem sie sich aus ihr ernährt“.⁴⁶ Es liegt nahe, an dieser Stelle die „Nabatäische Landwirtschaft“ (*al-Filāḥa an-Nabaṭīya*) des Ibn Waḥšīya zu assoziieren;⁴⁷ wenn der Mensch in die Erde eindringt, um sich aus ihr zu ernähren, ist an agrarische Verhältnisse gedacht, wie sie im Irak vorlagen. Allerdings muß man wieder die rechte Perspektive wählen. Wir würden bei der geschilderten Tätigkeit in erster Linie an den Pflug denken. Aber im Irak dominierte die Bewässerungswirtschaft; *istanbaṭa* heißt „beim Graben eines Brunnens auf Wasser stoßen“, und *nabaṭ* ist das erste Wasser, das hervorsprudelt.⁴⁸ Der soziale Gegensatz spiegelt sich damals in einem Streit um die rechte Etymologie; später werden die arabischen Philologen und Lexikographen noch lange darauf rekurreren. Unser Text geht dagegen davon aus, daß schon der Prophet die Sache entschieden habe: „Die Nabaṭīs heißen so, weil sie sich in der Zauberei, der Wahrsagekunst, dem Dämonenglauben (*al-marāda*)⁴⁹ und der Anwendung (magischer) Sprüche⁵⁰ zutiefst auskennen“⁵¹

45 TG III 56; vgl. auch S. Bashear, *Arabs and Others* 79f.

46 S. 10, 1–3.

47 Vgl. EI² III 963 ff. s. n. *Ibn Waḥshīya* (T. Fahd); ausführlich jetzt J. Hämeen-Anttila, *The Last Pagans of Iraq* (Leiden 2006). Die Zeitstellung des Werkes ist bis heute umstritten, nicht aber seine irakische Herkunft.

48 Vgl. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* s. v.; allgemein auch EI² VII 835 ff. s. v. *Nabaṭ* (T. Fahd). Das Wort hat auch im Altsüdarabischen diese Bedeutung.

49 Ist an Teufelsaustreibung gedacht? Die Dämonen saßen nach Ansicht der Aramäer im Boden und kamen durch Löcher in der Erde ans Tageslicht. Darum gab es die sog. Zauberschalen; man stülpte sie mit der Öffnung nach unten über die Löcher und zwang dadurch die Dämonen, beim Herauskommen die darin eingeritzten apotropäischen Formeln zu lesen.

50 Ist das mit *šīʿr* gemeint, also z. B. das „Besprechen“ von Kranken?

51 S. 10, 3f. Die folgenden Zeilen, immer noch Teil des bisher nicht zu belegenden apokryphen Ḥadīṭes, sind in der Handschrift stellenweise unleserlich. Hansu hat sie in seinem Manuskript unterstrichen und in einer Fußnote darauf aufmerksam gemacht. Diese Fußnote steht auch im Druck (S. 10, Anm. 1); aber der Strich (*ḥaṭṭ*) ist nicht übernommen. –

Wiederum verläßt sich der Autor also ohne ersichtliche Kritik auf ein Ḥadīṭ, dessen apokrypher Charakter ihm kaum verborgen geblieben sein kann. Er behandelt es als reines Erzählgut, und er übernimmt es, weil er ohnehin pessimistisch gestimmt ist: „Der Jüngste Tag wird nicht anbrechen, ehe ein jegliches Volk⁵² unter die Herrschaft seiner Heuchler geraten ist und (auch) meine Gemeinde von Leuten regiert wird, die vor Gott nicht die Hülse eines Gerstenkorns – oder den Flügel einer Mücke⁵³ – wert sind.“⁵⁴ Die Zukunft hatte schon in der Vergangenheit nichts Gutes versprochen, und sie scheint nun gegenwärtige Wirklichkeit geworden zu sein: „Über meine Gemeinde wird eine Zeit kommen, in der ein Mann rechten Glaubens (*al-mu'min*) geringer geachtet sein wird als eine Magd und in der jemand, der an seiner Religion festhält, gewissermaßen glühende Kohle anfaßt. (Wenn da) einer gläubig (geblieben ist), so bringt (ihm) das auch nicht mehr als der Kopf eines verreckten Esels.“⁵⁵ Und schließlich: „Der Islam hat als Fremder begonnen, und (am Ende) wird er wieder zu einem Fremden werden. Den Fremden also alles Gute (*fa-tūbā lil-ḡurabā'*)!“⁵⁶ eines der wenigen hier zitierten Ḥadīṭe, die es unverändert in die kanonischen Sammlungen geschafft haben.⁵⁷ Es folgt ein „Kolossalgemälde“,⁵⁸ in dem die damals üblichen Topoi aneinandergereiht werden und wo schon zu Anfang die Rede davon ist, daß „die meisten Mitglieder meiner Gemeinde Frauen sein werden; ein Volk (aber), das von einer Frau beherrscht wird, kann nicht gedeihen. Mägde werden die Minister (*wuzarā'*) sein Frauen werden sich an Frauen halten, lieber als an Männer, und dreist sich in Sünde stürzen. Dann schwindet die Weisheit, und (alles) Gute hat ein Ende“⁵⁸ Wenn nach alledem die Männer doch wieder im Bild erscheinen, sind es die Nabaṭ, die den Ton angeben (und damit jener Diskussion den Weg ebnen, die wir oben schon

Zum Gebrauch des Wortes *istanbaṭa* im kanonischen Ḥadīṭ vgl. *Conc.* v1 353b; dort ist wie später in der Theologie das geistige Durchdringen einer Materie, d. h. eines Themas, gemeint. Vgl. schon meine *Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī* (Bonn 1961), s. 212 f.; dazu Sure 4:83 und Paret, *Kommentar* 99 f., jetzt auch S. Sviri in: A. Keeler und S. Rizvi (edd.), *The Spirit and the Letter* (Oxford UP 2016), p. 51 ff.

52 *Kull qaum*, auch „alle Welt“.

53 Das ist wahrscheinlich eine eingeschobene Variante; vgl. *Conc.* I 200a.

54 s. 7, 12 f., direkt im Anschluß an das Ḥadīṭ oben s. 2468 und darum ohne das einleitende *qāla n-nabī* oder *qāla rasūl Allāh*, das üblicherweise vorausgeht.

55 s. 8, 13–15; zum letzten Satz vgl. *Conc.* I 526a und Ibn al Aṭīr, *Nihāya* I 458, 15 s. r. *ḥ-w-r*.

56 s. 8, 15 f.; dazu *Conc.* IV 473a (mit einem Beleg u. a. aus dem *Ṣaḥīḥ* des Muslim, *Īmān* nr. 232) und Ibn Qutaiba, *Ta'wīl muḥtaliḥ al-ḥadīṭ*, übs. Lecomte 127 ff. Zu *tūbā li-* vgl. Lane, *Lexicon* 1901 s. v.; der letzte Satz ist vielleicht eine allgemeine Begrüßungs- oder Abschiedsformel.

57 Zum Ausdruck vgl. mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* 149.

58 s. 9, 2–4 und 13–14.

referiert haben): „Niemand wird mehr zu Rechtschaffenheit und Glauben (*al-birr wal-īmān*) aufrufen. (Gleichgültig) ob jemand tötet oder (selber) getötet wird, er ist für die Hölle bestimmt.⁵⁹ Die Wesire und Statthalter unter ihnen sind die ‚Nabatäer‘; die zeigen ihnen, wie man die Religion ruiniert und den Pfad der Gläubigen verläßt.“⁶⁰

Dies ist nun der Punkt, wo der Autor, der sich so lange hinter älterem Überlieferungsgut versteckt hat, selber das Wort ergreift und darzustellen versucht, wie die Menschen, die diesen Verfall der guten Sitten erleben, darauf reagieren:

Nach dem Tode ihres Propheten verbrachten sie (erst einmal) ihre Tage (*labitū*, wie andere Menschen auch). Dann aber brachten sie sich gegenseitig um und sagten sich voneinander los, obwohl sie doch vorher miteinander verbrüdet und befreundet⁶¹ gewesen waren. (Das wird verschieden beurteilt.) Einer meinte dazu: ‚Die sind sich in ihrem Verhalten (*fiʿl*) alle gleich‘. – Ein anderer von ihnen sagte: ‚Mögen sie sich auch so verhalten, es schadet ihnen dennoch nicht. Denn Gott hat auf sie geschaut und gesagt: Macht, was ihr wollt! Was ihr getan habt, habe ich euch (längst) verziehen.⁶² – Ein Dritter sagte: ‚Sie werden für ihr Tun weder belohnt noch bestraft; denn sie sind allesamt hochangesehen (*aʿimma*) und Leute, auf die man hört. Der Gesandte Gottes hat ja gesagt: ‚Meine Genossen sind wie Sterne. An welchen davon ihr euch auch haltet, ihr seid rechtgeleitet‘.⁶³ Insofern war das, was sie angestellt haben,

59 Diese Aussage in anderem Zusammenhang auch u. s. 2578, nr. 75.

60 s. 9, 20 f.; dazu 10, 1–8 (s. o. Anm. 46 und 58).

61 *Iḥwān wa-auliyyā*; das letztere Wort ist natürlich nicht, wie im Druck angegeben, triptotisch zu lesen.

62 Dieses Ḥadīṭ qudsī wird in den kanonischen Sammlungen auf die Badr-Kämpfer eingeschränkt; so auch bei Ibn Ishāq (vgl. W.A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* 120 nr. 3a). Man übertrug es aber auch auf die Kontrahenten der Kamelschlacht (vgl. TG II 107), und an unserer Stelle ist es allgemein verstanden. Ḍirār denkt dabei vermutlich an Kreise, in denen man sich um seines Glaubens willen als für das Paradies bestimmt (*ahl al-ġanna*) betrachtete. Von ihnen ist im Folgenden noch einmal näher die Rede (s. 49 f.; dazu unten s. 2485). Die zugehörigen Geschichten spielen in Kūfa; im Mittelpunkt steht ʿAbdallāh b. Masʿūd (s. 49, 5 ff. und 50, 8 ff.; dazu *Der Fehltritt des Gelehrten* 97 ff. und 104 ff.).

63 Ein bekanntes Ḥadīṭ, das aber nie in die kanonischen Sammlungen eingegangen ist. Hansu hat dazu in seinem Manuskript zahlreiche Belege gesammelt, die ich hier nicht reproduziere. An unserer Stelle dient es einer bestimmten Gruppe als Kronzeuge und hat insofern keine allgemeine Gültigkeit. Der doxographische Passus reicht noch ein Stück weiter.

erlaubt. Obgleich sie sich gegenseitig umbrachten, sind sie doch allesamt vertrauenswürdige Leute⁶⁴ und stehen uns nahe (*auliyā'*); ihre Vergehen (*dunūbuhum*) sind nicht groß,⁶⁵ – Eine Gruppe sagte: ‚Man sollte sich mit ihren Angelegenheiten nicht befassen.‘ – Einer sagt: ‚Sie haben etwas begangen, das ihnen verboten war; Gott wird mit ihnen nach seinem Willen verfahren. Gott sei ihnen gnädig!‘ – Wieder ein anderer sagte: ‚Wenn jemand einen Gläubigen vorsätzlich getötet hat, so darf man nicht für ihn um Verzeihung bitten. Nun wissen wir aber, daß sie darauf aus waren, zu töten.‘ – Jemand sagte: Sie können nicht allesamt bei dem, was sie angestellt haben, recht gehandelt haben. (Dagegen) ist durchaus möglich, daß sie allesamt sich vergangen und unrecht gehandelt haben. Ebenso gut kann (es sein, daß nur) einer von ihnen recht gehandelt und das, was ihnen zur Pflicht gemacht war, ausgeführt hat, während die übrigen (alle) böse waren⁶⁶ Es steht uns weder zu, das Urteil über sie auszusetzen, noch ihnen ihr Recht zu nehmen, obgleich es uns schwer fällt, festzustellen, wer von ihnen recht hat und wer unrecht. Aber wir sind bei den Leuten nicht dabei gewesen, und wir sind nicht verpflichtet, ihre Interna (*gaibuhum*) zu wissen. Allgemein verbürgte Nachrichten darüber, wer von ihnen die Wahrheit sagt und wer Unsinn redet, sind nicht auf uns gekommen. Also folgen wir dem, was Gott uns bezüglich ihrer auferlegt hat; denn er hat ja gesagt: ‚Und geh nicht einer Sache nach, von der du kein Wissen hast!‘ (Sure 17: 36). Was in unserem Vermögen steht, ist (allein), daß wir uns bei ihnen des Urteils enthalten – aus Solidarität, so wie wir sie ihnen schon vor dem Ereignis (*ḥadaṭ*) erwiesen. Das Ereignis (selber) gehört zu den schweren Straftaten („Sünden“), wobei uns aber nicht klar ist, wo die Wahrheit gesagt und wo Unsinn geredet wurde.‘

Es gibt Leute, die die Beteiligten allesamt für ungläubig halten.⁶⁷ Manchmal stoßen einige (von diesen dagegen) auf Solidarität und manchmal (sogar) alle.⁶⁸ Manche enthalten sich bei ihnen des Urteils, während andere im Hinblick auf sie kein Blatt vor den Mund nehmen. Das war der erste Anlaß, aus dem sich die Gebetsgemeinschaft (*ahl aṣ-ṣalāt*, also die Muslime) entzweite; so kam es dann zur Zersplitterung. Da

64 Lies *mu'tamadūn* statt *mu'tamadīn*.

65 Ist das eine murğī'itische Ansicht? (s. u. S. 2485 und 2487f.).

66 So? *Saiyi'ūn* ist, wenn es richtig gelesen ist, in *saiyi'ūn* zu ändern.

67 Sind Ḥārīgīten gemeint?

68 Ich habe den Satz um der Klarheit willen etwas umgestellt.

wandten sie sich diesbezüglich an jemanden, den sie den ‚Juristen‘ nannten (*al-faqih*) und legten es ihm in den Mund ⁶⁹

Das ist eine interessante Stelle. Nachdem die allgemeine Verwirrung doxographisch dargestellt worden ist, wird der Leser in eine neue Situation versetzt. Bisher war es der Autor selber gewesen, der Ḥadīṭe anhäufte, um deutlich zu machen, daß der wahre Glaube verschüttet sei. Jetzt dagegen wird eine weitere Figur eingeführt, welche die Rolle des Experten übernehmen soll und dazu mit Ḥadīṭen hantiert. Der Autor stellt sich vor, daß verschiedene Gruppen, die sich die Wahrheit streitig machen, einen *faqih* zu Rate ziehen, damit dieser ihnen recht gebe und die nötigen Argumente liefere. Wer dieser Jurist ist, erfahren wir bis zum Schluß nicht; sein Name wird nirgendwo genannt. Gewiß ist er nicht mit dem Autor identisch; dazu wird er an manchen Stellen zu sehr karikiert. Wir haben es mit einer literarischen Fiktion zu tun. Das ist im frühen theologischen Schrifttum selten. Aber wir kennen es natürlich aus *Kalīla wa-Dimna*, nur daß es dort Tiere sind, die reden und agieren. Ibn al-Muqaffaʿ hatte das letztlich aus Indien stammende Werk zu Anfang des zweiten Jahrhunderts n. H. ins Arabische übertragen und Abān al-Lāḥiqī es kurz darauf in Verse gegossen.

Der Jurist beginnt damit, daß er vor seinem Publikum „das bekannte Ḥadīṭ lanciert“,⁷⁰ wonach der Gesandte Gottes verboten habe, Tiere gegeneinander zu hetzen (*at-taḥrīš baina l-bahāʾim*).⁷¹ Dann, so erklärt der Autor weiter, „hetzte er (dennoch auch) die Gemeinde (*al-umma*) gegeneinander, selber nackt und unverhüllt“. ⁷² Wieder trägt die Szene Züge einer Phantasmagorie, indem der Jurist sich „nackt und unverhüllt“ (*ʿuryān ġair mustatir*) präsentiert – natürlich nur metaphorisch; er ist schamlos.⁷³ Das Aufhetzen betreibt er ebenfalls nur in übertragener Weise; uns ist die „Hetze“ ja gleichfalls in dieser Bedeu-

69 Oder: „legten es ihm vor“? (*wa-nasabūhu ilaihi*); s. 10, 14–12, 8.

70 Oder „das anerkannte Ḥadīṭ“. Ich muß gestehen, daß ich die Übersetzung dieser Stelle nur mit gewissem Zögern angehe. Die Handschrift hat offenbar *wa-r. qā lahum al-ḥadīṭ al-maʾrūf*. Ich lese *wa-raqqā* und verweise dazu auf Lane, *Lexicon* 1140b: *raqqāʾ ʿalaihi kalām*^{an} „he related a saying against him“ = „gegen jemanden eine Geschichte in die Welt setzen, ihn anschwärzen“. *R-q-y* II verbindet sich jedoch an unserer Stelle mit *li-* statt mit *ʿalā*, und *raqiya* heißt „aufsteigen“; daher meine Übersetzung mit „lancieren“ (für „aufsteigen lassen“). Man könnte aber auch an *raqā* „zaubern, Magie treiben, Beschwörungsformeln sprechen“ denken; dann käme beim II. Stamm so etwas wie „bezirzen“ heraus. Nur wäre dann die Verbindung mit *li-* etwas befremdlich.

71 Bei Abū Dāwūd und Tirmidī verzeichnet (vgl. *Conc.* I 446b).

72 S. 12, 10–12.

73 Kesken interpretiert mit „açıktan ve gizlenmeksin“; er denkt also an eine Metapher für die

tung bekannt. Derart pointiert, ist das Wort zum Titel des Buches geworden; es wird im Text auch später gelegentlich noch evoziert.⁷⁴ Das ist ein interessanter Vorgang; wir haben in ʿIṣṣār Traktat vielleicht den ältesten Fall vor uns, in dem eine Metapher zum Buchtitel gemacht wird.⁷⁵ Diese gewinnt zudem dadurch an Kraft, daß die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* ausgerechnet mittels eines Ḥadīṭes in ein schlechtes Licht gesetzt, also mit eigenen Waffen geschlagen werden. Religiöses Denken tritt damit zu sich selber in Distanz. Auch das geschah nicht alle Tage.

Wir werden, um die Wirksamkeit dieses Kunstgriffs spürbar zu machen, am besten von „Hahnenkämpfen“ sprechen. Letztere standen dem Menschen von der Straße überall vor Augen; sie sind über Jahrhunderte hinweg in der islamischen Welt als Volksbelustigung bezeugt.⁷⁶ Der Prophet hatte sie, wie man zu wissen meinte, verboten. Er hatte dies natürlich nicht getan, um die Tiere zu schützen oder weil er Mitleid mit ihnen empfunden hätte. Es ging vielmehr darum, daß die Turniere, in denen man sie einsetzte, ein Glücksspiel waren; man konnte dabei Geld gewinnen – wie beim *maisir*-Spiel, das schon im Koran verboten war.⁷⁷ Das betreffende Ḥadīṭ ist vermutlich erst in einem städtischen Milieu aufgekommen.⁷⁸ Damals wird das Wort *tahrīṣ* in der Prophetentradition gelegentlich auch schon mit Bezug auf Menschen gebraucht statt auf Tiere.⁷⁹

offene und unumwundene Sprache, die der Jurist führt. Man könnte auch an etwas wie unser heutiges „ungeschützt“ denken. Aber von der Grundbedeutung ist das doch schon recht weit entfernt. Zudem setzen wir wieder voraus, daß die Handschrift die richtige Lesung bietet.

74 s. 60, 11; dann vor allem 138, 3 und 139, 14. Vgl. dazu u. s. 2487, Anm. 166, sowie s. 2489.

75 In gewissem Sinne läßt sich dies allerdings auch für das *Muwaṭṭaʿ*, den „ausgetretenen Pfad“, seines älteren Zeitgenossen Mālik b. Anas sagen. ʿIṣṣār scheint den Kunstgriff auch anderswo angewandt zu haben (vgl. in der Liste seiner Traktate TG v 229 ff. die Nummern 55 und 56). Buchtitel bezeichneten im allgemeinen nur den Inhalt, und manche von ihnen sind vielleicht erst nachträglich hinzugefügt (etwa in den Bücherlisten, die Ibn an-Nadīm zur Verfügung standen); grundsätzlich dazu G. Schoeler, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'Islam* 77 ff.

76 So z. B. in *al-Mutaiyam*, einem der Schattenspiele des Ibn Dāniyāl (gest. 710/1310); vgl. EI² III 742b (J.M. Landau).

77 Sure 2:219 und 5:90; vgl. EI² VI 923 f. s. v. (T. Fahd) und jetzt die beeindruckende Arbeit von Muḥ. Al-Ḥāḡḡ Ṣālim, *Min al-maisir al-ġāhili ilā z-zakāt al-islāmīya. Qirāʾa ināsīya fī naṣʾat ad-daula al-islāmīya al-ūlā* (Benghazi 2014).

78 Als ʿUmar einmal während seines Kalifats gegen Hahnenkämpfe einschritt, soll einer der Anṣār ihn beschworen haben, das zu unterlassen (Ġāhiz, *Ḥayawān* I 295, pu. ff.). Die Geschichte spielt anscheinend in Medina; von einem Ḥadīṭ ist in ihr nicht die Rede.

79 So etwa bei Muslim, *Ṣaḥīḥ* 2166 nr. 65, im K. *Ṣifāt al-munāfiqīn wa-aḥkāmihim*. Man konnte

Für Ḍirārs Text ist nach alledem dann wichtig, daß der „Jurist“, der das Ḥadīth hier evoziert, sich selber an das Verbot nicht hält. Er ist eine zwielichtige Figur. Seine Zuhörer sind „mit ihm geplagt (*ubtulū bihī*) wie die Genossen des Mose mit dem Sāmīrī und die Genossen Jesu mit Paulus sowie denen, die nach ihm kamen“. ⁸⁰ Damit nimmt der Autor ein Thema auf, das er einige Seiten zuvor schon angeschlagen hatte. ⁸¹ Anscheinend soll nach seiner Vorstellung nun der „Jurist“ eben jene Rolle spielen, die bei Saif b. ʿUmar dem ʿAbdallāh b. Sabaʿ zugeordnet war.

Ibn ʿAbbās berichtet: Als Jesus von Gott zu sich genommen worden war, sagten diejenigen, die (auf Erden) zurückblieben (*man baʿdahū*): „Auf, laßt uns darüber nachdenken, wie es sich verhielt mit dem da, der in unserer Mitte war, solange er auf Erden weilte, dann aber uns entrisen wurde“ ⁸² und dahinging. Da wurden sie zusammengerufen, ⁸³ und sie wählten unter ihren Wissenskundigen und Schriftgelehrten fünf Personen aus, denen sie Autorität zuerkannten, brachten sie in ein Haus und setzten sich zu ihnen, um (gemeinsam) nachzudenken. Da sagten sie zueinander: „Was denkt ihr denn über diesen Menschen (d.h. Jesus)?“ Einer von ihnen sagte: „Nach meiner Meinung spendet eine Lampe nur Licht, wenn es Öl, Feuer und einen Docht gibt.“ ⁸⁴ Da sind also drei Götter, von denen zwei verborgen sind und einer sichtbar, damit er uns vor dem Satan errette Das sind die Melkiten (*al-Malkāniya*). Über sie sagt Gott: „... und sagt nicht, (daß Er) drei (sei). Hörst auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch“ ⁸⁵ bzw. „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist einer von dreien.“ ⁸⁶

Dann sagten sie zu dem Zweiten: „Was meinst du denn?“ Er antwortete: „Wir haben ja Erfahrung mit uns und denjenigen unseresgleichen, die vor uns (lebten). Da wissen wir, daß wir nicht zu dem imstande sind, was die-

statt der Hähne natürlich auch Böcke oder Widder gegeneinander kämpfen lassen. Die Frage der Authentizität kann bei unserer Betrachtungsweise des Ḥadīthes in jedem Fall außer Betracht bleiben.

80 s. 12, 9 f.; ich lese *wa-llaḍīna baʿdahū* statt *wa-llaḍī baʿdahū*.

81 S. o. s. 2465 f.

82 Zu *uḥtuliḡa bihī* vgl. Lane, *Lexicon* 783a.

83 Der Text hat *ḡumiʿū* oder *ḡummiʿū*. Besser wäre vielleicht *iḡtamaʿū* „sie versammelten sich“.

84 Damals offenbar eine verbreitete Analogie zur Trinität.

85 Sure 4:171.

86 Sure 5:73.

ser Mann vollbracht hat. Was er getan hat, kann nur Gott getan haben. Er ist also Gott'. Das sind die Jakobiten. Über sie sagt Gott: ‚Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist Christus, der Sohn der Maria.⁸⁷ – Da sagten sie zu dem Dritten: ‚Was meinst du denn?‘ Er antwortete: ‚Seine Mutter lebte unter uns Gott hatte sie erwählt vor allen Menschen (*li-faḍliḥā*). Da gebar sie ihm Jesus; er ist der Sohn Gottes ...'. Das sind die Nestorianer. Über sie sagt Gott: ‚Und die Christen sagen: Christus ist der Sohn Gottes.⁸⁸ – Da sagten sie zu dem Vierten: ‚Was meinst du denn?‘ Er antwortete: ‚Wir haben gesehen, daß (auch) Zauberer und Wahrsager das tun, was er getan hat Maria war eine Hure, und Jesus lernte die Zauberkunst und die Wahrsagerei'. Über sie sagt Gott: ‚Sie brachten gegen Maria eine gewaltige Verleumdung vor'.⁸⁹ Das sind die Juden.

Da trat der Fünfte hervor, und sie sagten zu ihm: ‚Was meinst du denn?‘ Er antwortete: ‚ (Jesus) wurde in unserer Mitte geboren; er wuchs auf und nahm zu in allen seinen Anlagen, wie ein Knabe das so tut. Seine Mutter war rechtschaffen, züchtig, tugendhaft und fromm. Beide aber aßen und tranken, waren traurig und fröhlich, besorgt oder krank und empfanden Schmerz (wie jeder andere Mensch). Er berichtete (selber), daß er (nur) ein Knecht sei im Dienste eines andern; was er tat, schrieb er keinem andern zu. Er hatte weder die Macht, sich etwas zu verschaffen noch Ungemach abzuwehren, es sei denn sein Schöpfer und Herr habe es von ihm abgewehrt. Sagt also über ihn (nur) das, was er selber über sich gesagt hat.‘

(Dieser Mann) war an der Tür stehengeblieben; sie aber glaubten ihm. Sie folgten ihm nach und zogen sich, weil sie nur wenige waren, auf hohe Berge und in tiefe Täler zurück; von denen, die eine andere Lehre vertraten, hielten sie sich fern (*i'tazalū*). Über sie sagt Gott: ‚Und wenn die Leute der Schrift glauben würden und gottesfürchtig wären [wie jener Fünfte⁹⁰], würden wir ihnen ihre schlechten Taten tilgen' bis zum Ende des Verses.⁹¹

87 Sure 5:72.

88 Sure 9:30.

89 Sure 4:156.

90 Das ist natürlich ein Einschub des Autors, innerhalb des Koranverses.

91 Sure 5:65. Der Text insgesamt (S. 12, 13–15, 4) wirkt stellenweise gestört. Ich habe die unklaren Passagen in der Übersetzung weggelassen; sie sind für den Zusammenhang nicht wichtig.

Ebenso wie Saif b. ʿUmar führt also auch unser Autor die Erzählung auf Ibn ʿAbbās zurück, nur daß er keinen Isnād benutzt.⁹² Letztere weicht im übrigen aber stark ab. Am Ende jedes Abschnittes wird nun der entsprechende Beleg aus dem Koran beigebracht; der Text ist sichtlich theologisch überarbeitet.⁹³ Paulus taucht nicht mehr auf; er kommt ja auch im Koran nicht vor. Zwar wird ihm, bevor der Bericht des Ibn ʿAbbās einsetzt, weiterhin die Schuld am Schisma zugeschoben; aber dann tragen die Schismatiker doch ihren Streit alleine aus. Anders als bei Saif bleiben die Personen dabei anonym; sie werden nur noch gezählt. Außerdem tritt nun eine vierte Gruppe hinzu: die Juden; diese halten von Jesus und seiner Mutter gar nichts. Das schafft den gewünschten Kontrast zu der Meinung eines fünften Wortführers, welcher in Jesus nur den Menschen (den „Knecht“) sieht, der ebenso wie Maria tugendhaft lebte, aber bei allem, was er tat, sich als von Gott gelenkt verstand. Bei Saif b. ʿUmar kommen die Juden zwar ebenfalls vor; aber sie bilden keine eigene Partei. Sie lassen sich vielmehr von Paulus (der ja ihr „König“ ist) für dessen Pläne gewinnen. Der „Fünfte“ spielt dagegen auch bei Saif eine selbständige Rolle, nur daß er als ein „Gläubiger“ (*al-muʿmin*) vorgestellt wird; in gleicher Weise heißt es dann weiter, daß dessen Anhänger sich in die Einsamkeit zurückzogen. Sie machen sich auf nach Syrien und leben dort in Höhlen oder auf Bergeshöhen, als Einsiedler.⁹⁴ Damit ist der Anschluß an die „Mönche“ hergestellt, von denen der Koran sprach.⁹⁵ Freilich verlangte auch die innere Logik der Erzählung nach einem solchen Schlußpunkt. Der *iḥtilāf* soll ja die Religion nicht ganz und gar zerstören. Sowohl das Judentum als auch das Christentum sind weiterhin anerkannte Glaubensgemeinschaften; der Sāmīrī hat nicht einmal ein dauerhaftes Schisma hervorgerufen. Immer müssen also zumindest einige übrigbleiben, die den rechten Weg gehen. Für den Autor besteht die fünfte Gruppe gewissermaßen aus Protomuslimen, und auch sich selber sieht er wohl als jemanden, der den gegenwärtigen *iḥtilāf*, wenn auch nicht beseitigen, so doch offenkundig machen wird.⁹⁶

92 s. 12, 13; vgl. damit Der Islam 85/2008/174. Zu einem weiteren Bericht nach Ibn ʿAbbās ohne anschließenden Isnād s. u. Anm. 120.

93 Daß dies mit Geschick geschehen sei, wird man nicht unbedingt behaupten wollen; die Koranstellen sind zu unscharf, und auch die jeweiligen Lehren selber werden nicht immer deutlich erfaßt. Allerdings wird schon in Sure 43:65 gesagt, daß unter den Anhängern Jesu sich „Parteien“ bildeten (*iḥtalafat al-aḥzāb*).

94 Vgl. Der Islam 85/2008/179.

95 S. o. s. 2465 (mit Sure 9:31), aber auch Sure 57:27.

96 Wenn er sagt, daß die Gruppe „sich fernhielt“ (*iʿtazala*) von denen, die anderer Meinung

Man müßte einmal die Spuren verfolgen, welche die Erzählung in späterer Zeit hinterlassen hat: bei Ṭabarī,⁹⁷ bei Taʿlabī⁹⁸, bei Ibn Ḥazm,⁹⁹ bei Isfarāʾīnī,¹⁰⁰ bei Ibn al-Ğauzī,¹⁰¹ bei Damīrī,¹⁰² bei Qarāfī,¹⁰³ bei Qurtubī.¹⁰⁴ So ließe sich näher feststellen, wie die Erzählung im einzelnen ausgestaltet worden ist; eine feste und einheitliche Form hat sie vermutlich nie gehabt. Pines hat in dem „Gläubigen“ und seiner Gemeinde noch Judenchristen sehen wollen und die Geschichte tentativ bei der ʿĪsāwīya angesiedelt.¹⁰⁵ Der „Fünfte“ dagegen redet wie ein Muslim; Ṭabarī führt an dieser Stelle denn auch die Muslime ausdrücklich ein.¹⁰⁶ Darum fällt unserem Autor der Übergang leicht: „Als es unsere Gemeinde war, die sich zerstritt, sagten (die, welche ihr angehörten, ebenfalls): ‚Wen sollen wir denn fragen, und an wen sollen wir uns wenden?‘. Und ebenso wie diejenigen, welche nach Jesu (Heimgang) zurückgeblieben waren, wandten sie sich an jemanden unter ihnen, der Jurist oder ein Wissenskundiger war und dem sie Glauben schenkten“.¹⁰⁷

Die arabische Formulierung läßt offen, ob an eine oder mehrere Personen gedacht ist. In dem folgenden Frage- und Antwort-Spiel, das den Hauptteil des Buches bildet, ist immer nur von „dem“ Juristen die Rede; aber der Kontext läßt zu, daß immer ein anderer gemeint ist: „Eine Gruppe (*ṭāʾifa*)¹⁰⁸ kam zu dem

waren, so mag er das Wort bewußt gewählt haben; Ǧirār verstand sich ja als Muʿtazilit. Aber es paßt natürlich auch ohne diese Hypothese gut in den Zusammenhang der Geschichte.

97 *Tafsīr* 2xxviii 92, 8 ff. zu Sure 61:14; übersetzt bei Anthony in: *Der Islam* 85/2008/189.

98 In dessen *Kašf wal-bayān* (zu Sure 9:31); übersetzt bei G.S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu* (Leiden 2004), S. 163 ff.

99 *Fiṣal* I 221, 14 ff., aber nur in Andeutung und ohne Hinweis auf das Schisma; vgl. van Koningsveld in: *JSAI* 20/1996/221 ff. und Anthony in: *Der Islam* 85/2008/194, auch schon Pines in: *JSAI* 6/1985/145 ff.

100 In seinem *Tabṣīr fi d-dīn* (ed. Kauṭarī, Nachdruck Kairo 1374/1955), S. 133, pu. ff. / ed. Yūsuf al-Ḥūt (Beirut 1403/1983), S. 151, apu. ff.

101 *Muntaẓam* (edd. Muḥammad und Muṣṭafā ʿAtāʾ, Beirut 1992), Bd. II 40; vgl. van Koningsveld 204 f.

102 *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* s.v. *faras*; übs. bei Anthony 198 f.

103 *al-Ağwiba al-fāḥira ʿan al-asʿila al-fāğira*; zitiert bei van Koningsveld 205.

104 *Al-Ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, zu Sure 4:171.

105 In: *JSAI* 9/1987/274.

106 Dennoch schließt dies nicht aus, daß eine judenchristliche Vorlage durchscheint. Die Juden bilden ja ebenso wie die Christen eine eigene Partei, und die Lehre, die der „Fünfte“ vertritt, ist zwar islamisch, deckt sich aber auch mit der der Judenchristen.

107 S. 15, 5–7.

108 Der Ausdruck begegnet in unserem Text hier zum erstenmal; er findet sich aber bereits im

Juristen *bei ihnen* und sagte: ...“.¹⁰⁹ Bezeichnenderweise geht es erst einmal um politische Streitigkeiten und deren Protagonisten: ʿUṭmān,¹¹⁰ Muʿāwiya und die Umayyaden,¹¹¹ ʿAlī.¹¹² Die Kritiker ʿUṭmāns stellen sich dem Juristen dabei auf ihre eigene Art vor: „Wir kommen aus Kūfa. Es gibt nun aber Leute, die wegen ʿUṭmān Tötungs- und Eigentumsdelikte (*dimāʾ wa-amwāl*) für erlaubt erklären und (sich nicht scheuen, seinetwegen) über ihre Glaubensgenossen (*ahl al-qibla*) herzufallen.“¹¹³ Der Ortsbezug ist ungewöhnlich. Dennoch wäre es voreilig, von daher auf eine kufische Herkunft unseres Buches zu schließen; wie man in Kūfa über ʿUṭmān dachte, war auch anderswo im Irak zur Genüge bekannt. Der Jurist gibt den Beschwerdeführern recht und bedient sich dazu einer Formel, die im Laufe der Darstellung für ihn charakteristisch wird: „Hütet euch vor denen! Sie sind Neuerer und Irrlehrer (*ahl al-bidaʿ waḍ-ḍalāl*).“ Dann zählt er ʿUṭmāns Mißgriffe und Vergehen auf, so wie wir dies aus den Historikern kennen.¹¹⁴

Das ist übrigens eine der ganz seltenen Stellen in unserem Text, wo keine Ḥadīṭe herangezogen werden; die Vorfälle waren zu bekannt, als daß man sie noch hätte dokumentieren müssen. Im vorausgehenden positiven Abschnitt zu ʿUṭmān sah das schon anders aus. Der Jurist sagt: „Schreibt auf, was ich euch diktiere! ʿUṭmān wird am Jüngsten Tag über diejenigen verfügen können,¹¹⁵ die (ihn) getötet und im Stiche gelassen haben. Ihm wird das Urteil über sie zustehen. Der Prophet (*an-nabī*) hat ja gesagt: „Ihr werdet jetzt über jemanden herfallen, dem im Paradies ein Mantel (*burda*) vorbehalten ist, wie die Bewohner ihn dort tragen ...“.¹¹⁶ usw. Eine Warnung („Hütet euch!“) erübrigt sich dort noch. Aber im Folgenden wird sie stereotyp:

Koran, in Sure 61:14, dort mit Bezug auf die Anhänger Jesu (die allerdings als Banū Isrāʾīl bezeichnet werden). Allgemein dazu mein *Der Eine und das Andere* 1254f.

109 s. 16, 2.

110 Zuerst positiv (s. 16–18), dann negativ (s. 19–21).

111 s. 22 f.

112 s. 26 f.

113 s. 19, 2–4.

114 s. 19, 5–20, 13. Eine frühe Parallele, ausführlicher noch, findet sich in der ibāḍitischen *Ṣirat Ṣāliḥ b. Ḍakwān* (ed. Crone/Zimmermann 79 ff. §§ 41–48).

115 Lies: *yaʿtī ... amīr^{an}*.

116 s. 16, 4–7. Ein Obergewand der genannten Art hatte auch der Prophet getragen, als Kaʿb b. Zuhair ihm eine Lobqaṣīde vortrug; er hatte die *burda* dann dem Dichter zum Dank geschenkt. Dazu jetzt W. Diem, *Studien zu Überlieferung und Intertextualität der altarabischen Dichtung. Das Mantelgedicht Kaʿb b. Zuhairs*. Wiesbaden 2010.

Dann kam eine andere Gruppe¹¹⁷ und fragte (ihn): ‚Was sagst du über Mu‘āwiya? Manche halten zu ihm und haben Glaubensgenossen (*ahl al-qibla*, deswegen) getötet.‘ Er antwortete: ‚Hütet euch vor denen! Das sind Neuerer und Irlehrer. Schreibt auf: Mu‘āwiya kam beim Propheten vorbei, er und seine Eltern. Da sagte (der Prophet): „Gott verfluche sowohl den, der (den Esel) antreibt, als auch die (Person), die (auf dem Esel) sitzt, und den, der reitet“ ...‘¹¹⁸

Es geht uns jetzt nicht um Einzelheiten. Der Text ist an sich durch die einzelnen Szenen klar gegliedert. Aber die Inhalte werden verhältnismäßig frei assoziiert.¹¹⁹ Von ‘Alī kommt der Autor auf die „Rāfiḍiten“, und das bringt ihn auf Abū Bakr und ‘Umar, weil es zu ihnen – und zu ihrer Zeit – aus seiner Sicht noch keinen *ihṭilāf* gab. Von den Ḥadīṭen, die der Jurist zum Lobe der beiden anführt, heißt es denn auch, daß die „sündenfreie Urgemeinde“ (*al-ġamā‘a al-maṣūma al-ūlā*) sie übereinstimmend überliefere (und darum nicht angezweifelt habe) – wiederum ein Beleg dafür, daß der Autor durchaus nicht alle Prophetenworte verwirft.¹²⁰ Mit einem Abschnitt über Ṭalḥa und Zubair, wiederum positiv und negativ,¹²¹ kehrt er noch einmal zu ‘Alī zurück;

117 Hier *ṣinf*; vgl. dazu *Der Eine und das Andere* 1257.

118 s. 22, 2–6. Derjenige, der reitet (auf einem Pferd) ist Abū Sufyān, der Vater Mu‘āwiyas, der in Mekka den Widerstand gegen Muḥammad anführte; diejenige, die (auf einem Esel) sitzt, ist die Mutter, Hind bt. ‘Utba, die nach der Schlacht von Uḥud in ihrer Raserei den Leichnam des Ḥamza b. ‘Abdalmuṭṭalib schändete, und der junge Mu‘āwiya ist derjenige, der hinter dem Esel herläuft und ihn antreibt.

119 Die Kapitelüberschriften, mit denen jedes Auftreten des „Juristen“ eingeleitet wird, sind in Hansus Manuskript noch stellenweise in Klammern gesetzt; sie finden sich also nicht – oder zumindest nicht alle – in der Handschrift. Im Druck wird darauf leider nicht hingewiesen.

120 s. 30–32; dort s. 32, 10 f. Der Abschnitt s. 30, 12–15 (nach Ibn ‘Abbās) steht auch in dem ibāḍitischen *Kitāb Ibn Sallām* (edd. W. Schwartz und Sālim b. Ya‘qūb, Wiesbaden 1986), s. 72, 9–13; dort wird er (mit einem vollständigen Isnād) nach dem *K. ar-Radd ‘alā r-Rawāfiḍ* des küfischen Ibāḍiten ‘Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī zitiert (dazu TG I 407). Beim Vergleich stellt sich heraus, daß in unserem Text Einiges zu ändern ist (lies *talaqqā* statt *talaqqāhu* und *min* statt *man*; in z. 14 lies *bi-lḥaḍī* statt *li-lḥaḍī* und ‘*alīma* statt ‘*alimahū*; vorher ist *auwalu ḥalqī llāh* vermutlich zu athetieren). In der türkischen Übersetzung ist *Bahīrā* zu lesen statt *Buhayra*; vgl. B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā* (Leiden 2009). – Die folgenden Verse aus einer Qaside, die Ḥassān b. Ṭābit zum Lobe Abū Bakr’s dichtete (s. 30, ult. – 31, 2), sind arg verstümmelt (allerdings nur im Istanbul Druck, nicht in der Handschrift und auch nicht in Hansus Manuskript); vgl. den *Dīwān*, ed. Hirschberg 29 nr. 34 / ed. Arafat I 125 f. nr. 32.

121 s. 33 f.

sie waren dessen Widersacher in der Kamelschlacht. ʿĀiṣa dagegen wird ausgespart. Stattdessen wendet er sich den späteren Gegnern zu, den Ḥārīgīten, und wieder heißt es: „Hütet euch vor ihnen! Denn sie sind Neuerer und Irrlehrer“. ¹²² Nicht nur dies: Sie sind auch „Höllenhunde“ (*kilāb an-nār*), und trotz aller demonstrativen Frömmigkeit hat doch die „Religion“ keine Spuren an ihnen hinterlassen; sie sind durch sie hindurchgegangen, „wie wenn ein Pfeil die Jagdbeute glatt durchbohrt“. ¹²³ Allerdings beeilt sich der Jurist, zu differenzieren:

Wenn sie sich gegen einen ungerechten Herrscher (*imām ḡāʾir*) erheben, so bekämpft sie nicht! Denn darüber läßt sich reden. Wenn sie allerdings sich gegen einen gerechten Herrscher erheben, so tötet sie, und wenn ihr das Urteil über sie zurückstellen könnt, ¹²⁴ so tut es! Denn der Prophet hat gesagt: Wenn zwei Muslime mit ihren Schwertern aneinandergeraten und sich gegenseitig töten, so kommen sowohl der Töter als auch der Getötete in die Hölle ¹²⁵

Das Urteil ist also wiederum sistiert; denn in der genannten Situation ist der Getötete zugleich ein Töter. Auf der richtigen Seite steht dann nur, wer sich passiv verhält, ein „Kriegsdienstverweigerer“ in unserer Sprache, ein „Bettvorleger“ oder „Fußteppich“ im metaphernreichen Jargon der damaligen Zeit. Das entsprechende Ḥadīṭ wird gleich im Folgenden zitiert, ¹²⁶ und kurz darauf erscheint auch die entsprechende Kollektivbezeichnung: *al-Ḥilsīya*, ¹²⁷ einer

¹²² S. 35, 3.

¹²³ Zu diesen allgegenwärtigen Reminiszenzen s. näher u. s. 2576 f. Die antiḥārīgītischen Ḥadīṭe waren als bürgerliche Phobien Bestandteil des üblichen Geschichtsbildes geworden und hatten sich dort mit dem *takfīr*-Vorwurf verbunden. Einige von ihnen sind vor kurzem in dem Buch *al-Ḥawārīḡ wal-ḥaqīqa al-ḡāʾiba* von Nāṣir b. Sulaimān b. Saʿīd as-Sābiʿī (1434/2013, o. O.) ausführlich mit Bezug auf Inhalt und Isnād analysiert worden (dort s. 195 ff.). Zum Vergleich mit dem Pfeil ib. 202 ff. und 259 ff. (dazu *Conc.* VI 204a); zu den Höllenhunden ib. 397 ff. (dazu *Conc.* VI 53b). Der Verfasser ist Ibāḍī und möchte mit seiner Arbeit dem Stigma entgegenwirken, daß er als solcher zu den Ḥārīgīten gehöre.

¹²⁴ Hier taucht plötzlich der Begriff *irḡāʾ* auf. Gemeint ist wahrscheinlich das Urteil darüber, wie Gott die Sache ansieht.

¹²⁵ S. 35, 9–13.

¹²⁶ *Kun min ahlāsi baitika*, „Bleibe zuhause wie der Teppich, der bei dir auf dem Boden liegt“ (s. 35, 14). Vgl. *Conc.* I 498a; auch im *K. al-Fitan* des Nuʿaim b. Ḥammād (dazu J. Aguadé, *Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden*, Diss. Tübingen 1978, s. 75).

¹²⁷ S. 36, 10 f.: „... und ähnliche Ḥadīṭe. Es wurde übernommen von der Ḥilsīya, die zur Masse (*al-ḥašw*) und zu den *mutazammitūn* gehören“ (noch einmal s. 37, 3). Die *mutazammitūn*

der ältesten Sektennamen überhaupt.¹²⁸ Der Jurist allerdings präsentiert sich wieder in der Rolle des *advocatus diaboli*: „Hütet euch vor ihnen; denn sie sind Neuerer. Hätten sie recht, so gingen Welt und Religion¹²⁹ gleichermaßen dahin. Schreibt auf, was der Prophet gesagt hat: ‚Ihr sollt gebieten, was recht, und verbieten, was verwerflich ist.¹³⁰ Einen Übeltäter sollt ihr an beiden Händen (bzw. Armen) packen und auf die Wahrheit hin zurechtbiegen ...‘.“¹³¹ Aussprüche dieser Art seien, so meint der Autor zum Schluß, den Hāriğiten und Šī‘iten (*aš-šīya‘*) zupaß gekommen. Das gefällt ihm nicht; darum hebt er neben ihnen vor allem die sog. *ḥannāqūn* hervor, die „Würger“, die zeitweise in Kūfa ihr Unwesen getrieben hatten.¹³²

Man wundert sich danach kaum, wenn schließlich die Hāriğiten selber sich zu Worte melden und sich über ihre Ächtung und ihr schlechtes Image beklagen.¹³³ Gemeint sind offenbar bürgerliche Vertreter ihrer Art, nicht militante Extremisten wie die Azraqiten, die als Freischärler das Land unsicher gemacht hatten, sondern Stadtbewohner, die ihr Schwert noch im Hause hatten und sich über die Rechtmäßigkeit des herrschenden Regimes ihre eigenen Gedanken machten.¹³⁴ Der Jurist tröstet sie sogleich mit dem bekannten Ausspruch des Propheten, daß es „immerfort in seiner Gemeinde eine Gruppe (*ṭā‘ifa*) geben werde, die für die Wahrheit kämpft“¹³⁵, und ruft sie in dessen Namen

sind „gesetzte“ Leute, die sich nicht vom Fleck bewegen; vielleicht läßt sich das Wort in heutiger Sprache mit „schweigende Mehrheit“ wiedergeben. Vgl. dazu mein *Der Eine und das Andere* 134.

128 Er wird bald wieder aus dem Vokabular der Theologen und Häresiographen verschwinden. Man begegnet ihm bei Ġāḥiẓ und bei Ġa‘far b. Ḥarb, an letzterer Stelle im Diminutiv (*Ḥulaisīya*; vgl. *Der Eine* 144).

129 *Ad-dunyā wad-dīn*, die „zwei Reiche“ Luthers.

130 Vgl. Sure 3:110. Zu diesem Problembereich vgl. M. Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought* (Cambridge 2000).

131 s. 37, 4–7. Zu der Redewendung vgl. Lane, *Lexicon* 66a; die Verbesserung des Herausgebers (*yadai* > *yad*; vgl. Anm. 1) ist falsch. Außerdem ist der Absatz zwischen z. 6 und z. 7 unberechtigt.

132 s. 38, 10 f. Zu den *ḥannāqūn* vgl. EI² v 769a s. v. *Liṣṣ* (C.E. Bosworth); auch TG I 398, Anm. 4. Ich habe diesen Abschnitt noch einmal im Zusammenhang übersetzt und behandelt; s. u. s. 2585 ff.

133 s. 39, 2–4.

134 Man könnte an Ibāditen denken; sie werden später auch zitiert (s. u. s. 2491). Aber sie erscheinen immer unter ihrem eigenen Namen, und wir können vorläufig nicht entscheiden, wie weit sie damals schon unter die Hāriğiten gerechnet wurden.

135 Vgl. *Conc.* IV 52b. Dieses Ḥadīṭ war vor allem in Syrien weit verbreitet, offenbar seit umayyadischer Zeit; der *Ta‘rīḥ Dimašq* des Ibn ‘Asākir enthält zahlreiche Varianten (vgl.

auf, ihr „Schwert zu gürten und (die Bösewichter) sodann auszurotten (*abīdū ḥaḍrāʾahum*),¹³⁶ weil jemand, der an einem solchen Tage als Blutzeuge fällt (*aš-šahīd*), den Lohn von siebenzig Blutzeugen haben wird, die er getötet hat (*sic!*). Denn meine Gemeinde ist wie der Regen; man weiß nie, ob dessen Anfang besser ist oder dessen Ende“.¹³⁷ Die aber, welche für die schlechte Presse verantwortlich sind, werden ihre Strafe finden: „Am Jüngsten Tag wird der Ruf ertönen: Wo sind die ungerecht Handelnden und ihre Helfer?“, und es wird jemand aufstehen, der ihnen (seinerzeit) das Tintenfaß mit einem Wattebausch versehen oder ihnen ein Schreibrohr zurechtgeschnitten hat, und sich am Ende mit ihnen in die Hölle begeben“.¹³⁸ Die Ḥārīgīten hingegen, auch die gemäßigten, sind selber keine Journalisten; sie agieren immerfort zum Wohle der Wahrheit und sind deswegen salviert. Denn „niemand betreibt Unzucht, wenn er im Augenblick der Tat im (rechten) Glauben ist; ebensowenig stiehlt er, wenn er im Augenblick der Tat im rechten Glauben ist, noch trinkt er Wein, wenn er (dies) im rechten Glauben tut.“¹³⁹ Das ist *sub specie aeternitatis* gesagt. Am Ende ist allein der Glaube entscheidend; was auch immer man dann tut, man ist des Paradieses gewiß.¹⁴⁰

Aber der Autor gerät mit diesem Spruch in ein anderes Fahrwasser. Unzucht und Weingenuß waren auch jenseits der Ḥārīgīten ergiebige Themen. Auf dem Wege bis zur nächsten Anfrage erfahren wir darum u. a., daß ein Transvestit

den Index in Bd. I der Edition von Š. Munağğid, dort s. 755). Weiteres Material in meinem *Fehltritt des Gelehrten* 145 und 193. Nur weicht der Schluß jeweils ab; das ist auch an unserer Stelle der Fall. Er lautet dort: „.... Mögen auch (alle) sie im Stiche lassen, es wird ihnen keinen Schaden bringen. Sie verkaufen sich selber“ (s. 39, 7 f.). Das deckt sich zwar zu Anfang mit einer Parallele, die auch bei Ibn ʕAsākīr auftritt (vgl. I 256, ult. ff.). Aber der letzte Satz ist singulär. Sich „selbst zu verkaufen“, d. h. um Gottes willen sein Leben herzugeben, war das Markenzeichen der Ḥārīgīten; sie nannten sich *šurāt* (Levi Della Vida in EI² IV 1075a), offenbar unter Bezug auf Sure 2:207: *man yašrī nafsahū ibtiğāʾa marḍāti llāh*. Der Jurist bestätigt den Fragestellern denn auch: „Das seid ihr“ – Von *šārī/šurāt* leitete man dann denominativ das Verb *tašarrāʾ ab*, „zum Ḥārīgīten werden, sich als Ḥārīgīt zu erkennen geben“ (vgl. Ašʕarī, *Maqālāt al-islāmīyīn* 128, 11).

136 Zur Ausdrucksweise s. Lane, *Lexicon* 756c; vgl. *Conc.* I 240b.

137 Zum Schlußsatz vgl. *Conc.* VI 241a.

138 s. 39, 14 f., wobei über die Konstruktion des Satzes noch einmal nachzudenken wäre. Jedenfalls ist *barāʾ* zu lesen statt *baraʾa* (vgl. Lane 197a); zu *lāqa* vgl. WKAS II 1788. Zu diesem Abschnitt auch u. s. 2537 f.

139 s. 40, 16 f.; vgl. *Conc.* II 347a.

140 Zu dem genannten Ḥadīṭ vgl. mein *Der Fehltritt des Gelehrten* 102. Die Ḥārīgīten werden damit zu *ahl al-ğanna* erklärt; s. o. s. 2471, Anm. 62. Vgl. hierzu u. s. 2539 nr. 17 und den Exkurs s. 2556 ff.

(*muḥannaṭ*) – vulgo: ein Strichjunge – keine Chance habe, ins Paradies zu gelangen,¹⁴¹ und wenn dann auch noch davon die Rede ist, daß jemand, der mit einer Frau Analverkehr übe, einem Heiden gleichzusetzen sei,¹⁴² ahnt man schon, daß – nach einigen weiteren Umwegen – eine neue Thematik sich Bahn bricht. Letzteres wird nämlich als „die kleinere Lot-Sünde“ bezeichnet (*al-lūṭīya aṣ-ṣuġrā*),¹⁴³ und in der Tat sind es im nächsten Kapitel die Homosexuellen (*al-lauwātūn*), die Ehebrecher (*zunāt*), die Weinsäufer und allgemein diejenigen, die „die Erde entweihen“, welche sich jetzt bei dem Juristen einfinden.¹⁴⁴ Auch sie fühlen sich als Opfer eines öffentlichen „Mobbing“: „Bist du noch bei Troste, o Jurist! Du hast die Menschen gegen uns aufgestachelt¹⁴⁵ und uns ihren Haß zugezogen“. Dieser tröstet sie damit, daß nach Aussage des Propheten lediglich die Hälfte aller Muslime aufgrund ihrer eigenen Werke ins Paradies gelange, während die andere Hälfte durch dessen Fürsprache (*ṣafāʿa*) gerettet werde.¹⁴⁶ Die Besucher sind dem Juristen daraufhin so dankbar, daß sie ihn einen *ṣāhib sunna wa-ġamāʿa* nennen¹⁴⁷ und ihn zu ihrem Advokaten machen wollen.¹⁴⁸ Hier tritt jene Ironie deutlich hervor, die von vornherein in der Fiktion schon angelegt war.

141 S. 41, 12. Näher dazu u. s. 2541, Anm. 51.

142 S. 42, 1. Das geschah vor allem im Umgang mit Sklavinnen oder in einer *mutʿa*-Ehe, zur Empfängnisverhütung. In Medina war die Praxis verpönt, in Mekka dagegen üblich, vermutlich als Lizenz, wenn die Pilger nach Beendigung des *iḥrām* wieder in ihr normales Leben zurückkehrten (vgl. TG II 213 f.). Man diskutierte das aber auch im Zusammenhang von Sure 2:222, wo die Menstruation als eine „Plage“ bezeichnet wird, die den normalen Geschlechtsverkehr unmöglich mache. Da überlieferte man dann gleichfalls, daß die „Frauen der Anṣār“, also die Medinenserinnen, sich der Praxis verweigert hätten, offenbar weil auch die dortigen Juden ihr ablehnend gegenüberstanden (vgl. Wāḥidī, *Asbāb nuzūl al-Qurʿān*, ed. as-Saiyid Aḥmad Ṣāqī, Kairo 1389/1969, s. 67, 8 ff.).

143 Dazu auch u. Anm. 161.

144 S. 46, 3 f. Die *ḥurrāb al-arḍ* sind eigentlich Menschen, die die Erde „zerstören“ oder unbewohnbar machen; „entweihen“ ist nur ein Versuch, dem Gemeinten nahezukommen (weiter dazu u. s. 2588 f., Anm. 302). – Warum der Herausgeber explizit *luwātūn* vokalisiert, ist mir unerfindlich. Hat er das aus der Handschrift? Belegt ist nur die Form *lauwāt*; vgl. WKAS II 1773a.

145 Man achte auf die Formulierung. *Ağraitā ʿalainā n-nās* evoziert jene Vokabel, mit der bei Ibn an-Nadīm der Titel von Ḍirārs Werk erweitert wird: *K. at-Taḥrīṣ wal-iğrāʾ* (s. u. s. 2499).

146 S. 48, 1–3.

147 Zum Begriff vgl. mein *Der Eine und das Andere* 1273 ff.; der obige Beleg ist wohl einer der frühesten (vgl. ib. 1278).

148 S. 48, 19. Näher zu dieser Stelle u. s. 2593.

Für uns ist dies der geeignete Moment, die Beschreibung vorläufig abzubauen. Der Aufbau des Buches ist klar geworden. Die Thematik hingegen verliert an Kontur; die politischen Fragen werden von theologischen Problemen abgelöst. Wir belassen es an dieser Stelle bei einem kurzen Überblick, der sich weitgehend mit der Inhaltsangabe deckt, die sich bereits bei Ansari findet.¹⁴⁹

Über den Glauben (*īmān*) bzw. die Aussage, daß man als Muslim des Paradieses gewiß sein könne (s. 49).

Über die „Zweifler“ (*sukkāk*), die diese Gewißheit mit einem „so Gott will“ abschwächen (s. 50 f.).¹⁵⁰

Über das Verketzern (*takfīr*; s. 52 f.).¹⁵¹

Über die Ǧahmīya, d. h. die ḥorāsānischen Murǧīʿiten, die „das Haupt der Murǧīʿa“ sind, insofern „sie die Rede vom *irǧāʾ* aufbrachten und darauf aufbauten, bis es sie mitsamt ihren Anhängern (*iḥwān*) in die Hölle brachte“ (s. 54 f.).

Über die Murǧīʿa aus Kūfa und Baṣra (s. 56 f.).

Über das Verhältnis zwischen dem Glauben und den Werken (s. 58–60).

Über die schweren Sünder und ihren Status (s. 61 f.).

Über die Begriffe *munāfiq* und *fāsiq* (s. 63–65).

Noch einmal über die Ḥilsīya und die *mutazammitūn*,¹⁵² die hier mit einer Ṣamtīya vergesellschaftet werden¹⁵³ (s. 66–68 positiv, s. 69–70 negativ).

Über jemanden, der bei seinem Tode verschuldet ist (s. 71).

Über Kaufleute und Geschäftemacher, d. h. Geldverleiher (bzw. „Investoren“: s. 72 f.).

Über den Aufruf zum Islam, d. h. Mission (s. 74 f.).¹⁵⁴

Über *taqīya* (s. 76 f.) und das offene Töten von Frauen und Kindern (s. 78 f.).¹⁵⁵

149 Kitāb-i māh (Dīn) 89–90/2005/10–12.

150 Dazu kurz mein *Fehltritt des Gelehrten* 103.

151 Hier wird die Ǧailānīya genannt, als „Gruppe aus den syrischen Murǧīʿiten“. Die Sektennamen, die in unserem Text vorkommen, habe ich bereits in *Der Eine und das Andere*, s. 135–137 behandelt.

152 S. o. s. 2481 f., Anm. 127. Der Übersetzer liest an dieser Stelle (aber nur hier!) *mubrimūn* statt *mutazammitūn* (s. 66).

153 Also Leuten, die „den Mund halten“ (vgl. *Der Eine und das Andere* 134).

154 Hier wird die Baiḥasīya explizit genannt (s. 74, 8).

155 Beides wird am Beispiel der Azraqiten abgehandelt, weil sie durch ihr *istiʿrāḍ* jeder Art

Über Determinismus und Willensfreiheit (s. 80–82, 83–87 und 88).¹⁵⁶

Über Armut und Reichtum (s. 89 und 90 f.).¹⁵⁷

Darüber, daß Almosen und Bittgebete lebenverlängernd wirken (s. 92 f.).

Über *badā'* (also die Ansicht gewisser Šī'iten, daß Gott „sich eines

Bessern besinnen“ bzw. seinen Plan ändern könne; s. 94).

Über Koranlesarten (*ḥurūf*; s. 95 f.).

Über das Auftreten weiterer Propheten nach Muḥammads Tod

(s. 97 f.).

Zur Frage, ob die beiden letzten Suren noch zum Koran gehören oder nicht (s. 99 f.).

Zur Frage, ob es Fälle gibt, in denen ein einziger Zeuge genügt (s. 101 f.).

Über die Grabesstrafe (s. 103–105).¹⁵⁸

Über Rangunterschiede bei den Propheten (s. 106 f.).

Über die Quraiš (s. 108 f.).

Über Muḥammads Status vor seiner Berufung (s. 110 f.).

Über die Vorzüge Syriens (s. 112 f.).

Über den islamischen Osten und die Leute mit den schwarzen Fahnen (s. 114–116).¹⁵⁹

Über den Verbleib der Seele (*rūḥ*) nach dem Tode (s. 117 f.).

Über das Verfluchen (s. 119 f.).

Über Eide (s. 121 f.).

Über Scheidung(sformeln; s. 123 f.).

von Geheimnistuerei eine Absage erteilten. Auch die „Würger“ (s. o. s. 2482) werden hier noch einmal genannt, diesmal im Zusammenhang mit der Maṣṣūriyya, so wie sie auch bei Ġāḥiẓ auftreten (vgl. *Ḥayawān* II 267, 8; dazu W. Madelung in EI² VI 441 f. s. v. *Maṣṣūriyya*). Näher zu diesem und dem folgenden Abschnitt u. s. 2505 ff.

156 Hier werden neben den Qadariten (die „in allen muslimischen Gruppen auftreten“) gesondert noch die Maimūniya, die Azraqiya und die Fuḍailiya aus den Ḥārīgiten sowie die Ġailāniya und die Šamirīya aus der Murğī'a genannt (s. 85, 13 ff.).

157 Am Ende des zweiten Abschnittes, nachdem der Jurist den Reichen Argumente für die Gottwohlgefälligkeit ihres Reichtums geliefert hat, erlaubt sich der Autor die Schlußbemerkung: „Sie akzeptierten das und waren damit zufrieden. Da sagte der König: ‚Sklave, gib dem Juristen tausend Dinar! Denn er ist ein rechtschaffener Mann (*ṣāḥib sunna wa-ḡamā'a*), und mir ist zu Ohren gekommen, daß er noch eine Schuld abzahlen hat.“ (s. 91, 15 f.). Auch das ist ironisch gemeint. Von einem „König“, der dem Gespräch zuhört (bzw. es veranlaßt hat), war bisher allerdings nicht die Rede; vgl. aber Anm. 160. Weiter dazu u. s. 2593 f.

158 Hier ist im Druck am Ende von s. 103 eine Zeile ausgefallen.

159 Dazu auch Aguadé, *Messianismus* 96 ff. (nach dem *K. al-Fitan* des Nu'aim b. Ḥammād).

Darüber, ob man sich auf Muslime zweifelhafter Moralität und
 Glaubensstärke stützen darf (s. 125–127).¹⁶⁰
 Über Analverkehr mit Frauen (s. 128).¹⁶¹
 Über das Häuserbauen (s. 129 f.).¹⁶²
 Über die Musik und den mit ihr verbundenen Vergnügungsbetrieb
 (s. 131–133).¹⁶³
 Über Anthropomorphismen im Ḥadīṭ (s. 134 f.).
 Darüber, wer alles ein *munāfiq* ist (s. 136 f.).

Bei der Rede über die Anthropomorphismen geschieht es dann zum erstenmal, daß der „Jurist“, als er die Schubladen seines diesbezüglichen Wissens öffnet, die Formel „Gott verfluche ihn“ auf sich zieht; der Autor vertritt also offenkundig ein anderes Gottesbild.¹⁶⁴ Aber darauf wird nicht mehr näher eingegangen; der Autor versucht zum Schluß zu kommen. Er faßt nur noch einmal zusammen, und er tut dies, wie bereits zu Anfang,¹⁶⁵ in doxographischer Weise. Zuerst schildert er, wie man in seinem Umkreis mit der Erfahrung umgeht, daß „die Gemeinde derart (von Zwietracht) heimgesucht worden ist und einer gegen den andern hetzt“¹⁶⁶:

(1.) Eine Gruppe (*ṣinf*) sagt: „Mögen die strittigen Punkte (*al-umūr*) auch verschieden sein und bunt durcheinandergehen, so lassen sie sich doch immer irgendwie dem zuordnen, was zu Lebzeiten des Propheten ge-

160 „Daraufhin ließ ihn die Staatsgewalt (*as-sultān*) kommen und sagte: O Jurist, was sagst du denn dazu, daß man Frevler und Irrgläubige um Hilfe angeht? Die Frommen (*ahl ad-dīn*) sind nämlich schwach und trauen sich nichts“ (s. 125, 2–4).

161 Hier begegnet noch einmal der Euphemismus „kleinere Lot-Sünde“ (s. o. s. 2484); die Formulierung wird an dieser Stelle auf ʿAbdallāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ zurückgeführt (zu dessen Rolle als Traditionarier vgl. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* 2 f.). Ausgangspunkt ist die Exegese von Sure 2:233; dazu auch Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān* 31v 398 ff. (dort vor allem s. 404 nr. 4326 f. und 409, 6 ff.).

162 Es wurde zum Thema, weil es nomadischem Denken fremd war, wird aber hier aus religiöser Sicht kritisiert: Man soll sich nicht in der vergänglichen Welt einrichten.

163 Vgl. dazu jetzt die reichen bibliographischen Angaben bei E. Neubauer, *Die urbane Kunstmusik im Islam. Eine historische Übersicht*, in: ZGAIW 20–21/2012–2014/305 ff.

164 Die Gegner, die er dabei im Auge hat, sind für ihn *muṣauwirūn*, „die sich (Gott) in (Menschen-)Gestalt vorstellen“ (s. 135, 3 f.) oder *ʿabadat aṣ-ṣūra* „Anbeter eines Abbildes“ (s. 134, ult.).

165 S. o. s. 2471 f.

166 s. 138, 3. Hier wird also auch das Stichwort *tahrīš* noch einmal aufgegriffen; es erweist sich damit als Klammer des ganzen Buches.

schah Man kommt darum nicht umhin, dem Propheten darin zu folgen.' Es handelt sich da um die Šufriten und die Murği'iten.

(2.) Eine andere Gruppe sagt: 'Man sollte den Propheten mit unserart (Problemen) nicht behelligen, indem man von seiner Seite ein Urteil darüber erwartet. Vielmehr gibt die Schrift (*al-kitāb*) genug Auskunft über das, was uns am Herzen liegt. Wäre der Prophet mit Leuten ihresgleichen befaßt gewesen, so hätte er ebenso geurteilt wie wir.' Das sind die Ibāḍiten.

(3.) Wieder eine andere Gruppe sagt: 'Weder sollte man den Propheten mit unseresgleichen behelligen, indem man ein Urteil von ihm erwartet, noch findet sich in der Schrift eine Auskunft über ihre Angelegenheit; denn die Schrift wurde nur herabgesandt in Sachen, mit denen der Prophet befaßt war und über die er urteilen mußte. Es handelt sich vielmehr um ein neues Ereignis (*ḥadat*), das man mit eigener Meinungsfindung angehen muß (*yuğtahadu fihi r-ra'y*)'. Das sind die Nağḍāt ¹⁶⁷

(4.) Zwei weitere Gruppen sagen: 'Bei so etwas hat man sich (frühere) Autoritäten (*riğāl*) zum Vorbild genommen (*qalladū umūrahū*) und Rechtleitung dadurch gefunden, daß man ihnen in dem, was sie wissen oder mißbilligen, nachfolgte.' Das sind die Ši'iten (*aš-šiya'*) und die Königstreuen (*atbā' al-mulūk*).¹⁶⁸ – (5.) Eine andere Gruppe kümmert sich gar nicht um das, womit die Gemeinde heimgesucht wird; sie sagt (einfach): 'Sich darüber den Kopf zu zerbrechen, ist eine Neuerung; weder sollte man darüber nachdenken noch etwas dazu sagen.' Das sind einige aus der großen Masse (*ba'ḍ al-ḥašw*).

(6.) Sodann kamen sie allesamt darin überein, daß Wahrheit und Rechtleitung darin beschlossen lägen, dem Propheten zu folgen; (dagegen) sei es falsch, sich anders zu verhalten. Sich Neuerungen auszudenken, sei (selber) eine Neuerung, und jede Neuerung sei ein Irrweg. Das, worauf sie sich einigten, widersprach aber dem, worauf jeder Einzelne von ihnen

167 Neben der Nağḍiyya werden hier auch die Murği'iten genannt und „diejenigen aus der breiten Masse (*al-ḥašw*), die Fatwās ausstellen und damit eine führende Position oder das Qāḍi-Amt anstreben und den ‚Königen‘ Gefolgschaft leisten“ (S. 139, 2–5). Jedoch ist der Passus durch eine Dittographie verunklärt.

168 Mit den „Königen“ sind im allgemeinen die Umaiyyaden gemeint; s. auch die vorhergehende Anmerkung.

sich festgelegt hatte, weil sie doch eingestanden hatten, dem Propheten nicht zu folgen. Man nannte sie daraufhin ‚Protestler‘¹⁶⁹, weil sie Überlieferungen (*riwāyāt*) und eine (Art der) Exegese (*taʿwīl*) akzeptierten, deretwegen es unter ihnen zu (gegenseitiger) Aufhetzung kam. (Dabei) nannten die Šufriten die Protestler unter ihren Leuten ‚Polytheisten‘ (*mušrikūn billāh*) und ‚Ungläubige‘. Die Murğiʿiten dagegen sprachen in einem solchen Fall von ‚Gläubigen‘ oder ‚Anhängern der Religion Gottes sowie seiner Engel und Propheten‘, wobei (sie behaupteten, daß) die Engel und Propheten jene in der Religion nicht überträfen und daß zwischen den beiden Arten religiöser (Haltung) kein Unterschied bestehe. Es gebe nur die Religion Gottes und die ‚Religion‘ Satans; die Inhaber von Religion und Glauben (*īmān*) könnten keine Rangstufen.¹⁷⁰ – Ḥasan (al-Baṣrī) sagte (im Gegensatz zu ihnen): Wir wissen nicht, welche Bezeichnung (ob ‚gläubig‘ oder ‚ungläubig‘) besser auf sie paßt.

Wer allerdings mit Bezug auf Namen und Beurteilung (*asmāʿ wa-aḥkām*) der Menschen¹⁷¹ sich an die Wahrheit hält, soweit man bei dem, was man vom Propheten und seinen Genossen insgesamt ererbt hat, sich einig ist, der nennt die (Protestler) gottlose Frevler (*fuḡḡār faṣāqa*) und urteilt über sie so, wie nach allgemeiner Ansicht auch der Prophet über sie geurteilt hat ¹⁷²

Der Autor schließt sich also, indem er gegenüber *k f r* und *muʿmin* den Terminus *f siq* favorisiert, der muʿtazilitischen Lehre von der *manzila baina l-manzilatain* an.¹⁷³ Das ist dem Leser allerdings nicht neu; von dieser Position

169 Ar. *ahl al-aḥd t*. Gemeint sind offenbar religiöse „Experten“, die nach neuen Lösungen suchten; sie erregten damit Mißfallen wie der Kalif ʿUṯm n, der ja auch wegen seiner *aḥd t* in die Kritik geriet (s. o. s. 2479). Damit kommen sie den „Neuerern“ nahe; auch „trouble-makers“ wäre vielleicht eine passende Übersetzung. Die Bezeichnung war weiter verbreitet; sie findet sich gleichfalls bei dem Ib diten ʿAbdall h b. Yaz d al-Faz r , der nicht nur ein Zeitgenosse Ẹir rs war, sondern auch wie er in K fa wohnte (vgl. jetzt *Early Ib d  Theology. Six kal m texts*, ed. A. Al-Salimi und W. Madelung, Leiden 2014. Dort s. 16, z. 14).

170 In gleichem Sinne auch Faz r , a. a. O., nur daß er statt der Šufriten sich selber (also die Ib diten) und die Muʿtazila nennt. Von Ẹir r hielt er an sich nicht viel; vgl. dort s. 23, 9: *laisa li-qaulih  maʿn *.

171 *Al-Asm ʿ wal-aḥk m* ist bekanntlich der Oberbegriff, unter dem allgemein die Nomenklatur der Glaubensdiskussion behandelt wurde.

172 S. 138, 6–140, 5.

173 Daß er im Schlußabschnitt von sich selber spricht, wird im Druck allerdings dadurch

war nämlich vorher schon einmal die Rede, und auch der Name Mu‘tazila ist dabei bereits gefallen.¹⁷⁴ In einem letzten Kapitel behandelt er dann, wiederum in doxographischer Aufzählung, die Frage des Wahrheitskriteriums:

Schließlich vertreten sie bezüglich dessen, wie man zur Wahrheit gelange (*fī idrāk al-ḥaqq*), unterschiedliche Ansichten:

(1.) Die Baihasīya ging davon aus, daß der Beweis für die Wahrheit sie selber sei; man brauche nicht nach einem weiteren Indiz (*šāhid*) zu suchen. – Da (muß) man nun sagen: Wie (kann) das, was ihr damit gesagt habt, für euch weiter Bestand haben, wenn (der Fall eintritt, daß) jemand anders dies (ebenfalls) behauptet, obgleich aus dem (Gedankengut), das ihr mit der Gemeinde teilt, handgreiflich hervorgeht, daß seine Ansicht sich nicht halten läßt.¹⁷⁵ Das bedeutet (*wa-fī dālīka*),¹⁷⁶ daß ihr Dinge vorbringt, von denen ihr nicht wißt, wie es sich da mit der Wahrheit verhält, und wo nach ihrer Angabe (der Andere es von euch) auch nicht gelernt oder erfragt haben kann. Wie also hat das, was ihr damit gesagt habt, für euch (selber) Bestand?

(2.) Die übrigen ḥārīgītischen Šufriten¹⁷⁷ sagen (demgegenüber): ‚Wie auch immer der Beweis für die einzigmögliche Wahrheit aussehen mag, er wird akzeptiert, sofern er eine Wahrheit vermittelt.‘ – Da (muß) man nun (ebenfalls) sagen: Wie (kann) das, was ihr damit gesagt habt, für euch weiter Bestand haben, wenn (der Fall eintritt, daß) jemand anders dies (gleichfalls) behauptet, obwohl aus dem (Gedankengut), das ihr mit der Gesamtgemeinde teilt, handgreiflich hervorgeht, daß dessen Ansicht sich

verdunkelt, daß in 140, 1 zwischen *wa-qāla* und *man tamassaka* ein Doppelpunkt eingeschoben ist. So wird der Eindruck erweckt, daß Ḥasan al-Baṣrī weiter das sprechende Subjekt sei. Außerdem ist der Absatz zwischen den Zeilen 3 und 4 unberechtigt. Stattdessen hätte auf s. 139 in z. 10 ein Absatz gemacht werden müssen; hier beginnt die Kritik des Autors an den vorher genannten fünf Gruppen. Bei Gruppe 3 ist s. 139, z. 1 der Einzug fehl am Platze.

174 s. 62, 5f. und 9f. Nirgendwo werden dabei freilich Wāṣil b. ‘Aṭā’ oder ‘Amr b. ‘Ubaid genannt.

175 Dieser etwas verklausulierte Satz wird mit gelegentlichen geringen Abweichungen auch in den folgenden Abschnitten als Hauptargument immer wiederholt. Er wird dort nur durch das Folgende jeweils nuanciert, wie dies auch hier schon geschieht.

176 So? (s. 141, 5). Oder soll man besser *wa-min dālīka* lesen: „Da kann es dann geschehen, daß“?

177 Daß die Baihasiten mit der Šufriya zusammenhingen, wird auch bei Baḡdādī vorausgesetzt (*Farq* 91, 6f.). Einige von ihnen lebten in Kūfa (TG 1 404f.; Aš‘arī, *Maq.* 117, 9).

nicht halten läßt. Ihr weist ja auch das Zeugnis eines Einzelnen zurück¹⁷⁸ bzw. das von dreien, wenn wie im Falle von Unzucht vier (von ihnen verlangt) sind.

(3.) Die Ibāḍīya sagt: ‚Beweis für die Wahrheit ist die Wahrheit (selber)¹⁷⁹; denn wenn eine Vorschrift (*al-farḍ*) auf Offenbarung zurückgeht, so gilt sie für jeden, mag er bei der (Offenbarung) dabeigewesen sein oder nicht. – Einige (Ibāḍiten) sagen (stattdessen): ‚Der Prophet ist das Argument.‘ Da (muß) man aber (wieder) sagen: ¹⁸⁰ Denn ihr seid euch doch einig darin, daß nur Gott das Verborgene kennt und jeder andere, der dies (von sich) behauptet, die Unwahrheit sagt.

(4.) Die Nağḍīya sagt: ‚Der Beweis für die Wahrheit ist das, was unsere Gruppe (*tāʿifa*) sagt. – Wie (aber kann) das, was ¹⁸¹ Denn ihr habt doch eure religiöse Einstellung (*dīnakum*) von anderswoher erhalten als aus eurer (eigenen) Gruppe. Ihr sagt euch ja los von jedem, der euch über den Weg läuft und eure religiöse Einstellung mißbilligt oder an ihr zweifelt, obwohl er eurer Gruppe (vorher) nie begegnet ist.

(5.) Die Ḥusainīya¹⁸² sagt: ‚Beweis für die Wahrheit ist (nicht unbedingt der Prophet, sondern jede) Rede eines Menschen, der dem Propheten nie zuwidergehandelt hat und neben dem kein anderer in unseren Tagen für die (betreffende) Wahrheit zuständig ist.‘ (Auch) da läßt sich sagen: Denn ihr habt eure religiöse Einstellung von anderswoher erhalten, als ihr angebt, und ihr sagt euch los von jedem, der euch über den Weg läuft und eure religiöse Einstellung mißbilligt, ohne daß er euren Anführer (*imāmakum*) oder wen ihr (sonst noch) nennt, getroffen hätte. Ohne Beweismittel (*baiyina*) ist ein (solcher) Anspruch eurerseits hinfällig.

178 Ein Zeugenbeweis hat erst dann Gültigkeit, wenn zwei (männliche) Zeugen aussagen. Vgl. dazu o. s. 2486 (zu s. 101f. des Buches).

179 So? Oder ist *al-waḥy* zu lesen statt des zweiten *al-ḥaqq*?

180 Es folgt der gleiche Einwand wie in nr. 1 und 2; vgl. Anm. 175.

181 Auch hier wieder der gleiche Satz wie oben. Dementsprechend ist vorher vielleicht ein *qīla* zu ergänzen; der Übersetzer setzt dies im übrigen voraus: „Onlara denildi ki“.

182 Zur Ḥusainīya unter den Ḥārīgiten vgl. Ašʿarī, *Maq.* 119, 11ff.; über sie ist kaum etwas bekannt.

(6.) Die Azraqiten und die Bid(a)ʿīya¹⁸³ sagen: ‚Beweis für die Wahrheit ist, was im rezitierten Text des Korans steht. Was dort nicht steht, ist nichtig.¹⁸⁴ Auch da wird man sagen müssen: (Bloß) aus der Rezitation wißt ihr ja gar nicht, was die *sunna* alles ist, wenn man sie euch nicht (extra) erklärt. Der Prophet ebenso wie die Muslime haben (immer wieder) dazu aufgerufen: ‚Haltet euch an das Buch Gottes und die *sunna* seines Propheten!‘, ohne daß zwischen beidem ein Unterschied gemacht worden wäre.

(7.) Eine Gruppe der Ḥusainīya sagt: ‚Der Beweis für die Wahrheit liegt in den Überlieferungen (*riwāyāt*).‘ Da ist wiederum zu sagen: Die Überlieferungen sind ja sichtlich verschieden. Wie könntet ihr dadurch zur Wahrheit gelangen?

(8.) Die Rāfiḍiten, die Muʿtaziliten und die große Masse sagen: ‚Der Beweis, daß es eine Wahrheit (gibt,) liegt darin, daß nach unserer Ansicht jemand, der sich müht und seine Sache gut macht, ohne daß er (mit der *communis opinio*) übereinstimmt oder ihm eine (definitive) Erkenntnis zuteil würde, entschuldigt ist.‘ Da ist (wiederum) zu sagen: ¹⁸⁵ Ihr würdet ja jemanden, der sich wegen einer von euch erwähnten Sache entschuldigt, nicht entschuldigen, wenn er euch (offen) widerspricht oder der Lüge zeiht.

(9.) Die Raqāṣīya¹⁸⁶ sagt: ‚Der Beweis dafür, daß es eine Wahrheit (gibt,) liegt darin, daß alle Menschen die gesamte Religion kennen.¹⁸⁷ Da ist wiederum zu sagen: Ihr behauptet ja (zugleich), daß einige von euch mehr wüßten als andere, und behandelt Dummköpfe (*ahl al-ġahl*) mit energischem Tadel. Wenn ihr behauptet, daß manche zwar anderer Meinung seien, ihr aber klüger wäret als sie, so widerlegt ihr euch damit selber.

183 Zur Bidʿīya oder Bidaʿīya vgl. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* 64f. und TG II 621f.; sie wird manchmal den Azāriqa zugeordnet. Nach Šahrastānī war sie von ihrer Rechtgläubigkeit überzeugt (*Milal*, übs. Gimaret 406, Anm. 102).

184 In *lam tatlu* ist das wāw zu athetieren.

185 Der Satz weicht hier in seinem jetzigen Wortlaut geringfügig ab. Im übrigen ist der Absatz vor *qīla* unberechtigt.

186 Faḍl ar-Raqāṣī, auf den diese Gruppe sich zurückführt, starb irgendwann vor 140/757; zu seiner Lehre vgl. TG II 167ff.

187 Gemeint ist wohl: „daß es eine Orthodoxie gibt, auf die sich alle geeinigt haben“.

(10.) Die Murǧi'a sagt: ‚Das Wahrheitskriterium ist die herrschende Meinung (*qaul al-ǧamā'a*), sobald sie alle bis auf den letzten Mann erfaßt hat.‘ Da ist wiederum zu sagen: ¹⁸⁸ Ihr wißt doch, daß ihr nie die (gesamte) Gemeinde getroffen haben werdet. Ebensowenig kennt ihr jemanden, der euch über den Weg gelaufen wäre und der eine andere religiöse Einstellung hat als ihr, von dem ihr nicht zugleich wüßtet, daß er eure Gemeinde gar nicht (als Ganze), bis auf den letzten Mann, getroffen haben (kann).

(11.) Die große Masse sagt: ‚Der Beweis dafür, daß es eine Wahrheit (gibt), liegt darin, daß Gott (im Koran?) kein Argument gegen die Abweichler (*ahl al-ahwā'*) aufgestellt hat.¹⁸⁹ (Auch) da ist zu sagen: Ihr habt die Abweichler ja genau bezeichnet und sie des Irrtums beschuldigt

(12.) Einige aus der großen Masse sagen: ‚In (Fragen,) worüber die Meinungen auseinandergehen, hat Gott kein Argument. Nur dort, wo kein Meinungsstreit besteht, gibt es auch ein Argument (im Koran).‘ Da ist (wiederum) zu sagen: Ihr bezichtigt ja die Abweichler allesamt des Irrtums. Eben dies aber steht im Widerspruch zu dem, was ihr vorbringt; denn ihr wißt (schon) bei dem, was ihr vorbringt, nicht zwischen Wahr und Falsch zu unterscheiden.

(13.) Eine weitere Gruppe sagt: ‚Der Beweis für die Wahrheit liegt darin, daß die Allgemeinheit (*al-ǧamā'a*, sich ihr anschließt). Also auf, laßt uns mit euch disputieren!‘ Da ist dann zu sagen:¹⁹⁰ Denn ihr seid euch doch einig darin, daß ihr jemanden, von dem ihr seht, wie er die Religion verläßt, energisch tadelt, obgleich ihr nicht mit ihm disputiert habt. Die Zahl der Gebete und (die Frage), ob das relevant ist, ebenso wie die (Zahlung der) Armensteuer und andere Grundgebote (können) ja nicht Gegenstand einer Disputation sein.¹⁹¹

188 Der Satz weicht hier geringfügig ab: *ḥālaftum al-umma* statt *ǧāma'tum al-umma*.

189 Ist gemeint, daß der Koran da, wo er sich nicht eindeutig äußert (etwa in der Frage der Willensfreiheit oder des Anthropomorphismus), mehrere Standpunkte zuläßt?

190 Der Absatz vor *qīla* ist analog zum Vorhergehenden aufzuheben.

191 Gemeint ist: Diese Dinge sind unverhandelbar. Der gesamte letzte Satz bedarf einer philologischen Überprüfung. Ist daran gedacht, daß unter manchen frühen iranischen Ḥārīgiten, z.B. in der Gemeinde eines gewissen Abū Ismā'il al-Biṭṭiḥi, aber auch bei der bereits genannten Bid(a)'īya die Fünzfahl des täglichen Gebetes sich noch nicht durchgesetzt hatte? Vgl. TG II 619–622.

(14.) Eine (letzte) Gruppe sagt: ‚Beweis für die Wahrheit ist alles, was in zwei oder drei Punkten den bisher genannten Ansichten gleich ist. So gelangt man zur Wahrheit.‘ (Auch) da ist zu sagen: Ihr seid euch doch einig darin, alle bisherigen Ansichten zu verwerfen.¹⁹² Wie könnt ihr dann mit etwas davon argumentieren?

Die Aufzählung ist interessant, weil sie ein Milieu voraussetzt, das stark von Ḥārīgīten verschiedener Ausrichtung geprägt ist. Auch Šrīiten und Murğīiten kommen vor; daneben gibt es eine große Mehrheit, die eher „Füllsel“ ist (*ḥašw*), weil sie zur Differenzierung kaum etwas beiträgt. Der Autor selber ist, wie wir sahen, Mu‘tazilit; er verrät es durch ein spezifisches Theologoumenon, die Lehre von der *manzila baina l-manzilatain*, die schon auf Wāṣil b. ‘Aṭā’ zurückgeht, in späteren Diskussionen aber kaum noch eine Rolle spielt.¹⁹³ Seine Schulgenossen nennt er hier jedoch nur einmal und ganz am Rande. Er macht gewissermaßen eine Enquête. Selber nimmt er dabei nur in ganz stereotyper Weise Stellung, immer mit dem gleichen Argument: Wie kann man behaupten, die Wahrheit zu besitzen, wenn man auf jemanden stößt, der dasselbe sagt, obgleich ihm niemand glaubt? Man müßte dann einen autonomen Beweis entwickeln, und den hat man nicht. Diese Argumentation ist richtig, aber für den Leser oder Hörer noch etwas unbefriedigend. Überzeugend wird sie erst dann, wenn man im Auge behält, daß es in dem Buch ja um die Wahrheit von Prophetenüberlieferungen geht. Das wird in der Aufzählung nur an jener Stelle berührt, wo von den *riwāyāt* die Rede ist.¹⁹⁴ Der Autor entschließt sich darum zu einer nochmaligen, nunmehr aber summarischen Widerlegung. Der Frage- und Antwort-Stil des *kalām*, den er im Ansatz auch bisher schon benutzte, weitet sich jetzt aus zu einem mehrstufigen Dialog:

Woher wißt ihr denn, daß es sich so verhält, wie ihr sagt?¹⁹⁵ Wenn sie dann antworten: ‚Unsere Brüder haben es (so) gesagt, und die haben immer recht (*wa-hum ahl al-ḥaqq*)‘, oder ‚Unsere Anführer (*a‘immatunā*) sagen so‘ oder ‚Wir haben das durch unsere Exegese (*ta’wīl*) herausgefunden‘

192 Ist S. 144, 21 ‘*addūhā* in ‘*addadtumūhā* zu verbessern?

193 TG II 260 ff.

194 Oben in nr. 7. Entgegen späterem Wortgebrauch sind hier mit *riwāyāt* vermutlich generell die Überlieferungstexte gemeint, nicht nur die Isnāde.

195 S. 145, 1 f. Daß hier alle angeredet sind, wird zuvor ausdrücklich gesagt: *tumma qāla li-kulli šinfīn minhum*. Nur die Identität des Sprechers bleibt unklar; *qāla* kann sich kaum auf den Autor selber beziehen. Ist *yūqālu* zu lesen?

oder ‚Unsere Überlieferung (*riwāya*) hat uns das gezeigt‘ oder ‚Wir sind ganz allein auf die Wahrheit gestoßen‘, so ist ihnen entgegenzuhalten: ‚Warum tadelt ihr denn diejenigen, die anderer Meinung sind?‘ Wenn sie dann sagen: ‚Weil die Unsinn reden‘, so ist zu erwidern: ‚Woher wißt ihr denn, daß sie Unsinn reden?‘ Wenn sie dann sagen: ‚Weil sie anderen, die ebenfalls Unsinn reden, glauben und diejenigen, welche die Wahrheit sagen, der Lüge bezichtigen‘ so ist zu erwidern: ‚(Das wollen wir ja gar nicht wissen.) Wie ihr (selber) auf eure Behauptung kommt, das fragen wir euch.‘ Wenn sie dann sagen: ‚Sie haben die Schriftstelle xy außer acht gelassen‘, so ist ihnen zu sagen: ‚Warum laßt ihr (selber denn) die Überlieferung yz außer acht? Es heißt ja, daß sie das Gegenteil von eurer Überlieferung überliefern.‘¹⁹⁶

Wenn sie aber eine Sondermeinung vertreten (*qālū qaul^{an} tafarradū bihī*), ist zu sagen: ‚Warum ist deren Sondermeinung falsch und eure richtig?‘¹⁹⁷ Ihr steht doch ebenso alleine da wie sie.‘ Weiterhin ist zu sagen: ‚Wie kann denn etwas, das ihr vertretet, ein Argument sein, selbst wenn es von euch allen vertreten wird? Wie kann man überhaupt mit einer ungewöhnlichen (*šādd*) Exegese argumentieren, der eine andere Exegese widerspricht, oder mit einer ungewöhnlichen Überlieferung (*riwāya*), der eine andere Überlieferung widerspricht?‘¹⁹⁸ Wie kann man mit einer Übereinkunft (*tauqīf*)¹⁹⁹ argumentieren, wenn ihr alle das tut? Und welchen Stellenwert hat das, was ihr behauptet, im Verhältnis zu dem, worauf die Allgemeinheit (*ǧamāʿa*) sich geeinigt hat? Denn wenn ihr das so (behaupten) dürft, dann sollte dasselbe auch mit Bezug auf das Vernachlässigen der *qibla* oder das Unterlassen des Gebetes usw. erlaubt sein²⁰⁰ ...‘.

196 Die Stelle scheint nicht ganz in Ordnung zu sein. Auf jeden Fall lese ich zu Anfang (145, 8) *lima tatrukūna* statt *lam tatrukū*, wie auch der türkische Übersetzer dies tut, obgleich er die falsche Form *tatrukū* nicht moniert. Das folgende *qīla* (von mir mit „es heißt“ übersetzt) wirkt etwas unkoordiniert.

197 Lies *bāṭil^{an}* und *ḥaqq^{an}*, abhängig von *mā yaǧʿalu*.

198 Ich lese analog zum Vorhergehenden *yuhālīfuhā* statt *ḥālafahā*.

199 Gemeint ist: wenn es keinen expliziten Textbeleg gibt. Zur Bedeutung vgl. TG V 443; vgl. auch die Anmerkung des Übersetzers hier S. 144. *Tauqīf* kann aber auch heißen: „(übernatürliche) Belehrung“; vgl. TG IV 325 und VI 465 sowie jetzt V. Comarro, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de Uthmān* (Beirut 2012), S. 152 („institution divine“). Bei ʔirār wäre der Wortgebrauch in jedem Fall früh.

200 Gemeint ist: Dann müßten auch unverrückbare Gewohnheiten wie das fünfmalige Gebet oder das Einhalten der Gebetsrichtung wieder Gegenstand der Diskussion sein können.

Wenn sie nun den Spieß umdrehen und sagen: ‚Woher wißt *ihr* denn, daß es sich so verhält, wie *ihr* sagt?‘, so ist zu antworten: ‚Weil, wie wir euch schon mitgeteilt haben, die Gesamtgemeinde (*al-umma*) sich darin einig ist, (und zwar) aufgrund von Berichten (*aḥbār*, d.h. Ḥadīṭen), die nicht durch Berichte gleicher Art zurückgewiesen werden, und weil diese sich darin ebenso einig ist wie bei der Gebetsrichtung, bei der (Ableistung der) Armensteuer und dergleichen. An diesem Konsens²⁰¹ erkennen wir, daß diejenigen, die anders denken als wir, falsch liegen.‘ Wenn sie dann einwenden: ‚Wie könnt *ihr* von einem Konsens der Gesamtgemeinde sprechen, wo wir doch auch zur Gesamtgemeinde gehören und (trotzdem) anders denken als *ihr*?‘, so ist zu antworten: ‚*Ihr* denkt ja nicht insofern anders, als *ihr* einer Meinung seid und einander glaubt und (insofern *ihr* sagt,) daß eine Behauptung nur aufgrund eines hieb- und stichfesten Beweismittels aufgestellt werden dürfe, sondern weil *ihr* dabei zu einer Exegese, einer Überlieferung oder einer Behauptung greift (, die erst ins Spiel kommt), nachdem *ihr* euch mit uns auf eine gemeinsame Linie geeinigt habt. Wenn man aber schon nicht durch eine gemeinsame Linie mit der Gesamtgemeinde auf den rechten Weg kommt, um wieviel weniger dann durch eine Sondermeinung. Dadurch daß man die gemeinsame Linie aufgibt, wird die Religion insgesamt zunichte.‘²⁰²

Weiterhin ist zu sagen: Wie soll das, worauf wir uns geeinigt haben, falsch sein,²⁰³ nachdem wir uns einmal darauf geeinigt haben und es nicht mehr aufgeben dürfen? Wenn wir dann abweichen, so liegt die Wahrheit in der Abweichung, und wir werden für das, womit einige von uns sich gegenüber anderen absondern, (allesamt) haftbar gemacht. Im übrigen: Aufgrund welchen Argumentes erkennt man, daß es sich überhaupt so verhält? Das ist doch etwas, das sich nicht mehr in Ordnung bringen läßt. Sie haben durch das, worin sie mit der Gesamtgemeinde übereinstimmen, ihrer Sondermeinung den Boden entzogen. Begreift das doch (*fa-fhamū*)!

201 S. 145, 21, wo vielleicht *iğmā'ihim* zu lesen ist statt *iğtimā'ihim*. Die hier gegebenen Beispiele sind dieselben wie vorher; vgl. zu ihnen auch Ġāḥīz, *K. al-Uṭmāniya* (ed. Hārūn, Kairo 1955), S. 253, 7 ff., wo dargelegt wird, daß die *aḥbār* in diesen Fällen nicht nur den Experten bekannt sind, sondern ebenso der Allgemeinheit (*al-'amma*). Bei der Armensteuer weiß z. B. jedermann, wie hoch der Betrag ist: 5 Dirham pro 200.

202 Vor diesem letzten Satz ist im Druck wieder unberechtigterweise ein Absatz gemacht worden.

203 Lies *yabṭulu* statt *tabṭulu*.

Mit dieser Philippika schließt das Buch. Das Wahrheitskriterium ist, so erfahren wir, der *ig̃māʿ* der *umma*.²⁰⁴ Man ist etwas enttäuscht; das ist ja nicht so sehr eine Lösung als vielmehr die bloße Gegenposition zum *iḥtilāf*. Von einem Muʿtaziliten hätte man eher erwartet, daß er das hohe Lied der Vernunft singt. Nur daß die Muʿtazila vermutlich noch gar nicht so weit war; in unserem Text tritt sie ja in Erscheinung nur durch eine terminologische Novität, die Bezeichnung des schweren Sünders als *fāsiq* bzw. *fāḡir*. Vom Vorrang des Verstandes (*ʿaql*) und von rationaler Theologie überhaupt ist noch nicht viel zu merken.²⁰⁵ Zwar werden an einer Stelle anthropomorphistische Vorstellungen zurückgewiesen; aber auch da hat die Kritik noch keine autonome Basis.²⁰⁶ Das war bei Wāṣil b. ʿAṭāʾ nicht anders. Zwar kannte die spätere muʿtazilitische Überlieferung von ihm einen erkenntnistheoretischen Text;²⁰⁷ aber man berichtete von ihm auch (ebenso wie von ʿAmr b. ʿUbaid und schon von Ġailān ad-Dimašqī), daß „ein Argument nur durch Konsens erkannt“ werde.²⁰⁸ Der am häufigsten mit ihm in Verbindung gebrachte Traktat, verloren wie alle übrigen, war ein *K. al-Manzila baina l-manzilatain*.²⁰⁹

Nun war mit Vernunft bei Ḥadīṭen ohnehin nicht viel zu machen. Ḥadīṭe gab es zu allem und jedem, und man entschied ad hoc, wie man sie einordnete und ob man sie überhaupt brauchte. Rationale Kritik hätte bei ihrem Inhalt ansetzen müssen; aber die Kontrolle der Experten richtete sich später vor allem auf die Überlieferungsketten. Dort unterschied man dann zwischen *ṣaḥīḥ* und *ḍaʿīf* oder zwischen einem *ḥabar mutawātir* und einem *ḥabar wāḥid* (bzw. *āḥād*). Von alldem findet sich in unserem Text keine Spur;²¹⁰ unter den Ḥadīṭen, die dort gegeneinander ausgespielt werden, hat kein einziges einen Isnād. Das heißt nicht unbedingt, daß unser Autor die Isnāde nicht kannte; er

204 Wir haben *umma* mit „Gesamtgemeinde“ übersetzt. An früherer Stelle steht auch einmal der Ausdruck *ahl aṣ-ṣalāt* für die Muslime insgesamt, wieder im Zusammenhang mit *ig̃māʿ* (s. 123, ult. f., ohne Absatz!); vgl. s. 2584 und 2506, Anm. 31.

205 Aus der Stelle, wo ihre Lehrmeinung zum Wahrheitskriterium referiert wird (oben s. 2492, nr. 8), könnte man schließen, daß sie das Denken freigab, weil sie jeden, der sich irrte, „entschuldigte“. Aber sie wird dort zusammen mit den Šīʿiten und der „großen Masse“ (*al-ḥašw*) genannt; das paßt schlecht dazu.

206 Sie ist zwar scharf, aber rein verbal: *širk billāh*, *kufī*, *fīrya ʿalā llāh* („Verleumdung Gottes“; s. 134, 13 f.).

207 TG V 161 f., Text IX 21.

208 Ib. 164, Text IX 23.

209 Ib. 157, nr. 1.

210 Der einzige Ausdruck, der dem nahekommt, ist *šādd* (s. o. s. 2495); aber das ist auch noch nicht Terminus.

ist nur nicht an ihnen interessiert, und sie waren vermutlich bei der Propaganda, welche die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* mit ihrem Material machten, auch noch nicht wichtig. Im übrigen kommt die Gruppenbezeichnung *aṣḥāb al-ḥadīṭ* in unserem Text gar nicht vor; die Gegner des Autors haben kein Gesicht. Das Wort *riwāya* zielt auf die Überlieferung als solche, nicht wie später auf die jeweiligen Personen, welche sie weitergeben oder weitergegeben haben.²¹¹ Ebenso bezeichnet *infirād* eine „Sondermeinung“, nicht dagegen, daß ein bestimmter Bericht (*ḥabar*) nur auf eine einzige Kette von Überlieferern zurückgeht. Die Ḥadīṭ-Bewegung ist zwar, so wie sie sich in unserem Text präsentiert, sichtlich im Vormarsch; aber den Schritt zur Verwissenschaftlichung hat sie noch nicht getan. Unser Autor leistet auch nicht prinzipiellen Widerstand; manche Prophetenworte kommen ihm vielmehr bei seiner Argumentation recht gelegen, und den juristischen Bereich, wo sich auf Ḥadīṭe am wenigsten verzichten ließ, klammert er weitgehend aus.

Dieser Befund würde sich in die Zeit, in der Ḍirār b. ‘Amr lebte und Einfluß besaß, gut einfügen.²¹² Die Mu‘tazila hatte ihre endgültige Position noch nicht gefunden. Eine Generation nach Ḍirār ist es Nazzām, der das Thema wieder aufnimmt. Aber er sieht dann nicht so sehr das Chaos der Meinungen, also den *iḥtilāf*, dem Ḍirār den Kampf angesagt hatte, sondern stellt dessen Befund in einen neuen historischen Rahmen, ein „Geschichtsbild“. In seinem *K. an-Nakt*, das wir nur noch aus Fragmenten kennen,²¹³ geht er zurück auf die ersten Überlieferer, also die Prophetengenossen, und schließt aus dem konstatierten Chaos, daß auch sie schon zerstritten waren. Er nimmt die Isnāde also schon in den Blick, ist aber weit davon entfernt, in ihnen ein Echtheitskriterium zu sehen.²¹⁴ Sein Schüler al-Ġāḥiẓ benutzt dasselbe Material unter demselben

211 Ganz selten wird einmal ein Tradent der ersten Generation genannt: „Schreibt auf, daß Ibn Mas‘ūd gesagt hat: Ich ging zum Propheten“ (s. 50, 3f.); vgl. auch oben s. 2479 zu Ibn ‘Abbās. Der Prophet heißt übrigens meistens *an-nabī*, nicht *rasūl Allāh*; das ist später ebenfalls anders.

212 Es lohnt, dazu jetzt die Untersuchungen von A. El Shamsy in *The Canonization of Islamic Law* (Cambridge 2013) zu vergleichen: Kap. 2 „Debates on Hadith and Consensus“ (s. 44 ff.). Von Bedeutung ist zur Zeit Ḍirārs vor allem die Auseinandersetzung zwischen Šāfi‘ī und Ibrāhīm b. ‘Ulaiya (gest. 193/809) über das Verhältnis zwischen Konsens, d.h. lokaler Tradition, und isolierten Prophetenworten, sog. *āḥād* (ib. 56–63).

213 Vgl. dazu meinen Aufsatz in Bd. II 1189 ff.

214 Der Ausdruck *nakt*, den er in den Mittelpunkt stellt, begegnet übrigens auch schon in unserem Text, mit Bezug auf Ṭalḥa und Zubair: *nakaṭā wa-ṭalabā l-furqa wa-fāraqā l-ġamā’a* (s. 34, 5f.). Von den Ḥadīṭen, die in den Nazzām-Fragmenten zum Gegenstand der Kritik werden, finden sich einige gleichfalls in unserem Text.

Gesichtspunkt, gliedert es aber in sein *K. al-Futyā* ein und gibt damit dem juristischen Kontext Priorität. Mehr als ein halbes Jahrhundert später, am Ende der ersten mu‘tazilitischen Blütezeit, übt Abū l-Qāsim al-Balḥī (gest. 319/931) in seinem *K. Qabūl al-aḥbār* dann nur noch Isnādkritik, wenngleich mit anderer Akzentsetzung, als die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* selber dies taten. Er kann nicht umhin, zuzugeben, daß die *muḥaddiṭūn* sich auf breiter Front durchgesetzt haben; aber er will verhindern, daß sie in ihrer Selbstzufriedenheit vergessen, wie sehr sie an manchen Stellen auf Sand gebaut haben. Für uns ist bemerkenswert, daß es gerade diese genannten Werke sind, die sich aus der ansonsten weitgehend verlorenen Masse des frühen mu‘tazilitischen Schrifttums erhalten haben. Die Auseinandersetzung war späteren Generationen noch einen Blick – bzw. die Mühe des Abschreibens – wert. Das Thema ist übrigens gerade von dem Herausgeber unseres Textes vor einem Jahrzehnt einmal monographisch behandelt worden.²¹⁵

Die frühe Zeitstellung des *K. at-Taḥrīš* scheint auch daraus hervorzugehen, daß die Ibādīya im Irak noch als gestaltende Kraft angesehen wird; in der zweiten Hälfte des 2. Jh's hat sie sich ja aus Baṣra, in dessen „sectarian milieu“ sie zeitweise ihre Zentrale hatte, wieder nach Oman zurückgezogen. Wir werden freilich ohnehin wohl stärker auf Kūfa schauen müssen; die Parallele mit einem Werk des ‘Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī²¹⁶ deutet darauf hin. Der Titel des Buches wird aus dem Text heraus gestützt, und das älteste Zitat (Ibn ar-Rāwandī bei Ḥaiyāt, *K. al-Intiṣār*) spricht eine klare Sprache: „Vergiß nicht²¹⁷ das *K. at-Taḥrīš* des Ẹirār und seinen Inhalt, nämlich Überlieferungen vom Propheten, die jede Partei (*fırqa*) für ihre jeweilige Ansicht vorbringt, und vergiß auch nicht, wie sehr deine Schulgenossen dieses (Buch) schätzen und sich an ihm abarbeiten, um die (prophetischen) Berichte (*aḥbār*) herunterzumachen.“²¹⁸ Ibn an-Nadīm bringt dann eine erweiterte Fassung des Titels, die ebenfalls im Text schon anklingt,²¹⁹ die er aber vermutlich nur einer älteren Bücherliste entnimmt.²²⁰ Ihm zufolge soll Ẹirār daneben auch ein *K. Tanāquḍ al-ḥadīṭ* geschrieben haben.²²¹

Die Originalität des *K. at-Taḥrīš* liegt aber nicht nur in seinem Inhalt, sondern äußert sich auch in seiner bewußt fiktiven Form. Letztere ist zwar im

215 Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*; Ankara 2004. Vgl. auch meinen Aufsatz in Bd. II 1290 ff.

216 S. o. S. 2480, Anm. 120.

217 Angeredet ist Ġāḥiz, gegen dessen *K. Faḍīlat al-Mu‘tazila* Ibn ar-Rāwandī sich richtet.

218 *K. al-Intiṣār*, ed. Nader 100, 2 f.

219 S. o. Anm. 145.

220 TG V 231, nr. 50.

221 Ib. nr. 49.

Grunde in dem Frage-und-Antwort-Stil des *kalām* schon angelegt, wird aber hier durch den szenischen Aufbau zu einer Art Dramolett ausgestaltet. Das findet sich mit seinem Witz und den ironischen Seitenhieben²²² im theologischen Schrifttum sonst nur selten. Am nächsten kommt wohl, mehr als drei Jahrhunderte später, die *Risālat Iblīs ilā iḥwānihi l-manāḥis* des Ḥākim al-Ġišūmī, deretwegen dieser 494/1101 in Mekka vermutlich ermordet wurde.²²³ Das geschah nur wenige Jahrzehnte vor dem Jahr 540, in dem die einzige erhaltene Handschrift des *K. at-Taḥrīṣ* geschrieben wurde – wahrscheinlich im gleichen Milieu, in Baihaq. Sie gelangte dann durch eine Art Kulturtransfer in den Jemen; vermutlich war sie von vornherein für den Export bestimmt gewesen. Man hat sich mit ihrer Verfertigung keine große Mühe gegeben. Aber sie war ohnehin nur eine Kopie; schon das zugrundeliegende Original dürfte verderbt – und vielleicht sehr alt – gewesen sein. Das Thema allerdings war aktuell geblieben, zumindest für bestimmte Regionen der islamischen Welt; im Jemen hatte das Ḥadiṭ nicht einen so starken Stand wie in den zentraleren Regionen, etwa in Ostiran. So ist dieses Zeugnis aus der Frühzeit in unsere Hände gelangt. Es hat uns neue Einsichten eröffnet.

²²² S. o. S. 2479 oder 2486, Anm. 157; auch u. S. 2593.

²²³ Ed. Ḥusain Mudarrisī Ṭabāṭabā'ī (H. Modarressi), o. O. 1406/1986; vgl. meine Inhaltsangabe in *Der Eine und das Andere* 767–770. Natürlich läßt sich auch an andere Texte noch denken, etwa das *K. al-Ālim wal-ḡulām* des Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman (kürzlich herausgegeben und übersetzt von James W. Morris, *The Master and the Disciple*; London 2001) oder an das *K. al-Ḥaida*, in dem der Streit um die Geschaffenheit des Korans am Beispiel einer Diskussion in Gegenwart des Kalifen al-Ma'mūn dramatisch geschildert wird (vgl. vorläufig TG III 504 ff.).

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

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

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

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

2 Oben S. 2461 ff.

3 S. o. S. 2473 ff.

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

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

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

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

6 S. o. S. 2479 ff.

7 HT 101 ff.

8 Vgl. EI² IV 269 s. v. (Ch. Pellat).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Er antwortete: „Schreibt auf:¹⁸ Aş-Şa‘b – man überliefert auch: aş-Şāmit¹⁹ – b. Ġattāma²⁰ fragte den Propheten: ‚O Gesandter Gottes, (und) die Sprößlinge der Polytheisten? Wir stoßen auf sie im Schlachtengetümmel und in finsterner Nacht‘. Er antwortete: ‚Tötet sie! Sie gehören in dieselbe Kategorie wie ihre Väter.‘²¹ – 3 Der Prophet befahl auch dem Usāma b. Zaid, als er ihn nach Syrien schickte, sie im Feuer zu verbrennen und zu ertränken.²² – 4 Man fragte ‘Ā’iṣa, die Mutter der Gläubigen, nach den

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

17 *Tahrīṣ* 78 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24 Im Jahre 8/630.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

40 *Tahriṣ* 80 ff.

18 Dann kamen andere Leute zu ihm und sagten: ‚Was hältst du von jemandem, der behauptet, er sei imstande (*yastaṭīu*), das auszuführen (*‘amila*), was Gott ihm befohlen habe und sich von ihm wünsche, was Er wolle und an ihm gern sähe (*raḍiyahū lahū*)?‘ 19 (Der Jurist) antwortete: ‚Hütet euch vor denen! Das sind Neuerer (*ahl al-bida‘*). 20 Schreibt auf: Surāqa b. Mālik b. Ġu‘šam⁴¹ und ‘Umar al-Fārūq⁴² wandten sich an den Propheten mit der Frage, ob das, was er tue, spontan aus dem Augenblick heraus geschehe (*mubtada’ mubtada’ musta’naf*) oder eine längst beschlossene Sache sei (*šai’ qad furīḡa minhu*). Er antwortete: ‚Nein. (Das ist nicht spontan,) sondern eine längst beschlossene Sache‘. Da meinten sie: ‚Warum dann überhaupt handeln?‘ Er antwortete: ‚Handelt (auf jeden Fall)! Denn jedem wird sein Handeln leichtgemacht – oder, in einer Variante: ‚das, wozu er erschaffen wurde‘ –. Wer für die Glückseligkeit (*as-sa’āda*) bestimmt ist, handelt (deswegen) auch für die Glückseligkeit, und wer zur Verdammnis (*šaqā’*) bestimmt ist, handelt für die Verdammnis.“⁴³ 21 (Weiterhin) sagte (der Jurist): ‚Wenn es nach dem Auftreten des Propheten noch Unglauben gab, so nur derart, daß die Leugnung der Vorherbestimmung den Schlüssel dazu lieferte‘.⁴⁴

41 Gest. 24/645 zu Anfang von ‘Utmāns Kalifat (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta’rīḥ* 161, 7); vgl. auch Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 581 f. nr. 916 und Wensinck, *Conc.* VIII 96a.

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

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

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

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

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

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

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

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

51 Das ist wahrscheinlich eine erklärende Bemerkung des Autors. Sie enthält anscheinend eine versteckte Kritik: Der Koran sagt nicht, daß mit der „Rechten“ bzw. „Linken“ hier eine rechte oder linke Hand gemeint seien; die linke Seite ist per se die falsche und unheilvolle. A fortiori dürfte der Autor dann auch kaum angenommen haben, daß Gott zwei rechte Hände habe. Dirār wendet sich in einem späteren Kapitel gegen jede Art von Anthropomorphismus (s. 134f.).

52 Der Katalog von vier vorherbestimmten Dingen findet sich schon im Talmud (vgl. HT 16, Anm. 50). An unserer Stelle irritiert jedoch das doppelte *al-ḥ.l.q* zu Anfang; man ist geneigt, eine Dittographie anzunehmen. Trotzdem wird man nicht eingreifen dürfen; denn in dieser Form begegnet das Ḥaḍīṭ auch bei Haitamī, *Maḡma* VII 195, 7ff. nach Ibn Maṣʿūd (unter Berufung auf Ṭabarānī). Es ist also *al-ḥalq wal-ḥuluq* zu lesen, wie schon der türkische Übersetzer dies tut; er gibt *al-ḥuluq* mit „huy/ahlak“ wieder. Letzteres ist in diesem Rahmen auch anderswo zu belegen (vgl. etwa Haitamī 196, 4ff. oder HT 28). Allerdings bleibt dieser Anfang der Viererliste recht selten; vielleicht sind hier in der Tat ursprünglich zwei verschiedene Lesungen ein und desselben Schriftbildes nebeneinandergestellt worden. Zudem wirft das erste *al-ḥ.l.q* weiterhin Probleme auf. Denn zwar ist nicht daran zu zweifeln, daß hier *al-ḥalq* zu lesen ist; aber über dessen Bedeutung läßt sich streiten. Vielleicht wird einfach auf Sure 30:30 angespielt: *lā tabdīlā li-ḥalq Allāh* „Die Art und Weise, in der Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann man nicht abändern“; diese Stelle wird auch sonst gelegentlich in demselben Zusammenhang herangezogen (vgl. HT 103). Manchmal geht dem Viererkatalog aber auch ein Verweis auf die Erschaffung des Menschen im Mutterleibe voraus (so etwa in der Version bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2VI 16 f. nr. 3934); daß dies dann allerdings in den Katalog selber eingedrungen wäre, ist vorläufig nicht zu belegen. Wenn man von dem Viererkatalog selber ausgeht, liegt eher die Annahme nahe, daß hier nicht das bloße Erschaffensein gemeint ist, sondern das, *wozu* man erschaffen ist, ob für die Hölle oder für das Paradies (*ṣaqīyān au saʿīdān* bei Ibn Ḥanbal, ib. 17, 2; vgl. HT 1), oder die Art, *wie* man erschaffen ist, ob als Mann oder als Frau (vgl. HT 5, 22 und 25). Wenn man das erste *ḥ.l.q* zu *ḥalq al-insān* ergänzt, so ließe sich dies sogar verstehen als „das, was der Mensch schafft“, d.h. sein Handeln (vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie* 46). Das würde an unserer Stelle an sich gut passen; *al-ʿamal* bildet auch in der genannten Parallele bei Ibn Ḥanbal den Anfang. Aber solange *al-insān* nicht hinzutritt, läßt sich dies aus *al-ḥalq* kaum heraushören; zudem begegnet *ḥalaqa* im Sinne von „selbständig handeln“ nur in qadaritischen Texten.

53 Dazu HT 77 ff. mit weiterem Material.

54 Oder: „brachte hervor“ (*ḡarā bi-*). Zu *ḡarā bi-* vgl. *Conc.* I 339a; auch *ḡarā fihi l-qalam* ist belegt (Fazārī, *K. al-Qadar* 48, 7 Salimi/Madelung).

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

55 Dieser Passus ist vermutlich wiederum bloß ein Interpretamentum zu dem vorhergehenden Satz (nr. 28) und als solches dem Juristen in den Mund gelegt. Auch nr. 28 ist eher eine theologische Aussage als ein Ḥadīṭ.

56 *Kull^{un} muyassar^{un} li-‘amalih li-mā ḥuliqa lahū*; hier ist also das, was in nr. 20 als Variante nebeneinander stand, miteinander kombiniert. Soll man *limā* in *mā* verbessern?

57 Sure 92:5–7, wobei erst in dem hier offen gelassenen Schluß des Satzes (= 92:7) das Stichwort *nuyassiru* fällt: „.... dem machen wir es leicht zum Leichten“. Dieses wird im Folgenden (92:8–10) noch einmal aufgenommen: „Wer aber geizt und stolz abweisend ist und die Heilsverheißung leugnet, dem machen wir es leicht zum Schweren“. Vgl. HT 41 und Neuwirth, *Der Koran* I 230.

58 *Darr* sind die Larven oder Jungen der Ameisen; metaphorisch stand dies auch für „Stäubchen“ oder „Atome“.

59 Das Ganze ist aus Sure 7:172 herausentwickelt, wo von dem Urbund die Rede ist, den Gott mit den Menschen schloß; vgl. dazu Ṭabarī, *Tafsīr* ³XIII 222 ff. und Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 287, 4 ff. Am Ende des Satzes ist wohl *qabla an tūlad* zu lesen (statt *yūlad*), unter Bezug auf *durrīya*; auch *yūladū* wäre gut, unter Bezug auf *-hum*.

60 Vgl. das Ḥadīṭ in HT 33, das man auf ‘Umar zurückführte; es steht schon im *Muwattaʾ* des Mālik b. Anas. Dazu auch Graham, *Divine Word and Prophetic Word* 161 f. nr. 38. Jedoch stimmt diese Fassung nur im Anfang überein; die Ausgestaltung der Szene (das *suḡūd* der winzigen, da noch nicht ausgereiften Nachkommen Adams) weicht an unserer Stelle ab.

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

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

s. 83:

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

61 Nämlich, daß in Sure 7:172 von der gesamten Menschheit die Rede ist und vorausgesetzt wird, daß ein Teil von ihr sich dem Treuebekenntnis entzog und deswegen schon von der Präexistenz an zur Verdammnis bestimmt war (vgl. nr. 32). Das wurde auch sonst häufig so gesehen und dann mit prädestinationischen Überlieferungen abgestützt; vgl. bei Ṭabarī, a. a. O. die Nummern 15343 und 15347 (mit *ḡaffa l-qalam ilā yaum al-qiyāma*), 15344 (mit *lā ubālī*, s. o. nr. 24), 15348 (mit *aḡal* und *rizq*; vgl. HT 1ff.). Anders dagegen Ṭabrisī, *Maḡma' al-bayān* II 467ff. zur Stelle; die šī'itische Exegese ist mu'tazilitisch geprägt.

62 Ich lese *lā yaqdiru 'alaihi* statt *lā yaqūlu 'alaihi* (vgl. s. 83, 3f.). Auch an *lā yaqwā 'alaihi* ließe sich denken.

63 Vgl. etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. Ṣifāt al-munāfiqīn 72–76 (s. 2169), nach Abū Huraira und mit einem Zusatz; ähnlich auch nr. 77–78 nach Ḡābir b. ʿAbdallāh bzw. ʿĀ'īša. Weitere Belege in *Conc.* IV 380b.

64 *Aḥbār Allāh* ist ungewöhnlich; gemeint sind natürlich Koranverse.

65 Der Apparat verweist auf Sure 9:95; jedoch steht dasselbe auch schon 9:82, beide Male auf die Hölle bezogen und mit *mā kānū yaksībūna* statt *mā kasabū*.

sich nicht an das halten können, was ihnen (von Gott) befohlen worden ist, daß sie (auch) nicht die Kraft dazu haben, es nicht vermögen noch dazu imstande sind, sondern daß es nur mit ihnen getan wird (= an ihnen geschieht)?⁶⁶ 38 Er antwortete: „Hütet euch vor ihnen; denn das sind Neuerer und Irrlehrer. 39 Schreibt auf: ‘Iyāḍ b. Ḥimār⁶⁶ sagte: Ich hörte, wie der Prophet sagte: ‚Gott hat mir geboten, euch etwas zu lehren, was ihr noch nicht wißt und was er auch mich erst heute gelehrt hat: Ich schuf meine Diener allesamt als Ḥanifen.⁶⁷ (Aber dann) kamen die Teufel zu ihnen und machten sie ihrer Religion abspenstig (*iḥtālathum ‘an dīnihim*); sie befahlen ihnen, andere Götter neben mir zu verehren, wozu ich ihnen keine Vollmacht (*sultān*) herabgesandt hatte.⁶⁸ Sie verboten ihnen, was ich ihnen erlaubt hatte.⁶⁹ – 40 Und: Jedes Kind wird im Stande der Unschuld (*‘alā l-fiṭra*) geboren. Erst seine Eltern machen es zu einem Juden oder Christen oder Zoroastrier⁷⁰ – bis seine Zunge es zum Ausdruck bringt,⁷¹ sei es (auf) dankbar(e) oder undankbar(e) Weise.⁷² –

66 Zu ihm Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* 91 nr. 261 und 418 nr. 1378; Ibn Sa’d VII, 23, 14 ff., wo falsch *Ḥammād* steht statt *Ḥammār/Ḥimār* (von daher auch in unseren Druck – und die türkische Übersetzung – übernommen); Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1232 nr. 2011. Daß man *Ḥimār* lesen muß statt *Ḥammār* (wie in der Edition von Ḥalifas *Ṭabaqāt*), übernehme ich aus Ḍahabī, *Muṣṭabih* 170, 14.

67 Gemeint ist: im Urmonotheismus (vgl. Sure 30:30); dazu HT 103 und 112.

68 Zur Formulierung vgl. Sure 14:22, 15:42 und 16:99 f.; auch meine *Anfänge muslimischer Theologie* 100 f.

69 Vgl. *Conc.* I 522b. Die Versionen bei ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘anī, *Muṣannaf* XI 120 nr. 20088 und bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. Ṣifāt al-munāfiqīn 72–76 (s. 2197 ff.) stellen dies als Predigt Muḥammads in einen größeren Zusammenhang und lesen *ig̣tālāt* statt *iḥtālāt* (so auch Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* I 317 s. v. und Lane, *Lexicon* 480b). Ich habe mich für *iḥtālāt* entschieden, das schon in der Parallele bei Naẓẓām steht (Fs. Spies 174, 14) und von Ibn al-Aṭīr als Variante geführt wird (I 463, 11). Mit *iḥtālāt* im Druck kann ich nicht viel anfangen. Auch *ig̣tālāt* bei Naṣwān al-Ḥimyārī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 232, apu. ist isoliert und vielleicht nur ein Schreibfehler.

70 Dazu HT 101 ff.; zur Vorstellung von der *fiṭra* des Menschen jetzt ausführlich G. Gobillot, *La Conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans* (Kairo 2000).

71 *Ḥattā yu‘abbiru ‘anhu lisānuhū*; vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 2048, 10 f. (= K. al-Qadar 23). Ibn Ḥanbal hat in einer Parallele (*Musnad* III 353, 20: nach Ġābir b. ‘Abdallāh) *yu‘ribu* statt *yu‘abbiru*; Haitamī, der sich offenbar auf ebendiese Stelle bezieht, bringt – vielleicht in einem bloßen lapsus calami – *yu‘ribu ‘anhu* und ‘*abbara ‘anhu* hintereinander (*Maḡma‘* VII 218, 13). Vgl. auch HT 105 und 110: *yubaiyinuḥū*.

72 *Immā šākīr^{an} wa-immā kafūr^{an}*; vgl. Sure 76:3. Diese Koranstelle wird in qadaritischem

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

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

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

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

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

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

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

81 Formuliert nach Sure 38:75.

82 Formuliert nach Sure 3:110.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 98 Vgl. HT 160f.; auch bei Nazzām schon genannt (zusammen mit nr. 47; vgl. TG VI 185 nr. 7c–d).
- 99 Mose ist nach islamischer Vorstellung der einzige Mensch, der Gottes Stimme direkt gehört hat (auf dem Sinai).
- 100 Auch das ist ein Einwand des Autors.
- 101 Diese Überlieferung findet sich schon im *Muwattaʿ* des Mālik b. Anas (vgl. HT 161 ff.); auch Nazzām übernimmt sie (TG VI 185 nr. 7e).
- 102 Wiederum ein sekundärer Einwand. Das letztere Zwiegespräch wurde im übrigen manchmal mit einem der beiden vorhergehenden gekoppelt; der Prophet beruft sich dann auf die Engel bzw. auf die beiden früheren Propheten, um seinem Schiedsspruch zwischen Abū Bakr und ʿUmar die Spitze zu nehmen. Vgl. z. B. Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṯ* 235, -5 ff. / übers. Lecomte 261f. (für die Begegnung zwischen Mose und Adam) oder Haitamī, *Maǧmaʿ* VII 191, -4 ff. (für diejenige zwischen Michael, Gabriel und Isrāfīl; nach Ṭabarānī, mit ausführlicher Rahmengeschichte). Über die mythische Vergangenheit konnte ja eigentlich ohnehin nur der Prophet Bescheid wissen.
- 103 Vgl. dazu EI² X 960b s.v. *ʿUzayr*.
- 104 Gemeint ist: Eva hatte, als sie zum erstenmal schwanger wurde, sich das Faktum damit erklärt, daß sie, wie in dem Vers zuvor gesagt ist, mit Adam geschlafen hatte. Sie hatte also nicht erkannt, daß Gott es war, der das Kind in ihrem Leibe geschaffen hatte. Damit hatte sie sich, ebenso wie Adam, der „Beigesellung“ (*širk*) schuldig gemacht.
- 105 Auch das ist wieder ein Einwand Ḍirārs. Ist an das Ährenraufen gedacht, das den Jüngern

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

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

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

107 Sure 20:121 f., wo streng genommen nur Gott „Buße tut“ (*fa-tāba ʿalaihi*). Im Sprachgebrauch des Korans kann Gott *tauba* bezeigen, insofern er sich dem Menschen „zuwendet“ (das ist die gemeinsemitische Grundbedeutung des Wortes; vgl. hebr. *šūb*) und ihn wieder „erwählt“ (vgl. Et² x 385 s.v. *Tawba*). Er tut dies allerdings nur, wenn auch der Mensch dieselbe „Zuwendung“ vollzogen hat.

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

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

-
- 109 Laut Sure 11:42f. weigert sich der Sohn, die Arche zu besteigen, und ertrinkt. Die prädestinistische Exegese geht davon aus, daß er nicht wegen seiner Weigerung ums Leben kam, sondern weil er von vornherein zu den Ungläubigen gehörte, die dann durch die Flut vertilgt wurden. Wäre er dagegen ein leiblicher Sohn Noahs gewesen, so wäre er wie sein Vater „erwählt“ gewesen und deswegen der Flut entgangen. Man nahm darum an, daß Noahs Frau ihn mit in die Ehe gebracht hatte (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* 3xv 340 ff. nr. 18208–18221). Dafür gab es aber im Koran keine Stütze; Ṭabarī verwirft diese Deutung (ib. 346, 9 ff.). Das Ereignis ließ sich auch anders erklären (ib. 343 ff. nr. 18224–18240; dazu u. nr. 69 und vorher).
- 110 Zur Frau des Lot vgl. Sure 11:81 und 66:10. In 11:81 steht auch, daß sie als einzige aus der Familie Lots auf der Flucht aus Sodom die Warnung mißachtete, sich umzuwenden; schon dieses Verhalten wird dort als prädestiniert vorgestellt. Daß sie bestraft wurde, indem sie zu einer Salzsäule erstarrte (Gen. 19:26), wird im Koran allerdings nicht gesagt; jedoch sprechen die *qisaṣ al-anbiyā’* von einer Verwandlung zu Stein (Ṭa’labī, *Arā’is al-mağālis*, übs. Busse 141).
- 111 Ein überraschend starkes und wortreiches Bekenntnis zu ‘Ā’iṣā. Haben Gegner, die ‘Ā’iṣas Teilnahme an der Kamelschlacht mißbilligten, sie mit Lots Weib oder der Frau des Noah verglichen, von denen es in Sure 66:10 hieß, daß ihre Ehemänner (beides Propheten wie Muḥammad) „ihnen vor Gott nichts halfen“? ‘Ā’iṣā würde dann hier demgegenüber als von vornherein „erwählt“ angesehen.
- 112 Das „deutliche Zeichen“ aus Sure 12:24; vgl. dazu Speyer, *Biblische Erzählungen* 201.
- 113 Diese Erweiterung der Geschichte führte man auf Ibn ‘Abbās zurück; vgl. Ṭa’labī, übs. Busse 158.
- 114 Der Autor kennt weder den Namen der Bathseba noch den des Urias; vgl. aber Ṭa’labī, übs. Busse 356. Eine ausgeschmückte arabische Version der Geschichte findet sich (mitsamt den Namen: Batšāba’ und Ūriyā) in dem Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 33, den R. Khoury unter dem Namen des Wahb b. Munabbih herausgebracht hat (dort Bd. 1 71 ff., vgl. auch s. 178); Quelle ist Ḥasan al-Baṣrī.

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

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

s. 88:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sachverhalt mit *huwa maʿmūl bihim* „es geschieht an ihnen; mit ihnen wird so verfahren“ (s. 81, 15 und 83, 4 = nr. 33 und 37). *Muʿtanaf* begegnet im Ḥadīṡ nur als finites Verb (*naʿtanīfuhū*) oder in Form eines aus dem Stamm abgeleiteten Nomens (*al-amru unufun*; vgl. HT 48). In unserem Text dagegen wird es mit weiteren Partizipien zusammengestellt: *muḥtadaʿ* (von *ibtadaʿa* „anfangen, spontan handeln“) oder *muḥtadaʿ* (von *ibtadaʿa* „sich etwas neu ausdenken“); sie sind aus Varianten desselben Ḥadīṡes herausgeholt (vgl. dazu HT 48 unten). Neben *muʿtanaf* gibt es auch noch *muḥtanaʿ*, und zu *muḥtadaʿ* gesellt sich die präpositionale Wendung *fi badʿihim* (Anfänge 147). Im *Ġāmiʿ* des Maʿmar b. Rāšid (bei ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaf* XI III, -5) steht *nastaqbiluhū* statt *nastaʿnīfuhū*. Zu allem vgl. auch den Index der Termini in *Anfänge* 264 ff.

133 Näher dazu TG III 45 ff.

134 S. o. nr. 45.

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

136 S. o. s. 2494 f.

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

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

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

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

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

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

141 S. o. S. 2489 und 2494.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

149 Dazu Speyer, *Biblische Erzählungen* 105, der im Anschluß an Abraham Geiger darin Ham erkennen will (vgl. Genesis 9:28 ff.). Die islamische Überlieferung denkt stattdessen an Kanaan, den Ahnherrn der Kanaanäer (Taʿlabī, *ʿArāʾis*, übers. Busse 76), der aber ein Sohn Hams und damit nur ein Enkel Noahs war. Er und nicht sein Vater Ham ist in der Tat derjenige, den in demselben biblischen Bericht der Fluch Noahs trifft (Gen. 9:25–27). Zu dieser unaufgelösten Diskrepanz im Alten Testament vgl. R. Firestone, *Early Islamic Exegesis on the So-Called „Hamitic Myth“*, in: Y.T. Langermann / J. Stern, *Adaptations and Innovations* (Löwen 2007), S. 51–66 (dort etwa S. 59 zu Yaʿqūbī). – Dazu hier nr. 57, das in nr. 67 ff. noch einmal aufgegriffen wird. An der letzteren Stelle gewinnt dann eine abweichende Lesung von Sure 11:46 theologische Bedeutung (nr. 69 f. mit Anm. 121). Daß ʿDirār auch über *qirāʾāt* Bescheid wußte, geht noch aus einem andern Kapitel des *K. at-Tahrīṣ* hervor (S. 95 f.).

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

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

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

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

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

153 TG IV 185 nr. 9c.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

162 TG III 384 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

173 Vgl. TG VI 1, nr. 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

181 Nr. 44.

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

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

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

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

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

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

Das Bild der Ḥārīğiten im *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr

In einem Aufsatz über das kürzlich im Druck erschienene *K. at-Taḥrīṣ*, das vermutlich in der zweiten Hälfte des 2. Jh’s H. entstanden ist und wohl zu Recht dem irakischen Theologen Ḍirār b. ‘Amr zugeschrieben wird,¹ habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß unter den politischen Parteien des frühen Islams, die dort ins Bild kommen, die Ḥārīğiten besondere Beachtung finden.² Das ist insofern von Belang, als diese, obgleich auf der politischen Bühne schon bald kaum noch von Bedeutung, mit ihren frühen „terroristischen“ Aktionen die Geradlinigkeit der Entwicklung imperialer Strukturen durchkreuzt hatten und als Störenfriede in das Geschichtsbild eingegangen waren. Der Philologe Mubarrad (gest. 286/900?) widmete ihnen in seinem *Kāmil fi l-adab* mehrere Kapitel, weil sie nicht nur gefürchtete Kämpfer, sondern auch bewunderte Poeten gewesen waren – Berserker gewissermaßen, deren man mit einem gewissen Schauer gedachte.³ Generationen deutscher Orientalistikstudenten haben an diesem Text ihre Arabischkenntnisse vervollkommen; Oskar (später Osman) Rescher hat, um ihnen die Mühe zu erleichtern, den Text ins Deutsche übersetzt.⁴ Für die islamischen Häresiographen waren die Ḥārīğiten die „Abweichler“ schlechthin; sie hatten sich durch den Auszug aus der Gesamtgemeinde, den sie als Wiederholung der Hidschra verstanden, symbolisch ins Aus gestellt. Sie waren gezeichnet vom Odium des *takfīr*, weil sie sich selber als die Einzigen sahen, welche den Islam in seiner wahren Form verwirklichten. Mit diesem Bild blieben sie im historischen Gedächtnis präsent, und als im Oktober 1981 der ägyptische Staatspräsident Anwar as-Sādāt von einer zahlenmäßig unbe-

1 *Das K. at-Taḥrīṣ des Ḍirār b. ‘Amr. Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung*; oben s. 2461 ff.

2 S. 2494.

3 Kap. 49, 51 und 54; vgl. in der weiterhin maßgeblichen Ausgabe von William Wright (Leipzig 1864–1892) die Seiten 527–703 = ed. Zakī Mubārak und Aḥmad Muḥ. Šakir (Kairo 1937–1956), s. 890 ff. (in dem bereits von Šakir betreuten Stück). Die Fragmente ḥārīğitischer Poesie wurden gesammelt von Iḥsān ‘Abbās, *Ši‘r al-Ḥawārīg* (Beirut 1923; mehrere, weiter ergänzte Auflagen). Zu Mubarrad allgemein R. Sellheim in: EI² VII 279–282 s. n.

4 *Die Kharidschitenkapitel aus dem Kāmil (nach der Ausgabe William Wright’s), ein Specimen der älteren arabischen Adab-Literatur* (Stuttgart 1922).

deutenden religiösen Gruppe, die sich dem *ǧihād* gegen die Verräter am Islam verschrieben hatte, ermordet wurde, legte der ägyptische Geheimdienst dieser die Bezeichnung *at-takfīr wal-ḥiğra* bei, obwohl sie sich selber ganz anders benannte.⁵ Auch ein unter erheblichem Aufwand veranstalteter Kongreß zum Thema *takfīr* (Madrid, 24–26. Okt. 2011), dessen Akten noch nicht erschienen sind, begann mit einem Referat über die frühen Ḥāriğiten, ohne daß die historische Beziehung irgendwie reflektiert worden wäre.⁶

Ḍirār fängt die Sache ganz anders an. Er ist zwei Generationen älter als Mubarrad; die Ḥāriğiten haben für ihn noch nicht den Reiz einer pittoresken, wenn auch etwas gruseligen Vergangenheit. Er beendet sein Buch mit interessanten doxographischen Ausführungen; aber diese sind noch nicht häresio-graphisch zugespitzt.⁷ Das Medium, das er in den Blick nimmt, ist das Ḥadīt. Er stellt dar, wie Prophetenworte sich ideologisch gegeneinander ausspielen lassen, und er erfindet dazu ein Szenario, dem zufolge ein namenloser Religionsgelehrter, ein „Jurist“ (*faqīh*), der in Wirklichkeit nur ein Produkt seiner literarischen Phantasie ist, von wechselnden Fragestellern um Auskunft angegangen wird. Dieser redet jedem nach dem Munde, und die Prophetentradition ist dabei sein einziges Kriterium.⁸ Das Publikum wollte „Rechtleitung“; aber was dabei herauskam, war – darin unterscheidet sich Ḍirārs Zeit kaum von der unsrigen – bloß Verwirrung. Der Bestand an Ḥadīten war nämlich mittlerweile so sehr angewachsen, daß sich nahezu alles damit belegen ließ, und wenn etwas umstritten war, so wurde es auch durch ein Fatwā der geschilderten Art nicht transparenter. Ḍirār sorgte im übrigen dafür, daß sein „Jurist“ die Fragesteller nicht über die Umstrittenheit aufklärte. Er verteilt das Pro und Contra nämlich auf verschiedene „Gruppen“ (*ṭawāʾif, aṣnāf*). Diese können also weiter gegeneinander antreten; Ḍirār liefert ihnen nur die Waffen. Zu einer Entscheidung läßt er es im allgemeinen nicht kommen. Sie ist auch nicht beabsichtigt; er will vielmehr darauf hinaus, daß die Positionen sich gegenseitig diskreditieren. Aus seiner Sicht erklärt sich das aus dem Argumentations-

5 Nämlich *ǧamāʿat al-muslimīn*; vgl. E1² x 122 s. v. *al-Takfīr waʿl-Hiğra* (A. Ayalon).

6 Zum Problem vgl. Joas Wagemakers: ‚Seceders‘ and ‚Postponers‘. *An Analysis of the ‚Khawārīj‘ and ‚Murjiʿa‘ Labels in Polemical Debates between Quietist and Jihadi-Salafis*, in: J. Deol / U. Kazmi (edd.), *Contextualizing Jihadi Thought* (London 2012), S. 146–164.

7 Übersetzt o. S. 2490 ff.

8 Nur bei Themen, in denen der Autor, also vermutlich Ḍirār, besonders engagiert ist, treten der Koran und seine Exegese hinzu. Das gilt z. B. für die Abschnitte, in denen er auf das Problem der Willensfreiheit eingeht; vgl. meinen Aufsatz *Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Ḍirār b. ʿAmr’s K. at-Taḥrīš*, oben S. 2501 ff.

modell.⁹ Er ist nicht prinzipiell gegen das Ḥadīṭ; diese Frontstellung begegnet in der Muʿtazila erst später, mit Naẓẓām.¹⁰ Wogegen Ḍirār sich wendet, ist das niedrige intellektuelle Niveau. Debatten, die mit Ḥadīṭen ausgetragen werden, sind kaum mehr als Volksbelustigungen; sie ähneln Hahnenkämpfen, die man in den Gassen veranstaltet und für die man Wetten eingeht. Von daher hat das Buch denn auch seinen Namen.¹¹ Wir würden vielleicht eher an ein Fußballspiel denken. Aber am Sachverhalt hat sich kaum etwas geändert.

Text I

Der von uns gewählte Abschnitt verteilt sich in der Tat auf zwei „Halbzeiten“. Aber sie sind ungleich bemessen. Solange der „Jurist“ sich positiv über die Ḥārīgīten verbreitet, füllen seine Ausführungen in der (einzigen) Handschrift¹² immerhin sieben Seiten; der Abschnitt *fī ḍamm al-Ḥawārīğ* ist dagegen erheblich kürzer. Daß der Autor die Gewichte so unterschiedlich verteilt, ist erstaunlich. Noch überraschter aber ist man, wenn man sieht, was ihm alles zugunsten der Ḥārīgīten einfällt. Wir beginnen darum mit diesem Teil, obgleich im Text selber das Contra gegenüber dem Pro den Vortritt hat.¹³

1 Dann kamen die Ḥārīgīten zu ihm (d.h. dem Juristen) und fragten ihn, (was er denn) von ihrer religiösen Einstellung (*ḍīn*, halte). Sie gaben ihm lang und breit Bescheid (*waṣaḥū lahū?*) und berichteten ihm, was die Leute über sie erzählten: daß nämlich die ‚Könige‘ (d.h. die weltlichen Machthaber) mit ihren Gefolgsleuten und Helfern es ihnen gegenüber für erlaubt halten, ihr Blut zu vergießen.¹⁴ 2 Er antwortete: Hütet euch

9 Näher dazu o. s. 2487 ff.

10 S. o. s. 2529 ff.

11 S. o. s. 2473 f.

12 Sie stammt aus einer jemenitischen Moscheebibliothek und ist leider sehr verderbt; s. o. s. 2461, Anm. 2.

13 Ich übersetze also aus der auch bisher von mir benutzten Edition von Hüseyin Hansu, die mit einer (unkommentierten) türkischen Übersetzung versehen ist (Beirut/Istanbul 2014), zuerst die Seiten 39–45 und dann die Seiten 35–36. Dabei habe ich, wie schon in einem früheren Aufsatz (oben s. 2504 ff.), die einzelnen Textsegmente durchnummeriert, um die Struktur des Textes deutlich werden zu lassen.

14 Vgl. damit Ġāḥīz, *al-Bayān wat-tabyīn* III 130, 4: „Es gibt keinen Juristen (*faqīh*) unter den *ahl al-ğamāʿa*, der es nicht für erlaubt hielte, die Ḥārīgīten zu bekämpfen“.

vor ihnen! Sie sind Neuerer und Irrlehrer. 3 Schreibt auf: Der Prophet (*an-nabī*) hat gesagt: ‚In meiner Gemeinde wird es immerfort eine Gruppe (*ṭāʿifa*) geben, die siegreich für die Wahrheit kämpft bis zum Jüngsten Tag, ohne daß ihnen ein Schaden geschähe dadurch, daß man sie im Stiche läßt. Sie verkaufen sich selbst.¹⁵ Das seid ihr.

4 Und der Gesandte Gottes (*rasūl Allāh*) hat weiterhin gesagt: ‚Nach mir wird es Führer (*aʿimma*) geben, die sich nicht von meiner Rechtleitung leiten lassen und sich nicht an meinen Brauch (*sunna*) halten. Wer zu ihnen geht und bei ihnen eintritt ‚und ihren Lügen Glauben schenkt‘, mit dem will ich nichts zu tun haben (*fa-anā minhu barī*).¹⁶ – 5 ‚Gürtet eure Schwerter und rottet sodann (die Bösewichter) aus (*abīdū ḥaḍrāʾahum*).¹⁷ 6 Denn jemand, der an einem solchen Tage als Blutzeuge fällt (*aš-šahīd*), wird den Lohn von siebzig Blutzeugen haben, die er getötet hat.¹⁸ 7 Meine Gemeinde ist nämlich wie der Regen; man weiß nie, ob dessen Anfang besser ist oder dessen Ende.¹⁹ – 8 ‚Am Jüngsten Tag wird der Ruf ertönen:²⁰ Wo sind die ungerecht Handelnden und ihre Helfer?, und es werden diejenigen aufstehen, die ihnen (seinerzeit) das Tintenfaß mit einem Wattebausch versehen (*lāqa*)²¹ oder ihnen ein

- 15 Vgl. *Conc.* IV 52b; dazu mein *Fehltritt des Gelehrten* 145 und o. s. 2482. Das Ḥadīṭ war vor allem in Syrien weit verbreitet, offenbar seit umayyadischer Zeit; vgl. den Beleg in TG I 92 (bei einem Qadariten!). Der *Taʿrīḥ Dimašq* des Ibn ʿAsākir enthält zahlreiche Varianten (vgl. den Index in Bd. I der Edition von Š. Munaḡḡid, dort s. 755; die nächste Parallele steht dort s. 256, ult. ff.); *zāhirīna* „siegreich“ wird dabei häufig ergänzt zu *zāhirīna ʿalā l-ḥaqq* oder *wa-hum zāhirīna ʿalā n-nās*, wodurch der Sinn sich u. U. ändert (vgl. *Fehltritt* 193, Anm. 272).
- 16 Der erste Satz so auch bei Muslim, *Šaḥīḥ*, Imāra 52; vgl. *Conc.* VII 74b. Der Rest weicht ab und ist im übrigen auch durch eine Schadstelle in der Handschrift beeinträchtigt. Hansu ergänzt die Lücke im Anschluß an eine Parallele im *Ġāmiʿ* des Maʿmar b. Rāšid (bei ʿAbdarrazzāq aš-Šanʿānī, *Muṣannaḥ* XI 316 f. nr. 20643).
- 17 Dasselbe Dictum im *K. at-Taḥrīš* auch später s. 109, 3f. und 70, 3 (wo *ubturū* in *abīdū* zu ändern ist). Zu *abīdū ḥaḍrāʾahum* s. Lane, *Lexicon* 756c; dazu *Conc.* I 240b. – Man erwartet zur Einleitung an unserer Stelle ein *wa-qāla*.
- 18 Wenn der Text so in Ordnung ist, geht aus ihm hervor, daß an Bürgerkrieg gedacht ist; denn es gibt „Blutzeugen“ auf beiden Seiten.
- 19 Zu diesem Satz vgl. *Conc.* VI 241a. Nr. 6–7 noch einmal im *K. at-Taḥrīš* s. 116, 8f.; dort werden die beiden Sätze auf die Kämpfe während der abbasidischen Revolution bezogen.
- 20 Auch dieser Text beginnt unvermittelt mit *Wa-innahū yunādī munāḍin*, ohne ein voraufgehendes *wa-qāla*. Die unpersönliche Ausdrucksweise gehört zu den Stilmitteln apokalyptischer Sprache; im neutestamentlichen Griechisch entspricht das sog. Passivum divinum.
- 21 Zu dieser Bedeutung vgl. WKAS II 1788.

Schreibrohr zurechtgeschnitten haben (*barā*),²² und sich am Ende mit ihnen in die Hölle begeben‘.²³

9 Er sagte (auch): ‚Meidet ihre Pforten! Da lauern nämlich Anfechtungen (so gefährlich) wie die Lagerplätze von Kamelen.²⁴ Niemand kommt in ihre Nähe, ohne sich von Gott zu entfernen; denn sie sind Gegner Gottes.‘ 10 Und der Prophet sagte (weiterhin): ‚Gott entsandte mich, als die Erde im Argen war, und befahl mir, sie in Ordnung zu bringen (*islāḥuhā*). Das tat ich denn auch. Daraufhin wurde mir geoffenbart, daß ‚ihr kein Unheil mehr auf Erden anrichten sollt, nachdem sie in Ordnung gebracht worden ist‘ (Sure 7:85)‘. – 11 Denn sie (d.h. die Machthaber) sind diejenigen, die auf der Erde Unheil anrichten, den Bund mit Gott verletzen und ihn auflösen, den Dienern Gottes Unrecht zufügen, die Feinde Gottes in ihre Nähe ziehen und sich von den Freunden Gottes fernhalten. Sie stehen mit Gott auf dem Kriegsfuß²⁵ und richten Seine Religion zugrunde; sie entleeren Sein Buch jeglichen Sinnes (*mu‘aṭṭilū kitābihī*) und mißsachten Seine Anordnungen (*nābidū aḥkāmihī*).²⁶

12 Der Prophet hat (auch) gesagt: ‚Die Besten aus meiner Gemeinde sind diejenigen, welche um meiner Religion willen in Zorn geraten²⁷ und

22 Im Text steht irrtümlich *bara’a* statt *barā*; vgl. Lane, *Lexicon* 197a.

23 Dasselbe Verdikt im *K. at-Taḥrīṣ* später noch einmal (s. 115, 6f.), dort aber auf die Wegbereiter der abbasidischen Revolution bezogen und mit endzeitlichem Unterton. Das Wort ist also vielleicht in den späten zwanziger Jahren des 2. Jh’s / kurz vor 750 entstanden.

24 *Fitan ka-mabārik al-ibil*. Wenn eine Herde von Kamelen sich eng gedrängt zum Ausruhen auf die Knie niederläßt, besteht die Gefahr, daß sie sich anstecken und die Räude bekommen (Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* I 121, 3 ff. > *Lisān al-‘Arab* x 397a, -8 ff.). Das Ḥadīṭ wird dort auf ‘Alqama (b. Qais an-Naḥā’ī al-Kūfī, gest. 62/682 oder später), einen Schüler des Ibn Mas‘ūd, zurückgeführt; zu ihm Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb at-Tahdīb* VII 276 ff. Eine Parallele bietet wiederum, mit demselben Vergleich, aber ohne den letzten Satz, der *Ġāmi‘* des Ma‘mar b. Rāšid (bei Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* XI 317 nr. 20644).

25 So versuche ich *hum ḥarbu llāh* wiederzugeben; vgl. Lane 540c (zum Schluß des Lemmas *ḥarb*) nach *Lisān al-‘Arab* I 303a, -7 ff.

26 Zu *nabaḡa* vgl. Sure 2:100, in Verbindung mit *‘ahd*. Dieser Abschnitt (= nr. 11) ist ein Kommentar, den Ḍirār dem „Juristen“ in den Mund legt.

27 Dieser heilige Zorn wird in der Form *ḡaḍab^{an} lillāh* (nicht *lid-dīn*) während der Umayyadenzeit mehrfach in politischen Deklarationen evoziert, so z. B. in der Antrittsrede Yazīds III., als dieser durch die Ermordung Walids II. an die Macht gekommen war (Ṭabarī, *Ta’rīḥ* II 1834, 8), oder vier Jahrzehnte vorher schon in einer Predigt des Ḥārīḡiten Ṣāliḥ b. Musarriḥ (gefallen 17. Ġumādā I 76 / 3. Sept. 695), dort in Verbindung mit *ḥaraḡa* (Ṭabarī II 886, 18); vgl. auch *Conc.* IV 525b. Zu Ṣāliḥ b. Musarriḥ näher TG II 461f.; jetzt auch Ch. Robinson, *Empire and Elites* 112 ff. und Th. Sizgorich, *Violence and Belief* 212 ff.

sich in der Verteidigung meines Brauches töten lassen.' – 13 Und: ‚Es glaubt nicht an mich, wessen Nachbar nicht vor dessen Übergriffen (*bawā'iq*) sicher ist. Man fragte: Was (meinst du mit) ‚Übergriffen'? Er antwortete: Täuschung und Gewalt.²⁸ – 14 Und: ‚Es glaubt nicht an mich, vor wessen Zunge, Hand und Schlechtigkeit (*šarr*) die Muslime nicht sicher sind.²⁹ – 15 Und: ‚Wessen größte Sorge von morgens früh bis abends spät nicht die Muslime insgesamt sind, der gehört nicht zu ihnen'. – 16 Und: ‚Wer einen Glaubensbruder betrügt (*ġašša*) – oder ‚ihm Unrecht tut' oder ‚ihn täuscht'³⁰ –, der ist nicht mein Mann, und ich will nichts mit ihm zu tun haben.³¹ – 17 Und: ‚Niemand treibt Unzucht,³² wenn er im Augenblick der Tat im (rechten) Glauben ist; ebenso wenig stiehlt er, wenn er im Augenblick der Tat im rechten Glauben ist, noch trinkt er Wein, wenn er ‚im Augenblick der Tat'³³ im rechten Glauben ist.³⁴

18 Und: ‚Wer am Morgen Wein trinkt, bleibt bis zum Abend ein Heide (*mušrik*), und wer ihn am Abend trinkt, bleibt bis zum (folgenden) Morgen ein Heide.³⁵ Vierzig Tage lang³⁶ leidet sein Gebet darunter,³⁷ und

-
- 28 Zu *bawā'iq* vgl. Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* I 162, wo das Ḥadīṭ aber anders anfängt: „Nicht kommt ins Paradies, wessen“. Zu der vorliegenden Version vgl. *Conc.* I 232a; an den dort angegebenen Stellen fehlt aber manchmal der abschließende lexikalische Zusatz. Dieser findet sich in der obigen Form bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* ^{2v} 247 nr. 3672, aber in größerem Zusammenhang (nach Ibn Mas'ūd, also kufisch); abweichend dann ib. ^{2xiv} 263, 1f. nr. 7865 (nach Abū Huraira). Die Übersetzung mit „Übergriffe“ verdanke ich M. Ullmann; er hat das Wort in seinen *Beiträgen zur arabischen Grammatik* (Wiesbaden 2013) behandelt; vgl. dort s. 54 ff., wo sich unser Ḥadīṭ als Beispiel nr. 126 findet (nach Buḥārī und Ibn Ḥanbal).
- 29 Zur zweiten Hälfte (*man lam yaslam al-muslimūn min* ohne *šarriḥ*) vgl. *Conc.* II 507a.
- 30 Die Verben *baġā* und *ġarra* sind Varianten zu *ġašša* und finden sich in sinngemäß gleichen Ḥadīṭen.
- 31 Zur ersten Fassung vgl. *Conc.* IV 515b: *man ġašša fa-laisa minnā* (oder in umgekehrter Stellung bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* ^{2xiii} 18, 4 nr. 7290: *laisa minnā man ġašša*). Jedoch steht der Satz jeweils in einem größeren Zusammenhang, und es fehlt das für Ḍirār's Belange nicht unwichtige Objekt *mu'min*^{an}.
- 32 In *yaznī* ist am Ende ein *yā'* zu ergänzen.
- 33 Daß hier *ḥina yašrabuhā* zu ergänzen ist, ergibt sich nicht nur aus der Symmetrie zum Vorhergehenden, sondern auch aus den Parallelen bei Muslim (*Īmān* 100) und Buḥārī (*Ašriba* 1) > Haitamī, *Maġma' az-zawā'id* I 100, 5.
- 34 Vgl. *Conc.* II 347a, wo aber nur ein Beleg bei Ibn Māġa (*Fitan* 3) verzeichnet ist; die Übersetzung folgt derjenigen, die ich schon o. s. 2483 gegeben habe. Weiteres s. u. s. 2556 ff.
- 35 'Abdarrazzāq aš-Šan'anī, *Muṣannaf* IX 239 nr. 17071.
- 36 Eigentlich: „Nächte“. „40 Tage“ bei Ḥallāl, *Musnad* 343, 13 ff.; vgl. auch Oriens 17/1964/112. Šan'anī IX 239 nr. 17071 hat „70 Morgen“.
- 37 Wenn die Handschrift in Ordnung ist und man *tubḥasu ṣalātuhū* liest; eine Parallele bei Šan'anī (IX 238 nr. 17066) hat stattdessen *raġisa* „es wird beschmutzt“.

wenn er in der Zwischenzeit stirbt, stirbt er als Heide'.³⁸ – 19 Und: ‚Ein Trunksüchtiger ist gewissermaßen ein Götzendiener.³⁹ bzw. 20 ‚... wie jemand, der Lāt und ‘Uzzā anbetet‘⁴⁰ oder 21 ‚Wer als Trunksüchtiger vor Gott tritt, tritt gewissermaßen als Götzendiener vor Ihn‘.⁴¹ – 22 Und: ‚Als Fehltritt übertrifft (der Weingenuß) alles andere, so wie der zugehörige Baum alle (anderen) Bäume an Höhe übertrifft.⁴² Wer im Diesseits (Wein) trinkt, wird ihn im Jenseits nicht trinken (können);⁴³ man wird ihm zuvor (in der Hölle) heißes Wasser zu trinken geben.⁴⁴ – 23 ‘Abdallāh b.⁴⁵ ‘Umar sagte: ‚Wenn jemand Unzucht treibt, so ist mir das lieber als wenn er Wein trinkt; denn ein Weintrinker unterläßt das Gebet, und wer das Gebet unterläßt, hat weder Religion noch Glauben.‘

24 Al-Fārūq ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb⁴⁶ sagte: ‚Sobald jemand (die nötige) Wegzehrung und eine Reitkamelin gefunden hat, gibt es nichts mehr, das der Pilgerfahrt entgegensteht; andernfalls soll er als Jude oder Christ sterben‘.⁴⁷ Dann rezitierte er: ‚Ungläubig sein mag jeder (der will); Gott

38 So auch Ṣan‘ānī IX 235 f. nr. 17059; ähnlich *Conc.* II 80b.

39 *Conc.* VII 135b; vgl. Buḥārī, *at-Taʾrīḥ al-kabīr* I, 129 nr. 386 und Haitamī, *Maǧma‘ az-zawā'id* v 74, ult. f. Wir würden sagen: „Er ist abhängig“.

40 In Kombination mit nr. 19 bei ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* IX 237 nr. 17064.

41 Ṣan‘ānī IX 239 nr. 17070 und Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2IV 150 nr. 2453; Haitamī, *Maǧma‘* v 74, 14 ff. (nach Ibn ‘Abbās).

42 ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* IX 237 nr. 17063 und Ibn Māǧa, *Sunan*, Aṣṣriba I nr. 3372; ähnlich auch *Conc.* II 42b. Das Suffix bei *šaǧara* bezieht sich auf *ḥamr*; vgl. das Ḥaḍīṯ *Al-ḥamr min ḥatāin aṣ-šaǧaratain: an-naḥla wal-‘inaba* (*Conc.* III 71a). An unserer Stelle ist also an Palmwein gedacht. Die für uns etwas befremdliche Kombination von Palmen und Trauben ist bereits im Koran vorgegeben; vgl. Sure 16:67, wo das aus ihnen bereitete Rauschgetränk noch nicht verboten ist (dazu Paret, *Kommentar* 288).

43 *Conc.* III 85a. Umgekehrt Ġāḥiẓ, *Risālat al-Mu‘allimīn* (in: *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, ed. Hārūn) III 43, 4 f.: „Jemand, der auf Erden den Wein gemieden hat, wird ihn im Jenseits zu trinken bekommen“.

44 *Conc.* I 507a (ähnlich). Zu *ḥamūm* vgl. Sure 6:70 und die bei Paret, *Kommentar* 144 zur Stelle angegebenen Parallelen (vor allem Sure 47:15, wo die Antithese von *ḥamr* und *ḥamūm* vorgegeben ist).

45 Das Alif zu Beginn von *ibn* ist zu streichen.

46 Ḍirār fügt, wenn er den Kalifen ‘Umar erwähnt, meist den Titel *al-Fārūq* hinzu (s. o. s. 2508, Anm. 42). Vielleicht verbirgt sich dahinter ein antišīʿitisches Engagement; auch bei ‘Āiṣa verfährt er ähnlich (ib. 2532). Zu Gebrauch und Bedeutung des Titels näher S. Bashear in: SI 72/1990/47 ff. Auf der Arabischen Halbinsel hat sich kürzlich ein altes Graffito mit dem Namen ‘Umars gefunden (natürlich ohne den Titel; vgl. CRAIBL 2013, S. 669 f.).

47 Ist vor *fa-l-yamut* ein *wa-illā* zu ergänzen? Eine Parallele bei Tirmiḍī (*Ḥaǧǧ* 3) hat *fa-lā ‘alaihi anyamūta yahūdīyan au naṣrānīyan* „sonst kann er genauso gut als Jude oder Christ sterben“.

ist auf niemanden in der Welt angewiesen' (Sure 3:97).⁴⁸ ‚Wem die Pilgerfahrt auferlegt ist und wer sie dennoch nicht vollzieht, der hat fürwahr keinen Islam. Wenn ich wüßte, daß ich (noch länger) unter euch (weile), würde ich euch für jede Notwendigkeit eine Frist setzen, und wenn dann jemand, der dazu in der Lage ist, nicht bis zu dieser Frist die Pilgerfahrt vollzogen hat, würde ich sein Vermögen besteuern, so wie ich das auch bei Juden und Christen mache. Sie (d.h. diejenigen, welche sich um die Pilgerfahrt drücken⁴⁹) sind bei Gott keine Muslime.‘ Dreimal sagte er das.⁵⁰

25 Der Prophet sagte (auch): ‚Ein Transvestit (*muḥannaṭ*)⁵¹ kommt nicht ins Paradies, ebensowenig wie ein Hahnrei (*daiyūt*)⁵² oder ein

48 Das ist derselbe Koranvers, in dem es vorher heißt, daß „die Menschen Gott gegenüber verpflichtet sind, die Wallfahrt nach dem Haus zu machen, soweit sie dazu eine Möglichkeit finden (*man istatā'a ilaihi sabīl^{an}*)“. Die Ka'ba (das „Haus“) ist nämlich „ein Segen und Rechtleitung für die Menschen in aller Welt“ (so Sure 3:96). Der Schlußsatz von Vers 97 schien dann zu besagen, daß lediglich Ungläubige sich diesem allgemeingültigen Gebot entziehen; sie sterben dann als Juden oder Christen. – Allerdings ist auch ein Muslim nur verpflichtet, wenn er über die „Möglichkeit“ verfügt. Diese wurde als „Wegzehrung und Reitkamelin“ definiert; vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* 3vII 37 ff., mit zahlreichen Traditionen, von denen zwei (s. 41 f. nr. 7487 und 7489) der unsrigen sehr nahe kommen, aber auf 'Alī zurückgeführt werden.

49 Weil sie eine Zwangslage vorschützen; das bedeutet das Wort *ḍarūra*, das wir oben mit „Notwendigkeit“ übersetzten, im islamischen Recht (vgl. EI² II 163 f. s.v.). Sie behaupten also, keine „Möglichkeit“ zu haben. Gemeint sind wirtschaftliche Gründe. „Wegzehrung und Reitkamelin“ stammten noch aus einer Zeit, in der man es nach Mekka nicht allzu weit hatte; die Formulierung geht vielleicht auf medinensische Juristen zurück.

50 Das bezieht sich auf den letzten Satz. Triplikation findet sich als Stilmittel im Ḥadīṭ verhältnismäßig häufig; vgl. E. Stetter, *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ* (Diss. Tübingen 1965), s. 38 f. Voll ausgeführt begegnet sie unten in nr. 73c; an der hiesigen Stelle dagegen wird auf sie nur angespielt. Wir haben es vielleicht mit einer redaktionellen Bemerkung Ḍirārs zu tun.

51 Die Übersetzung „Transvestit“ trifft nicht ganz (s.o. s. 2483 f.). Gemeint ist ein (jüngerer) Mann mit weibischem Auftreten, auch ein passiver Homosexueller, im heutigen Jargon ein „Schwuler“; näher zum Thema E.K. Rowson, *The Effeminates of Early Medina*; in: JAOS 111/1991/671 ff., auch schon Reinhard Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion. Eine Studie zum Umayyadenkalifen Sulaimān b. Abdalmalik und seinem Bild in den Quellen* (Wiesbaden 1987), s. 171 ff. und jetzt Hans-Peter Pökel, *Der un männliche Mann* (Würzburg 2014), s. 223 ff. Im K. at-Taḥrīš wird an späterer Stelle (s. 119, 15 f.) auch Gottes Fluch auf den *muḥannaṭ* herabgerufen, ebenso wie auf das Haus, das er betritt. Man traf auf solche Leute vor allem in den Schenken; das Ḥadīṭ erscheint darum vielleicht an obiger Stelle, weil vorher (nr. 18–23) ausführlich vom Weingenuß die Rede war (vgl. dazu U. Marzolph, *Arabia ridens* I 238).

52 Ich folge bei dieser Übersetzung M. Ullmann (vgl. WKas I 209a, 25 und jetzt *Theorie und*

Mannweib⁵³ oder ein Flittchen (*rukāka*). Man fragte ihn: Was ist denn ein ‚Flittchen‘? Er antwortete: (Ein weibliches Wesen), das keine Eifersucht verspürt.⁵⁴

Praxis der arabischen Lexikographie, Wiesbaden 2016, s. 267); auch in der vorhergehenden Anmerkung habe ich ihm für Belegmaterial zu danken. Der Ursprung des Wortes *daiyūt* ist bisher ungeklärt; die arabischen Lexikographen vermuten aramäische Herkunft. Zum Ḥadīṭ vgl. Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* II 147, 8 > *Lisān al-ʿArab* II 150a, 10 f.; auch *Conc.* II 162b (z. B. Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²VII 227 nr. 5372, VIII 293 nr. 6113 und IX 42 f. nr. 6180). In den Stellen bei Ibn Ḥanbal taucht neben dem *daiyūt* immer auch der Weintrinker auf. Das legt den Verdacht nahe, daß der „Hahnrei“ in denselben Lebensbereich gehört, in dem auch der *muḥannaṭ* angesiedelt war. Er ist deswegen vielleicht unter etwas anderer Perspektive zu sehen, als das bei uns der Fall ist. In unserer Vorstellungswelt ist er vornehmlich ein Gegenstand des Spottes: ein Mann, der nicht merkt oder nicht merken will, daß seine Frau „fremdgeht“. In dem obigen Ḥadīṭ dagegen wird sein Verhalten verurteilt. Das könnte daran liegen, daß er den Seitensprung nicht nur duldet, sondern ihm in „Lasterhöhlen“ Vorschub leistet; vgl. Lane, *Lexicon* 941b: „jemand, der auf seine Frau nicht eifersüchtig ist“, d. h. sich ihre Ehre nicht angelegen sein läßt (*lā yağāru ʿalā ahliḥi*; dazu ib. 2307a und Ullmann, *Theorie und Praxis* 263). Er hat also etwas von einem Kuppler (*qauwād*; vgl. Lane 2573b, wo *qauwād* und *daiyūt* tatsächlich gleichgesetzt werden). In dem kürzlich herausgegebenen *K. Mutaṣābih al-Qurʿān* des Ruknaddīn aṭ-Turaiṭī (s. o. s. 2528, Anm. 154) heißt es von ihm, daß er Unzucht mit seinen Töchtern zulasse (s. 859, -4 f.). Dementsprechend wird auch bei Dozy, *Supplément* II 424 f. *qauwād* ebenso mit „maquereau“ (= „Zuhälter“) wie mit „cocu“ (= „Hahnrei“) wiedergegeben. Allerdings steht dort ebenso (I 480), daß der *daiyūt* ein *séducteur d'une femme*, also ein „Herzensbrecher“ oder „Schwerenöter“ sei. Man wird der Sache noch einmal nachgehen müssen.

53 *Faḥlat an-nisā*; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²IX 43, 1: *al-marʾa al-mutarağğila al-mutaṣabbiha bir-riğāl*. Die *faḥla* als Objekt eines Fluches später s. 119, 16. Solche Frauen waren vermutlich nicht verheiratet.

54 Zu *lā tağāru* s. o. Anm. 52, wo dasselbe von einem Mann ausgesagt wird. Gedacht ist in beiden Fällen an Promiskuität, bei einer Frau also an Flatterhaftigkeit. Daß hier tatsächlich eine Frau gemeint ist und nicht etwa ein Mann, geht nicht nur aus der Femininform *tağāru* hervor (die sich ja durch Versetzung der Punkte leicht ändern ließe), sondern wird in eindeutigerem Kontext auf s. 119, 16 f. in einer Fluchformel bestätigt (wo zudem die *faḥla* und die *rukāka* gleichgesetzt werden). Die arabischen Lexikographen sahen die Sache allerdings anders (vgl. Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* II 259, ult. ff. > *Lisān al-ʿArab* x 432b, -4 f. > Lane, *Lexicon* 1141c); sie bezogen das Wort auf einen Mann und verstanden die Femininendung von *rukāka* als Ausdruck einer Intensivierung (*mubālağa*). Da die Wurzel *r-k-k* die Bedeutung „schwach sein, dünn sein“ hat, käme so etwas wie „Schwächling“ heraus, vielleicht auch (nach heutigem Jargon) „Softy“ oder „Halbstarker“. Mit Impotenz hat dies nichts zu tun; gedacht ist in jedem Fall an die „Schwäche“ oder Gleichgültigkeit, mit der jemand die Promiskuität seines Partners duldet. Daß eine Frau gemeint sein könnte, wird auch von den Lexikographen nicht ausgeschlossen (vgl. Lane, a. a. O.). Zu einer abschließenden Klärung würde man weitere konkrete Belege brauchen.

26 Ibn Mas‘ūd sagte: ‚Wer eine Schlange oder einen Skorpion tötet, hat einen Ungläubigen getötet, und wer sie beide in Ruhe läßt aus Furcht vor (ihrer) Rache⁵⁵, fällt selber in Unglauben.⁵⁶ – 27 Der Prophet sagte (dazu): ‚Tötet sie (alle), ob klein oder groß. Wir haben mit ihnen keinen Frieden mehr geschlossen, seitdem wir Krieg gegen sie führen. Wer sie leben läßt, ist damit zum Ungläubigen geworden‘.⁵⁷ – 28 Und: ‚Wenn einer zum andern sagt: Du bist mir ein Feind, so ist einer von beiden schon aus dem Islam ausgetreten‘.⁵⁸ – 29 Und: ‚Wer aus dem Haus geht und dann, wenn er etwas Mißliebiges bemerkt, gleich wieder umdreht, weil er darin ein böses Omen sieht, der kehrt heim als Ungläubiger: – 30 Der Gesandte Gottes sagt (dazu): ‚Fern von mir sei jemand, der an Omina glaubt (*taṭaiyara*)⁵⁹ oder sich Omina erklären läßt (*tuṭuyyira laḥū*), der wahrsagt oder sich an einen Wahrsager wendet, der Hexenwerk treibt oder sich einem Hexenmeister anheimgibt‘.⁶⁰ – 31 Und: ‚Wer aus fleischlicher Lust Verkehr mit Männern hat statt mit Frauen, ist vom Glauben abgefallen‘. – 32 Und: ‚Wer mit einer Frau Analverkehr ausübt, ist vom Glauben abgefallen‘.⁶¹ Das ist die kleinere Lot-Sünde.⁶² – 33 Und:

- 55 Es ist *taʿr* zu lesen statt *nār*; das Höllenfeuer ist nicht gemeint. Vgl. ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *Muṣannaḥ* x 434 nr. 19617; Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* iv 294, 2; Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṭ* ²119, -5 / übs. Lecomte 133 §157.
- 56 Die erste Hälfte bei ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *Muṣannaḥ* x 436 nr. 19621 und Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* iv 293, 3f. (vgl. auch Suyūṭī, *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḡīr* s. v.). Das Ganze ähnlich bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²vi 36 nr. 3984 > Haitamī, *Maǧma‘ az-zawāʿid* iv 45, 13f. (als Ḥadīṭ nach Ibn Mas‘ūd), wo aber der Skorpion fehlt. Dieser tritt hinzu in einer Version bei Bazzār (vgl. Haitamī 46, 5). Dazu *Conc.* i 545a.
- 57 Gemeint sind wieder die Schlangen; vgl. Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* iv 293, pu. f. und 294, apu. f. sowie Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²iii 328 nr. 2037. Dazu *Conc.* ii 513a.
- 58 Gemeint ist: Unter Muslimen ist Solidarität geboten. Als Ḥadīṭ sind weder nr. 28 noch nr. 29 zu belegen.
- 59 Von der Grundbedeutung her wäre an Vogelomina zu denken; sie heißen *ṭiyara* (vgl. *ṭair* „Vogel“), und es hat sie im altarabischen Kontext auch durchaus gegeben (vgl. T. Fahd, *La divination arabe* 434 ff.). Dennoch bliebe zu prüfen, ob hier nicht der Begriff in einem weiteren Sinne zu fassen ist; vgl. das Ḥadīṭ *innamā ṭ-ṭiyara fī l-marʾa wad-dābba wad-dār* (behandelt bei Ibn Qutaiba, *Taʿwīl* ²105, 3ff. / übs. Lecomte 116f. §144b). Dazu auch Ibn Qutaiba, *ʿUyūn al-aḥbār* i 144 ff.
- 60 Vgl. Haitamī, *Maǧma‘* v 117, 6ff. (nach Ṭabarānī und Bazzār).
- 61 *Conc.* ii 109b. Diese Variante des Sexualverhaltens ist im *K. at-Taḥrīš* später noch einmal Gegenstand eines kurzen Kapitels (s. 128).
- 62 Dieser Ausdruck wurde angeblich von ‘Abdallāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ aufgebracht (s. o. s. 2487, Anm. 161), ist jedoch bald in das Ḥadīṭ eingedrungen (*Conc.* vi 152b; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²x 232 nr. 6706 und xi 183 nr. 6967 f.).

,Wer sich eine falsche Genealogie zulegt oder andere Leute als Klienten (*mawālī*) zu haben behauptet als diejenigen, welche (tatsächlich) von seiner Gnade abhängen, dem ist das Paradies verschlossen, und auf ihm ruht der Fluch Gottes sowie der Engel und aller Menschen. Gott wird von ihm weder Abwendung noch Ausgleich akzeptieren‘.⁶³ – 34 Und: ,Dreien wird Gott am Jüngsten Tag keinen Blick schenken noch sie für unbescholten erklären, und ihrer wartet schmerzhaftes Strafe: ein grauhaariger Hurenbock, ein großsprecherischer Geschäftemacher (Bankrotteur) und jemand, der mit Gott hausieren geht⁶⁴ und keinen Handel abschließt, ohne Seinen Namen im Munde zu führen.⁶⁵

35 Ka’b al-Aḥbār sagte: ,Fleisch, das sich an unrechtmäßig erworbenem Gut gemästet hat (*laḥm nabata ‘alā suḥt*⁶⁶), gelangt nicht ins Paradies;⁶⁷

- 63 *Conc.* I 6a und VII 334b; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²II 44 f. nr. 615. Der „Fluch Gottes sowie der Engel und aller Menschen“ wird zusammen mit dem abschließenden Satz auch an anderen Stellen bemüht (vgl. z. B. Lālakā’ī, *Šarḥ uṣūl i’tiqād ahl as-sunna wal-ḡamā’a* I 119, 5 f. mit Bezug auf die Heiligkeit Medinas). Zu *lā yaqbalu llāh minhu ṣarfan wa-lā ‘adlan* vgl. *Conc.* III 308a; es wurde jedoch verschieden interpretiert (Lane, *Lexicon* 1681 f. s. v. *ṣarf*). – Eine Parallele, in der der „Fluch Gottes“ sich auf den gleichen Gegenstand bezieht, im *K. at-Taḥrīṣ* auch an späterer Stelle (s. 120, 2 f.: *la’ana llāh man idda’ā ilā ḡairi abīhi, la’ana llāh man tawallā ḡaira mawālīhi*).
- 64 Wörtlich: „der Gott als Ware betrachtet“.
- 65 Wörtlich: „ohne bei Ihm zu schwören“, d. h. unter Berufung auf Gott zu beteuern, daß er einen gerechten Preis fordere. Zum Anfang dieses Ḥadīthes vgl. *Conc.* I 397b (z. B. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. al-Imān 172–173); zur Aufzählung *Conc.* II 103a (*al-baiyā’ al-hallāf wal-faḡīr al-muḥtāl*).
- 66 Vgl. *Conc.* II 434a und VI 339a (wo aber *min suḥt* steht statt *‘alā suḥt*). Mit *suḥt* sind vor allem Bestechungsgelder gemeint (Ṭabarī, *Ġāmi’ al-bayān* ³x 318 ff. nr. 11942–11952 zu Sure 5:42), aber auch das Vermögen, das eine Prostituierte mit in die Ehe bringt (nr. 11953). Wird hier jemand beschrieben, der auf krummen Wegen reich und damit fett geworden ist? Daß eine Person gemeint ist, geht aus einer Parallele bei Ibn Ḥanbal hervor (*Musnad* III 399, 11: *man nabata laḥmuhū min suḥt*). Vgl. auch *lā yarbū laḥm nabata min suḥt* (*Conc.* VI 338b): „Fleisch, das aufgrund unrechtmäßig erworbenen Gutes gewachsen ist, bringt keinen Gewinn“. Zum Wortgebrauch vgl. noch Anm. 82 (zu nr. 46) sowie *Taḥrīṣ* 118, 5, wo vom „Fleisch“ eines Kranken die Rede ist (er ist „vom Fleisch gefallen“).
- 67 Der Ausspruch findet sich auch bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* III 321, 9, dort jedoch in größerem, wenngleich wenig charakteristischem Zusammenhang; vgl. weiterhin Dārimī, *Sunan*, *Riqāq* 60. Der türkische Übersetzer hat: „Haramdan beslenmiş et (kimse) cennete girmez. Cehennem ona daha evladır“ (s. 42, 9 f.). Er hat also vielleicht *nubbata* gelesen statt *nabata*. Das vertrüge sich auch mit meinem „sich mästen an“; aber gebräuchlich ist für „zum Wachsen bringen“ nicht *nabbata*, sondern *anbata*.

das Höllenfeuer wäre dafür angemessener.⁶⁸ 36 Wer einem Nutztier die Knieflechten durchschneidet (*man 'aqara 'aqīratan*), begeht damit eine Art Zauberei. Wer aber zaubert, handelt wie ein Heide, und wer wie ein Heide handelt, dem verbietet Gott den Zugang zum Paradies; sein Aufenthaltsort ist das (höllische) Feuer.⁶⁹ – 37 Und: ‚Wer sich etwas räuberisch aneignet, für das die Muslime ihren Kopf (ihr Kapital?) eingesetzt haben,⁶⁹ gehört nicht zu uns.⁷⁰ – 38 Und: ‚Wer nachts kein (zusätzliches) *witr*-Gebet verrichtet, gehört nicht zu uns.⁷¹ – 39 Und: ‚Wer einen Gläubigen täuscht oder ihm Unrecht tut, gehört nicht zu uns.⁷² – 40 Abū Ḍarr sagte: Ich hörte, wie der Prophet sagte: ‚Dreien schenkt Gott am Jüngsten Tag keinen Blick, und ihrer wartet schmerzhaftes Strafe.‘ Ich sagte: ‚Wer ist das, o Gesandter Gottes? Denn sie werden ja enttäuscht und haben den Schaden.⁷³ Er antwortete: ‚Jemand, der unter falschen Schwüren seine Ware an den Mann bringt; (ein Angeber,) der seinen Überwurf (*izār*) wie eine Schleppe hinter sich her zieht; und (ein Knicker,) der gönnerhaft Wohltaten verteilt.⁷⁴ – 41 (In einer Variante) sagt Abū Huraira, daß er gehört habe, wie der Prophet sagte: ‚..... Jemand, der, wenn er gibt, dies gönnerhaft tut; jemand, der aus purem Hochmut die Schleppe seines Obergewandes hinter sich her zieht; und jemand, der einen Handel unter falschen Versprechungen auf später verschiebt.⁷⁵

68 Dieser Satz ist asyndetisch angeschlossen; man würde vor *an-nār* ein *wa*- erwarten.

69 *Baḡala ilaihi l-muslimūna ru'ūsahum*. Der türkische Übersetzer versteht dies so, daß Muslime für das Raubgut im Kampf ihr Leben gelassen haben; es müßte also der gesamten Truppe gehören und nicht bloß ihrem Anführer. Aber vielleicht läßt sich *ra's* auch im Sinne von *ra's māl* verstehen; dann ginge es nicht um Kriege, sondern um Geschäftsmoral.

70 Vgl. *Conc.* VII 4b.

71 *Conc.* VII 126a; dazu EI² XI 213 s. v. *Witr*.

72 Nr. 37–39 sind gewiß von nr. 35 und 36 (und damit von Ka'b al-Aḥbār) zu trennen, obwohl sie nur durch ein *wa*- eingeleitet und nicht dem Propheten zugeordnet werden; Weiteres dazu u. s. 2567 ff. Nr. 39 ist eine Doublette zu nr. 16.

73 Zu *ḥāba wa-ḥasira* vgl. *Conc.* II 29b. Die beiden Verben sind dem Koran entnommen, und die deutsche Wiedergabe richtet sich hier nach der Paretischen Übersetzung.

74 Bei dem Dritten hat der Text nur *al-mannān*, was an sich positiv zu verstehen wäre: ‚ein Wohltäter.‘ Vgl. aber Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* IV 366, 1 ff. > *Lisān al-'Arab* XIII 418b, 1 ff., wo es zu *al-baḥīl al-mannān* ergänzt ist; negativ auch Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2I 169, 8 oder 1II 44, 11. Ich übersetze dementsprechend. Zu dem Ḥadīṭ im ganzen vgl. etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Ḥimān 171; in seiner „kanonischen“ Form übersetzt bei Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* 548.

75 Bei dem letzten Beispiel ist wohl an einen Terminkauf gedacht. Ein Geschäft sollte im

42 Der Prophet sagte (auch): „Das Paradies (hat Wohnstätten, in denen) je ein Ziegel aus Gold und einer aus Silber (aufeinandergeschichtet sind, dazwischen) Mörtel aus intensiv duftendem Moschus, das Erdreich aus Safran, die Kiesel in den Flüssen lauter Perlen und Rubine, die Gestade der Flüsse grüner Chrysolith, (ansonsten alles) was das Herz begehrt und die Augen ergötzt, (dazu) ein Zephir (, der) seit hundert Jahren (weht).⁷⁶ Aber (sein Betreten) ist (all) denen untersagt, die einen Schutzbefohlenen (*ḍimmī*) getötet oder ihm Unrecht getan und ihm etwas aufgebürdet haben, das er nicht zu leisten vermag. Ich bin nämlich derjenige, der (am Jüngsten Tag) dem *ḍimmī* mit Argumenten entgegentreten wird,⁷⁷ und wenn ich mich mit jemandem in Argumenten messe, so werde ich seiner Meister, und er wird kopfüber ins (höllische) Feuer gestürzt.“⁷⁸ – 43 (Der Prophet) wird also dem Schutzbefohlenen mit Argumenten entgegentreten, wohingegen dieser (auf Erden ungestraft) auf seinem Unglauben beharrt, über Gott und die Schrift Lügen verbreitet und die Tatsache, daß Er (in Muḥammad) einen Propheten gesandt hat, zurückweist. Wie sollte (der Prophet) dann nicht auch jemandem mit Argumenten entgegentreten, der an ihn und seinen Gott geglaubt hat und sein Anhänger gewesen ist? Denkt darüber einmal nach!⁷⁹

44 Der Prophet hat (weiterhin) gesagt: „Wer auch nur mit einem halben Wort dazu beiträgt, das Blut eines Muslims zu vergießen, der wird vor Gott treten, während zwischen seinen Augen⁸⁰ geschrieben steht: (Hier ist) jemand, der nicht mehr auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen (kann).“⁸¹ –

Idealfall per Handschlag abgeschlossen werden und sofort in Wirkung treten. – Nr. 40–41 sind ebenso wie nr. 34 sog. Zahlensprüche; vgl. dazu u. Anm. 210.

76 Bis hierher vgl. *Conc.* v I 89a (z. B. Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2xv 190 nr. 8030).

77 Vgl. *Conc.* I 422a; dazu Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* I 341, 6 ff.

78 Vgl. *Conc.* v 506b; vgl. *Sure* 27:90.

79 Das ist eine Bemerkung, die Ḍirār dem „Juristen“ in den Mund legt: Juden und Christen sind auf Erden vor Angriffen der Muslime geschützt; mit ihnen wird erst beim Jüngsten Gericht abgerechnet, und der Prophet tritt dabei gewissermaßen als Staatsanwalt auf. Davon sollte man auch bei innermuslimischen Konflikten ausgehen.

80 D. h. auf seiner Stirn. „Zwischen den Augen“ ist die Stelle, wo man sich etwas vergegenwärtigt (vgl. WKAS II 1175a, 15 ff.: *alqā baina ‘ainaihi*; mit Bezug auf Praktiken in der späten islamischen Mystik F. Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandīyya* [BTS 58], s. 120). Allgemein zu dieser Redewendung schon I. Goldziher in: *Der Islam* 11/1921/175–180 (Mitteilung von M. Ullmann).

81 *Conc.* III 124b und I 139 (z. B. Ibn Māḡa, *Diyāt* I = Bd. II 134, 4 f.); vgl. *Sure* 29:23. Wenn am Ende der Zeiten der Dağğāl auftritt, steht ihm „Ungläubiger (*kāfir*)“ zwischen den Augen geschrieben (Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna wal-ğamāʾa* I 159, 3 f.; dazu *Conc.* IV 455a und Goldziher, a. a. O. 178).

45 Und: ‚Wer einen Muslim tötet, dem sind der Anstand (*ḥayāʾ*) und die Barmherzigkeit abhanden gekommen. Sein Herz wird schwarz; er wird ein Objekt der Rache, und er hat keine Gelegenheit mehr zur Buße.‘ – 46 Und: ‚Einen Muslim zu schmähen ist ein Frevel (*fusūq*); ihn zu bekämpfen ist Unglaube, und ihn zu verunglimpfen,⁸² eine Sünde. Sein Vermögen ist ebenso unantastbar (*ḥurma*) wie sein Leben.⁸³ – 47 ‚Würden die Bewohner der sieben Himmel und der Erde sich zusammentun, um das Blut eines (einzigen) Muslims zu vergießen, so würde Gott sie allesamt mit der Nase voran in das höllische Feuer werfen.⁸⁴ – 48 Und: ‚Wer einem Gläubigen Schaden zufügt oder ihm einen Schrecken einjagt, den wird Gott (dereinst noch) viel länger mit dem Höllenfeuer schrecken.‘ – 49 Miqdād b. al-Aswad⁸⁵ sagte: ‚O Gesandter Gottes, gesetzt den Fall, ich bin im Kampf gegen die Heiden und einer von ihnen schlägt mir mit dem Schwert ein Glied ab. In dem Augenblick nun wo ich mich selber anschicke, auf ihn einzuschlagen, flüchtet er sich hinter einen Baum oder einen Felsblock⁸⁶ und sagt: Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott und daß Muḥammad sein Knecht und Gesandter ist. Was nun, soll ich ihn noch töten (nachdem er auf diese Weise sich zum Islam bekannt hat)?‘ (Der Prophet) antwortete: ‚Würdest du ihn töten, so stündest du auf derselben Stufe wie er, bevor er diese (Worte) sprach, und er wäre (seinerseits) wie du, bevor du ihn tötest.‘⁸⁷

50 Und: ‚Wucher (*ribā*) ist als Sünde siebzigmal schlimmer, als wenn jemand mit seiner Mutter schläft.‘⁸⁸ – 51 Und: ‚Das Ärgste und Schlimmste am Wucher ist, daß man (damit) einem Mitmuslim die Ehre (*ʿird*) in Stücke schneidet⁸⁹.‘ – 52 Und: ‚Wer (Geld) anhäuft, führt damit einen Pro-

82 Wörtlich: „sein Fleisch zu essen“; vgl. WKAS II 357b.

83 Conc. II 388b. Der Schluß fehlt häufig oder weicht ab; vgl. Conc. I 457b (nach Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2VI 132 nr. 4262 > Suyūṭī, *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaġīr* s.v. *sibāb*, nach Ṭabarānī). Vgl. B. Krawietz, *Die Ḥurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts* (Berlin 1991).

84 Conc. V 506b (z. B. Tirmidī, *Dīyāt* 8).

85 Zu ihm etwa Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1480 ff. nr. 2561.

86 Zu *lāḍa bi-* vgl. WKAS II 1730 ff. s.v.; das Tašdīd, das der Herausgeber über das *dāl* gesetzt hat, ist zu streichen. In den Parallelen steht *lāḍa minnī bi*.

87 Conc. VI 152a; die „kanonische“ Form weicht im Detail etwas ab (übersetzt bei Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* 714f.).

88 Wörtlich: „Wucher ist (soviel wie) 70 Sünden, von denen die geringste noch ist, mit seiner Mutter zu schlafen“. Vgl. Conc. I 523b.

89 *Taqīṭ*. Wir würden sagen: „abschneidet“.

zeß gegen Satan,⁹⁰ und wer (jemanden) noch tötet, nachdem er (ihm) vergeben hat, und (damit) sich nicht an die Regel hält,⁹¹ der ist auf immer und ewig im Feuer.‘ – 53 Und er sagte (auch):⁹² Ich hörte, wie Ibn Mas‘ūd sagte: ‚Wenn jemand Fürsprache einlegt, um damit (einer Angelegenheit) zu ihrem Recht zu verhelfen oder ein Unrecht abzuwehren, und er dafür ein Geschenk erhält, das er auch annimmt, so ist das eine faule Sache (*suht*).‘⁹³ Da sagte man zu ihm: ‚O Abū ‘Abdarrahmān, wir hatten bisher angenommen, daß nur Bestechung bei einem Urteilspruch (also bevor das Urteil gesprochen ist) eine faule Sache ist.‘⁹⁴ Ibn Mas‘ūd antwortete: ‚Bestechung beim Urteilspruch ist (mehr als das, nämlich reiner) Unglaube.‘⁹⁵ 54 Und er fügte hinzu: ‚Jemand, der bestohlen worden war, legte für jemanden anders (nämlich den Dieb) ein gutes Wort ein. Da gab man ihm ein Geschenk (um seinen Verlust gutzumachen); aber er lehnte es ab.‘

55 Der Prophet sagte: ‚Wer fastet oder Almosen gibt (und dies nur) aus Augendienst (tut), gibt Gott dem Allmächtigen einen Genossen.‘⁹⁶ – 56 Und: ‚Wer von seinem Besitz an Gold auch nur die Menge eines Heuschreckenauges unberücksichtigt läßt (*ḥallā*),⁹⁷ der ist damit gebrandmarkt, ob er nun (deswegen von Gott) bestraft wird oder Verzeihung erhält.‘⁹⁸ – 57 Die Genossen des Propheten sprachen von ihren (Blut-)Zeugen. Sie sagten: ‚Der ist ein Blutzeuge‘ und ‚Der auch‘. (Dann aber) kommt

90 So? Ich lese *man* statt *min*, entsprechend dem folgenden *man qatala*. Aber dann wird man *akbar* in *aktara* (Perf.) ändern müssen; zur Bedeutung vgl. WKAS I 63b („reich werden“). – Die türkische Übersetzung hat „bu konudaki en büyük hasım İblis’tir“; das scheint von einer Lesung *min akbari ḥāşim’in fihi İblis* auszugehen. Aber dann ist das *min* redundant bzw. vom Sinn her unmotiviert. Als Ḥadīṭ kann ich den Satz leider nicht belegen; eine Kontrolle ist von daher also nicht möglich.

91 *Wa-aḥalla*. Oder ist *aḥalla* zu lesen: „und (das) für erlaubt erklärt“.

92 Wer ist das Subjekt? Der „Jurist“? Der Sprecher ist jedenfalls, da er sich auf Ibn Mas‘ūd beruft, ein Küfier.

93 Wörtlich: „unrechtmäßig erworbenes Gut“ (s.o. Anm. 66). Vgl. *Conc.* III 152 (nach Ibn Ḥanbal, *Musnad* v 261, 12).

94 *Conc.* II 434a.

95 Vgl. *Conc.* II 262b.

96 Gemeint ist: Er ist in Wirklichkeit ein Götzendiener. Vgl. *Conc.* III 445b (nach Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 126, 10) und *Conc.* II 203a.

97 D.h. davon keine Armensteuer zahlt. Ich folge darin der Interpretation des türkischen Übersetzers.

98 Die Struktur des Satzes ist nicht ganz klar. Die türkische Übersetzung lautet: „der ist damit gebrandmarkt und wird dann auch bestraft, oder ihm wird verziehen“. Vgl. auch nr. 58.

ein (weiterer) Blutzeuge vor; der ist in ein Obergewand (*burda*) gehüllt, das er sich unrechtmäßig angeeignet hat (*ġalla*), und (er ist nicht im Paradies, sondern) in der Hölle.⁹⁹ 58 (Der Prophet) bemerkte (dazu): ‚Wer (nur) ein oder zwei Dinare (bei der Berechnung der Armensteuer) unterschlägt (*taraka*), unterschlägt ein oder zwei Brandmale (die er beim Jüngsten Gericht tragen wird).¹⁰⁰ – 59 ‚Wer stirbt, ohne eine Schuld abgezahlt zu haben,¹⁰¹ kommt nicht (sofort) ins Paradies, sondern wird (an dessen Tor) festgehalten, bis er sie abgeleistet hat.¹⁰² Da sagten sie: ‚Auch nicht jemand, der auf dem Pfade Gottes den Tod findet (also ein Blutzeuge)?‘ Er antwortete: ‚Mag er auch siebzimal auf dem Pfade Gottes fallen, solange er eine Schuld nicht abgetragen hat, wird er nicht ins Paradies hineinkommen.¹⁰³ – 60 Und: Man brachte dem Propheten einen Toten, damit er über ihn das Gebet spreche.¹⁰⁴ Da fragte er: ‚Muß der noch eine Schuld abtragen?‘. Man antwortete: ‚Ja.‘ Er fragte (weiter): ‚Hat er denn eine Ver-

99 In dem letzten Satz wird, wenn er so stimmt, der weitere Inhalt des Ḥadītes zusammengefaßt, und es spricht dann entweder der „Jurist“ oder Ḍirār selber. In den Parallelen (z. B. Muslim, *Īmān* 182 oder Ibn Ḥanbal, *Musnad* 21 242 nr. 203 und 297 f. nr. 328; vgl. *Conc.* IV 542a) geht die Erzählung ohne Unterbrechung weiter: „.... bis sie auf jemanden kamen (*ḥattā marrū ‘alā raḡulin*), von dem sie wieder sagten: ‚Das ist ein Blutzeuge‘. Da sagte der Prophet: ‚Keineswegs. Den habe ich in der Hölle gesehen, mit einer *burda*, die er sich angeeignet hatte.“ Im übrigen wird die Szene dort in den Kriegszug gegen Ḥaibar verlegt. Eine *burda* tragen die Seligen im Paradies (s. o. s. 2479); der genannte *muḡāhid* hat sie dagegen aus der Beute von Ḥaibar beiseite geschafft und ist deswegen in die Hölle gekommen. Zu dem Verb *ġalla*, mit dem der Sachverhalt hier juristisch erfaßt wird, s. u. s. 2562. – Man könnte auch versuchen, zu übersetzen: „(Aber) ein Blutzeuge kommt dann in die Hölle (*yaridu fī n-nār*), wenn er in eine *burda* gehüllt ist, die er sich unrechtmäßig angeeignet hat“. Dann wäre der Satz weiterhin ein Bestandteil des Ḥadītes und die ungewöhnliche Zusammenfassung aus zweiter Hand vermieden. Aber *yaridu fī n-nār* ist in der vorausgesetzten Bedeutung im Ḥadīṭ nicht belegt (vgl. *Conc.* VII 192 f.), und *warada* verbindet sich mit dem Akkusativ (so etwa in Sure 19:71) oder mit *ilā*; die beiden Bestandteile der Aussage (*yaridu* und *fī n-nār*) wären im übrigen an unserer Stelle zu weit voneinander getrennt. Zudem würde vorausgesetzt, daß man einen Kriegsgefallenen beim Begräbnis in eine *burda* kleidete, um zu zeigen, daß er sofort und ohne Gericht ins Paradies kommt; das ist sonst nicht zu belegen.

100 Vgl. *Conc.* II 169a. Zu *kaiya* auch WKAS I 477a.

101 Vgl. *Conc.* II 164a.

102 Vgl. *Conc.* I 412a.

103 Anders Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Farā'id 14–17, wonach in einem solchen Fall der Prophet in die Schuld eintrat. – Nr. 58–59 sind offensichtlich selbständige Ḥadīte, die nach Nr. 57 eingeschoben werden. Der Schluß von nr. 59 greift dann wieder auf Nr. 57 zurück.

104 Lies *li-yuṣalliya*, mit *yā*.

pflichtungserklärung (*waḥā*) hinterlassen?'. Als man das verneinte, sagte er: ‚(Dann) betet ihr (doch) über euren Genossen!‘¹⁰⁵

61 Er sagte (auch): ‚Jemand, der gewaltsam ums Leben gekommen ist,¹⁰⁶ wird am Tage der Auferstehung mit dem Kopf in der Linken daher kommen, wobei der Mörder an seine rechte Hand angebunden ist und aus seinen Halsadern das Blut noch hervorströmt. Schließlich stellt er den (Mörder) vor Gott hin, und dann fängt der Kopf an zu reden: ‚Herr, frag den da, warum er mich umgebracht hat!‘¹⁰⁷ (Der Mörder) wird dann sagen: ‚Ich habe ihn auf Befehl von NN umgebracht; der ist schuld‘ oder ‚Ich habe ihn umgebracht (im Auftrage von NN), damit dieser die Macht übernehmen (kann)‘¹⁰⁸ oder ‚Ich habe ihn (aus eigenem Antrieb) umgebracht (und zwar) zu Unrecht‘, und es wird zu ihm gesagt werden: ‚Mögest du den Fluch Gottes auf dich nehmen!‘¹⁰⁹ Dann wird ihn die anwesende Menge (*ahl al-ġam‘*) verfluchen, und er wird dem Höllenfeuer überantwortet.‘¹¹⁰ – 62 Man sagte zu Ibn ‘Abbās: ‚Aber wenn der nun Buße tut?‘ Er sagte: ‚Buße? Was für eine Buße? Wo gäbe es denn Zeit für eine Buße? Bei Gott, nach eurem Propheten kommt kein Prophet mehr und nach eurem Buch auch kein Buch. Euer Prophet ist gestorben, ohne daß ein einziger Vers (aus dem Koran) sie abrogiert hätte.‘¹¹¹

63 (Der Prophet) sagte (auch): ‚Es gibt keinen Menschen, der bei seinem Tode auch nur ein Quentchen¹¹² Hochmut in seinem Herzen trägt,

105 *Conc.* VI 297a und VII 277a; z. B. Muslim, *Farā'id* 14 und Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2xv 16 nr. 7886 (mit weiteren Belegen), aber jeweils mit einem weiterführenden Schluß (wie Anm. 103), der in unserem Text nicht auftaucht oder bewußt weggelassen ist. Vgl. auch Stetter, *Topoi und Schemata* 107, in größerem Zusammenhang. Daß der Prophet sich weigert, über jemandem das Totengebet zu sprechen, ist ein Topos; aber die Verfehlungen, derentwegen dies geschieht, wechseln (vgl. Juynboll, *Encyclopedia* 670, wo das Vergehen Veruntreuung ist, wie unten s. 2562 f. mit Anm. 174).

106 *Al-maqtūl*. Gemeint ist, wie sich herausstellt, jemand, dem der Kopf abgeschlagen wurde.

107 Bis hierher auch Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2iv 238, 1 ff. nr. 2683 und 2v 150, 1 ff. nr. 3445, aber als Aussage des Ibn ‘Abbās und ohne Bezug auf den Propheten.

108 Vgl. *Conc.* v 276a.

109 Zu *bu'ta bi-* vgl. Lane, *Lexicon* 270c s. v. *bā'a*; auch *Conc.* I 229a.

110 Vgl. *Conc.* v 288b und 289a.

111 Das Suffix von *nasahathā* bleibt ohne direkten Bezug; die Buße kann kaum gemeint sein. Ich folge der Interpretation des türkischen Übersetzers, der in dem Wort des Ibn ‘Abbās eine Stellungnahme zu der Frage sieht, ob der Koran hier die *sunna* abrogieren könne. Gemeint ist dann: Das genannte Ḥadīṭ ist seit dem Tode des Propheten eine etablierte *sunna*, und es gibt nichts im Koran, das ihr entgegenstünde.

112 Wörtlich: „soviel wie ein Senfkorn“.

(für den nicht gälte, daß) ihm das Paradies nicht bereit steht (*lam tuḥalla laḥū l-ġanna*);¹¹³ er wird seinen Duft nicht verspüren noch es zu Gesicht bekommen.¹¹⁴ – 64 Und: ‚Es glaubt nicht (an mich), wessen Nachbar nicht vor dessen Übergriffen (*bawāʿiq*) sicher ist.¹¹⁵ – 65 Und: ‚Wer sich hienieden an seinem Glaubensbruder vollfrißt,¹¹⁶ dem wird Gott stattdessen am Jüngsten Tag im Höllenfeuer zu fressen geben.¹¹⁷ – 66 Und: ‚Wer Gerüchten über einen Glaubensbruder sein Ohr leiht, bei dem wird Gott am Jüngsten Tag das Gleiche tun.‘ – 67 Und: ‚Nicht zu uns gehört, wer sich (wenn ihn ein Unglück trifft) den Kopf kahl rasiert oder ein Klagegeschrei erhebt oder sich (das Gewand) zerreißt.¹¹⁸ – 68 Und: ‚Wenn jemand Unzucht treibt, wird ihm (sein) Glaube genommen, und wenn er (dann) Buße tut, wird er ihm wieder angelegt (*ulbisahū*).¹¹⁹ – 69 ‚Wenn jemand, der in rechtmäßiger Ehe lebt (*al-muḥṣan*), Unzucht treibt, so werden die Bewohner der Hölle von dem Geruch belastigt.¹²⁰ – 70 Und: ‚Wehgeschrei ist vom Satan; sich (in der Totenklage) das Vorderteil des Gewandes zu zerreißen, ist Unglaube, und laute Trauer (um einen Toten) ist ein Rückfall in die Ġāhiliya.¹²¹

113 Die vorliegende Version des Dictums ist etwas gewunden. Die Negation im Nachsatz (*lam* vor *tuḥalla*) ist eigentlich redundant; sie fehlt darum auch in der engsten Parallele (Haitamī, *Maġmaʿ az-zawāʿid* I 98, 13 ff.). Die meisten anderen Varianten (z. B. Ibn Ḥanbal, ²*Musnad* VI 150 nr. 4310 oder ^{2x} 47 nr. 6526; Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muḥṭalif al-ḥadīṭ* ²117, 8 f. / übers. Lecomte 130 §153) beginnen nicht mit *mā min raḡulin* und haben im Nachsatz einfach *lā yadhulu l-ġanna*. Der Satz enthält eine „Verschiebung“; vielleicht hat schon Ḍirār zwei Varianten miteinander kontaminiert. – Hinzu kommt, daß die Wendung *lam tuḥalla laḥū l-ġanna* in *Conc.* nicht belegt ist. Man mag darum erwägen, ob man nicht statt „das Paradies ist ihm nicht erlaubt gemacht (= steht für ihn nicht bereit)“ übersetzen sollte „es wird ihm nicht süß gemacht“. Aber dann müßte die Parallele bei Haitamī, in der das *lam* weggelassen ist, die Form *tuḥallā* (mit *yāʾ*) haben statt *tuḥalla*.

114 Allgemein vgl. *Conc.* II 24b und Haitamī, *Maġmaʿ* I 98, 10 ff.

115 S. o. nr. 13.

116 D. h. sich an ihm bereichert; vgl. *Conc.* I 75b (z. B. Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 229, 7 ff.).

117 Maʿmar b. Rāšid (bei ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaf* XI 458 nr. 21000) führt den Ausspruch *mursal* auf Ḥasan al-Baṣrī zurück.

118 *Conc.* I 164b und II 506a (z. B. Muslim, *Īmān* 167 mit Rahmengeschichte und *anā barī min* statt *laisa minnā*). Zur Übersetzung vgl. *Lisān al-ʿArab* X 60a, 6 ff. s. v. *ḥalaqa*.

119 Ähnlich *Conc.* II 345b; wörtlich bei Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muḥṭalif al-ḥadīṭ* 171, 15 f. / übers. Lecomte 190 §196b. Vgl. auch unten S. 2561.

120 Vgl. *Conc.* I 50b. Zur genaueren Bedeutung von *muḥṣan* vgl. EI² VII 474 f. (J. Burton).

121 Ähnlich *Conc.* II 31b und VII 17a.

71 Manche hörten das von dem (Juristen) gern. Sie sahen in diesen Überlieferungen eine Lizenz, Leben und Gut (anderer Muslime) anzutasten.

Kommentar

Das ist ein merkwürdiges Stück Prosa, ohne jeden verbindenden Text und somit bar jeglichen Anhaltspunktes, an dem sich der Gedankengang festmachen ließe. Daß das präsentierte Material dennoch einer einheitlichen Intention gehorcht, ergibt sich aus dem szenischen Rahmen (nr. 1–2 und 71), der das Kapitel einfaßt. Die Schlußbemerkung (nr. 71) belehrt uns darüber, daß der Autor in den von ihm zitierten Ḥadīten eine Möglichkeit sah, die Übergriffe der Ḥārīgīten zu rechtfertigen; „manche“ (*qaum*) von ihnen hätten dies auch so verstanden. Aber das bezieht sich anscheinend auf die Vergangenheit. Die Ḥārīgīten sollen nämlich zu Anfang dem „Juristen“ ausführlich berichtet haben, was man sich so über sie erzählte (nr. 1). Dabei dürfte zur Sprache gekommen sein, daß man ihnen zutraute, Leben und Gut anderer Muslime (also ihrer Glaubensbrüder oder Mitbürger) „für erlaubt zu halten“ (nr. 71: *istahallū*). Nach ihrer eigenen Ansicht dagegen – oder zumindest für die Mehrheit von ihnen – handelte es sich da lediglich um das Image, das ihnen anhaftete; denn sie beschwerten sich darüber, daß die „Könige“ (*al-mulūk*) ihnen deswegen Gewalt angetan hätten (nr. 1). Die „Könige“ aber waren die Umayyaden, vertreten durch ihre „Gefolgsleute und Helfer“, d.h. ihre Statthalter im Irak. Die religiöse Opposition der späteren Umayyadenzeit hatte sich dieser Ausdrucksweise bedient,¹²² und die Ḥārīgīten hatten von Anfang an das Kalifat nicht anerkannt. Es war zu blutigen Kämpfen gekommen, und die syrischen Machthaber hatten mit den Rebellen abgerechnet.

Der Autor dagegen lebt in der zweiten Hälfte des 2. Jh's, im Irak, vermutlich in Kūfa. Seit der abbasidischen Revolution waren die Umayyaden ins Unrecht gesetzt, und im Irak hatten sich ḥārīgītische Gemeinden angesiedelt, die Handel trieben und deswegen ihre Ruhe haben wollten, Ibāditen vor allem, aber nicht nur sie; Ḍirār hat sie in der doxographischen Übersicht zu Ende seines Buches erwähnt.¹²³ Ihnen redet der „Jurist“ gut zu. Ihre Vorfahren, so läßt er durchblicken, waren im Recht; denn sie sind mit jener „Gruppe“ gemeint, von

122 Vgl. meinen *Fehltritt des Gelehrten*, S. 196 f.; auch TG IV 713. Zur Spannweite des Begriffs *mulk* TG IV 1013 (Wortindex).

123 Neben den Ibāditen erscheinen dort die Ṣufrīten, die Baihasiten und die Ḥusainiten, auch die Nağditen und von den Azāriqa die Bida'īya (s. o. S. 2490 ff.).

der es schon in der Umaiyyadenzeit geheißen hatte, daß sie „bis zum Jüngsten Tag siegreich für die Wahrheit kämpfen wird“. Zwar war nicht zu leugnen, daß diese nicht viel Unterstützung gefunden hatte; aber das hatte ihrer Ehre keinen Abbruch getan. Sie hatten „sich selbst verkauft“ (*yaštarūna anfusahum*). Das ist ein Zusatz, der in dem zitierten Ḥadīṭ (nr. 3) normalerweise nicht vorkommt. *Šurāt* war ein Ehrentitel, den die Ḥāriġiten sich selber beigelegt hatten;¹²⁴ sie hatten, wie sie meinten, ihr Leben um Gottes willen in die Schanze geschlagen, eben „verkauft“, dahingegeben. Daß das genannte Ḥadīṭ von Anfang auf die Ḥāriġiten gemünzt gewesen sei, wird man kaum annehmen wollen; in Syrien war dies gewiß nicht der Fall. Aber im Irak mochte man es nun ganz anders beziehen;¹²⁵ der „Jurist“ bekräftigt seinen Zuspruch mit einem „Das seid ihr“.

Der Übergang zur Herrscherkritik (nr. 4) ergibt sich damit von selber; die schweigende Mehrheit hatte ja, anders als die Protestierer, den Lügen der Machthaber Glauben geschenkt (*šaddaqaḥum bi-kaḍibihim*). In einer Parallele ist allerdings nur von einer *imārat as-sufahāʾ*, „Herrschaft der Schwachköpfe“ die Rede;¹²⁶ von Tyrannei hat man also offenbar nicht überall sprechen wollen. Dementsprechend wird dort dann auch gesagt, daß jemand, der seine Seele „verkauft“ (*bāʿa* statt *ištarāʾ*!), sie zugrunde richtet.¹²⁷ An unserer Stelle dagegen folgt ohne Übergang die Aufforderung, das wuchernde „Grünzeug“ (*ḥaḍrāʾ*) zu roden, also eine Auslese vorzunehmen (nr. 5). Auch das konnten die Ḥāriġiten auf sich beziehen.¹²⁸ Es ist kriegerisch gemeint: Man soll sich bewaffnen und sich darauf einstellen, daß man seinen Eifer mit dem Leben bezahlt (nr. 6). Es wird ein Kampf unter freien Männern sein; denn er wird mit dem Schwert

124 Vgl. G. Levi Della Vida in EI² IV 1075a s. v. *Khāridjites*; auch schon Wellhausen, *Oppositions-parteien* 16 (dort übersetzt mit „seine Haut zu Markte tragen“). Jetzt vor allem A.R. Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers* (New York/Oxford 2010), S. 86 ff. und vorher.

125 Der frühe Ḥāriġit Šāliḥ b. Musarriḥ (zu ihm o. Anm. 27) hatte das so gesehen, daß man im Kampfe gegen die „ungerechten, irregeleiteten Führer“ sich selbst „mitsamt seiner Habe gehorsam an Gott“ verkaufen solle; dann werde einem das Paradies sicher sein (vgl. die Übersetzung einer seiner Predigten in TG V 129 ff., dort S. 131, Satz o-q). Die *šurāt* verkauften also das Diesseits um des Jenseits willen, indem sie ihr Leben dahingaben. Genau dies legte man auch Ḥasan al-Baṣrī in den Mund: „Verkaufe dein Diesseits zugunsten deines Jenseits“ (Ġāḥiz, *Bayān* III 132, 5). S. auch o. S. 2483, Anm. 135.

126 Ibn Ḥanbal, *Musnad* III 321, 3 ff., wo derselbe Vorwurf geäußert wird und der Satz mit *laisa minnī* endet. Bereits zitiert oben Anm. 67; vgl. auch *Conc.* I 105a und II 476a.

127 Vgl. auch Ibn Ḥanbal III 399, 12.

128 Ġaʿfar b. Ḥarb bringt es allerdings mit irakischen Qadariten, der sog. Ġailāniya, zusammen, auch dort im Rahmen einer Herrscherkritik, die sich aber nun, nach dem Untergang der Umaiyyaden, allgemein gegen die Quraiš richtet (*K. al-Uṣūl* in: *Anfänge muʿtazilitischer Häresiographie*, ar. 63, ult. ff.).

ausgetragen (nr. 5) und nicht etwa mit Knüppeln oder Keulen. Und es ist ein Kampf unter Muslimen; denn die Toten haben auf beiden Seiten den Status von „Märtyrern“ (*šuhadāʾ*), nur daß der jenseitige Lohn dessen, der auf der richtigen Seite steht, siebzigmal größer sein wird (nr. 6). Natürlich wird hier der Aufsässigkeit das Wort geredet; die Entwicklung ist bedrohlich. Aber vielleicht ist die Glaubensgemeinschaft, die sich auf diese Weise konstituiert, die bessere – wie auch ein Regen, der am Ende fällt, nachdem die früheren Niederschläge vor lauter Hitze den Boden nicht erreichten, die größere Fruchtbarkeit bringen kann (nr. 7).¹²⁹ Diejenigen, die für die Herrscher Propaganda getrieben haben, die Hofdichter vielleicht oder die *quṣṣāṣ*, die mit ihren „Erzählungen“ dem Ḥadīṭ den Weg bereiteten, werden jedenfalls am Jüngsten Tag von Gott in die Hölle geschickt (nr. 8).

Soweit der erste Block von Ḍirār's Argumentation. Die einzelnen Gedankenschritte folgen ohne Übergang aufeinander. Sie sind markiert durch separate Prophetenworte, die zumeist auch in den späteren Sammlungen ihre Spuren hinterlassen haben. Aber sie besitzen noch nicht ihre endgültige Form, und manches ist später auch verloren gegangen (z. B. nr. 6 oder nr. 8). Von redaktioneller Tätigkeit ist in unserem Text kaum etwas zu merken; der Autor geht mit den Bruchstücken um wie mit Modulen, die auf verschiedene Weise ineinandergeschoben werden können. Auch ihre Reihenfolge ist, wie sich bald herausstellt, recht willkürlich. Nr. 9 greift auf nr. 4 zurück. Diesmal ist von den „Pforten“ der Paläste die Rede; sie sind der Ort besonderer „Anfechtungen“ (*fitan*), unter denen sich individuelle Versuchungen verstehen ließen, die den Charakter verdarben oder die öffentliche Moral beleidigten, ebenso gut aber auch politische Wirren, Aufstände und Bürgerkriege, von denen das gesamte Gemeinwesen betroffen war. Man kann sich da anstecken; dann wird man dem, was Gott mit einem vorhat, entfremdet. Die Herrscher sind also doch nicht nur „Schwachköpfe“, sondern „Gegner Gottes“ (*ḥuṣamāʾ Allāh*). Wer sich ihnen anschließt, stellt sich darum auf die Seite Satans; er handelt nicht in gutem Glauben, sondern fällt in Sünde.

Daß diejenigen, die sich fernhalten, im Recht sind, wird dann mit dem Koran belegt. Die Machthaber zerstören die göttliche Ordnung; sie bringen jene Mißstände (*fasād fī l-arḍ*) zurück, gegen die der Prophet schon eingeschritten war. Dazu wird wiederum ein Ḥadīṭ bemüht (nr. 10). Aber es enthält ein entsprechendes Schriftzitat, und Ḍirār hat es wohl aufgenommen, weil er Skripturalist

129 Daß niemand weiß, wann der Regen kommt, gehörte zu den Konstanten beduinischen Lebens (vgl. Buḥārī, *Tauḥīd* [47], Bāb 4 = IV 447, 8 Krehl; dazu Stetter, *Topoi und Schemata* 74).

ist; der Ausdruck *fasād fi l-arḍ* ist koranisch.¹³⁰ Ḍirār meldet sich dann auch selber zu Wort, um seinen Gedankengang noch einmal zusammenzufassen (nr. 11) – oder genauer: Er läßt den „Juristen“ sagen, daß die Herrscher, indem sie den „Dienern Gottes“ Unrecht zufügen, den Bund mit Gott (*‘ahd Allāh*) verletzen¹³¹ und das göttliche Buch „entleeren“, d. h. seines Sinnes entkleiden (*taḥlil*).¹³²

Die folgenden Abschnitte beschreiben, wie man sich diejenigen vorzustellen hat, welche sich von den Machtzentren fernhalten. Sie sind es, die in Zorn geraten, wenn die Religion (*dīn*) mißachtet wird, und die ihr Leben einsetzen, wenn man sich nicht an die *sunna* hält (nr. 12). Ihre Nachbarn allerdings können sich auf sie verlassen (nr. 13), und vor Übergriffen jeglicher Art oder Verleumdung und Betrug ist man bei ihnen sicher (nr. 14–16). Sie sind „die Besten aus meiner Gemeinde“ (*hairu ummatī*; nr. 12), und die Auslese wird vollzogen nach dem Kriterium des rechten Glaubens (*īmān*; nr. 17). Ḍirār spielt damit vermutlich auf die Ḥāriġiten an; sie legten Wert darauf, den Islam in exklusiver und vorbildlicher Weise zu verkörpern. Allerdings fällt ihr Name nicht. Von einigen unter ihnen hätte sich ohnehin nicht behaupten lassen, daß sie den „Fürsten“ konsequent aus dem Wege gingen; wir hören, daß ibāḍitische Koranrezitatoren gelegentlich am Hofe Manṣūrs und Hārūn ar-Rašīd’s auftraten.¹³³ Das schloß natürlich nicht aus, daß sie sich ihrer religiösen Sonderstellung bewußt waren. Zumindest in ihrer Frühphase hatten sie gemeint, die übrigen Muslime bekämpfen zu dürfen, weil sie in diesen keine Gläubigen im echten Sinne sahen, sondern ihnen Unglauben bzw. Heidentum verschiedener Ausprägung vorwarfen. Das ist es, was die Außenwelt mit dem Begriff *takfir* zu erfassen suchte. Auf die Entwicklung im einzelnen soll hier nicht eingegangen werden.¹³⁴ Aber es hatte Konsequenzen, und es ist vermutlich der

130 Sure 7:85; vgl. auch 11:116, 28:77, 40:26 usw. Dazu Paret, *Kommentar und Konkordanz* 166 zur Stelle; zur Ausdrucksweise generell ib. 13 f. zu Sure 2:11 f.

131 Zu *naqaḍa ‘ahd Allāh* vgl. Sure 2:27 und Paret, *Komm.* 15 f. zur Stelle.

132 Zu *taḥlil* vgl. TG IV 430 f. Der Sprecher wird an dieser Stelle übrigens nicht explizit genannt. Es könnte sich sogar um eine bloße Fortsetzung des in nr. 10 beginnenden Ḥadiṯes handeln. Die Aussage enthält kein finites Verb und somit auch keinen klaren Zeitbezug; sie besteht nur aus Nominalsätzen mit Partizipien als Prädikat.

133 TG II 218 f.

134 Vgl. TG IV 563 ff. Man muß auf den Unterschied zwischen *īmān* und *islām* achten. Die Ibāḍiten nannten ihr Leitungsgremium in Baṣra *ġamā’at al-muslimīn*; beim *kufir* unterschieden sie dagegen (später?) zwischen *kufir širk* und *kufir ni’ma*. Sie sahen sich also zwar als die Muslime κατ’ ἐξοχήν; aber sie wollten die übrigen Islambekennner doch nicht zu „Polytheisten“ oder „Heiden“ herabstufen.

Grund, warum unser Text nun ein Ḥadīṭ folgen läßt, in dem der Glaubensbegriff in besonderer Weise in den Mittelpunkt tritt (nr. 17). Wir werden einen Augenblick dabei verweilen müssen.

Exkurs

Das Ḥadīṭ besteht hier aus drei Sätzen, die alle nach dem gleichen Schema gebaut sind. Sie handeln nacheinander von drei Vergehen (Unzucht, Diebstahl und Weingenuß), die im religiösen Diskurs als besonders schwere „Sünden“ eingestuft wurden; diese werden dann alle auf die gleiche Weise zum Glauben (*īmān*) in Bezug gesetzt. Im ersteren Fall lautet der Satz wörtlich übersetzt folgendermaßen: „Jemand, der Unzucht treibt, treibt nicht Unzucht in dem Augenblick, wo er Unzucht treibt, insofern (oder: falls) er gläubig ist“ (*lā yaznī az-zānī ḥīna yaznī wa-huwa mu'min*). So dann auch mit Bezug auf Diebstahl und Weingenuß. Die Frage ist nur, wie das zu verstehen ist. Ist damit gesagt, daß die harten Strafen, die für diese Vergehen verhängt waren, ausgesetzt waren, solange jemand sich im rechten Glauben befand? Ibn Qutaiba (gest. 276/889) hat den Satz ganz anders interpretiert,¹³⁵ und Lecomte übersetzt dementsprechend: „Le fornicateur, au moment où il fornique, n'est plus Croyant“.¹³⁶ Die Negation ist hier als Satzverneinung verstanden: „Nicht gilt, daß jemand, wenn er Unzucht treibt, (noch) ein Gläubiger ist“. Mithin ist er in dem „Augenblick, wo er Unzucht treibt“, kein Gläubiger *mehr*; sein Status ändert sich, wenn auch nur auf eine gewisse Zeit.¹³⁷

Der Wortlaut hat etwas von einem Vexierbild, und Ibn Qutaiba hatte vielleicht ein Interesse daran, den Text zu entschärfen. Jedenfalls dürfen wir uns nicht einfach auf seine Interpretation verlassen; er lebte zwei Generationen nach Ḍirār, und wir müssen erst einmal zu eruieren versuchen, warum Ḍirār das Ḥadīṭ überhaupt heranzog und ob er dabei dasselbe assoziierte wie Ibn Qutaiba. Letzterer schrieb sein Buch mit der Absicht, die Widersprüche innerhalb der Prophetenüberlieferung aufzulösen. Er kontrastiert das Dictum darum mit einem andern Prophetenwort, das den Vorzug hat, viel eindeutiger zu sein: „Wer das Glaubensbekenntnis (*lā ilāha illā llāh*) ausspricht, dem ist das

¹³⁵ *Ta'wīl muḥtaṣif al-ḥadīṭ* 2170, 6 ff.

¹³⁶ *Le traité des divergences du Ḥadīṭ* 188 ff. § 195. So auch die jüngst erschienene englische Übersetzung von Che Amnah Buhari (Malaysia, International Islamic University Press 2009).

¹³⁷ Ibn Qutaiba, *Ta'wīl* 171, 12 ff. / übs. Lecomte § 196b.

Paradies sicher, auch wenn er Unzucht treibt oder stiehlt“.¹³⁸ Zu einem Ausgleich besteht jedoch nur dann Anlaß, wenn seine Interpretation des ersten Dictums stimmt; andernfalls würden beide Aussagen sich in ihrer Intention weitgehend decken. Wir würden dann in beiden Fällen wahrscheinlich auf das gleiche Milieu stoßen, nämlich auf jene Kreise, wo man zu einer Zeit, als eine eschatologische Naherwartung noch das Feld beherrschte, die Überzeugung hegte, schon aufgrund der bloßen Zugehörigkeit zu der siegreichen, aber noch recht kleinen Gemeinde der Muslime des Paradieses gewiß sein zu können. Ich habe dieses Milieu vor allem mit Bezug auf Kūfa vor einiger Zeit schon einmal untersucht und dabei auch das jetzt in Frage stehende Ḥadīṭ in meine Überlegungen einbezogen.¹³⁹ Es wäre dann in seiner ursprünglichen, von Ibn Qutaiba nicht mehr akzeptierten Bedeutung recht früh anzusetzen. In der Tat findet es sich schon in der seinerzeit viel diskutierten *ṣaḥīfa* des Hammām b. Munabbih.¹⁴⁰ Dieses Dokument ist zwar vielleicht nicht so alt, wie es zu sein vorgibt.¹⁴¹ Interessant ist aber, daß die Satzstellung dort leicht abweicht: *lā yaznī zānin wa-huwa ḥīna yaznī mu'min*, „Jemand treibt nicht Unzucht, wenn er im Augenblick der Tat ein Gläubiger ist“. Die Ambiguität ist allerdings auch damit nicht beseitigt.

Die dreigliedrige Fassung, die wir vor uns haben, ist weit verbreitet; sie findet sich bei Buḥārī¹⁴² ebenso wie bei Muslim¹⁴³ und Ibn Ḥanbal.¹⁴⁴ Aber sie ist nicht die einzige. Buḥārī ebenso wie Muslim weisen in kommentierenden Bemerkungen darauf hin, daß Zuhri (gest. 124/742, also noch in der Umayyadenzeit) noch ein viertes Glied in der Satzketten kannte: „Niemand macht Beute (*yantahibu*), u. z. in einem solchen Ausmaß, daß die Leute deswegen die Augen zu ihm erheben,¹⁴⁵ wenn er im Augenblick der Tat im rechten Glauben ist“.¹⁴⁶

138 *Conc.* 1 79a; Lecomte bringt 188, Anm. 3 die direkten Parallelen. Vgl. in unserem Text auch unten nr. 93 und 95; dazu Āğurrī (gest. 360/970), *K. aš-Šarī'a* 146, 10 ff.

139 *Der Fehltritt des Gelehrten* 101–103.

140 Ed. Muh. Hamidullah in: *RAAD* 28/1953, dort s. 445 nr. 89. Hammām lebte in Ṣan'ā'; seine Traditionen sind von Ma'mar b. Rāšid rezipiert worden (vgl. *GAS* 1/86).

141 Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīṭ* 29 ff. Ibn Ḥanbal hat es en bloc in seinen *Musnad* übernommen (dort II 312–319); unser Ḥadīṭ steht s. 317, 4 ff.

142 *Ṣaḥīḥ*, K. al-Aṣṣriba 1.

143 *Ṣaḥīḥ*, K. al-Īmān 100.

144 *Musnad* 2XIII 41 nr. 7316 in abweichender Reihenfolge der Sätze; auch bei Ḥallāl, *al-Musnad min masā'il Aḥmad b. Ḥanbal* (Dacca 1975), s. 341, 11 ff. und 15 ff.

145 Warum sie das tun, ob aus Respekt oder weil sie Anstoß nehmen, wird nicht gesagt.

146 Vgl. Muslim, s. 76, 6–77, 11 mit verschiedenen Isnāden, die alle auf Abū Huraira zurückführen; dieser ist auch in der *ṣaḥīfa* des Hammām b. Munabbih die Quelle. So auch Ḥallāl, *Musnad* 341, pu. ff.; dazu Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* v 133, 2 f.

Haitamī, der in seinem *Mağmaʿ az-zawāʿid* vor allem spätere Sammlungen wie die des Bazzār (gest. 292/905) oder des Ṭabarānī (gest. 360/971) auswertet, stellt diese Version in den Mittelpunkt seiner Darlegungen, legt aber auch Rechenschaft ab über die Problematik ihrer Interpretation.¹⁴⁷ Wir befinden uns da offensichtlich im Bereich des Kriegsrechts, und man gewinnt den Eindruck, daß an eine Lizenz gedacht ist, die den Anführern kriegerischer Unternehmungen während der Eroberungsphase zugestanden wurde: Man mag soviel Beute gemacht haben wie man will, es handelt sich dennoch nicht um ein strafwürdiges oder verwerfliches Tun, solange man es im Dienste seines Glaubens tat. Wahrscheinlich kam es deswegen zu Beschwerden, und die „Zentrale“ in Medina sah sich nicht in der Lage, den Fall aus eigener Kenntnis zu entscheiden.

Wenn wir in diesem Rahmen weiterdenken, so könnten mit der „Unzucht“ ursprünglich die Vergewaltigungen gemeint gewesen sein, zu denen es gewiß während der Kriegszüge gekommen ist. Wir wissen, daß solche Fälle in der Tat Gegenstand der Diskussion gewesen sind. Unter küfischen Rechtsgelehrten machte man sich z. B. Gedanken darüber, ob jemand gezwungen werden könne, sich von seiner Frau zu trennen. Wenn der Zwang von „Räubern“ (*luṣūṣ*) ausging, wollte man dies nicht zulassen – vermutlich weil man annahm, daß diese nur darauf aus waren, die Frau dann selber zu „heiraten“, ohne mit dem Gesetz in Konflikt zu geraten oder ihr Gewissen belasten zu müssen.¹⁴⁸ Das Beutemachen wäre dann eine spezifische Art des ebenfalls genannten und in der gleichen Ausnahmesituation für erlaubt gehaltenen Diebstahls gewesen. Allerdings wurde es auf die Dauer als Beispielfall eliminiert, weil man mit Unzucht, Diebstahl und Alkoholgenuß ganz im Bereich des Privatrechts bleiben konnte. Als die Generation der Eroberungskrieger, durch die Beute reich geworden, sich zur Ruhe setzte und die Gesellschaft mehr und mehr verbürgerlichte, standen die für das Kriegsrecht relevanten Probleme nicht mehr im Vordergrund. Bei dem von uns behandelten Ḥadīṭ ergab sich freilich eben dadurch umso größerer Erklärungsbedarf.

Daß man in Verlegenheit geriet, geht aus einer Geschichte hervor, die wiederum bei Ṭabarānī erhalten und von Haitamī übernommen worden ist. ʿAlqama b. Qais an-Naḥaʿī (gest. 62/ 682?), auch er ein Küfier, der in der ersten

147 *Mağmaʿ* I 100–102.

148 Vgl. das *K. an-Nakṭ* des Nazzām (*Oriens* 42/2014/58f. nr. 26 mit Kommentar). Zur heutigen juristischen Einordnung von Zwangsheiraten vgl. Stéphane Valter, *La justice chariatique en Syrie „libérée“, un modèle juridique consensuel?*, in: *Confluences-Méditerranée* 90/2014/155 ff., dort s. 166 f.

Hälfte des 1. Jh's lebte,¹⁴⁹ wollte gehört haben, wie 'Alī unser Ḥadīṭ in einer Predigt (die er vielleicht vor Glaubenskämpfern hielt) erwähnte und sich damit einen Zwischenruf zuzog: „Wer hurt, wird damit zum Ungläubigen, o Beherrscher der Gläubigen“.¹⁵⁰ Er habe sich daraufhin korrigiert und zu einer wortreichen Erklärung angesetzt: „Der Gesandte Gottes hat uns nahegelegt, bei Ḥadīṭen, in denen es um Konzessionen geht (*aḥādīṭ ar-ruḥṣa*), den intendierten Sinn offen zu lassen.¹⁵¹ Niemand treibt Unzucht, solange er im Glauben ist; (also) ist diese(r Akt der) Unzucht ihm erlaubt' – wenn er glaubt, das sei ihm erlaubt, so fällt er in Unglauben. Niemand begeht Diebstahl, solange er im Glauben ist, aufgrund dieses Diebstahls; das ist ihm erlaubt' – wenn er glaubt, das sei ihm (deswegen) erlaubt, so fällt er in Unglauben. Er trinkt keinen Wein in dem Augenblick, wo er ihn trinkt, solange er im Glauben ist; das ist ihm erlaubt' – wenn er ihn trinkt und dabei glaubt, (der Wein) sei ihm erlaubt, so fällt er in Unglauben. Niemand macht beträchtliche Beute, wenn er sie erbeutet und dabei im Glauben ist; sie ist ihm (dann) erlaubt' – wenn er sie erbeutet und glaubt, sie sei ihm erlaubt, so fällt er in Unglauben“.¹⁵²

Hiernach sind also all diese Vergehen im Normalfall ein Zeichen von Unglauben; jedoch gibt es unter besonderen Umständen einen Dispens (*ruḥṣa*).¹⁵³ Das Weintrinken wird, wie man annehmen darf, ohnehin in den ersten Generationen als Kavaliersdelikt angesehen worden sein. 'Ā'īša soll, als man ihr berichtete, daß jemand in volltrunkenem Zustand aufgegriffen und deswegen „geschlagen“ worden sei,¹⁵⁴ etwas unwirsch reagiert haben: „Du lieber Him-

149 Zu ihm näher o. Anm. 24.

150 Zwischenrufe waren bei der Freitagspredigt nicht selten; man befand sich ja unter freiem Himmel, so zumindest in einer Hofmoschee. Ziyād soll, als er Statthalter war und in dieser Eigenschaft den Freitagsgottesdienst leitete, gelegentlich dadurch gestört worden sein, daß man Kiesel gegen die Kanzel warf. Ḥaḡḡāḡ redete andererseits angeblich so beeindruckend, daß man sich die Geste verkniff (Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* 79 und 142). Dennoch ist die oben geschilderte Situation fiktiv. Der Protestierer wendet sich gegen die ursprüngliche Intention des Ḥadīṭes; so weit war man zu 'Alis Zeiten noch nicht.

151 *Kāna ya'murunā an nubhima*. Gemeint ist: „sich dunkel oder in verschleierter Form auszudrücken“.

152 Haitamī I 101, 10 ff. Die syntaktische Struktur von 'Alis Erklärung ist etwas komplex; der Text will die freie Rede des Kalifen – und seine Bestürzung – zum Ausdruck bringen.

153 Zu *ruḥṣa* vgl. EI² VIII 595 f. s. v. (R. Peters). Es wäre interessant, festzustellen, wann dieser Begriff aufgekommen ist; vgl. M.J. Kister in: G. Juynboll (ed.), *Studies in the First Century of Islamic Society* 89 ff.

154 Der Marktvogt (*muḥtasib*) hatte das Recht, gleich an Ort und Stelle die Prügelstrafe zu

mel (*subḥān Allāh*), ich habe den Gesandten Gottes sagen gehört: ‚Jemand, der Wein trinkt, trinkt gar nicht Wein im Augenblick, wo er ihn trinkt, solange er im (rechten) Glauben ist ...‘.¹⁵⁵ Paßt auf, paßt auf (*ḥyākum*)!‘.¹⁵⁶ Schon Zuhri, der das Ḥadīṭ vielleicht noch in seinem ursprünglichen Sinn überlieferte, soll von Auzāʿī, also einem Juristen, der eine Generation jünger war als er (gest. 157/774), gefragt worden sein, wie es sich denn nun verhalte, wenn der Betreffende *nicht* im rechten Glauben lebe (d.h. ob nicht dann wenigstens die Hurerei verboten oder ein Zeichen von Unglauben sei), und er sei ärgerlich geworden und habe die Antwort verweigert.¹⁵⁷

Man versuchte, mit Zusätzen Eindeutigkeit zu erreichen. So ließ man Abū Huraira sagen: „Ich hörte, wie mein Freund (*ḥalīlī*) Abū l-Qāsim¹⁵⁸ sagte: ‚Ein Dieb begeht solange keinen Diebstahl, als er im (rechten) Glauben ist, noch treibt jemand (im eigentlichen Sinne) Unzucht, solange er im (rechten) Glauben ist; (denn) der Glaube hat vor Gott einen höheren Wert als so etwas.‘“¹⁵⁹ Muḥammad al-Bāqir¹⁶⁰ soll, als man ihn nach dem Ḥadīṭ fragte, zwei konzentrische Kreise in den Sand gezeichnet haben, mit den Worten: „Der erste (äußere) Kreis ist der Islam, und der (kleinere) Kreis in der Mitte ist der Glaube. Wenn er nun Unzucht treibt, geht er aus dem Glauben heraus in den Islam. Aus dem Islam tritt er aber nur heraus im Falle von Vielgötterei

vollziehen. Vielleicht ist hier aber auch an eine gerichtlich angeordnete Auspeitschung gedacht.

- 155 Es folgt das Ḥadīṭ in seinem vollen Wortlaut, wiederum in seiner viergliedrigen Form (also mit dem Hinweis auf das Plündern).
- 156 Haitamī, ib. 100, 13 ff. ʿĀiša tritt darum bei Ḥurri, *K. aṣ-Ṣarīʿa* 112, -7 ff. auch direkt als Überlieferin des Ḥadīṭes auf; aber da ist dann gerade das Weintrinken nicht das gewählte Beispiel, sondern Unzucht und Diebstahl. Vergleichbar ist eine Geschichte über den schiitischen Dichter as-Saiyid al-Ḥimyarī, wo dessen Weintrinken damit entschuldigt wird, daß Gott der Familie ʿAlis alle Sünden vergebe (*K. al-Aḡānī* 2v11 252, 8 ff.).
- 157 Ḥallāl, *Musnad* 342, 3 ff. Auzāʿī warf damit ja implizit der älteren Generation vor, daß sie sich aufgrund ihres „rechten Glaubens“ Sonderrechte anmaßte.
- 158 Gemeint ist Muḥammad; zur Ausdrucksweise vgl. Nazzām, *K. an-Nakṭ* in: *Oriens* 42/2014/49 nr. 20. Der Hinweis auf die Intimität der Beziehung zum Propheten dient dazu, die Glaubwürdigkeit der Aussage zu unterstreichen.
- 159 Haitamī, *Maḡmaʿ* 1 101, -5 f. (nach Bazzār). Auch das doppelte *ḥyākum*, das ʿĀiša ausspricht, ist vielleicht nur ein Zusatz. Aber es steht schon in der Fassung, die in der sog. *ṣaḥīfa* des Hammām b. Munabbih erhalten geblieben ist (s. o. Anm. 140); vgl. auch Muslim, *Ḥimān* 103 (= S. 77, 7 ff.).
- 160 Im Text steht zwar nur „Muḥammad b. ʿAlī“; aber eine Parallele bei Ḥurri (*Ṣarīʿa* 113, 14 ff.) hat „Abū Ġaʿfar“. Muḥammad al-Bāqir war der Vater des Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq. Der Überlieferer al-Faḍl b. Yaṣār ist offenbar ein Baṣrier (vgl. ʿUqaili, *Duʿafāʾ* 111 447 f. nr. 1498).

(*širk*).¹⁶¹ Der Imam legt also die spätere Interpretation des Ḥadītes zugrunde und unterscheidet dann sekundär zwischen *īmān* und *islām*. Das ist vermutlich in Kenntnis direkter Gegenaussagen formuliert, denen zufolge jemand, der Unzucht treibt, seines Glaubens verlustig geht (*ḥaraḡa ‘anhu l-īmān*).¹⁶² Dann lag es auch nahe, eine Umkehr (*tauba*) zu fordern.¹⁶³ Der Prophet wurde, so meinte man, selber gefragt, wie er sein mehrdeutiges *statement* denn verstehe, und er antwortete: „Der Glaube verläßt ihn. Wenn er dann Buße tut, kehrt (der Glaube) wieder in ihn zurück“. ¹⁶⁴

Die Umdeutung brauchte allerdings ihre Zeit. Das Ḥadīṭ, das Ibn Qutaiba dem unsrigen entgegenstellt und das doch anscheinend nur das Gleiche besagt,¹⁶⁵ begegnet im *Musnad* des Abū Ḥanīfa, also wiederum einer küfischen Quelle,¹⁶⁶ in ausführlicherer Gestalt und unter Berufung auf Abū d-Dardā’:¹⁶⁷ „Wer bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott (*Allāh*) und daß ich der Gesandte Gottes bin, dem steht das Paradies zu (*waḡabat lahū l-ḡanna*)“. Den Zusatz „auch wenn er hurt und stiehlt“ läßt sich der Prophet hier erst entreißen, nachdem Abū d-Dardā’ hartnäckig mehrfach nachgefragt hat; er verschärft ihn dann mit dem Bemerken „selbst wenn das dem Abū d-Dardā’ nicht paßt“. Ḍirār hat diese Version noch aufgenommen.¹⁶⁸ Man scheint die Aussage ursprünglich mit dem Kalifen ‘Abdalmalik verbunden zu haben;¹⁶⁹ damals hat man sie wohl noch nicht als problematisch empfunden. Der Umbruch zeigt sich dann sehr deutlich im *K. al-‘Ālim wal-muta‘allim* des Abū Muqātil as-Samarqandī (gest. 208/823), das wie der *Musnad Abī Ḥanīfa* in einem ḥanafitischen Milieu entstanden ist und in die gleiche Zeit gehört wie das *K. at-Taḥrīš*. Wer Unzucht treibt, legt seinen Glauben ab wie sein Hemd (*sirbāl*), so heißt es dort mit einem

161 Haitamī, ib. 101, ult. f.

162 *Conc.* II 345b.

163 Muslim, *Īmān* 104 = s. 77, apu.; Āḡurrī 112, pu. ff.

164 Haitamī, ib. 100, ult. ff.; Ibn Qutaiba hat dies aufgegriffen (*Ta’wīl* 2171, 12 ff. / Lecomte 190 §196b). Bei Āḡurrī laufen die entsprechenden Ḥadīte über Ḥasan al-Baṣrī (*Šarī’a* 115, 7 ff.); sie haben sich also in Baṣra verbreitet und sind vermutlich Ausdruck des dort sich entwickelnden vertieften Sündenbewußtseins.

165 S. o. s. 2556 f.

166 Ed. Ṣafwat as-Saqqā’ (Aleppo 1382/1962), s. 13 f. nr. 9; vgl. *Conc.* II 346a mit vielen weiteren Belegen.

167 Zwischenträger ist ‘Abdallāh b. Abī Ḥabiba, den man selber noch zu den Prophetengenossen rechnete; vgl. Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* 198 nr. 554 und Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 887 nr. 1505.

168 S. u. nr. 93.

169 Vgl. mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* 97.

drastischen Vergleich,¹⁷⁰ und wir erfahren zudem, daß es vor allem Ḥārīgīten waren, die diesen Standpunkt vertraten; der Unzüchtige ist dann nicht mehr nur ein schwerer Sünder, sondern auch ein *kāfir*.¹⁷¹

Nun lebten diese Ḥārīgīten zwar in Ostiran, und Ḍirār schrieb im Irak. Aber er geht doch davon aus, daß auch diejenigen Ḥārīgīten, die er im Blick hat, nicht mehr daran dachten, die Unzüchtigen und Ehebrecher zu exkulpieren; an späterer Stelle (nr. 68) gibt er ihnen dasselbe Ḥadīṭ vor, auf das auch die Ostiraner sich bezogen. Schon der Ibādīt Ṭālib al-ḥaqq, der i. J. 129 in Ṣanʿāʾ einen Aufstand gegen die Umayyaden versuchte, hatte Diebe, Ehebrecher und Weintrinker als Ungläubige bezeichnet.¹⁷² Wir werden also annehmen dürfen, daß Ḍirār auch das in nr. 17 zitierte Ḥadīṭ in demselben Sinne verstand; der Unterschied zu Ibn Qutaiba lag nur noch darin, daß er nicht auf Harmonisierung aus war. Das ist als Zwischenergebnis auf jeden Fall festzuhalten.

Wir müssen nur noch einmal einen kurzen Blick auf die Ausgangshypothese werfen, mit der wir unseren Exkurs begannen. Schon in der *ṣaḥīfa* des Hammām b. Munabbih enthält nämlich das Ḥadīṭ des Abū Huraira noch einen fünften Satz: „Niemand begeht eine Unterschlagung (*yağullu*) im Augenblick, wo er etwas unterschlägt, wenn er im (rechten) Glauben ist“.¹⁷³ Auch das bezieht sich anscheinend auf einen der Mißbräuche, zu denen es während der Kriege so schnell kommen konnte: daß nämlich jemand bei der Verteilung der Beute einen Vorteil herauszuschlagen versuchte. Jedoch wird nun im Gegensatz zu vorher die Problematik bereits im Koran angesprochen. Dort steht das Verb *ğalla* an auffälliger Stelle; Paret übersetzt mit „veruntreuen“. In Sure 3:161 heißt es: „Und kein Prophet darf (etwas von der Beute) veruntreuen. Wenn jemand (etwas) veruntreut, wird er das, was er veruntreut hat, am Tage der Auferstehung (zu seiner eigenen Belastung vor Gericht bei)bringen. Hierauf wird jedem voll heimgezahlt, was er (im Erdenleben) begangen hat“ Das bezog sich auf ein Ereignis nach der Schlacht von Badr, und wie bei unseren Ḥadīṭen ist weniger von einer irdischen als von einer jenseitigen Strafe die Rede.¹⁷⁴ In Sure

170 Vgl. Schacht in: Oriens 17/1964/105.

171 Ib. III; dazu TG I 204.

172 TG II 196. Zum Aufstand selber vgl. Laṭīfa al-Bakkāʾī, *Ḥarakat al-ḥawārīğ. Naṣʾatuhā wa-taṭawwuruhā ilā nihāyat al-ʿahd al-Umawī* (Beirut [2001], 2007), S. 272 ff.

173 Erwähnt bei Muslim, *Īmān* 103 (= S. 77, 10 f.) und Ḥallāl, *Musnad* 343, pu. ff.; zu *ğalla* in dieser Bedeutung vgl. Lane, *Lexicon* 2277b–c.

174 Worum es genau ging, ist kaum noch zu klären (vgl. Paret, *Kommentar* 84 zur Stelle, sowie Bell, *Commentary on the Qurʾān* I 96 ad 3:161 [nach der Flügel'schen Zählung]; dazu Ṭabarī, *Tafsīr* 3vII 348 ff.). Spätere Überlieferung verlegte ein ähnliches Ereignis in die Zeit nach der Schlacht von Ḥunain; die Kritik wurde hier angeblich von jemandem geübt, der nach

8:67–69, wo ein ähnlicher Fall verhandelt wird,¹⁷⁵ ist der Ton dann schon nicht mehr ganz so rigoros; es heißt dort zum Schluß: „Zehrt von dem, was ihr erbeutet habt, soweit es erlaubt und gut ist! Und fürchtet Gott! Er ist barmherzig und bereit zu vergeben.“ Damit kündigen sich die späteren Konzessionen bereits an. Sie konnten allerdings ihre Gültigkeit nur solange behalten, als die Krieger noch unter sich waren. Ḍirār geht darauf gar nicht mehr ein.¹⁷⁶

Fortsetzung des Kommentars

Ebensowenig sind allerdings Unzucht und Diebstahl hier für ihn noch ein Thema. Er konzentriert sich im Folgenden ganz auf die Trunksucht, und von Konzilianz oder einem Dispens ist da nichts zu merken. Nun mag man sich in der Tat fragen, wieso der Weingenuß Gegenstand einer *ruḥṣa* im Rahmen des Kriegsrechts hätte werden sollen. Verboten war er nur im Islam; insofern lag die Sache anders als bei Unzucht und Diebstahl. Ließ man bei den Eroberungszügen und „Razzien“ Kämpfer mitlaufen, die sich ad hoc erst zum Islam bekannt hatten und vor allem auf Beute aus waren?¹⁷⁷ Das Weinverbot setzte sich nur langsam durch. Die Trias Wein, Unzucht und Diebstahl wird zwar, wie wir sahen, schon von Ṭālib al-ḥaqq verworfen, und auch später werden die drei „Ungeheuerlichkeiten“ oder Schandtaten (*fawāḥiṣ*) immer wieder zusammen genannt.¹⁷⁸ Aber im Irak war der Alkoholgenuß weit verbreitet, wenngleich

dem Tode des Propheten zum Ḥāriġiten wurde (Wellhausen, *Oppositionspartein* 15 f.). Vgl. auch den Fall, der unten in nr. 57 geschildert wird. Daß man, um bei der Verteilung von Beute Gerechtigkeit walten zu lassen, gelegentlich das Los warf, haben P. Crone und A. Silverstein kürzlich in einem Aufsatz dargelegt (JSS 55/2010/423, dort s. 428 f. zu Ḥaibar und der Kamelschlacht).

175 Die Zahlung von Lösegeld. Das Verb *ġalla* erscheint dort nicht; es steht jedoch in einer Bemerkung des Ibn ‘Abbās zur Stelle, die Ṭabarī in seinem Kommentar bewahrt hat (*Ġāmi‘ al-bayān* ³XIV 65, -6).

176 Das Ḥadīṭ aus nr. 17 wird ausführlich behandelt auch von Ṭabarī in seinem *Tahḏīb al-āṭār*, dort im Musnad des ‘Abdallāh b. ‘Abbās (= Bd. 15, 1–2, ed. Maḥmūd Muḥ. Šākir, Kairo 1982), s. 605 ff. Jedoch ergeben sich daraus keine neuen Erkenntnisse.

177 Das wäre natürlich weniger erstaunlich, wenn man, wie dies in letzter Zeit verschiedentlich geschehen ist, davon ausgeht, daß unter den *mu‘minūn* der ersten Generation(en) auch noch Juden und Christen waren (s. u. s. 2597). Aber daß die Soldaten nur Wasser tranken, ist wohl ohnehin etwas zu idealistisch gedacht.

178 So etwa bei Malaṭī, *Tanbīh* (ed. Kauṭarī) 94, 9 f., dort mit Bezug auf „Spiritualisten“ (*Rūḥā-nīya*), die sich nicht an das Gesetz hielten; vgl. auch schon *Taḥrīš* 124, 2. Allerdings gibt es auch Varianten des Ḥadīṭes, in denen das Weintrinken als Beispiel fehlt (s. o. Anm. 156).

nicht unbedingt in Form von Wein im engeren Sinn des Wortes, sondern von *nabīd*, der durch Fermentierung anderer Grundstoffe hergestellt wurde; die ḥanafitische Rechtsschule, die sich zu Ḍirār Lebzeiten gerade konsolidierte, hatte gegen *nabīd* kaum etwas einzuwenden.¹⁷⁹ Die Ḥadīṭe, die Ḍirār nun zitiert, sind kompromißlos: Weintrinken ist so schlimm wie Götzendienst (nr. 20–21).¹⁸⁰ Begründet wird dies damit, daß man dann sein Gebet versäume oder nicht mehr ordentlich ausführen könne (nr. 18 und 23). Inwiefern dies so ist, ob man etwa dadurch (das Morgengebet) verschläft oder wegen seines schlechten Mundgeruchs unter den übrigen Betern Anstoß erregt (wie bei Knoblauch- oder Zwiebelduft¹⁸¹), verrät unser Text leider nicht.¹⁸² An sich war das ja schon der Grund gewesen, warum der Prophet das Weintrinken getadelt hatte. Aber auf den Koran und den entsprechenden Vers¹⁸³ wird an unserer Stelle nicht hingewiesen.¹⁸⁴ Ḍirār läßt es sich nur nicht nehmen, mit einem Ḥadīṭ die Tatsache ins Gedächtnis zu rufen, daß der Wein, wie aus dem Koran zu erfahren war (Sure 47:15), den Seligen dereinst im Paradies zur Verfügung stehen wird; es ist darum empfehlenswert, hienieden auf ihn zu verzichten.¹⁸⁵

179 Vgl. EI² VII 840 s. v. (P. Heine) und IV 994 ff. s. v. *Khamr* (A.J. Wensinck). Trauben erntete man damals im Irak noch an vielen Stellen (P. Heine, *Weinstudien* 2 f.); der Weinhandel dagegen wurde bald zu einem Monopol der einheimischen Christen (und Juden). Der Weinkonsum war unter Muslimen vermutlich eine Angelegenheit der besseren Kreise; die einfachen Leute hielten sich an den *nabīd*, zu dem vor allem die Palmen den Grundstoff lieferten (entweder in Form ihrer Früchte, indem man Datteln in Wasser legte und dann gären ließ, oder in Form ihres Saftes, den man unterhalb der Krone aus dem Stamm abzapfte). Zum Palmwein vgl. Ṭaḥāwī, *Šarḥ muškil al-āṭār* IV 211, -8. Heine geht in seinen *Weinstudien* auf den *nabīd* leider kaum ein (vgl. s. 45). Auch das Ḥadīṭmaterial wird kaum verwertet; es ist allerdings ohnehin nicht leicht zu überschauen. Zum Einzelnen jetzt N. Haider, *The Origins of the Šīʿa* (Cambridge 2011), s. 138 ff.; vgl. auch ʿAlī Muqrī, *Al-Ḥamr wan-nabīd fī l-Islām* (Beirut 2007).

180 Weil die Muslime im Irak den christlichen Klöstern einen Besuch abstatteten, wenn sie Wein trinken (und kaufen) wollten? Wohl eher, weil ein Trunksüchtiger, wie oben (Anm. 39) bereits gesagt, „abhängig“ wurde. Daß sie sich etwas vormachten, wenn sie den *nabīd* aus dem Weinverbot herausnahmen, fiel vor allem den Syrern auf (Abū Nuʿaim, *Ḥilyat al-auliyāʾ* VI 97, 16 ff.; dazu TG I 115).

181 Vgl. TG II 112 mit Beispielen aus dem Ḥadīṭ (Anm. 37).

182 Daß der Zustand 40 Tage lang anhält (nr. 18), ist natürlich eine Übertreibung, die dem paradigmatischen Charakter der Zahl 40 geschuldet ist.

183 „Kommt nicht betrunken zum Gebet, weil ihr dann nicht mehr wißt, was ihr sagt“ (Sure 4:43); dazu Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān* ³VIII 376 f.

184 Es sei denn, man verbessere *tubḥasu* in *tarḡasu* (oben Anm. 37); das wäre dann eine Anspielung auf Sure 5:90, wo der Weingenuß als „Greuel“ (*riḡs*) bezeichnet wird.

185 Nr. 22.

Die Ḥāriġiten, denen ʿDirār „Jurist“ diese Ḥadīte an die Hand gibt, tranken offenbar keinen Wein; er will ihnen ja nicht ins Gewissen reden, sondern Argumente liefern, mit denen sie sich verteidigen können. ʿDirār zeigt damit, daß man in den Ḥāriġiten trotz ihrer Herrscherkritik und ihrer exklusivistischen Absonderung gute Muslime sehen konnte. In diesem Sinne springt er nun von Thema zu Thema. In nr. 24 geht es um den Ḥaġġ, den jeder Muslim mindestens einmal in seinem Leben vollzogen haben sollte; die Ḥāriġiten, an die er denkt, tun dies offenbar, und sie haben anscheinend auch die materielle „Möglichkeit“ dazu. Man wußte natürlich, daß Nāfi‘ b. al-Azraq mit seinen Leuten i. J. 64/683 in den letzten Monaten von ‘Abdallāh b. az-Zubair’s Gegenkalifat zur Pilgerfahrt in Mekka gewesen war.¹⁸⁶ Aber darum geht es hier nicht; die lange Rede, mit der ‘Umar als Kalif Sure 3:96 f. Nachdruck verleiht (nr. 24), läßt eher anklingen, daß es nicht wenige gab, die auch später noch wegen der großen Distanzen und aus religiöser Lauheit die Mühe und die Kosten eines solchen Unternehmens scheuten. Von ihnen wird gesagt, daß sie „keine Muslime“ seien; das hätte ein Ḥāriġit mit seinem übersteigerten Glaubensbegriff nur unterstreichen können.¹⁸⁷ Ähnlich, wenn auch mit anderer Blickrichtung, nr. 25: Wer durch seinen extravaganten Habitus oder das entsprechende Sexualverhalten auffällt, verscherzt sich gleichfalls das Paradies.

Dieses Thema greift ʿDirār später noch einmal kurz auf (nr. 31–32).¹⁸⁸ Zuvor aber kommt etwas anderes zur Sprache: das Ausrotten von gefährlichen Kleintieren, „Schädlingen“ in unserem heutigen Vokabular (nr. 26–27). Gedacht war dabei nicht an Ungeziefer, sondern an Schlangen und Skorpione, die in der Erde versteckt waren und sich durch ihren Biß bemerkbar machten. Man „bekämpfte“ sie (nr. 27) und fürchtete ihre „Rache“ (nr. 26). Das hatte eine religiöse Dimension; wer die Ängste nicht teilte, galt als „Ungläubiger“. Im Irak traten hier alte Vorstellungen an die Oberfläche, die sich in vorislamischer Zeit an dualistische Modelle, die Aufteilung der Welt in Gut und Böse, geknüpft hatten.¹⁸⁹ Man glaubte, daß die Dämonen durch Erdlöcher ans Licht kommen;¹⁹⁰ darum hielt man die Schlangen für verwandelte Dschinn.¹⁹¹ Die zugehörigen

186 Vgl. EI² VII 877 s. v. Nāfi‘ b. al-Azraq.

187 Ein Aufruf zur Teilnahme am Ḥaġġ ist jetzt auch durch einen frühen Papyrus belegt; vgl. P.M. Sijpesteijn, *An Early Umayyad Papyrus Invitation for the Hajj*, in: JNES 73/2014/179 ff.

188 Man kann dazu auch die Fluchformel auf s. 120, 6 f. vergleichen: „(Gott) verfluche eine Frau, die sich ähnlich verhält wie ein Mann, und einen Mann, der sich verhält wie eine Frau“.

189 Dazu jetzt P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran* 257 ff. und 363 f.

190 Dazu schon o. s. 2469, Anm. 49.

191 ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *Muṣannaf* x 434, pu. f. nach Ibn ‘Abbās > Haitamī 46, pu.

Ḥadīṭe fanden sich nicht nur in Kūfa, sondern auch in Baṣra.¹⁹² Aber dort stehen sie in einem qadaritischen Kontext; man dachte eher in den Kategorien eines göttlichen Heilsplans (*at-tauḥīd wal-‘adl*) als in denen menschlichen Glaubens bzw. Unglaubens.

Ḍirār nutzt die Gelegenheit zu einem kurzen Seitenblick auf die Konsequenzen für das menschliche Zusammenleben. Wer sich im rechten Glauben sieht, sollte einen andern Muslim nicht als seinen Feind bezeichnen und nicht überall nur anstößige Abweichung wittern; sonst wird er dadurch selber zum Ungläubigen (nr. 28–29). Das gilt nicht nur für die Ḥārīgiten allein, sondern für beide Seiten; er mahnt zur Toleranz nach innen. Aber die Ḥadīṭe, die er dazu anführt, haben sich nicht durchgesetzt; wir können sie nirgendwo sonst belegen. Er ist darum auch gleich wieder bei wichtigeren Dingen. Das Stichwort *tataiyur* (Omengläubigkeit, Furcht vor bösen Vorzeichen; nr. 29) veranlaßt ihn, vor Wahrsagerei (*kihāna*)¹⁹³ oder Magie (*siḥr*) zu warnen (nr. 30); im einfachen Volk, unter „Nabatäern“,¹⁹⁴ war derlei wohl gang und gäbe.¹⁹⁵ Nach einem kurzen Abstecher zu Homosexualität und Analverkehr, durch die man „vom Glauben abfällt“ (nr. 31–32),¹⁹⁶ geht es weiter zu denjenigen, die sich eine höhere soziale Stellung erschleichen und sich damit den Fluch des Himmels „und aller

192 TG II 52f.

193 Vgl. dazu den Artikel in EI² V 99ff. s.v. (T. Fahd).

194 Dazu o. s. 2469.

195 Die Syrer waren angeblich weniger abergläubisch; der „Jurist“ versichert den *ahl aš-Šām*, daß „neun Zehntel der Zauberei und des Dämonenglaubens“ im „Osten“ (*mašriq*) aufträten (s. 113, 1f.). – Auf Hexerei und Zauberei kommt Ḍirār noch einmal in nr. 36 zurück. Auffällig ist das Fehlen jeglichen Hinweises auf Horoskope und Astrologie. Prognosen aus den Sternen herauszulesen, war vielleicht zu wissenschaftlich, um für jene gesellschaftlichen Schichten relevant zu sein, an die unser Text denkt; Astrologie war wichtig zur Entscheidungsfindung am Kalifenhof. Nur Kometen fielen allen Menschen auf und lösten darum allgemeine Ängste aus; vgl. dazu jetzt D. Cook in: M. García-Arenal (ed.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 91–94/2000/36 ff.

196 Beides steht nicht unbedingt auf der gleichen Ebene. Homosexualität war allgemein verpönt (vgl. hier auch nr. 31, weiterhin etwa TG I 115 und H.-P. Pökel, *Der unmännliche Mann*, Würzburg 2014, s. 239 ff.); man muß bloß genau hinsehen, was jeweils damit gemeint ist (dazu jetzt Kh. El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*, Chicago 2005). Dagegen erfahren wir bei Ḍirār an späterer Stelle (s. 128, 2 ff.), daß ‘Abdallāh b. ‘Umar nichts gegen Analverkehr mit Frauen hatte; er habe sich dafür auf Sure 2:223 berufen. Diese Praxis war auf der Arabischen Halbinsel umstritten gewesen; die medinensischen Juristen sprachen sich dagegen aus (s. o. s. 2484, Anm. 142). Vgl. dazu *Tahriṣ* 128, 5 (wo man vielleicht *‘alaihi* in *‘ābahū* ändern sollte).

Menschen“ zuziehen (nr. 33). Zum Schluß dann noch einmal eine Bemerkung über Menschen, denen Gott „am Jüngsten Tag keinen Blick schenken“ wird, weil sie sich wegen ihres Verhaltens ins Aus stellen, nun aber nicht wegen sexueller Aktivitäten, sondern wegen ihres Geschäftsgebarens; sie führen in wirtschaftlichen Dingen immer den Namen Gottes im Munde (nr. 34).

Mit nr. 35 und 36 wechselt Ḍirār für einen Augenblick das Register; statt des Propheten zieht er nun Kaʿb al-Aḥbār als Autorität heran.¹⁹⁷ Aber das ist vermutlich nur ein Überlieferungsfehler; Ḍirār verwechselt Kaʿb al-Aḥbār anscheinend mit dem verhältnismäßig unbekannten Prophetengenossen Kaʿb b. ʿUḡra al-Balawī, unter dessen Namen der erste Teil des nun folgenden Ḥadītes (nr. 35) sonst verbreitet wurde.¹⁹⁸ Allerdings ist der Sinn des Ausspruchs nicht leicht zu erschließen.¹⁹⁹ Klar ist, daß es weiter um Paradies und Hölle geht. Das ist auch im Folgenden noch vorausgesetzt (nr. 37–40); gewisse Verhaltensweisen zerstören allen Kredit, den ein Mensch bei Gott hat. Schwer ist dagegen zu erkennen, welche Verhaltensweisen im einzelnen gemeint sind. In nr. 35 ist wahrscheinlich an Bereicherung gedacht. Jedoch wird das Faktum umschrieben; daß mit dem „Fleisch“ eine Person gemeint ist, die sich an anderer Leute Geld und Gut „mästet“, ergibt sich erst aus einer Parallele.²⁰⁰ Nr. 36 bezieht

197 Zu ihm I. Wolfensohn, *Kaʿb al-Aḥbār und seine Stellung im Ḥadīṭ und in der islamischen Legendenliteratur* (Diss. Frankfurt 1933); auch M. Schmitz in EI¹ II 622 ff. > EI² IV 316 f. s. n.

198 Es handelt sich um einen Mann von vornehmer beduinischer Abkunft; man erkennt es an seiner langen Genealogie (vgl. Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1321 nr. 2197). Er lebte in Medina als Eidgenosse (*ḥalīf*) eines der dortigen Stämme und starb ebenda Anfang der fünfziger Jahre, also z. Z. Muʿāwiyas. Im Gedächtnis blieb er im wesentlichen, weil er Läuse gehabt hatte; so war er in die Exegese von Sure 2:196 hineingeraten („Wenn es ihn am Kopf plagt [und er sich deswegen beim Ḥaḡḡ vorzeitig das Haar scheren lassen muß], hat er mit Fasten Ersatz zu leisten“; vgl. Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān* ³IV 57 ff. nr. 3333–3359). Im Ersten Bürgerkrieg hatte er zu ʿUṯmān gehalten und ʿAlī den Treueid verweigert (Ṭabarī, *Taʾrīḥ* I 3070, 4 f.). Zu ihm auch Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ṭab.* 306 nr. 938 und *Taʾrīḥ* 251, 5; Samʿānī, *Ansāb* II 323 s. v. *Balawī*; Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* 430b und 543b f. Sein *musnad* findet sich bei Ibn Ḥanbal IV 241–244; vgl. auch *Conc.* VIII 232b.

199 Er besteht aus zwei Sätzen, die inhaltlich nichts miteinander zu tun haben. Die Verwechslung der Namen geht darum möglicherweise gar nicht auf Ḍirārs Konto, sondern kam zustande, als diese beiden Sätze (= nr. 35 und 36) miteinander kombiniert wurden. Kaʿb b. ʿUḡra wird nur mit nr. 35 zusammengebracht (s. o. Anm. 66 f.).

200 S. o. S. 2544, Anm. 66. Daß das Fleisch „wächst“, wäre also metaphorisch gemeint; der Mensch „wird fett“ dadurch, daß er sich bereichert. Man könnte zwar auch an Völlerei denken oder eine Mißachtung des Fastengebotes; aber dann ist nicht recht zu sehen, was das „unrechtmäßig erworbene Gut“ (*suḥṭ*) an dieser Stelle soll. Weiterer Überlegung wert ist, ob man nicht in dem „heranwachsenden Fleisch“ das Hurenkind (*walad az-*

sich anscheinend auf einen Frevel, zu dem es in vorislamischer Zeit bei Totenopfern kam, welche die alten Araber an den Gräbern vollzogen. Man schnitt den Kamelen oder Schafen, die man opferte, die Knieflechten durch, um sie zu immobilisieren, und ließ sie dann liegen.²⁰¹ Die Abkehr von diesem heidnischen Brauch hat sich in dem Ḥadīṭ *lā ‘aqra fī l-Islām* niedergeschlagen;²⁰² in unserem Text wird er als „eine Art Zauberei“ (*bāban min as-sihr*) bezeichnet.²⁰³ Natürlich hatten die Tamūd dasselbe mit der Kamelin des Propheten Ṣāliḥ gemacht; das stand im Koran,²⁰⁴ und jeder Muslim wußte es. Aber das ist hier wohl nicht der Ansatzpunkt; denn dieser heidnische Anschlag hatte wenig mit Zauberei zu tun. Die Tamūd hatten bloß ihrerseits Ṣāliḥ „bezaubert“ bzw. „behext“ genannt (*musahḥar*; Sure 26:153), weil er sie auf die Vergänglichkeit ihres Besitzes und auf eine bevorstehende Katastrophe aufmerksam gemacht hatte. Im Islam war das Durchschlagen der Knieflechten bei Nutztieren nur erlaubt, wenn sie zum unmittelbaren Verzehr (*li-ma’kala*) geschlachtet wurden; ansonsten galt die Praxis als unnütze Quälerei.²⁰⁵ Wieweit man sie anwandte, wenn man ein Wildtier²⁰⁶ in einer Grube gefangen hatte, bliebe zu untersuchen.

Nr. 37 spielt vielleicht auf Bankbetrug an und würde insofern auf nr. 34 zurückweisen. – Nr. 38 bezieht sich auf die Praxis eines nächtlichen Gebetes, das aus einer ungeraden Zahl (*witr*) von *rak’as* bestand und zu dem täglichen fünffachen *ṣalāt* in Konkurrenz trat. Fromme Kreise, die den Nachtschlaf opfern konnten, hatten mithilfe von Ḥadīṭen versucht, dies zu einer *sunna* zu erheben.²⁰⁷ Ihre Propaganda bediente sich einer exklusivistischen Sprache

zinā) sehen sollte. Über dessen jenseitiges Geschick hat man sich zeitweise ernsthaft Gedanken gemacht (vgl. mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* 95f. und E. Kohlberg in: BSOAS 48/1985/237 ff.), und *suḥṭ* ließ sich auch als das Vermögen verstehen, das eine Prostituierte mit in die Ehe brachte (s. o. Anm. 66). Aber es fehlt da vorläufig an konkreteren Belegen.

201 Näher dazu schon I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I 241 ff.

202 *Conc.* IV 296b; dazu Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* III 271, 16 ff. > *Lisān al-Arab* IV 593a, 9 f.

203 Der türkische Übersetzer hat anders assoziiert: „Kim gebeliği engelleme düşüncesiyle (inci boncuk, bez vb.) bir şey yapar ve takarsa sihrin bir çeşidini yapmış olur“ (s. 42). Er hat vielleicht *‘uqara* gelesen statt *‘aqīra*; das ist ein Amulett, das eine Frau sich zur Empfängnisverhütung um die Hüften hängt. Damit käme man der Zauberei näher; aber *‘uqara* verband man nicht (in einer figura etymologica) mit dem Verb *‘aqara*.

204 Vgl. Sure 7:77, 11:65, 54:29, 91:13; dazu Paret, *Kommentar* 164.

205 *Nihāya* III 271, 19 f.

206 Mit *‘aqīra* in nr. 36 ist eigentlich dies gemeint, also eine Jagdbeute, kein Nutztier (vgl. Lane, *Lexicon* 2110b).

207 Ein Beispiel findet sich schon in der sog. *ṣaḥīfa* des Hammām b. Munabbih (RAAD 28/1953/

(„... gehört nicht zu uns“), stieß aber im Irak auf Widerstand; die ḥanafitische Rechtsschule fand sich nicht bereit, darauf einzugehen. Nur im Ramaḍān lebte die Praxis fort, da während dieser Zeit die Nächte ohnehin zum Tag gemacht wurden; allerdings hielt man sich da nicht an die charakteristische ungerade Zahl von *rakʿas*. Man sprach dann von *tarāwīḥ*-Gebeten.²⁰⁸ – Nr. 39 hat wenig Aussagewert und ist eine Doublette zu nr. 16. Generell fällt auf, daß nr. 37–39 (und eigentlich auch schon nr. 36) ohne Personenbezug eingeführt werden; es geht Ḍirār offenbar nur um die allen gemeinsame Schlußformel (*fa-laisa minnā*). Das ändert sich erst wieder in nr. 40. Hier wird sogar einmal nicht nur der Prophet explizit genannt, sondern auch der erste Überlieferer (Abū Ḍarr al-Ġifārī).²⁰⁹ Das zugehörige Ḥadīṭ ist ebenso gebaut wie das in nr. 34 und auch textlich verwandt; in nr. 41 wird dann eine weitere Variante nachgereicht.²¹⁰

Nr. 42 bietet eine phantasievolle Beschreibung des Paradieses, so wie es dem wahren Gläubigen zuteil werden wird. Sie findet sich im Ḥadīṭ auch anderswo; jedoch wird sie hier wieder von der Mahnung begleitet, sich die Seligkeit nicht durch ein Fehlverhalten zu verscherzen. Nur ist Letzteres nun nicht mehr moralisch oder rituell konnotiert, sondern sozial: als intolerantes Auftreten gegenüber den Anhängern von Religionen, die der Islam unter seinen Schutz genommen hat. Das zitierte Dictum benutzt für diese Personengruppe bereits den Ausdruck *ḍimmī*,²¹¹ und es geht darum, daß man sich hüten solle, einen „Schutzbefohlenen“ schlecht zu behandeln oder gar zu töten, weil er aufgrund seines Sonderstatus ein Existenzrecht genießt.²¹² Das ist auch der Grund, warum der „Jurist“ sich an dieser Stelle selber einmischt (nr. 43): „Schutzbefohlene“ sind Menschen, die „auf ihrem Unglauben beharren“ dürfen. Sie hängen zwar nicht der wahren Lehre an; aber erst der Prophet wird, wie es in dem

276 nr. 33). Wichtig war, daß es hier zu Einschüben in den normalen Gebetsablauf kam, sog. *qunūt*; vor allem Verfluchungen hatten hier ihren Platz (dazu jetzt N. Haider, *The Origins of the Shīʿa* 95 ff.).

208 Vgl. EI² X 222 s. v. *Tarāwīḥ* (A.J. Wensinck). Auch der Artikel *Witr* in EI² XI 213 stammt von Wensinck und aus der ersten Auflage der EI (IV 1233 f.); er bietet immer noch den besten Überblick über den Sachverhalt.

209 Zu ihm EI² I 114 f.

210 Zu der dreiteiligen Form vgl. E. Stetter, *Topoi und Schemata* 71 ff. Es handelt sich um sog. Zahlensprüche; sie sind von den Triplikationen (o. Anm. 50) zu unterscheiden.

211 Weitere Beispiele in *Conc.* II 185b; vgl. dazu M. Ayoub, *Dhīmīa in Qurʾān and Ḥadīth*, in: R. Hoyland (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society* 27 ff.

212 An späterer Stelle (*Taḥrīš* 52, 8–10) kommt hier auch der verwandte Begriff *ʿisma* ins Spiel: Ein *ḍimmī* genießt Schutz (*ʿisma* = Unantastbarkeit) von Leben und Besitz, weil er Kopfsteuer zahlt, ein Muslim dagegen, weil er die *ṣahāda* ausgesprochen hat.

Dictum weiter heißt, ihnen beim Jüngsten Gericht „mit Argumenten entgegenzutreten“, so daß sie „kopfüber ins höllische Feuer stürzen“. Damit sind klare Verhältnisse geschaffen. Zwar hatten die frühen Hāriğiten irakische Christen verschont, wohingegen sie Muslime töteten, wenn diese sich nicht auf die hāriğitische Lehre einließen und in ihrem „Unglauben“ verharren.²¹³ Aber das hatte bloß für das Diesseits gegolten; im Jenseits werden die Schutzbefohlenen nicht auf Gnade hoffen können. Der Jurist allerdings warnt: Der Prophet wird mit seinen „Argumenten“ dann auch unter den Muslimen die Schafe von den Böcken scheiden – „denkt einmal darüber nach!“ (*fa-nzurū fī dālika*). Das ist eine der wenigen Stellen im *K. at-Taḥrīṣ*, wo ʿIḍrār im Ansatz muʿtazilitischen Rationalismus verspüren läßt.

Das Folgende (nr. 44–49) paßt zu dieser Warnung: Wer einen Muslim tötet (und das hatten auch die Hāriğiten in der Frühzeit getan), kann nicht mehr auf Gottes Barmherzigkeit hoffen (nr. 44); er ist ein Ungläubiger, und seine Buße wird nicht angenommen (nr. 45–47). Auch geringere Verstöße gegen das Sozialverhalten werden verurteilt: üble Nachrede (nr. 46), Einschüchterung (nr. 48); grundsätzlich sind innerhalb der Gemeinde Harmonie und Rücksichtnahme angesagt. Selbst ein Kampf um Leben und Tod, den man mit einem Nichtmuslim ausficht, steht sofort unter einem andern Vorzeichen, wenn Letzterer in höchster Not die *šahāda* ausspricht; da er zu einem Gläubigen geworden ist, darf man ihn nicht mehr antasten. Das gilt selbst dann, wenn man durch ihn

213 So zumindest nach der Greuelpropaganda der Gegenseite; vgl. die Geschichte von der Ermordung ʿAbdallāhs, eines Sohnes des Prophetengenossen Ḥabbāb b. al-Aratt (zu ihm E² IV 896 f.: M.J. Kister), bei Mubarrad, *Kāmil* (ed. Mubārak) 946 f. (schon erwähnt bei Wellhausen, *Oppositionsparteien* 17 f.; jetzt auch Sizgorich, *Violence and Belief* 196 ff., nach Balāḍurī II, ed. Madelung, 325 nr. 678 und 326, 8 ff. sowie 328, 1 ff.). Auf diesen Text scheint an unserer Stelle direkt Bezug genommen zu sein; denn dort findet sich gleich zu Anfang (946, 2) das Stichwort *ḍimmī*, und im weiteren Verlauf (946, -5 f.) wird ein Ḥadīṯ herangezogen, das von ʿIḍrār in einem ähnlichen Kontext mit der Ḥilsīya zusammengebracht wird (s. u. nr. 76). Nach einer Quelle, die ein halbes Jahrhundert jünger ist als das *K. at-Taḥrīṣ*, hat ʿAbdallāh b. Ḥabbāb dieses Ḥadīṯ angeblich selber von seinem Vater überliefert (Ibn Ḥanbal, *Musnad* V 110, 4 ff.; vgl. Ṭabarī, *Taʾrīḫ* I 3373, 14 ff.). Auf die Geschichte weist Mubarrad schon vorher hin (s. 910, pu. f.); sie habe sich in Kaskar zugetragen und falle in die Zeit der *furqa at-tālīta*. Gemeint ist das Jahr 37/657–658, als die Hāriğiten zum erstenmal auftraten (vgl. Madelung, *The succession to Muḥammad* 254). Zu den Topoi, deren die Berichterstattung sich bediente, vgl. Sizgorich 216 ff. (der dafür auf A. Noth zurückgreift). Was man in späterer Zeit daraus machte, ist gut an dem *K. at-Tanbīh* des Malaṭī (gest. 377/987) zu erkennen (vgl. den Bericht über die Muḥakkima dort s. 47, 7 ff. Kauṭarī). – Allgemein auch Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers* 89 ff., wo der „halb mythische“ Charakter dieser Berichte über das „heroische Zeitalter“ gut erkannt ist.

zuvor großen Schaden erlitten hat; der Teufelskreis der Vergeltung ist durchbrochen (nr. 49). Der Gedanke, daß man einem Feind auch vergeben könne, wird freilich noch nicht gefaßt; das Szenario stammt vielleicht aus einer Zeit, in der man noch das Ende der Welt nahe sah. Erst nachher, in nr. 52, findet sich auch die Aussage, daß jemand, der tötet, nur dann dem höllischen Feuer verfällt, wenn er dies tut, nachdem er vorher dem Opfer vergeben hat. Das kasuistische Denken führte zu einer Aufweichung des prinzipiellen Rigorismus.

Aber diese Aussage wird in nr. 52 eher nebenbei gemacht. Der Autor hat mittlerweile ein neues Feld betreten: das der finanziellen Vergehen, wiederum vor allem im Rahmen der eigenen Gemeinde. Wer Zins nimmt, begeht nicht nur eine Sünde, sondern setzt sich allgemeiner Verachtung aus (nr. 50), weil er den guten Ruf eines Mitmuslims Stück für Stück ruiniert (nr. 51). Wer niemals genug kriegen kann, nimmt es mit dem Satan auf; er „führt einen Prozeß gegen ihn“ und landet damit in der Hölle (nr. 52). Jetzt wird auch das Thema „Bestechung“ näher behandelt, das vorher schon in nr. 35 eine Rolle spielte.²¹⁴ Der Sachverhalt wird dabei im weitesten Sinne gefaßt; nicht nur sollte man *vor* einer richterlichen Entscheidung sich jeglicher Einflußnahme enthalten, sondern auch hinterher sich nicht durch eine „Anerkennung“, etwa ein Geschenk, beliebt machen wollen (nr. 53–54). Diese moralische Zucht ist auch in nr. 48–49 schon zu merken, insofern *ribā*, das wir mit „Wucher“ übersetzt haben, auf jegliche Art von Zinsnahme bezogen wird, obwohl es seinem Wortsinne nach nur „Wertmehrung“ bedeutet. Die Adressaten der Texte waren offensichtlich sittenstrenge Leute.

Letzteres zeigt sich auch daran, daß im Folgenden der Schritt vom äußeren Handeln zur inneren Gesinnung vollzogen wird. Man kann nämlich gutes Handeln dadurch entwerten, daß man es im falschen Geiste tut, heuchlerisch, als „Augendienst“ (*riyāʿ*; nr. 55). Damit kommt ein Begriff ins Spiel, der erst in späterer Zeit richtig ausgeleuchtet wird, im 3. Jh. H., vor allem in den Schriften des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī (gest. 243/857).²¹⁵ Aber er findet sich auch bereits im Ḥadīṭ, u. z. häufiger als man annehmen sollte.²¹⁶ Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) hat den Gedankensünden ebenfalls einen eigenen Platz eingeräumt. An unserer Stelle richtet sich der Blick allerdings sofort wieder auf das reale Geschehen. In nr. 56–58 ist von Unterschlagungen die Rede, bei der Entrichtung der Armensteuer

²¹⁴ S. o. S. 2544, Anm. 66.

²¹⁵ Dazu oben Bd. I 153 ff., mit Literatur.

²¹⁶ Vgl. *Conc.* II 202 f. s. v. *rāyā* (= *raʿā* II), damals auch noch in der Verbindung *ar-riyāʿ was-sumʿa*. Da eigentlich nur Gott, an den jede Frömmigkeit sich ja richtet, ihren Mißbrauch feststellen kann, begegnet unter diesen Ḥadīṭen auch ein Ḥadīṭ qudsī (vgl. Graham, *Divine Word and Prophetic Word* 152 f. nr. 30).

(nr. 58 und vermutlich auch schon in nr. 56) oder bei unrechtmäßiger Aneignung, vielleicht im Kriegsfall (nr. 57).²¹⁷ Auch wer vor seinem Tod eine Schuld (*dain*) noch nicht abgetragen hat, ist des Paradieses nicht sicher; jene wurde wohl als materielle Last verstanden, die der Tote ins Jenseits mitnimmt. Selbst Blutzugenschaft schützt in einem solchen Fall nicht, obwohl sie doch an sich das Paradies garantiert (nr. 59; vgl. nr. 57). Allerdings sah man sich nach Auswegen um: Der Tote konnte eine Verpflichtungserklärung hinterlassen (nr. 60) oder es konnte jemand anders in die Schuld eintreten.²¹⁸ Jedoch blieb der juristische Aspekt in all diesen Fällen vorrangig; daß Gott hier Verzeihung üben könne, wurde kaum erwogen (vgl. aber nr. 56).²¹⁹

Nr. 61–62 sind ergänzende Ausführungen zum Thema Mord (an einem Muslim), das in nr. 44–45 angeschnitten worden war. Ähnlich wie bei der Verschuldung war auch hier die Diskussion im Laufe der Zeit vorangeschritten. Man hatte über Entlastungsgründe nachgedacht: einen Befehlsnotstand (nr. 61) oder Reue nach der Tat bzw. materielle Buße (*tauba*; nr. 62). Aber das Ergebnis war eher eine verbale Präzisierung. Das Arabische unterschied nicht zwischen „Mord“ und „Tötung“; beides hieß *qatl*. Jetzt dagegen hob man auf die Absicht ab; Mord ist absichtliche Tötung (*qatl ‘amd^{an}*), und im Ḥadīṭ hieß es nun: „Alles kann vergeben werden, nur nicht die vorsätzliche Tötung eines Gläubigen (d. h. eines Mitmuslims)“.²²⁰ Nr. 61 deutet in diese Richtung, nur daß *‘amd^{an}* durch *zulm^{an}* ersetzt ist; der Mörder gibt zu, sein Opfer „zu Unrecht“, also ohne gewichtigen Entschuldigungsgrund, ums Leben gebracht zu haben, und wird deswegen „dem Höllenfeuer überantwortet“.

Der letzte Abschnitt scheint ebenfalls nur noch Nachträge zu bringen. Nr. 63 handelt noch einmal von einer Gedankensünde, dem Hochmut (*kibr*); die-

217 Der Täter ist hier ein „Blutzeuge“, also jemand, der im Kampf gegen die Ungläubigen gefallen ist. Allerdings wird er vermutlich in dieser Rolle nicht deswegen eingeführt, weil er beim Beutemachen etwas für sich abgezweigt hat, sondern weil ihm ohne das Vergehen das Paradies sicher gewesen wäre.

218 Man meinte sich zu erinnern, daß der Prophet dies getan hatte (vgl. Anm. 103 und 105); er beglich die Schuld aus der gemeinsamen Kasse der Urgemeinde. Zum Einzelnen läßt sich die Kontroverse vergleichen, die H. Motzki und I. Schneider über die Schuldknechtschaft im frühen Islam geführt haben; vgl. Motzki in: *Der Islam 77/2000/1 ff.*, englische Fassung in: Motzki (ed.), *Analysing Muslim Traditions* 125 ff.

219 Das Thema wird im *K. at-Tahrīṣ* später noch einmal angeschnitten, als der „Jurist“ sich mit Kaufleuten (*tuḡḡār*) unterhält; nr. 59–60 werden dort ein zweites Mal zitiert (s. 72, 6 ff., mit kleinen Abweichungen). Im vorhergehenden Kapitel (s. 71) wird dann im Gegensatz dazu dargelegt, daß eine Schuld beim Tode verfällt, ebenso wie eine widerrechtliche Aneignung (*ḡall*).

220 Hallāl, *Musnad Ibn Ḥanbal* 341, 6 ff. (nach Mu‘āwiyā!).

ser spielt auch bei Muḥāsibī neben dem „Augendienst“ eine wichtige Rolle.²²¹ Nr. 64 ist eine Doublette zu nr. 13. In nr. 65 steht das „Sich-Vollfressen“ an einem Glaubensbruder vielleicht in Parallele zu dem *lahm nabata min suḥt* in nr. 35.²²² Die „Gerüchte“ in nr. 66 gehören zu der „üblen Nachrede“ in nr. 46. Neu ist dagegen die dann folgende Absage an jegliche ostentative Klage über ein widriges Schicksal: durch Zerreißen des Gewandes, Kahlscheren des Kopfes oder rituelles Klagegeschrei (nr. 67). Man empfand ein solches Verhalten als heidnisch; der Islam hatte die Ergebung in Gottes Willen an dessen Stelle gesetzt. Am ausgiebigsten diskutierte man den Traditionsbruch mit Bezug auf die Totenklage (vgl. nr. 70); schon Goldziher hat die Entwicklung an diesem Beispiel beschrieben.²²³ Mit nr. 68 wird dann ein Thema noch einmal aufgenommen, das uns im Zusammenhang mit nr. 17 näher beschäftigte: das Verhältnis zwischen schwerer Sünde und der Rechtfertigung im Glauben. Erst an dieser Stelle wird so eindeutig formuliert, daß man erkennt, wo die Diskussion mittlerweile stand. Von den dort gewählten Beispielen ist allerdings nur die Unzucht übrig geblieben. Auch dort hatte man mittlerweile gelernt, kasuistisch weiter zu differenzieren (nr. 69: Unzucht von Verheirateten im Gegensatz zu vorehelichem Geschlechtsverkehr).

Mehr als zuvor merkt man an diesem Schluß, wie sehr dem Text der Zusammenhalt fehlt; der Autor verliert sich in ungeordneten Einzelheiten. Aber er hatte es auch vorher schon weitgehend dem Leser überlassen, sich zurechtzufinden. Wäre da nicht die religiöse Autorität der einzelnen Dicta, so hätte man den Eindruck, eine Kette locker zusammengefügter Aphorismen vor sich zu haben. Aber es gibt eine Leitlinie, der der Autor selbst da noch folgt, wo ihm die Zügel entgleiten: der Blick auf das Urteil im Jenseits. Die gesammelten Ḥadīte enden alle mit einer Aussage darüber, ob der Täter sich mit seinem Verhalten für das Paradies oder die Hölle qualifiziert. Kompromisse werden dabei nicht gemacht; die Vorstellung einer zeitlich begrenzten Höllenstrafe (im Sinne eines Fegefeuers) oder die Hoffnung auf göttliche Großmut und Barmherzigkeit sind dem Text völlig fremd.²²⁴ Auch die Möglichkeit einer Umkehr oder Besserung von seiten des Menschen wird kaum erwogen.²²⁵ Darin verrät

221 Vgl. in dessen *Ri'āya li-ḥuqūq Allāh* (ed. M. Smith, London 1940) die Abschnitte s. 232–270.

222 S. o. s. 2544 und 2551.

223 *Muhammedanische Studien* I 251 ff.

224 Es gibt zwar im K. at-Taḥrīš Stellen, an denen der Barmherzigkeit Gottes der Vorrang vor seinem Zorn eingeräumt wird. Aber sie stehen nicht im Kapitel über die Ḥāriġiten, sondern in dem über die göttliche Schicksalsbestimmung (s. o. s. 2514). Weiteres dazu u. s. 2591 f.

225 Vgl. aber nr. 68.

sich ein Rigorismus, der an sich gut zu den Ḥārīgīten passen würde. Aber es ist nicht mehr der Rigorismus der Frühzeit; von kämpferischem Einsatz für einen idealen Islam ist keine Rede. Die Ḥārīgīten, an die Ḍirār denkt, sind offenbar friedlich geworden; wir befinden uns in einem bürgerlichen Milieu.

Einen gewissen puritanischen Lebensstil scheinen sie allerdings beibehalten zu haben. Sie trinken keinen Wein (nr. 18–23) und treffen sich anscheinend zu einem zusätzlichen nächtlichen Gebet (*witr*; vgl. nr. 38). Sie erfüllen ihre religiösen Pflichten; sie vollziehen den Ḥağğ (nr. 24) und zahlen den *zakāt* (nr. 56–58). Das läßt auf einen gewissen Wohlstand schließen;²²⁶ sie trieben wahrscheinlich Handel. Aber sie halten sich an das Ideal des ehrbaren Kaufmanns (nr. 34, 40–41). Sie verabscheuen sexuelle Anormalität (nr. 25, 31–32, 34) und achten auf ein geordnetes Zusammenleben mit ihren Nachbarn (nr. 13 und 64). Wahrscheinlich bildeten sie eine geschlossene Gemeinde, und vermutlich lebten sie in einem separaten Viertel. Von gesellschaftlicher Großsprecherei hielten sie nichts (nr. 33). Sie mißbilligen üble Nachrede (nr. 66) ebenso wie finanzielle Einflußnahme, Bestechung usw. (nr. 50–54), und sie bemühen sich, zu Andersgläubigen (*ahl ad-dīmma*) trotz aller Reserven ein gutes Verhältnis zu finden (nr. 42–43). Vor allem aber mahnen sie zur Friedfertigkeit unter Muslimen (nr. 28); man darf keinen Glaubensbruder töten (nr. 44–45, 47, 52, 61–62). Man sollte Zurückhaltung zeigen; dazu wurde an das Schamgefühl (*ḥayāʾ*) appelliert, den gesellschaftlichen „Takt“, wie wir sagen würden. Früher war dies anders gewesen; die Ḥārīgīten hatten als fanatisch gegolten. Aber man hatte wohl mittlerweile innerhalb der eigenen Reihen zuviel an Gewalt und Übergriffen erlebt; die Abbasiden hatten bei ihrer Machtübernahme im Irak schlimmere Greuel verübt als die, welche man sich von den Ḥārīgīten erzählt hatte.²²⁷

Ḍirār hatte diese ḥārīgītische Gemeinde unmittelbar vor Augen, und er scheint für sie eine gewisse Sympathie zu hegen. Man hielt dort nichts von Dämonenglauben (nr. 26–27) und Wahrsagerei (nr. 29–30); diese Rationalität hat ihm vielleicht gefallen. Allerdings sah er hinter der Glaubensstrenge die Gefahr des Augendienstes (nr. 55) und des religiösen Hochmutes (nr. 63). Auch dürfte ihm klar gewesen sein, daß in den von ihm zusammengestellten Dicta nur Postulate aufgestellt wurden, an die man sich in der gelebten Wirk-

226 Allerdings kam es beim *zakāt* sehr darauf an, wohin man ihn zahlte. Muslim bringt im *K. az-Zakāt* seines *Ṣaḥīḥ* mehrere Kapitel (nr. 47–49 = S. 740–750), in denen er in mißbilligendem Ton von den Ḥārīgīten handelt; das hat seinen Grund vermutlich darin, daß sie ihre Armensteuer der eigenen Gemeinde zukommen ließen und nicht der Staatskasse.

227 Etwa in Mosul; vgl. Ch. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest* 133 ff. Auch die Ḥadīte selber werden manchmal zu der abbasidischen Revolution in Beziehung gesetzt (vgl. o. Anm. 19 und 23 zu nr. 7 und 8).

lichkeit nicht unbedingt hielt. Im ersten Jahrhundert hatte der Ibāḍit Ġābir b. Zaid al-Azdī, der in Baṣra als Jurist fungierte, anscheinend noch nichts dabei gefunden, *nabīd* zu trinken, solange man es mit Maßen tat.²²⁸ Aber mit der baṣrischen Gemeinde stand Ḍirār ohnehin vermutlich nicht in enger Beziehung. Sie war damals wohl schon in Auflösung begriffen; viele ihrer prominenten Mitglieder, Kaufleute vor allem, hatten sich nach Oman zurückgezogen, von woher sie ursprünglich auch gekommen waren. Die kūfischen Ḥāriġiten waren bodenständiger und vielleicht auch besser vernetzt; Ḍirār nennt da aus seiner Umgebung neben den Ibāḍiten auch Azraqiten, Naġditen usw.²²⁹ Für Kūfa besitzen wir zudem mit der Person des ‘Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī einen Zeugen dafür, daß unter den dortigen Ḥāriġiten im 3. Jh. auch streng theologisches Denken noch einen Nährboden fand; sechs seiner *kalām*-Texte, die sich in maġribinischen Handschriften erhalten haben, sind kürzlich zum erstenmal herausgegeben worden.²³⁰

Von Ḥaḍīten findet sich darin allerdings keine Spur. ‘Abdallāh b. Yazīd war ein nüchterner Skripturalist, der seine Traktate im Frage-und-Antwort-Stil der *mutakallimūn* schrieb.²³¹ Selbst in seiner Widerlegung der „Korporalisten“ (*ar-Radd ‘alā l-muġassima*)²³², also jener Vertreter eines anthropomorphistischen Gottesbildes, deren „System“ vor allem aus dem Ḥaḍī seine Kraft bezog, kommt kein Prophetenwort zur Sprache; an der einzigen Stelle, wo von der „Tradition“, d. h. den *āṭār*, die Rede ist, zitiert er nur rationalistische Äußerungen, die man mit ‘Ā’iṣa, Ibn ‘Abbās,²³³ Abū Bakr und ‘Umar,²³⁴ ‘Alī oder Ibn Mas‘ūd

228 Wilkinson, *Ibādism* 374f.

229 S. o. s. 2491f.

230 *Early Ibādī Theology. Six kalām texts by ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī*, ed. by Abdulrahman al-Salimi and Wilferd Madelung, Leiden 2014. Ġābir b. Zaid schrieb mehr als zwei Generationen früher; seine *Rasā’il* sind juristischen Inhalts und ebenfalls kürzlich ediert worden (s. o. s. 2464, Anm. 21). ‘Abdallāh b. Yazīd hatte mit der jungen ibāḍitischen Exilgemeinde im Maġrib Verbindung aufgenommen, als dort i. J. 168/785 der Imam ‘Abdarrahmān b. Rustam gestorben war; vor allem für die Anhänger des Yazīd b. Fandīn (d. h. die späteren Nukkār) gewann er Bedeutung. So erklärt sich, daß seine Werke sich nur in der maġribinischen Schultradition erhalten haben, wie übrigens auch Ġābirs *Rasā’il*. Zu ihm auch schon TG I 406 ff. und jetzt noch einmal Madelung in: E. Francesca (ed.), *Ibādī Theology. Rereading Sources and Scholarly Works* (Hildesheim 2015), S. 27. Ḍirār hat an früherer Stelle vielleicht direkt aus einem Werk Fazārīs zitiert (s. o. s. 2480, Anm. 120). Fazārī hielt seinerseits von Ḍirār nicht viel (s. o. s. 2489, Anm. 170).

231 Seine Schriften gehören zu den ältesten Beispielen dieses literarischen Genres.

232 S. 125–146 bei Salimi/Madelung.

233 In dem Gespräch, das Naġda b. ‘Āmir mit ihm führte.

234 Mit einer Geschichte über vier Engel, die später als Ḥaḍī kursierte (vgl. den Text des Naẓẓām in Fs. Spies 179, 4–7 = § 16).

in Verbindung brachte.²³⁵ Man muß diesen Befund nicht unbedingt auf die gesamte ḥārīğitische Gemeinde von Kūfa übertragen. Aber es ist doch auffällig, daß die einzige ibādītische Ḥadītsammlung, die des Rabi‘ b. Ḥabīb, in Baṣra entstanden ist.²³⁶ Zur Entfaltung ist sie allerdings, wie ‘Abdallāh b. Yazīd’s *kalām*, erst im Mağrib gekommen; in Oman hat man sich wenig um sie gekümmert.

Was die Anthropomorphismen angeht, so hat Ḍirār da Ibn Yazīd’s Einstellung geteilt; er sieht in ihnen ein Zeichen von Unglauben und Heidentum (*širk billāh*). Aber er zitiert Einiges aus dem Überlieferungsmaterial, um das es da geht – nur daß der „Jurist“, dem diese Aufgabe dann zufällt, an einigen der betreffenden Stellen mit der Formel *qāla la‘anahū llāh* eingeführt wird.²³⁷ Das geschieht in dem bisher übersetzten Abschnitt nirgendwo; Ḍirār meint es gut mit den Ḥārīğiten. Er hat die Ḥadīte selber für sie ausgesucht; daß sie auch ihrerseits sich darauf berufen hätten, ist angesichts ihrer skripturalistischen Grundhaltung, die nicht nur bei Ibn Yazīd durchschlägt, nicht sehr wahrscheinlich. Allerdings will er letzten Endes nicht ausschließen, daß die Herrscherkritik, der er an sich aufgeschlossen gegenübersteht (nr. 3–12), militanten Strömungen wieder den Boden bereitet. Wir haben zu Anfang bereits darauf hingewiesen.²³⁸ Die Ḥārīğiten sind vermutlich einer offenen Anerkennung der Abbasidenkalifen, die ja noch gar nicht so lange im Amte waren, so weit wie möglich ausgewichen.

Text II

Nach soviel „Lob“ nun der „Tadel“ (der, wie bereits gesagt, bei Ḍirār an sich voraufgeht). Die Ḥadītsammlungen enthalten dazu reichlich Material, und Ḍirār weiß sich auch daraus zu bedienen. Aber er gibt sich auffällig wenig Mühe, und er schränkt die Kritik sehr schnell wieder ein. Wahrscheinlich war ihm auch klar, daß diejenigen Dicta, die sich zu deutlich auf die Ḥārīğiten und nur auf sie bezogen, nicht auf den Propheten zurückgehen konnten.

72 Dann suchten ihn andere Leute auf und sagten: ‚Was hältst du denn von den Aktionen der Ḥārīğiten?‘ Er antwortete: ‚Hütet euch vor ihnen! Denn sie sind Neuerer und Irrlehrer. Der Prophet hat nämlich befohlen,

235 S. 131 (= 16), z. 5 ff.

236 Näher dazu jetzt Wilkinson, *Ibādism* 433–435.

237 *Tahrīṣ* 134, dort z. 5 und 7; zu *kufṛ* und *širk* ib., z. 13 f. Vgl. o. s. 2487.

238 Oben s. 2552, mit Bezug auf nr. 71.

die ‚Dissenter‘ (*māriqūn*) zu bekämpfen;²³⁹ das sind die Ḥāriġiten. 73 Er sagte (ferner): a ‚Das sind die ärgsten Kriegstoten (*qatlā*) unter der Sonne²⁴⁰ und auf (Gottes) Erdboden. b Selig, der sie tötet, und selig der, den sie getötet haben.²⁴¹ c Höllenhunde, Höllenhunde, Höllenhunde!²⁴² d Einem Pfeile gleich, der das (gejagte) Wild glatt durchbohrt, gehen sie durch die Religion hindurch (*yamruqūna min ad-dīn*, ohne daß diese irgendwelche Spuren an ihnen hinterläßt).²⁴³ e Ihre Zunge erzittert zwar von (der Rezitation des) Korans; aber das geht nicht über ihren Kehlkopf hinaus (*lā yuġāwizu tarāqiyahum*).²⁴⁴ f Tötet sie! Denn sie sind die ärgsten Kriegstoten unter der Sonne.²⁴⁵

74 Dann (allerdings) sagte er zu anderen: Wenn sie sich gegen einen ungerechten Herrscher erheben, so bekämpft sie nicht! Denn darüber läßt sich reden. Wenn sie (jedoch) gegen einen gerechten Herrscher ins Feld ziehen (*haraġū*), so tötet sie! Und wenn ihr das Urteil über sie zurück-

239 In welchem Sinne hier *māriqūn* benutzt wird, ist nicht leicht zu erkennen. Zum Ursprung des Ausdrucks s. u. Satz d mit Anm. 243; dazu dann *Conc.* VI 204a: *al-māriq min ad-dīn at-tārik al-ġamāʿa*, wo die Abweichung von der „herrschenden Meinung“ oder *communis opinio* betont wird. Das ist an der zitierten Stelle (Buḥārī, *Ḍiyāt* 6) allerdings kein selbständiger Satz (mit Subjekt und Prädikat), sondern ein Zeugma, das in einer Aussage darüber, daß jemand, der die *ṣahāda* ausgesprochen hat, nicht mehr getötet oder mit dem Tode bestraft werden dürfe, den dritten Ausnahmefall bezeichnet: „jemand, der (als erklärter Muslim) durch die Religion hindurchgeht und dabei sich von der Allgemeinheit löst“. [Ausführlich dazu jetzt mein Aufsatz in: *Asiatische Studien* 40/2016/1389 ff.]

240 Wörtlich: „unter dem Schatten des Himmels“; vgl. *Conc.* v 303b.

241 *Conc.* IV 70a; vgl. etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²VI 308 nr. 5562, aber in anderer Kombination.

242 Wiederum eine Triplikation; vgl. *Conc.* VI 53b.

243 *Conc.* VI 294a; zur Übersetzung vgl. Juynboll, *Encyclopedia* 671.

244 Gemeint ist: Sie sind nicht mit dem Herzen dabei; es ist leerer Schall. Ich lese *yuġāwizu* (bezogen auf *qurʿān*) statt *tuġāwizu*; vgl. *Conc.* II 291b (= Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²II 325 nr. 1302, II 343 nr. 1345 usw.), auch u. Anm. 260. *Tarquwa*, pl. *tarāqī* ist eigentlich das „Schlüsselbein“; aber die Schlüsselbeine markieren hier den Sitz der Stimme. Statt *tarāqī* haben die Varianten darum auch *hanāġir* (*Conc.* I 521b) oder *hulūq* bzw. *aḥlāq* (*Conc.* I 502a–b). Vgl. dazu Sure 75:26, wo das Röcheln eines Sterbenden damit erklärt wird, daß seine Seele (bzw. sein Lebensodem) „die Schlüsselbeine erreicht hat“ (Neuwirth, *Koran* I 424f. mit Verweis auf Sure 56:83, wo *tarāqī* durch *hulqūm* „Kehle“ ersetzt ist). Generell wird die Aussage unseres Textes in Sure 3:167 vorausgenommen: *yaqūlūna bi-afwāhihim mā laisa fī qulūbihim*. Für Beratung habe ich M. Ullmann zu danken.

245 Gemeint ist: Sie kommen zu Recht im Kampf ums Leben. – Satz a und Satz f, die ja inhaltlich identisch sind, bilden gewissermaßen den Rahmen, der nr. 73 zusammenhält. Aber hat a–f je eine Einheit gebildet? Der Sprecher ist jedenfalls nicht der Prophet, sondern der „Jurist“ (wie in nr. 72).

stellen könnt (*wa-in qadartum 'alā l-irǧā'*), umso besser²⁴⁶! 75 Denn der Prophet hat gesagt: ‚Wenn zwei Muslime mit ihren Schwertern aneinandergeraten und sich gegenseitig töten, so kommen sowohl der Töter als auch der Getötete in die Hölle.²⁴⁷ Da sagte man: ‚O Gesandter Gottes, das (gilt für) den Töter.²⁴⁸ Aber warum auch der Getötete?‘ Er antwortete: ‚Der wollte seinen Bruder (doch ebenfalls) töten.²⁴⁹ – 76 Er sagte (auch): ‚Sei eine der Matten (*aḥlās*) deines Hauses!²⁵⁰ Wenn (jemand) in feindlicher Absicht in deinen Hausbezirk (*dār*) eindringt, so ziehe dich in dein (eigenes) Heim (*bait*) zurück. Wenn er (sodann) in feindlicher Absicht in dein Heim eindringt, so ziehe dich in deine Kammer (*miḥda'*) zurück, und wenn er in feindlicher Absicht in deine Kammer eindringt, so gib dich in seine Gewalt und sprich: Nimm meine und deine Schuld auf dich!²⁵¹ Sei derjenige Knecht Gottes, der getötet wird, und nicht der, der tötet!²⁵² – 77 Gott hat euch nämlich die beiden Söhne Adams zum Gleichnis gegeben. Nehmt euch den Guten von beiden zum Vorbild und meidet den Bösen!²⁵³ 78 Halte dich (darum) an das Wort ‚Nimm meine und deine Schuld auf dich!‘ Sei derjenige, dem Unrecht geschieht, und nicht derjenige, der Unrecht tut! Denn wenn jemandem

246 Wörtlich: „so tut es“.

247 Vgl. dazu o. S. 2471, wo dieser Gedanke von Ǧirār als Prophetenwort auch in anderem Kontext verwendet wird.

248 Soll man *hādā lil-qātil* lesen? Aber auch die Parallelen (Muslim, *Fitan* 14 = S. 2214, 1; Buḥārī, *Īmān* 22) haben *hādā al-qātilu*.

249 *Conc.* II 525b.

250 Gemeint ist: „Bleibe zuhause wie der Teppich, der dort auf dem Boden liegt!“ (*Conc.* I 498a). Das „Haus“ (*bait*) ist dabei, wie sich im Folgenden herausstellt, Bestandteil eines abgeschlossenen Wohnbezirks (*dār*), der von einem ganzen Clan in Anspruch genommen wurde. Der Teppich war im übrigen auch die einzige Stelle, wo sich bei einer unerwarteten Kontrolle im Hause eines Ḥārīǧiten die Schwerter der männlichen Bewohner verstecken ließen (Ṭabarī, *Taʾrīḥ* II 29, 6, wo *firaš* gebraucht wird statt *hils*).

251 Zu *bu' bi-ittmī wa-ittmika* vgl. Lane, *Lexicon* 270c; dazu Sure 5:29 und *Conc.* I 229a.

252 Vgl. etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 226, 3 ff., wo man aus der Rahmenerzählung erfährt, daß der Text während des Zweiten Bürgerkrieges verbreitet wurde; der Überlieferer hat im Auftrage Yazīds I. im Ḥigāz ʿAbdallāh b. az-Zubair aufgesucht. Etwas abweichend auch Haitamī, *Maǧmaʿ az-zawāʿid* VII 300, 15 ff., nach Bazzār.

253 Gemeint sind natürlich Kain und Abel. Vgl. etwa Abū Dāwūd, *Fitan* 2 = II 708 nr. 4529: *Kun ka-bnay Ādam* oder Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²VIII 124 nr. 5754: *Mā yamnaʿu aḥadakum idā ǧāʾa man yuridu qatlahū an yakūna miṭla bnay Ādam? Al-qātilu fī n-nār wal-maqtūl fī l-ǧanna*; dazu Juynboll, *Encyclopedia* 106b. An unserer Stelle spricht wahrscheinlich der „Jurist“; eine wortgleiche Parallele aus dem Ḥadīṯ ist da nicht zu erwarten.

Unrecht geschieht, so erwartet er den Sieg (*naṣr*),²⁵⁴ und wenn er Unrecht tut, so steht er in Erwartung der (jenseitigen) Strafe. Es ist aber besser, zu denen zu gehören, die den Sieg erwarten, als zu denen, die in Erwartung der Strafe stehen. Wenn jemand sich deines Besitzes bemächtigen und dir deine Frau rauben will, so beschwöre ihn bei Gott, und wenn er sich darauf nicht einläßt, so vergleiche dich mit ihm um die Hälfte deines Besitzes! Wenn er aber auch darauf nicht eingeht, so fange keinen Krieg mit ihm an, sondern trenne dich von deinem Besitz und deinen Frauen (*ḥuramuka*²⁵⁵)! 79 Der Prophet hat nämlich gesagt: ‚Ein gläubiger Mensch sollte sich nicht erniedrigen.‘²⁵⁶ Da fragte man: ‚Wie (könnte es denn geschehen, daß) er sich erniedrigt?‘ Er antwortete: ‚Indem er sich einer Prüfung aussetzt, ohne ihr gewachsen zu sein.‘²⁵⁷ und (weitere) Ḥadīṭe (dieser Art).

80 Da akzeptierten das diejenigen aus der großen Masse (*al-ḥaṣw*) und der schweigenden Mehrheit (*al-mutazammitūn*), die sich der Ḥilsīya (angeschlossen hatten).

Eindeutige Polemik enthält bloß der erste Abschnitt (nr. 72–73). Er hat die Form eines Referates. Der „Jurist“ zitiert den Propheten dabei nur einmal zu Anfang (nr. 72), und dies in allgemeiner Form. Später werden dann lediglich Module zusammengefügt (nr. 73 a–f), die sich zwar in Fülle auch anderswo in Ḥadīṭen belegen lassen, aber hier nur aus dem Munde des Juristen kommen. In den Parallelstellen werden die Ḥāriġiten auch häufig in der entsprechenden Rahmenerzählung schon explizit genannt,²⁵⁸ während sie hier von dem „Juristen“ nur erklärend eingeführt werden, indem er sie mit den *māriqūn*

254 Gemeint ist wohl: „so kann es nur noch besser werden“. Oder ist *naṣr* hier wie später *‘uqūba* auf das Jenseits bezogen?

255 Gemeint ist nicht nur die Ehefrau, sondern alle Frauen des Haushalts, also auch die Mutter, die Töchter usw.

256 Das Fragezeichen am Ende des Satzes ist zu streichen.

257 *Conc.* II 183b. Ich habe den letzten Satz (*yata’arraḍu min al-balā’ bimā lā yuṭīqu*) so übersetzt, wie er mir am besten in den Zusammenhang zu passen scheint. Dabei muß man sich allerdings damit abfinden, daß *min al-balā’* vorangestellt ist; *min* ist partitiv zu verstehen und hängt von dem folgenden *mā* ab. Zudem steht in den „kanonischen“ Parallelen bei Tirmidī (*Fitan* 67 = II 581 nr. 2420) und Ibn Māġa (*Fitan* 21 = II 1331f. nr. 4016) *limā lā yuṭīqu* statt *bimā lā yuṭīqu*. Das Verb *ta’arraḍa* verbindet sich in der Tat im allgemeinen mit *li-*, im Sinne von „sich (einer Gefahr) aussetzen“ oder „etwas zu erlangen versuchen“. Soll man hier ändern?

258 Nicht nur als „Hawāriġ“ (*Conc.* VIII 74b), sondern häufiger noch als „Ḥarūrīya“ (ib. 59a; vgl. etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2v 67, ult. nr. 3187, nach Ibn ‘Abbās).

gleichsetzt (nr. 72).²⁵⁹ Dirār verhält sich also sehr vorsichtig. Er vermeidet es, den Propheten mit Äußerungen zu belasten, die dieser aus historischer Sicht kaum hätte machen können;²⁶⁰ nur das sehr allgemeine *māriqūn* „Abweichler“ wird auf ihn zurückgeführt. Das Schimpfwort „Höllenhunde“ (nr. 73c) wird selbst anderswo nicht mit Muḥammad in Beziehung gebracht, sondern nur mit einem seiner Genossen.²⁶¹ An unserer Stelle ist die dreimalige Wiederholung, die sich nur als Ausruf eines empörten Zeitgenossen verstehen läßt, ohnehin nur schlecht in den Kontext eingebunden.²⁶²

259 „Das sind die Ḥārīgīten“; vgl. „Das seid ihr“ in nr. 3. Zu den *māriqūn* vgl. das *Bāb šifāt al-māriqīn* bei Tirmidī (*Fitan* 24).

260 Das ist auch in den kanonischen Sammlungen an manchen Stellen zu spüren. Bei Muslim (*Zakāt* nr. 147) sagt Abū Saʿīd al-Ḥudrī, als er nach der „Ḥarūrīya“ gefragt wird: „Ich weiß nicht, wer die Ḥarūrīten sind. Aber ich habe gehört, wie der Prophet sagte: ‚In meiner Gemeinde – und nicht: aus meiner Gemeinde – werden Leute hervorgehen (*yaḥruḡu*), welche euer Gebet verachten, wenn ihr mit ihnen zusammen betet. Sie werden den Koran rezitieren, wobei er aber (auf dem Wege vom Herzen zum Mund) nicht über ihre Kehle hinauskommt“ (s.o. Anm. 244). Der Einschub, in dem hier zwischen „in“ und „aus“ differenziert wird, kommt natürlich aus dem Munde des Überlieferers; Abū Saʿīd betont damit, daß der Prophet schon ahnte, daß die Spaltung im innersten Kern seiner Gemeinde auftreten werde.

261 Vgl. die breit ausgestaltete Version bei Lālakāʾī, die ich in *Der Eine und das Andere* 41f. übersetzt habe. Von den Ḥārīgīten heißt es dort in der Rahmenerzählung, daß ihre Köpfe in Damaskus, also in der Residenz des Kalifen, aufgespießt waren. Am Ende wird das Ḥadīṭ von den 72 Sekten angehängt, als Hinweis auf die drohende Spaltung der Gemeinde. „Höllenhunde“ sind die Ḥārīgīten vermutlich nicht deswegen, weil sie in der Hölle auf die übrigen Verdammten aufpassen oder sie zerfleischen müssen, sondern weil sie Hunde sind, welche in die Hölle kommen.

262 Ich habe anderswo schon darauf hingewiesen, daß diese Ḥadīṭe, die an unserer Stelle nur fragmentarisch in Erscheinung treten, im Spektrum ihrer später kursierenden Varianten Thema einer arabischen Magisterarbeit gewesen sind, welche i. J. 1998 an der jordanischen Āl al-Bait-Universität vorgelegt und 1434/2013 an ungenanntem Ort zum Druck gebracht wurde: Nāṣir b. Sulaimān b. Saʿīd as-Sābiʿī, *al-Ḥawārīḡ wal-ḥaḡīqa al-ġāʾiba*. Der Autor steht ibāḍitischen Kreisen nahe und bedient sich des Instrumentariums, das im klassischen *ġarḥ wa-taʿdīl* entwickelt worden ist. Die Frage nach der Chronologie wird nicht gestellt; aber die erreichten Ergebnisse sind dennoch auch für uns von Nutzen. Zu den „Höllenhunden“ vgl. dort s. 398 ff.; zu den Bruchstücken 73 d–e vgl. s. 202 ff. Letztere treten häufig zusammen auf; Muslim kennt sie in zahlreichen Varianten, mit jeweils verschiedenem Kontext (*Ṣaḥīḥ*, K. az-Zakāt nr. 142–159). Auch für Zuhrī (gest. 124/742) sind sie schon belegt, so zumindest in der *ṣaḥīfa* eines Enkelschülers, die von M.M. Azmi in seinen *Studies in Early Hadith Literature* herausgegeben worden ist (arab. Teil 157 f. nr. 62; zur *ṣaḥīfa* selber vgl. den engl. Teil s. 277 ff.). Sābiʿī bringt auch einen Beleg aus Rabiʿ b. Ḥabīb. Die

Die Botschaft von nr. 73 ist klar: Man soll die Ḥāriġiten, da sie vom Glauben abgefallen sind (nr. 73 d: *marāqa*), nicht nur bekämpfen (nr. 72), sondern auch töten (nr. 73 b und f). In nr. 74 wird dann jedoch bereits differenziert. Man muß beide Seiten im Blick behalten; ebenso wichtig ist, wie die Herrscher sich verhalten. Wenn man es mit einem Despoten zu tun hat, der „ungerecht“ oder „tyrannisch“ (*ġāʿir*) ist, läßt sich darüber streiten, ob man ihm Gefolgschaft leisten sollte; jedenfalls sollte man diejenigen, die Widerstand leisten, nicht bekämpfen (sich also nicht dem Heer des entsprechenden Statthalters oder Kalifen anschließen). Gedacht ist dabei vermutlich an jene Ḥāriġiten, die während der Umayyadenzeit aufgetreten waren; die „Könige“ der damaligen Dynastie waren ja aus abbasidischer Sicht Repräsentanten eines Unrechregimes. Anders dagegen, wenn der jeweilige Herrscher „gerecht“ ist; dann darf man die „Abweichler“ töten. Sie sind dann als Rebellen (*buġāt*) einzustufen; Šāfiʿī, der ein Zeitgenosse Ḍirārs war (gest. 204/820), hat den *bāġī* in der Tat als Gegner des *imām ʿādil* definiert.²⁶³

Aber selbst da ist es ratsam, sich die Sache noch einmal zu überlegen und sein Urteil zurückzustellen.²⁶⁴ Mit einem Wort des Propheten ließ sich nämlich dafür plädieren, prinzipiell jeglichem Bruderzwist auszuweichen; schon der Wille bzw. die Absicht, einen andern Muslim zu töten, reicht aus, um jemanden ewiger Verdammnis anheimzugeben (nr. 75).²⁶⁵ Wir stoßen hier vermutlich auf eine spätere Schicht des Ḥadīṡ, in der man sich bewußt geworden war, daß Konflikte innerhalb der Gemeinde auf friedlichem Wege gelöst werden mußten.²⁶⁶ Nr. 76 bringt das berühmteste Dictum dieser Art, aus dem man auch

Kombination war also auch in ibāḍitischen Kreisen bekannt; dort wollte man ja mit den Extremisten unter den Glaubensbrüdern nichts zu tun haben.

263 *K. al-Umm* (Būlāq 1322/1904) IV 135, 9 f. Ausgangspunkt der Überlegungen war Sure 49:9; vgl. dazu TG IV 704 ff. und näher Kh. Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge 2001), S. 62 sowie jetzt Rebecca Sauer, *Rebellion und Widerstand* (Würzburg 2013), S. 39.

264 Hier taucht überraschend der Terminus *irġāʿ* auf; er spielt sonst im *K. at-Taḥrīš* kaum eine Rolle. Gott soll also entscheiden.

265 Auf diese Sicht der Dinge bezieht sich wohl auch der (späte) Bericht, wonach ʿUбайд-allaḥ b. Ziyād, der in der zweiten Hälfte der 50er Jahre (nach 675) im Irak als Statthalter regierte, gewissermaßen zur Umerziehung gefangene Ḥāriġiten dazu gezwungen habe, gegeneinander zu kämpfen; den jeweiligen Sieger habe er dann freigelassen. Die Überlebenden sollen sich damit entschuldigt haben, daß sie diesen Akt des „Unglaubens“ nicht aus freien Stücken vollzogen hätten und in ihrem Herzen „gläubig“ geblieben seien (Ibn al-Aʿīr, *Kāmil* III 427, 6 ff. Tornberg, s. a. 58; dazu Wellhausen, *Oppositionsparteien* 25).

266 Den Konflikt verlegte man dann in die Endzeit; vgl. *Taḥrīš* 9, 20 (übersetzt o. S. 2471).

den Namen für die pazifistische Bewegung ableitete (Ḥilsīya); ich habe darauf schon an früherer Stelle hingewiesen.²⁶⁷ Der dort gepredigte Gewaltverzicht ist radikal; sich töten zu lassen, ist allemal besser als selber zu töten. Man verwies dazu manchmal schon auf den ersten Bürgerkrieg, in dem ʿUtmān getötet wurde.²⁶⁸ Zum Beweis wird die Geschichte von Kain und Abel herangezogen (nr. 77). Sie stand im Koran (Sure 5:27–30), und der Kernsatz, den Abel zu Kain sprach, als er sich widerstandslos erschlagen ließ, wird an unserer Stelle besonders herausgehoben: „Nimm meine und deine Schuld auf dich“ (Sure 5:29).²⁶⁹

Die Namen der „beiden Söhne Adams“ werden im Koran nicht genannt,²⁷⁰ und sie kommen auch hier nicht vor. Aber ʿDirār nimmt den Hinweis auf das Schriftwort bereitwillig auf; es entsprach seiner skripturalistischen Grundhaltung. Darum läßt er in nr. 78 dann auch den „Juristen“ diesen Ansatz im Anschluß an das Zitat aus Sure 5:29 noch einmal weiterdenken. Aber er formuliert dabei um; aus „Sei derjenige Knecht Gottes, der getötet wird, und nicht der, der tötet“ wird „Sei derjenige, dem Unrecht geschieht, und nicht der, der Unrecht tut!“. Es muß also nicht unbedingt dazu kommen, daß jemand sein Leben verliert; vielmehr ist schon jemand, der bloß Unrecht erleidet, letzten Endes seines „Sieges“ sicher.²⁷¹ Aber man muß bereit sein, um des Friedens

267 Oben s. 2481f.

268 So etwa Abū Dāwūd, *Fitan* 2 (= II 708 f. nr. 4260).

269 Ähnlich, wenngleich mit verändertem Kontext, z. B. auch Ibn Māğa, *Fitan* 10 = II 1308 nr. 3958. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Geschichte, wonach der Prophetengenosse Abū Saʿīd al-Ḥudrī, als er bei der Schlacht auf der Ḥarra i. J. 63/683 in Bedrängnis geriet, dem syrischen Soldaten, der ihm ans Leben wollte, Sure 5:29 entgegenhielt, worauf dieser ihn verschonte (Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Taʾrīḥ* 292, 13 ff.). Allerdings ist die Sache wohl erfunden; nach einem Bericht bei Pseudo-Ibn Qutaiba, *al-Imāma was-siyāsa* (I 182, pu. ff.) befand sich Abū Saʿīd bei der anschließenden Plünderung von Medina in seinem Haus und wurde dort von den eindringenden Soldaten mißhandelt. – Der Ausspruch wurde übrigens keineswegs von allen so verstanden, wie dies an unserer Stelle vorausgesetzt ist; er implizierte ja, daß auch Abel eine „Schuld“ hatte. Manche interpretierten darum das Suffix in *ʾimī* im Sinne eines Genitivus obiectivus: „deine Schuld mir gegenüber, indem du mich tötest“; vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* 3x 215 f. nr. 11730–11735, wobei Ṭabarī sich dieser Meinung sogar anschließt (216, pu. ff.), wohl um die Sündlosigkeit (*ʿiṣma*) Abels zu retten. Die andere, wesentlich näher liegende Exegese, die auch von ʿDirār vertreten wird, ist bei Ṭabarī nur durch eine einzige Stimme, die des Muğāhid (gest. 104/722), vertreten (s. 216 nr. 11736).

270 Vgl. dazu Speyer, *Biblische Erzählungen* 84 ff.

271 In Sure 5:28 sagt Abel: „Wenn du deine Hand nach mir ausstreckst, um mich zu töten, so werde ich doch meine Hand nicht nach dir ausstrecken, um dich zu töten“. Im Folgenden

willen seinen ganzen Besitz dahinzugeben. Der freie Mann, an den sich dieser Appell richtet, ist natürlich Herr eines Hauses, und er muß damit rechnen, daß ein Feind aus dem eigenen Lager eindringt und ihm alles nehmen will. Das betrifft auch die Frauen, die sich in dem Haus befinden (*al-ḥuram*); man wußte damals ebensogut wie wir, worin die Schrecken des Krieges bestanden.²⁷² Aber selbst das sollte man im Ernstfall hinnehmen; im Hinblick auf das Jenseits (von dem an unserer Stelle allerdings explizit gar nicht geredet wird) ist diese Passivität immer noch besser, als im Bürgerkrieg einen Mitmuslim, der Gewalt anwendet, zu erschlagen. Man wird zwar erniedrigt, aber man erniedrigt sich wenigstens nicht selbst. Denn – und nun folgt noch einmal ein Ḥadīṭ (nr. 79) – das täte man nur, wenn man in einer solchen Situation planlos agierte. Ein Schluß von fast stoischer Härte!²⁷³

Im abschließenden Rahmen dieses Abschnittes (nr. 80) fällt dann auch zum erstenmal der Name, auf den wir in nr. 76 schon vorbereitet wurden. Ḥilsīya nannte man damals diejenigen, denen der „Jurist“ hier die Argumente an die Hand gibt. Ḍirār hat den Namen nicht erfunden. Zwar benutzt er ihn noch an anderen Stellen;²⁷⁴ aber es handelt sich nicht um eine geschlossene Gruppe, deren Kontur durch ein „Schulhaupt“, d.h. einen Theologen oder Juristen, bestimmt worden wäre.²⁷⁵ Vielmehr rekrutieren sich die Adressaten des Kapitels, wie wir erfahren, aus dem Volk allgemein, der großen Masse, also aus

wird die Geschichte vom Brudermord dann dadurch zu Ende geführt, daß Kain Reue empfindet (Sure 5:31; vgl. Speyer 86 f.). Das wird bei Ḍirār nicht aufgenommen. Allerdings fällt auf, daß auch in nr. 78 Kain nur eine „Strafe“ (*‘uqūba*) zu erwarten hat; damit muß nicht unbedingt ewige Verdammnis, d.h. die Hölle, gemeint sein.

272 Schon bei der Unterdrückung der frühen ḥārīğitischen Erhebungen waren Frauen nicht geschont worden (vgl. Wellhausen, *Oppositionsparteien* 26). Dasselbe wird mit Bezug auf die Strafaktion der abbasidischen Truppen in Mosul berichtet (vgl. o. Anm. 227).

273 Es bleibt allerdings zu betonen, daß die Übersetzung dieser Stelle mit einem philologischen Problem belastet ist (s.o. Anm. 257). Man wird also weiter darüber nachdenken müssen. Grundsätzlich aber scheint die Sache klar zu sein.

274 s. 66, 2; 68, 17 und 69, 3.

275 Ġāḥiṣ spottet darüber, daß die „Hilsiten“ sich auf ‘Abdallāh b. ‘Umar beriefen; dieser sei gar kein Pazifist gewesen, sondern habe selber noch gegen den Ḥārīğiten Nağda b. ‘Āmir gekämpft (*al-Bayān wat-tabyīn* III 130, 5 f.). Als Vorbild führt er vielmehr Murra b. Šarāḥīl al-Ḥamdānī an, der i. J. 76/695 starb (Ibn Ḥağar, *Tahdīb at-Tahdīb* x 88 f.); dieser habe sich aus allen Bürgerkriegen herausgehalten und stattdessen jedesmal 100 *rak‘as* gebetet (*Bayān* III 129, 5 ff.). Denselben Prinzipien huldigte vielleicht auch der Historiker al-Wāqidi (gest. 207/823, also ein Zeitgenosse Ḍirārs); er schrieb ein *K. as-Sunna wal-ğamā’a wa-ḍamm al-hawā wa-tark al-ḥurūğ fi l-fitna* (das allerdings nicht mehr erhalten ist; vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* I 309, 10 Saiyid).

Menschen, die sich weltanschaulich gar nicht festlegen lassen wollten, sondern vielleicht nur alle Radikalität mit ihren Auswüchsen satt hatten.²⁷⁶ Für ʿIḍrār haben sie kein Profil, ebensowenig wie die „Gesetzten“ oder „Ernstens“ (*al-mutazammitūn*), die neben ihnen genannt werden. Wir kennen Letztere im übrigen nur aus dem *K. at-Taḥrīṣ*;²⁷⁷ sie verschwinden dann wieder aus der Nomenklatur. Aus „Ḥilsīya“ dagegen wurde für kurze Zeit ein Sektenname. Der Muʿtazilit Ǧāʿfar b. Ḥarb (gest. 236/850), mehr als eine Generation jünger als ʿIḍrār,²⁷⁸ assoziiert sie mit den Ḥadīṭen in nr. 75 und 76 und verortet sie ähnlich wie Ǧāḥiṣ bereits unter den Prophetengenossen, die nach der Ermordung ʿUṭmāns sich nirgendwo mehr politisch zuhause fühlten. Sie hätten dann auch später immer wieder die jeweiligen Machthaber anerkannt, aber zugleich sich geweigert, gegen die *ahl al-baġy* unter den *ahl aṣ-ṣalāt* (also rebellische Dissenters jeder Art) zu Felde zu ziehen.²⁷⁹

Text III

Zu Ǧāʿfar b. Ḥarb's Zeit stand diese pazifistische Zurückhaltung allerdings anscheinend nicht mehr hoch im Kurs. Denn er kennt den Namen nun in der Form *Ḥulaisīya*; das Diminutiv hat einen spöttischen Beiklang. In Bagdad hatte man ja den Bürgerkrieg zwischen den beiden Söhnen Hārūn ar-Raṣīd's und das kurzfristige Gegenkalifat des Ibrāhīm b. al-Mahdī erlebt;²⁸⁰ nach der Machtübernahme al-Ma'mūns war es nicht opportun, noch zu bekennen, daß man damals beiseite gestanden hatte. Aber auch ʿIḍrār ist sich bereits darüber

276 Sie heißen hier wie auch an anderen Stellen *al-ḥaṣw* „Füllsel“, Mitläufer also. Später machte man daraus eine *Ḥaṣwīya* (vgl. E1² III 269 s.v.). Belege für eine gewisse Kampfesmüdigkeit finden sich verständlicherweise häufig während der Wirren zu Ende der Umayyadenzeit (vgl. TG I 99 und 103). ʿAmr b. ʿUbaid dagegen soll, als der Aufstand des Nafs az-zakiya losbrach, gemeint haben, daß der *ḥaṣw* die Menschen vom *amr bil-ma'rūf* fernhalte (Qāḍi ʿAbdalġabbār, *Faḍl al-i'tizāl* 242, -4 ff.); er versteht unter ihnen also eher „Duckmäuser“ oder „Quietisten“. Die Wortführer waren vielleicht Traditionarier (Cook, *Commanding right* 197).

277 Vgl. s. 52, 12 (zusammen mit den *ṣukkāk*); 66, 2 (mit *Ḥilsīya*); 68, 17 und 69, 4 (mit *Ḥilsīya* und *ḥaṣw*); 97, 8 und 119, 8 (mit *ḥaṣw*). Dazu mein *Der Eine und das Andere* 134. Ich habe oben (nr. 80) mit „schweigende Mehrheit“ übersetzt; jedoch hatte die Bezeichnung vermutlich einen negativen Beiklang. Soll man „die Engstirnigen“ oder, unter Rückgriff auf unseren heutigen Jargon, „die Politikverdrossenen“ sagen?

278 Er starb im Alter von 59 Jahren (TG IV 68) und war also kurz nach 175/791 geboren.

279 *K. al-Uṣūl* (ed. van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*), arab. Teil, s. 16 f. § 19.

280 Vgl. TG III 147 ff. und 173 ff.

im klaren, daß man der damit erfaßten Geisteshaltung Kritik entgegenbringen konnte. Nur läßt er wiederum den „Juristen“ sprechen, dessen Stellungnahme mitsamt den *aḥbār*, auf die er sich beruft, nun den alten „Aktivisten“ auf die Beine hilft. Das ist dann der Übergang zu dem bereits behandelten „Lob“ der Ḥawāriḡ; wir zitieren ja in umgekehrter Reihenfolge. Auch dieses Kapitel ist wiederum sehr kurz:

81 Dann kamen zu ihm andere Leute und sagten: ‚Was sagst du denn zu dem, was die Ḥilsīya von dir berichtet?‘ Er antwortete: Hütet euch vor ihnen! Denn sie sind Neuerer. Hätten sie recht, so gingen Welt und Religion (*ad-dunyā wad-dīn*) gleichermaßen dahin. Schreibt auf, was der Prophet gesagt hat: ‚Ihr sollt gebieten, was recht, und verbieten, was verwerflich ist.²⁸¹ Einen Übeltäter sollt ihr an beiden Händen (bzw. Armen) packen und auf die Wahrheit hin zurechtbiegen.²⁸² Andernfalls soll Gott euch allesamt bestrafen.²⁸³ Er wird euch dann verfluchen, wie er die Leute des Sabbats verflucht hat. Was Gott anordnet, wird (unweigerlich) ausgeführt.²⁸⁴ – 82 Und: ‚Wenn jemand von euch die Wahrheit vor Augen hat, so sollte ihn die Furcht vor den Menschen nicht daran hindern, sie auszusprechen oder für sie einzustehen.²⁸⁵ – 83 Er sagte auch: ‚Wer in Verteidigung seines Rechtes getötet wird oder kämpfend sein Eigentum verteidigt, ist ein Blutzeuge.²⁸⁶ (Dann ist aber) jemand, der in Verteidigung seiner religiösen Überzeugung (*dīn*) getötet wird, dies umso mehr. Im Hinblick auf die Gerechtigkeit des göttlichen Urteils steht das für ihn am ehesten fest; er hat das größte Anrecht darauf, und es steht ihm am meisten zu.²⁸⁷ – 84 Und: Als über ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (einmal) schlecht

281 Vgl. Sure 3:110.

282 *Conc.* I 67a. Zur Ausdrucksweise vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2v 268, ult.; Lane, *Lexicon* 66c s. v. *aṭara* (nach Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* I 53, -7 f.).

283 *Conc.* IV 344b.

284 Eine Adaptation von Sure 4:47. Zu den „Leuten des Sabbats“ vgl. Speyer, *Biblische Erzählungen* 340f.; gemeint sind nicht etwa die Juden schlechthin, sondern nur einige unter ihnen, die während des Exodus den Sabbat gebrochen hatten (vgl. Sure 7:163–166; dazu Paret, *Kommentar* 177).

285 *Conc.* II 90b. Das *biḥī* hinter *yatakallamu* ist Teil eines Zeugmas und ἀπὸ κοινοῦ auch auf das folgende *yaqūmu* zu beziehen (= *yaqūmu biḥī*).

286 Die erste Hälfte des Satzes (bis „getötet wird“) ist kaum bezeugt; sie wird aber in nr. 85 noch einmal wiederholt. Die zweite Hälfte findet sich bei Ṭabarānī, *al-Mu‘jam al-kabīr* x 201 f. nr. 10463, wo aber *man qūtila* steht statt *man qātala*; das würde dem ersten Teil entsprechen und ist auch logischer. So zitiert schon bei Šāfi‘ī, *Umm* IV 134, 12 f.

287 Vgl. *Conc.* III 199a–b. Diese zweite Hälfte von nr. 83 ist, vor allem mit ihrem wortreichen Ende, wohl nur ein Kommentar des „Juristen“ bzw. Ḍirārs.

geredet wurde, sagte er: ‚Gehört der Naseweis zu unserer Gemeinde (*amin ahl al-qibla*)?‘ Man antwortete: ‚Nein‘. Da pries er Gott dafür, daß es nicht jemand aus der Gemeinde gewesen sei, dem sein Recht auf den Beuteanteil (*faʿi*) oder anderes vorenthalten wurde;²⁸⁸ denn sonst hätte er (d.h. ʿUmar) sein Leben verwirkt (*ustuḥilla damuhū*). – 85 Der Prophet habe ja gesagt: ‚Der trefflichste Blutzeuge ist derjenige, der in Verteidigung seines Rechts getötet wird‘.²⁸⁹

86 Der Prophet hielt es in religiösen Dingen ohnehin so, daß er, wenn jemand eine Sünde offen beging, die er ihm verboten hatte und derentwegen man ein Urteil über ihn ausgesprochen hatte,²⁹⁰ diesen keines Blickes mehr würdigte (*kābarahū*),²⁹¹ wenn er das Urteil nicht ernstnahm, oder aber gegen ihn vorging (*qātalahū*), wenn er sich nicht ändern wollte. So blieb die Religion (*dīn*) rein von allem Schmutz und erhob sich über alle Befleckung.²⁹² Denn wer eine Sünde offen zeigt und sich nicht dem Urteil des Islams unterwerfen will, der hat sein Leben verwirkt, weil die religiöse Einstellung, die Verfahrensweise und das Urteil überall gleich sind. Wenn es unter den Leuten zu sündhaftem Treiben kommt und sie das nicht abstellen, so trifft sie alle die Strafe Gottes, und sie verlieren vor Gott jegliches Ansehen.

87 (Der Jurist) sagte zu ihnen: Wisset, daß jemand, der sich von Sünden und Schandtaten (*fawāḥiṣ*) umgeben sieht (?),²⁹³ ob mit Bezug auf sich selbst oder mit Bezug auf seine Gattin, die Frauen im Haus (*huramuhū*) und (andere) gläubige Frauen, um Hilfe bitten darf. Man muß diesem Ersuchen auch stattgeben und ihn (dann) schützen und ihm beistehen. Wenn ihm allerdings untersagt ist, um Hilfe zu bitten, dann darf

288 S. o. s. 2562.

289 Das greift zurück auf nr. 83.

290 Indem man ihn als *fāsiq* oder *munāfiq* bezeichnete; vgl. die Rubrik *al-asmāʾ wal-aḥkām* in theologischen Traktaten (dazu auch o. s. 2489, Anm. 171).

291 Vgl. WKAS I 22.

292 *Wa-ʿalā kulla qadar*, im Text gefolgt von der Bemerkung *wa-yurwā: min kulli qadar*. Damit wird offenbar auf eine Variante hingewiesen: *ʿalā min (kulli qadar)* statt *ʿalā* mit Akkusativ, (wobei in beiden Fällen *ʿalā* als Verb aufgefaßt wird und nicht als Präposition). Stand das in der Vorlage der jetzigen, sehr nachlässigen Handschrift am Rand?

293 Ich kann mit dem *rasm* y-t-w-l-b nichts anfangen, und die Handschrift ist mir nicht zugänglich. Die Übersetzung ist aus dem Kontext erschlossen. *Fawāḥiṣ* sind im Koran unmoralische Handlungen, vor allem unerlaubter Geschlechtsverkehr (vgl. D. Stewart in EQ 580 s. v. *Sex and Sexuality*); vgl. auch das „Schandbare“ in Deut. 24:1. In breiterem Sinne o. s. 2563.

man seinem Ersuchen auch nicht stattgeben,²⁹⁴ und man sollte ihn nicht schützen oder verteidigen. – 88 Da ließen sie sich das gesagt sein (*qabalū qaulahū*) und verfuhrten dementsprechend. Aus ihnen gingen die Ḥāriġiten, die Šī‘iten und die „Würger“ hervor. Sie hielten es für erlaubt, Leben und Besitz (anderer Muslime) anzutasten.“

Aus dem *amr bil-ma‘rūf wan-nahy ‘an al-munkar* des Korans (nr. 81)²⁹⁵ erwächst also hier die Wahrung des eigenen Rechts und der aktive Einsatz gegen „Schandtaten“ aller Art, wenn der freie Mann mitsamt seinem Gesinde sich ihnen ausgesetzt sieht. Das ist ein Freibrief für die Ḥāriġiten und die Šī‘iten (nr. 88), Wellhausens „Oppositionsparteien“. Als konkretes Beispiel werden unter den Šī‘iten die „Würger“ (*ḥannāqūn*) besonders hervorgehoben; das waren Anhänger des Abū Maṣṣūr al-‘Iḡlī, die in Stoßtrupps oder Banden während der ersten Jahrzehnte des 2. Jh’s die Stadt Kūfa und ihr Umfeld unsicher gemacht hatten.²⁹⁶ Wir befinden uns damit noch in der Umayyadenzeit. Der apologetische Ton ist uns bereits vertraut. Ḍirār hat ihn bis in den Beginn des nächsten Kapitels durchgehalten, jenes Kapitels also, mit dem wir unseren Überblick begannen (vgl. oben nr. 3–12). Im Übergang aber hatte sich unmerklich der zeitliche Hintergrund verschoben; Ḍirār dachte nun, wie wir nachzuweisen versucht haben, an Ḥāriġiten seiner eigenen Zeit.²⁹⁷ Das Für und Wider der Argumente („Tadel“ und „Lob“) ist also kein bloßes dialektisches Spiel, sondern historisch fundiert; zwischen beiden Kapiteln kommt es zu einem Sprung von mindestens einem halben Jahrhundert. Eine neue Generation war angesprochen. Daß auch sie im Irak nicht überdauern würde, konnte Ḍirār wahrscheinlich noch nicht wissen.²⁹⁸

294 Lies *ḥarumat* statt *ḥaruma*? Aber auf *iğāba* folgen noch zwei weitere Subjekte, die masc. gen. sind.

295 Zu diesem Problembereich vgl. M. Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought* (Cambridge 2000).

296 Vgl. EI² VI 441 f. s. v. *Maṣṣūrīya* (W. Madelung); dazu o. s. 2482.

297 Vermutlich in Kūfa (s. o. s. 2574 f.). Aber wo dort? Die Annahme liegt nahe, daß sie in einem separaten Viertel lebten, wo sie auch ihre eigenen Moscheen hatten. Ob sie am Freitagsgebet in der Hauptmoschee teilnahmen, wäre eine Untersuchung wert (vgl. TG I 404). Hichem Djaīt hat vor Jahren in Auseinandersetzung mit einer früheren Arbeit von L. Massignon (*Explication du plan de Kūfa*, in: *Mélanges Maspéro*, 1–3, Kairo 1935–1940, Bd. III 337–360) die Angaben zu den frühen kufischen Moscheen zusammengesucht (*Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique*, Paris 1986, s. 297 ff.). Aber das ist längst unseren computer-gesteuerten Gedächtnissen entfallen.

298 Daß unter den Ḥāriġiten alte Probleme mit neuen Kategorien angegangen wurden, läßt sich auch am Beispiel der iranischen Gemeinden zeigen (vgl. TG II 575 ff.). Aber dort geht

Für die herangezogenen Ḥadīṭe besagt dieser Zeitsprung erst einmal nichts; sie lagen für Ḍirār vermutlich alle auf ein und derselben Ebene. Das schließt jedoch nicht aus, daß wir an einzelnen Stellen besonders altem Überlieferungsgut begegnen.²⁹⁹ Zu Ḍirārs Zeiten war es bereits einer Uminterpretation unterworfen worden; aber ursprünglich hatte es wahrscheinlich noch den Geist jener frühen irakischen Milieus gespiegelt, aus dem auch der Exklusivismus der ersten Ḥārīgīten, ihr Hang zum „Exodus“ (*hiğra*), sich speiste. Wellhausen hat intuitiv das Ambiente übersteigter Religiosität, in dem diese Kreise sich bildeten, herausgespürt.³⁰⁰ Wir haben es nicht, wie die späteren Quellen uns glauben machen wollen, mit Anarchisten zu tun; die Ḥārīgīten hatten ja zeitweise ihren eigenen Kalifen. Vielmehr waren sie Separatisten, die nach ihren eigenen Idealen leben wollten. Ihren Kompaß stellten sie auf das Jenseits ein; das haben die von Ḍirār herangezogenen Ḥadīṭe zur Genüge gezeigt. In ihrem irdischen Leben trugen sie ihre Haut zu Markte; sie „verkauften“ sich (nr. 3). Ob sie das taten, weil sie – zumindest noch in ihren Anfängen – das Ende der Zeiten nahe sahen, entzieht sich unserer Kenntnis. Diejenigen von ihnen, die Ḍirār später vor Augen hatte, dachten jedenfalls längst in anderen Dimensionen.

Text IV

Interessanterweise hat die Sache jedoch an unserer Stelle gerade in diesem Sinne noch ein Nachspiel. Bevor der Text sich nämlich einem neuen Thema zuwendet, melden sich noch einmal jene Bösewichter zu Wort, die in nr. 17–23 kurz die Bühne betreten hatten:

89 Dann kamen die Homosexuellen (*lauwātūn*)³⁰¹, die Ehebrecher und andere unmoralische Typen (*fuğğār*), Weinsäufer z. B. und Radaubröder (*ḥurrāb al-arḍ*)³⁰² und sagten: ‚Bist du noch bei Troste, werter Jurist? Du

es eher um die Stellung der Kinder im Verhältnis zu ihren Vätern, also um jene Frage, die Ḍirār im Rahmen des Kriebsrechtes behandelt (s. o. S. 2504 ff.).

299 Z. B. in der von uns ausführlich behandelten nr. 17 (s. o. S. 2556 ff.).

300 *Oppositionsparteien* 13–15.

301 Oder „diejenigen, die mit einer Frau Analverkehr ausüben“ (vgl. nr. 31–32)? Zur Lesung des Wortes s. o. S. 2484.

302 So? *Ḥaraba l-arḍ* heißt eigentlich „die Erde zerstören“. In einem früheren Aufsatz habe ich mit „die Erde entweihen“ übersetzt (o. S. 2484, Anm. 144); aber das war eine bloße Vermutung. Jetzt schließe ich mich an Dozy, *Supplément* I 356b an, der die Redewendung *ḥaraba d-dunyā* (nicht *al-arḍ*) verzeichnet und dies u. a. mit „faire du vacarme, faire rage“

hetzest uns die Menschen auf den Hals und machst uns bei ihnen verhaßt. Mit den Dicta (*riwāyāt*), die du ihnen uns betreffend überlieferst, erklärst du uns ihnen gegenüber für vogelfrei; du verfluchst uns und setzest uns dieser Heimsuchung aus.⁹⁰ Er antwortete: Keine Angst! Hütet euch nur vor denen und dem, was sie sagen! Denn das sind Neuerer und Irrlehrer. ⁹¹ Schreibt auf, was ich euch diktiere! Der Gesandte Gottes hat gesagt: ‚Hättet nicht ihr schon Fehltritte begangen, so hätte Gott (andere) Leute gefunden, die Fehltritte begehen. Er wird ihnen dann verzeihen.³⁰³ – ⁹² Oder: ‚Niemand kommt aufgrund seines Handelns ins Paradies.‘ Man sagte zu ihm: ‚Auch du nicht, o Gesandter Gottes?‘ Er antwortete: ‚Selbst ich nicht, es sei denn Gott bedecke mich mit seiner Gnade (*rahma*) und Macht (*taul*).³⁰⁴ – ⁹³ Wer ‚Es gibt keinen Gott außer dem Gott‘ sagt, hat das Paradies schon sicher.‘ Da sagte Abū d-Dardā’ zu ihm: ‚Auch wenn er hurt und stiehlt und Wein säuft?‘ Er antwortete: ‚Jawohl, ob es nun dem Abū d-Dardā’ paßt oder nicht.³⁰⁵ – ⁹⁴ (Der Jurist?) sagte (dazu): So wie keine gute Tat etwas nutzt, wenn man von Gott (grundsätzlich) nichts wissen will und nicht an ihn glaubt, so schadet auch eine schlechte Tat (letzten Endes) nicht, wenn man sich zu Gott bekennt und an ihn glaubt.³⁰⁶ – ⁹⁵ Wer ‚Es gibt keinen Gott außer dem Gott‘ sagt, dem ist das Paradies sicher, auch wenn seine Sünden (so zahlreich) sind wie ein großer Haufen Sand oder wie die Tropfen (des Regens, der) vom Himmel (fällt).³⁰⁷ – ⁹⁶ Und: Von unter dem Thron (Gottes) ertönt eine Stimme: ‚O Leute des Einheitsbekenntnisses allesamt, Gott hat euch ver-

wiedergibt. Das beruht zwar auf späteren Belegen; aber vermutlich sind auch an unserer Stelle schon Menschen gemeint, die Aufsehen erregen wollen und sich nicht an die herkömmlichen Sitten halten. Die türkische Übersetzung hat *yeryüzünün bozguncuları* und orientiert sich damit an den koranischen *mufsidūn fi l-arḍ*, die auf türkisch so wiedergegeben werden (frdl. Mitteilung von M. Akpınar). Dann wären „Unruhestifter“ gemeint.

303 *Conc.* II 186a; vgl. etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²IV 217 f. nr. 2623 mit Parallelen. Auch ib. ²XV 218 nr. 8068 und 190, 4f. (= nr. 8030; dort in Verbindung mit dem Anfang von nr. 42); Muslim, *Tauba* 9–11 (= s. 2105 f.).

304 Derselbe Ausspruch noch einmal s. 81, 17 f. (übersetzt o. s. 2512, nr. 35). Dazu *Conc.* IV 380b; vgl. etwa Muslim, *Ṣifāt al-munāfiqīn* 72 (= s. 2169) oder 75 (= s. 2170).

305 S. o. s. 2561 (wo Abū d-Dardā’ seine Frage dreimal wiederholt, bevor der Prophet reagiert). Bei Muslim, *Īmān* 154 (= s. 95) mit Abū Ḍarr statt Abū d-Dardā’ (Lesefehler?). Bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 402, 6f. steht „Wer die *ṣahāda* aufrichtig (*ṣādiqan*) ausspricht“, und ‘Umar, der das hört, hat Bedenken.

306 Dieser etwas gelehrtenhafte Satz ist als Ḥadīṭ nicht nachzuweisen. Es handelt sich anscheinend um eine eingeschobene Erklärung des „Juristen“.

307 Vgl. *Conc.* II 308a.

ziehen; so verzeiht auch einander!‘ Dann werden sie einander verzeihen und allesamt ins Paradies eingehen. An jenem Tag ‚wird derjenige, der (seinerzeit) gefrevelt hat (*aẓ-ẓālim*), sich in die Hände beißen mit den Worten: O hätte ich es doch mit dem Gesandten gehalten‘ (Sure 25:27).³⁰⁸

97 In einem andern Ḥadīṭ heißt es: ‚An einem Tage, der so lang sein wird wie 50000 Jahre, werden sie an dem (dafür bestimmten) Ort Aufstellung nehmen, und die Sonne wird zu ihren Häupten stehen, nur eine Lanzenslänge entfernt, so daß ihnen der Schweiß ausbricht.³⁰⁹ Jemand wird rufen: Wollt ihr euch vergleichen (*a-tatawāhabūna*)³¹⁰ oder miteinander abrechnen? Sie werden dann sagen: ‚Was sollen wir denn angesichts dieser Plagen schon machen? Wir wollen uns vergleichen‘, und einer wird dem andern verzeihen. Dann wird Gott sagen: Ich bin der Barmherzigste aller Barmherzigen,³¹¹ ich habe euch, die ihr da versammelt seid, (alles) was bei euch vorgekommen ist, verziehen.³¹² Dann wird die Hölle in Trümmer fallen, und sie werden allesamt ins Paradies eingehen.³¹³ – 98 Eine größere Verleumdung Gottes als dieses Ḥadīṭ gibt es nicht. Es zieht ihn stärker der Lüge als diejenigen, die da sagen, Gott sei einer von

-
- 308 Zu dieser Koranstelle vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* 2xix 7 ff. Sie wurde auf verschiedene Weise angebunden; aber der hier vorausgesetzte Kontext findet sich bei Ṭabarī nicht.
- 309 Bis hierher ähnlich Muslim, *Ḡanna* 62 (= s. 2196). Zu den „50000 Jahren“, die wie ein Tag sind, ist Sure 70:4 zu vergleichen; von da aus hat sich die Vorstellung verbreitet (z. B. in das *K. at-Tawāḥḥum* des Muḥāsibī; ed. und übs. A. Roman, § 33).
- 310 Wörtlich: „Wollt ihr euch gegenseitig beschenken?“ Gemeint ist: „Wollt ihr die Ansprüche, die ihr gegen einander habt, preisgeben?“
- 311 *Conc.* II 240b, wo diese Aussage in grundsätzlich verwandtem, aber im einzelnen völlig abweichendem Zusammenhang steht (vgl. Muslim, *Īmān* 302 = s. 170, 7; Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2I 162, -4 usw.).
- 312 Auf dieses Ḥadīṭ qudsī wird bei Ḍirār bereits an früherer Stelle Bezug genommen, in demselben allgemeinen Verständnis (s. o. s. 2471, Anm. 62). In den kanonischen Sammlungen dagegen wird es auf bestimmte Gruppen eingegrenzt. Von einer allgemeinen Vergebung ist auch oben in nr. 91 und 96 die Rede; Ḍirār lehnt den Gedanken schon zu Beginn seines Buches unter Berufung auf Sure 7:169 ab (s. o. s. 2465).
- 313 Die zweite Hälfte des Ḥadīṭes hat sich in dieser Form anscheinend nirgendwo erhalten. Fest steht aber, daß der Vorgang mit der Kategorie des *qīṣāṣ* erfaßt wird; die Muslime werden am Jüngsten Tag wie bei der talio das, was sie einander angetan haben, gegeneinander aufrechnen. Schauplatz dieser Szene ist die Brücke, über die der Weg zu Paradies und Hölle führt (vgl. etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad* III 13, 7 ff.; auch 63, II und 74, 15, jeweils in größerem Kontext). Dazu *Conc.* V 393b s. v. *iqṭaṣṣa* und IV 85 s. v. *maẓālim*; auch EI² V 177 ff. s. v. *Ḳiṣāṣ*.

dreien³¹⁴ oder Gott habe sich ein Kind zugelegt³¹⁵ oder Esra sei der Sohn Gottes,³¹⁶ und wer daran zweifelt, daß dies reiner Unglaube (*kufr billāh*) sei, ist selber ein Ungläubiger und ein Heide (*mušrik*). Wir (dagegen) glauben an Gott und daran, daß er (himmlischen Lohn) versprochen und (ewige Strafe) angedroht hat,³¹⁷ und wir verwerfen (*kafarnā bi-*) dieses Ḥadīṭ mitsamt seinen zweifelhaften Argumenten (*šubah*). **99** In einem andern Ḥadīṭ heißt es (allerdings): „Für diejenigen, die in der Hölle sind, wird eine Zeit kommen, in der die Pforten der (Hölle) erbeben und kein Menschenkind mehr sich in ihr aufhält; sie wird dann völlig in Trümmer fallen.“³¹⁸

100 (Der Prophet) sagt in einem andern Ḥadīṭ: „... zwei Hälften (*niṣ-fain*),³¹⁹ von denen die eine aufgrund meiner Fürsprache ins Paradies ein-geht und die andere aufgrund ihrer Werke und der Barmherzigkeit Gottes.“³²⁰ – **101** Und in einem weiteren Ḥadīṭ: „Eine Hälfte (von ihnen) aufgrund meiner Fürsprache und die andere aufgrund von Gottes Barmherzigkeit.“³²¹ – **102** Und: Jedem Einheitsbekenner wird ein Jude ausgehändigt, und es heißt dann: Nimm ihn dir! Er ist dein Lösegeld, mit dem du dich vom (Höllen-)Feuer freikaufst. Wirf ihn ins Feuer und geh selber ins Paradies ein!“³²² – **103** Und in einem andern Ḥadīṭ heißt es: „Meine Gemeinde lebt unter dem Schirm der (göttlichen) Barmherzigkeit (*ummatī umma marḥūma*). Im Jenseits wird sie keine Strafe treffen; die Strafe (, die sie) dort (erwartet hätte,) wird an ihr selber vollzogen (d.h.

314 Vgl. Sure 5:73.

315 Sure 2:116.

316 Sure 9:30.

317 Das muʿtazilitische *waʿd wa-waʿd*; vgl. E1² XI 6 f. s.v. (U. Rudolph).

318 Zu *taḥfaqu abwābuhā* vgl. mit anderem Kontext Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-kabīr* VIII 247 nr. 7969. Zu dem formelhaften Anfang vgl. *Conc.* II 343b f.

319 Wieso der oblique Kasus? Anscheinend wird nur ein Bruchstück zitiert, bei dem vorher etwas weggelassen ist.

320 Anders formuliert, aber mit gleichem Inhalt Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-kabīr* VIII 97 nr. 7483: Die Muslime kommen alle ins Paradies, aber die Bösen unter ihnen nur aufgrund der Fürsprache des Propheten, die Guten dagegen aufgrund ihrer Werke.

321 Mit dieser Zielsetzung (ohne die Werke) Ṭabarānī, *ib.* x 317 nr. 10771: Nach der „Abrechnung“ (*ḥisāb*) kommt die *umma* ins Paradies, entweder aufgrund der Barmherzigkeit Gottes oder aufgrund der Fürsprache des Propheten. Allgemein zur *šafāʿa* vgl. *Conc.* III 151.

322 Ähnlich Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 402, 17 ff. (im *musnad* des Abū Mūsā al-Ašʿarī), wo „ein Jude oder ein Christ“ zur Auswahl angeboten wird. ʿUmar II. soll den Überlieferer haben schwören lassen, daß er dies so von Abū Mūsā gehört habe. – Vgl. *Conc.* v 88a.

auf Erden).³²³ Wenn der Jüngste Tag da ist, wird jedem, der das *Lā ilāha illā llāh* ausgesprochen hat, ein Mensch aus (dem Kreis der) Götzendienen, Heiden und Ungläubigen ausgehändigt, und es heißt dann: Das ist dein Lösegeld, mit dem du dich vom (Höllen-)Feuer freikaufst.³²⁴ – 104 Wenn jemand *Lā ilāha illā llāh* sagt, dann bewertet Gott dies so, daß wenn es in eine der Waagschalen gelegt würde und Himmel und Erde in die andere, das *Lā ilāha illā llāh* die ganze Schöpfung aufwöge. Das ist das Lösegeld, mit dem derjenige, der *Lā ilāha illā llāh* gesagt hat, sich vom Feuer freikaufte.³²⁵ – 105 (Der Prophet) hat auch gesagt: ‚Seit dem Tage, an dem der Thron geschaffen wurde, steht darauf geschrieben: ‚Es gibt keinen Gott außer dem Gott, und Muḥammad ist der Gesandte Gottes‘. Wer das ausspricht, der ist dem (höllischen) Feuer vorenthalten³²⁶ und geht ins Paradies ein.‘ – 106 Und: ‚Wenn immer sich jemand wüst benimmt oder Leute nicht viel taugen, läßt Gott darob seine Religion nur stärker werden.‘³²⁷ – 107 Und: ‚Ein rechter Mann hält es (immer) mit dem, den er liebt.‘³²⁸ – 108 Der Prophet sagte auch: ‚Meint ihr etwa, meine Fürsprache gelte nur denen in meiner Gemeinde, die einen Fehltritt begangen haben? Meine Fürsprache gilt vielmehr denen unter euch, die am verlässlichsten sich äußern (bzw. überliefern) und am entschiedensten handeln‘ und weitere solche Ḥadīṭe.

109 Manche Leute akzeptierten das und richteten sich danach, ließen es damit gut sein und beharrten dabei. (Den Juristen) nannten sie einen rechtgläubigen Mann (*ṣāhib sunna wa-ḡamā’a*) und machten ihn zu ihrem Anwalt, zuständig für ihre Rechtsfälle, Anfragen und Urteile.

323 Die Formulierung ist etwas unscharf: *ḡu’ila ‘uqūbatuhā fihā minhā*. Die Parallele bei Ibn Māḡa hat *‘uqūbatuhā bi-aidihā* „sie hat ihre Strafe unmittelbar vor sich“. Soll man konjizieren?

324 Ähnlich Ibn Māḡa, *Zuhd* 34 (= II 1434 nr. 4292).

325 *Conc.* VI 30b; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²X 118, 2 ff. (nr. 6583) und XI 36 nr. 6750, jeweils in größerem Zusammenhang. So auch ib. XII 50, 3 ff. (nr. 7101) > Haitamī, *Maḡma‘ az-zawā’id* IV 219, ult. ff., wo der Prophet sich auf einen letzten Willen (*waṣṣiya*) Noahs bezieht.

326 Zu *ḡaruma* (bzw. *ḡurima*) *‘alā n-nār* vgl. *Conc.* I 406b.

327 *Conc.* I 139a; vgl. Muslim, *Imān* 178 (= S. 106, 1 f.) oder Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²XV 225, 9 ff. (nr. 8076), jeweils in größerem Zusammenhang und ohne den Zusatz *wa-bi-qaumⁱⁿ lā ḡalāqa lahum* (wozu *Conc.* II 75b zu vergleichen ist). Mit diesem Zusatz wird der Ausspruch im *K. at-Tahrīṣ* noch an zwei weiteren Stellen zitiert (S. 67, 12 f. und 125, 4 f., an der letzteren Stelle unter Angabe einer Variante: *kāfir* statt *fāḡīr*). Ḍirār scheint das Ḥadīṭ nur in dieser erweiterten Form gekannt zu haben.

328 *Conc.* I 406a; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²V 271 nr. 3718 oder Muslim, *Birr* 165 (= S. 2034, mit kurzer Rahmenerzählung).

An sich waren es ja „unmoralische Typen“ und „Radaubröder“, denen der „Jurist“ hier mit einigen guten Worten – oder einem Fatwā – zu Hilfe kommt; ihnen hätte er eigentlich ins Gewissen reden müssen. Aber das ist zum Schluß (nr. 109) vergessen. Jetzt sind es nur noch „Leute“, die den Rat, den sie von ihm erhalten haben, zu schätzen wissen. Sie verhelfen ihm sogar zu einem Karriereprung; denn sie wählen ihn zu ihrem Rechtsbeistand. Außerdem machen sie ihm das Kompliment, ein rechtschaffener Mann zu sein. Das allerdings ist aus dem Munde ʿDirār reine Ironie. Wenn er dabei die Formulierung *ṣāḥib sunna wa-ġamāʿa* benutzt, so tut er das offenbar in dem Wissen, daß es die *ahl as-sunna wal-ġamāʿa* damals schon gab. Wir hätten es mit einem sehr frühen Beleg für diese Bezeichnung zu tun.³²⁹ Aber er erwähnt sie noch einmal an einer späteren Stelle³³⁰ und dort anscheinend sogar als separate Gruppe oder „Partei“, nicht als bloßes Kollektiv einzelner rechtgläubiger Personen inmitten einer verderbten Welt. Im übrigen steht auch an dieser Stelle wieder der „Jurist“ im Mittelpunkt. Die „Obrigkeit“ (*as-sultān*) hat ihn einbestellt und seinen Rat gesucht. Am Ende der Audienz sagt dann der „König“: „Du hast mich von meinen Sorgen befreit; du gehörst zu den *ahl as-sunna wal-ġamāʿa*“ und weiter: „Mir ist zu Ohren gekommen, daß du eine Schuld abzutahlen hast“, worauf ein Diener die Anweisung erhält: „Gib ihm 5000 Dinar, auf daß er damit etwas für seine religiösen Zwecke (*dīnuhū*) tun kann, und hundert Prachtgewänder, auf daß er damit seine Angehörigen (*ʿiyāluhū*) einkleide“. Der Jurist wird dann sogar mit dem Richteramt in einer größeren Stadt (deren Namen nicht genannt wird) betraut. Die „Radaubröder“ hatten ihm soviel nicht bieten können.

Man mag sich fragen, ob ʿDirār mit den *ahl as-sunna wal-ġamāʿa* die *aṣḥāb al-ḥadīṯ* meint, gegen die er polemisiert; letztere Bezeichnung kommt ja bei ihm (noch?) nicht vor. Jedenfalls hat er an der Szene, so wie sie ihm in den Sinn kam, Gefallen gefunden. Er wiederholt sie nämlich noch einmal in anderem Zusammenhang, wenn auch in verkürzter Form.³³¹ Dort sind es die „Reichen“, die sich an den Juristen wenden, und nachdem sie zufriedengestellt sind, taucht unvermittelt wieder der „König“ auf, der offenbar Zeuge des Gespräches gewesen ist, und sagt zu dem Diener: „Gib dem Juristen tausend Dinar! Er ist ein *ṣāḥib sunna wa-ġamāʿa*, und mir ist zu Ohren gekommen, daß er eine Schuld

329 Vgl. dazu mein *Der Eine und das Andere* 1275 ff. und hier s. 2486, Anm. 157; zu Wāqidiš *K. as-Sunna wal-ġamāʿa* s. ib. 1278 und o. Anm. 275. Aber man wird lokal differenzieren müssen; der Begriff und die Gruppenbezeichnung setzten sich nicht überall in gleicher Weise durch, und natürlich hatten sie auch nicht überall den gleichen Inhalt.

330 *Taḥrīš* 126, 9 ff.

331 Ib. 91, 15 f.

abzutragen hat“. Die Belohnung ist diesmal zwar nicht ganz so üppig. Aber die Ironie wird noch deutlicher spürbar: Der „Jurist“ macht mit seinen Gutachten ein gutes Geschäft.

Daß er auch den „Radaubrüdern“ bloß nach dem Munde geredet hat, tritt in nr. 98 ans Licht. ʿDirār macht seiner Entrüstung Luft; zum erstenmal spricht er von reinem Unglauben und zwar in der gesteigerten Form, wonach sogar der, dem das nicht klar ist, seinerseits in Unglauben verfällt.³³² Das, was in diesem Abschnitt an Ḥadīten vorgebracht wird, widerspricht nämlich einer Grundüberzeugung, die den Muʿtaziliten und den Ḥārīḡiten gemeinsam war: daß Paradiesesversprechen (*waʿd*) und Höllendrohung (*waʿd*) komplementär sind und nicht voneinander getrennt werden können. Es geht nicht an, zu behaupten, daß die Hölle aufhören werde, zu existieren, und darum alle Menschen ins Paradies kommen (nr. 97) – selbst nicht, wenn man dies, wie vielleicht von vornherein subintelligiert, auf die Muslime einschränkt oder den Aufenthalt in der Hölle zeitlich begrenzt (nr. 99). Implizit wird damit erneut unsere Vermutung bestätigt, daß ʿDirār auch dem äquivoken Prophetenwort aus nr. 17 schon die spätere, puritanische Interpretation unterlegte: Wer hurt oder stiehlt, legt in diesem Augenblick seinen Glauben ab.³³³ Von den Ḥārīḡiten seiner Zeit glaubte er diese Einstellung gleichfalls erwarten zu können.

Die Ḥadīte allerdings, die er an unserer Stelle sammelt, unterstützen demgegenüber noch die frühere, weitherzige (oder aus späterer Sicht libertinäre) Intention dieses Wortes. Gott ist der „Barmherzigste aller Barmherzigen“; er verzeiht alle Vergehen, soweit sie allein von Anhängern des rechten Glaubens begangen werden (nr. 97). Muḥammads „Gemeinde“ (*umma*) steht unter dem Schirm von Gottes Barmherzigkeit (nr. 103); darum wird sie im Jenseits ohne Strafe davonkommen. Das schließt nicht aus, daß es ihr im Diesseits schlecht ergeht; dort erhält sie ihre Strafe, falls sie Böses getan hat. Damit aber ist sie entschönt, und das Paradies ist ihr sicher. In diesem Umkreis wurde noch kommunalistisch gedacht; es geht um das Geschick der Gesamtgemeinde. Das Sünden- oder Schuldbewußtsein des Einzelnen spielt noch keine Rolle. Wir kennen das aus dem Denken einer Gruppe früher Muslime, die man *ahl al-ǧanna* nannte und mit denen man im Irak offenbar vor allem in Kūfa bekannt geworden war. Sie meinten, daß schon ihr Bekenntnis ausreiche, um sie ins Paradies zu bringen, und wunderten sich, wenn jemand der Aussage „Ich bin gläubig“ noch ein

332 Diese „Aufstockung“ findet sich auch sonst; vgl. etwa Aṣʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 135, 3 (übs. TG v 39 = Text II 17, I): „Wer zweifelt, ist ein Ungläubiger, und wer daran zweifelt, daß Ersterer zweifelt, ist ein Ungläubiger auf ewig“.

333 S. o. S. 2560f.

„so Gott will“ hinzufügte.³³⁴ Ihnen war es denn auch zu danken, daß eine Heim-suchung, die das muslimische Eroberungsheer auf dem *ġihād* in Syrien getroffen hatte, die sog. „Pest von Emmaus“, nicht als Strafe oder Schicksalsschlag gedeutet wurde, sondern als ein Zeichen göttlicher Barmherzigkeit, insofern diejenigen Kämpfer, welche der Seuche erlagen, als „Blutzeugen“ (*šuhadāʾ*) zweiter Ordnung sofort in das Paradies eingingen.³³⁵ Dieses theologische Konstrukt stand vermutlich in der Tradition eines eschatologischen Denkens, wie es der frühen mekkanischen Gemeinde eigen gewesen war und in manchen Zirkeln auch über die medinensische Phase hinaus fortgelebt hatte.³³⁶ Die ersten Ḥāriġiten haben Vertreter einer solchen Einstellung vermutlich noch gekannt.³³⁷

Unser Text verrät aber auch, wie diese Ideen allmählich nuanciert wurden. Daß man für die Gemeinde überhaupt eine Strafe in Betracht zog, zeigt, daß die Naherwartung schon in den Hintergrund trat. Man legte sich Rechenschaft ab darüber, daß auch Muslime, obwohl auserwählt, Böses tun konnten und die Zeit dazu haben würden. Die irdische Strafe, auf die man sich um des Paradieses willen beschränkte, ließ sich dann auch in den Vorhof des Jenseits verlegen. Sobald man diesen Schritt tat, war der Weg frei für die Vorstellung, daß die Menschen nach ihrer Auferweckung unter dem Druck der eschatologischen Ereignisse sich die Untaten, mit denen sie sich gegenseitig das Leben schwer gemacht hatten, gewissermaßen in einem universalen Friedenskuß vergeben oder sie in einer Art idealisierter talio gegeneinander aufrechnen würden (nr. 96–97). Daß man sich einem Gericht Gottes werde stellen müssen, einer „Abrechnung“ also, deren Ausgang alles andere als sicher war, bedrückte diese Menschen noch nicht. Sie vertrauten vermutlich darauf, daß ein solches Ende den „Ungläubigen“ vorbehalten bleibe.³³⁸

334 Vgl. mein *Der Fehltritt des Gelehrten* 97 ff. Die dort behandelte Geschichte ist, zumindest in ihrer zweiten Hälfte, auch *Ḍirār* bekannt (vgl. *Taḥrīš* 50, 8 ff. und 49, 5 ff.). Er spielt auf die *ahl al-ġanna* vermutlich schon früher an (s. 10, 17 f.; übersetzt o. s. 2471); die Bezeichnung selber kommt bei ihm allerdings nicht vor.

335 *Fehltritt* 25 ff.

336 Dazu ausführlich ib. 176 ff.; vgl. jetzt St. J. Shoemaker, *The Death of a Prophet* (Philadelphia 2012), s. 172 ff., wo dies in einen größeren (und etwas problematischen) Zusammenhang hineingestellt wird.

337 Sie unterschieden sich von diesen, insofern sie das Erwählungsbewußtsein nur noch auf sich selber bezogen. Mubarrad will wissen, daß einige irakische Intellektuelle in der Umayyadenzeit mit den Ḥāriġiten sympathisierten (*Kāmīl* 949, -4 ff.); man mag sich fragen, ob sie es aus eben diesem Grunde taten. Aber wahrscheinlich dachten sie nur an deren religiöse Strenge und ihre Hoffnung, auf Erden das Reich Gottes zu verwirklichen.

338 W.M. Watt hat vor längerer Zeit einmal die Vermutung geäußert, daß die frühe Muʿtazila

Das Problem verschob sich, als die Fürsprache des Propheten (von der im Koran ja noch nichts steht) in den Blick trat.³³⁹ Auch sie wurde zuerst in kommunalistischer Interpretation auf die *umma* insgesamt bezogen.³⁴⁰ An unserer Stelle aber wird erkennbar, wie diese Gewißheit allmählich aufgebrochen wurde; man mußte entscheiden, wer einer solchen Fürsprache überhaupt bedurfte. Dort, wo man die Sündhaftigkeit den Heiden zuschob, brauchte man die Fürsprache eigentlich nicht. Allerdings waren dann auch die Werke nicht von Belang (nr. 92–93). Auch wenn man mehr forderte als das rechte Bekenntnis (den „Glauben“), wollten die Werke und die Fürsprache nicht zusammenpassen (vgl. nr. 100 mit nr. 101). Man mußte zwischen dem Handeln des Menschen, der göttlichen Barmherzigkeit und der Fürsprache des Propheten einen Ausgleich finden; das scheint nie gelungen zu sein. Es gab ja auch Gruppen, denen man das Paradies von vornherein zugestand, wie den *ʿašara al-mubaššara*³⁴¹ oder den Badr-Kämpfern,³⁴² oder denen man ihre Vergehen nicht anrechnete, wie den frühen *muğāhidūn*.³⁴³ ʿDirār stand diesen theologischen Überlegungen gewiß distanziert gegenüber. Die göttliche Gerechtigkeit, welche von den Muʿtaziliten in den Vordergrund gestellt wurde, kommt in dem von ihm zitierten Ḥadīṭmaterial ebensowenig ins Spiel wie das Prinzip des *waʿd wa-waʿd*.³⁴⁴

Mit der Selbstgewißheit der *ahl al-ḡanna* war es jedenfalls vorbei, sobald man eine Fürsprache für nötig hielt. Allerdings ließen sich auch andere Antworten auf die Frage finden, wie ein Gläubiger seiner Schuld ledig werden, sich „salvieren“ könne. Manche vertrauten darauf, daß ein Sünder, sofern er im rechten Glauben ist, auch ohne Mitwirkung des Propheten Gelegenheit findet, sich

den Ḥāriḡiten insofern noch nahestand, als beide Gruppen eine ewige Höllenstrafe auch für schwere Sünder innerhalb der muslimischen Gemeinde annahmen (*Was Wāṣil a Kharijite?* in: R. Gramlich, ed., *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, Wiesbaden 1974, S. 306 ff.). Man wird demgegenüber daran festhalten müssen, daß für die Ḥāriḡiten die übrigen Muslime nur deswegen ewige Höllenstrafe zu erwarten hatten, weil sie „Ungläubige“ und insofern *ahl an-nār* waren. Erst die Muʿtaziliten stellten demgegenüber fest (wohl unter dem Einfluß baṣrischen Denkens), daß auch Muslime so schwere Sünden begehen können, daß sie deswegen auf ewig in der Hölle bleiben werden; diese galten aber trotzdem nicht als Ungläubige, sondern als *fuğḡār*.

339 Generell zum Thema die Dissertation von T. Huitema, *De voorspraak in den Islam* (Leiden 1936); jedoch werden dort nur „kanonische“ Ḥadīṭe herangezogen.

340 Näher dazu TG IV 543 ff.

341 Vgl. meinen *Fehltritt des Gelehrten* 79 und 172 f.

342 S. o. S. 2471, Anm. 62.

343 S. o. S. 2557.

344 Er selber beruft sich dagegen explizit darauf (in nr. 98).

von der Hölle „loszukaufen“ (nr. 104); er bedarf dazu nur eines Nichtmuslims, den er statt seiner ins Feuer werfen kann (nr. 102). Das Opfer mag ein Heide sein, ein Götzendiener also, um den es nicht schade ist, weil er ohnehin bloß für das Diesseits gelebt hat (nr. 103). Aber auch Juden schienen für diese Rolle geeignet (nr. 102) oder, nun allerdings außerhalb unseres Textes,³⁴⁵ „ein Jude bzw. ein Christ“. Von den Werken oder einer Buße (*tauba*) hört man in diesem Zusammenhang nichts.³⁴⁶ Allerdings konnte man, wenn man sich nicht in so drastischer Weise an den Nichtmuslimen schadlos halten wollte, auch in der *šahāda*, also dem eigenen Bekenntnis, das „Lösegeld“ (*fidāʾ*) sehen (nr. 106). Das war vermutlich eine nachträgliche Abschwächung. Bis in die jüngste Gegenwart verstand man unter *fidya* ein Schlachtopfer, mit dem man ein Unheil abzuwenden hoffte;³⁴⁷ man wählte dazu Tiere. Der Übergang zu Personen lag dann nahe. Symbolische Akte wie die *šahāda* waren demgegenüber reichlich abstrakt.³⁴⁸

Die *šahāda* war ein reiner Sprechakt; von den Bemühungen, den Glaubensakt zu vertiefen, wie wir sie aus Baṣra kennen,³⁴⁹ sind wir hier weit entfernt. Da ist dann vielleicht von Belang, daß sie in unserem Abschnitt häufig nur einteilig ist;³⁵⁰ das Bekenntnis zu Muḥammad als dem Propheten tritt nur an einer Stelle hinzu (nr. 105).³⁵¹ Vielleicht haben wir es lediglich mit einer verkürzten Ausdrucksweise zu tun; der Prophet findet in unserem Abschnitt ohnehin bloß wegen seiner *šafāʿa* einen Platz. Aber man mag sich doch fragen, ob zu der Zeit, in der diese Dicta entstanden, die islamische Gemeinde ihre Identität überhaupt schon aus der Person Muḥammads bezog. In letzter Zeit ist ja die Meinung vertreten worden, daß diese Gemeinde bis in die Zeit des Kalifen ʿAbdalmalik auch „fortschrittliche“ Juden und Christen zu den Ihrigen zählte und sich aus „Gläubigen“ (*muʾminūn*, nicht *muslimūn*) zusammensetzte, die das gemeinsame abrahamische Erbe in den Vordergrund stellten.³⁵² Als Münzlegende erscheint die zweiteilige *šahāda* zum erstenmal, als

345 Vgl. Anm. 322.

346 Auch von einer „Schuld“ wird nirgendwo gesprochen; es gibt zu diesem Wort in seiner theologischen Bedeutung kein arabisches Pendant.

347 Vgl. EI² II 884a s. v.

348 Die Metapher findet sich schon im NT (z. B. Mk 10:45), bis hin zur „Erlösung“; allgemein dazu G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV 330 ff. s. v. λύτρον. Aber man kann auch die Fidāʾiyyūn vergleichen, die den heutigen „Terroristen“ vorausgingen.

349 Vgl. TG IV 568f.

350 So in nr. 93 (mit der Exegese in nr. 94) sowie in nr. 95 und 103–104.

351 Vgl. auch nr. 49; dazu die Tradition auf s. 2561.

352 So F.M. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam* (Cambridge, Mass.

im Ḥiğāz das Gegenkalifat des ‘Abdallāh b. az-Zubair entstanden war, und zwar nicht dort, sondern in der Provinz, in Fārs, wo ein zubairidischer Statthalter die ḥiğāzische Herkunft Muḥammads vielleicht besonders herausstellen wollte.³⁵³ In Syrien begegnet während der Umayyadenzeit das Ḥadīṭ von der Paradiesesgewißheit sogar mit einer dreiteiligen *ṣahāda*; dort tritt Jesus zu Muḥammad hinzu.³⁵⁴ Vielleicht ist in diesem Zusammenhang auch von Bedeutung, daß, wenn die Hölle „in Trümmer fällt“, kein „Menschenkind“ (wörtlich: „Kind Adams“) darin bleiben wird (nr. 99); „Kinder Adams“ waren auch die *ahl al-kitāb*.³⁵⁵

Aber man wird dies alles in einem breiteren Kontext noch einmal gegeneinander abwägen müssen.³⁵⁶ Zum Schluß des Abschnitts ändert sich ohnehin der Ton. Das Erwählungsbewußtsein ist plötzlich kein Thema mehr. Stattdessen setzt sich nun die Erkenntnis durch, daß es auch unter Muslimen schwere Sünder gibt (*fuḡḡār*!). Aber das hat auch ein Gutes; denn die „Religion“ gewinnt, wenn sie sich dagegen zur Wehr setzt, nur an Stärke (nr. 106). Statt des Jenseits wird also die irdische Zukunft der *umma* in den Blick genommen. Wer rechtschaffen ist, wird schon jemanden finden, mit dem er sich zusammentut (nr. 107). Man kann sich die Fürsprache des Propheten auch erwerben, durch religiöses Studium oder gutes Handeln (nr. 108). Von den Ḥārīgiten sind wir hier weit weg. Ḍirār sucht hier anscheinend nach Unterstützung für seinen

2010), vor allem s. 203 ff.; darauf aufbauend dann Shoemaker, *Death*, vor allem s. 205 ff., auch 250.

353 Donner 205; vgl. Shoemaker 210 f.

354 TG I 95.

355 Ebensowenig wird in nr. 97 spezifiziert, wer ins Paradies eingeht, wenn die Hölle in Trümmer fällt. Eine ἀποκατάστασις πάντων hat gegen Ende der Umayyadenzeit bereits Ġāhm b. Ṣāfawān angenommen; auch Abū Ḥanīfa soll diese Ansicht vertreten haben (TG II 505). Der Weitherzigkeit war also nicht nur im Ḥadīṭ, sondern auch (unter gewissen Voraussetzungen) in der frühen Theologie die Tür geöffnet. Ibn ‘Arabī (gest. 638/1240) hat aus der allumfassenden Kraft der göttlichen Barmherzigkeit geschlossen, daß selbst diejenigen, die auf ewig in der Hölle bleiben werden, dort auf die Dauer keinen Schmerz mehr empfinden; dazu jetzt C. Addas, *La Maison muhammadienne* (Paris 2015), s. 67 ff. und 82 ff.

356 Daß die *ahl al-kitāb* des Paradieses in all seiner Fülle teilhaftig würden, wenn sie sich an die Thora und das Evangelium hielten sowie an das, „was (sonst noch) von ihrem Herrn (als Offenbarung) zu ihnen herabgesandt worden ist“, steht schon in Sure 5:65 f. In den Lösegeld-Ḥadīṭen kommen die Juden und Christen allerdings, wie wir sahen, nicht gut weg (nr. 102). Der Gedanke, daß das Aussprechen der *ṣahāda* einem das Paradies einbringt, wird an anderer Stelle (*Tahrīṣ* 56, 12 ff.) mit der irakischen Murǧi’a zusammengebracht; auch dort ist die Formel schon zweiteilig.

eigenen Standpunkt; aber er versäumt es dann doch, zum Abschluß selber noch einmal das Wort zu ergreifen.

Woher hatte Ḍirār sein Material? Vermutlich nicht von den Ḥāriġiten selber; daß diese sich für ihre Überzeugungen auf Ḥadīte gestützt hätten, ist vorläufig nicht nachzuweisen. Die Ḥadīṭ-Bewegung hatte im Irak längst ihren festen Platz, vermutlich in Form von Lehrkreisen oder „Schulen“. Gewiß gab es lokale Unterschiede, vor allem zwischen Baṣra und Kūfa; auch Bagdad war mittlerweile wohl hinzugekommen.³⁵⁷ Ḍirār präsentiert die Ḥadīte nicht in einer kanonischen Form; sie sind für ihn Erzählgut, das die Gehirne verwirrte und mit dem sich Politik treiben ließ. Von einer dem Stoff angemessenen Ordnung ist nicht viel zu merken; er zitiert sie *pêle-mêle*, nach Gesichtspunkten, die nur ad hoc für ihn wichtig waren. Ob er schriftliche Vorlagen benutzte, läßt sich kaum entscheiden; wenn er es tat, so ist er gewiß sehr selektiv mit ihnen umgegangen. Für das Anliegen, das ihn beschäftigte, hätte er im Grunde auch schon genug erfahren, wenn er sich an Ort und Stelle umhörte; um Isnāde brauchte er sich ja nicht zu kümmern. Die „Arbeit am Text“ war noch in vollem Gange; die Aussagen, die er hervorhob, begegneten ihm noch in mehrfachem, manchmal stark abweichendem Zusammenhang. Was er wahrnahm, waren Erzählmodule eher als feste literarische Überlieferungen. Diese Module konnten auf verschiedene Weise eingeordnet und zusammengefügt werden; wie dies im Einzelfall geschah, hing von der jeweiligen Sachlage und der allgemeinen thematischen (vor allem theologischen) Beurteilung ab. Er scheute sich offenbar auch nicht, zu kürzen³⁵⁸ oder zusammenzufassen.³⁵⁹ Manche Module prägten sich dem allgemeinen Gedächtnis so stark ein, daß sie zu Merksätzen oder Schlagzeilen wurden. An einer Stelle³⁶⁰ erlaubt er sich, diese einfach aneinanderzureihen; er konnte sich wohl darauf verlassen, daß der Leser (oder Hörer) den Zusammenhang selber ergänzte. Man fühlt sich an ähnliche Vorgänge in der heutigen Presse erinnert.

Das Material wurde immer wieder adjustiert und angepaßt. Überkommene Module wurden durch Einschübe oder Zusätze aktualisiert; so entstanden Varianten. Ḍirār notiert das; aber er stellt die Varianten einfach nebeneinander.³⁶¹

357 Dazu jetzt näher B. Sadeghi, *The Traveling Tradition Test. A Method for Dating Traditions*, in: *Der Islam* 85/2008/203 ff. und Ch. Melchert, *Basra and Kufa as the Earliest Centers of Islamic Legal Controversy*, in: B. Sadeghi et al. (edd.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts* (Leiden 2015), S. 173 ff.

358 Vgl. nr. 100, wo er mitten in einen Satz einsteigt; auch nr. 41.

359 So in nr. 57 (wenn der Text in Ordnung ist).

360 Vgl. nr. 73 a–f (o. S. 2577 und 2579).

361 Vgl. Nr. 19–21, 31–32, 100–101.

Er merkt auch, daß über manches die Zeit hinweggegangen ist; aber ihm ist das nur Anlaß zu offener oder versteckter Polemik. Manches scheint zu seiner Zeit – oder an seinem Ort – noch nicht als Prophetenwort bekannt gewesen zu sein, sondern nur als Ausspruch eines „Genossen“.³⁶² Auch das war ihm nicht wichtig; ein Bewertungskriterium wurde es erst für die Experten. Letztere sind bekanntlich mit ihren Versuchen, das Material zu sortieren, nie an ein Ende gekommen. Auf die kanonischen Sammlungen, die alle ein Ergebnis ostiranischer Wissenschaft des 3. Jh's waren, folgte schon bald die Resteverwertung durch Autoren wie Ṭabarānī, die ins 4. Jh. gehören.³⁶³ Noch im *Mağma' az-zawā'id* des Ibn Ḥağar al-Haitamī (gest. 974/1567), einem thematisch angeordneten Werk, läßt sich die wechselnde Verarbeitung des Materials sehr gut beobachten. Das Verhältnis der Varianten zueinander zu klären und sie dann in ihre Zeit zu stellen, ist eine Aufgabe, die der Zukunft vorbehalten bleibt.

Die von mir vorgelegte Untersuchung ist darum nur ein erster Schritt. Ich habe versucht, aus dem Text in seiner jetzigen Gestalt das Beste zu machen. Dabei habe ich vermutlich manche Gelegenheit zur Emendation verpaßt; die Handschrift ist verderbt, und ich habe sie nicht zur Hand. Auch die Übersetzung wird sich stellenweise noch weiter schärfen lassen. Die Ḥadīṭforschung ertrinkt in ihrem Stoff. Aber sie bietet zugleich einen Ausblick in den Reichtum frühen islamischen Denkens, vor dem selbst der Koran zurückstehen muß. Es gibt in der Prophetentradition Tiefenschichten, die noch zu entdecken sind. Man braucht nur ein wenig Halt. Dieser ist auch in einem so frühen Text wie dem hier behandelten nicht ohne Weiteres zu haben. Aber man sollte den Mut nicht sinken lassen.

Nachträge

1) Azaher Miah (Oxford) macht mich darauf aufmerksam (mail vom 26. 5. 2016), daß die nrr. 25-35 aus XII 4 (oben S. 2541–2544) mit weitgehend übereinstim-

362 Vgl. den Ausspruch des Ibn Mas'ūd zur Problematik irdischer Fürsprache (nr. 53). Man kann hierin vielleicht ein Indiz dafür sehen, daß das Buch in Kūfa entstand; in dieser Stadt hatte Ibn Mas'ūd noch genug eigene Autorität. An späterer Stelle wird seine Koranlesart empfohlen (*Tahrīṣ* 100, 3 ff., wo er allerdings unter dem Namen Ibn Umm 'Abd erscheint). Auch der kufische Jurist Ibrāhīm an-Naḥā'ī (gest. 96/715) wird mehrfach genannt (S. 70, 15; 121, 10; 122, 2); zu ihm TG I 160 f.

363 Gest. 360/971. Er stammte aus Palästina, lebte aber ebenfalls hauptsächlich in Iran, wenn auch nicht im Osten des Landes, sondern in Iṣfahān. Sein *Mu'jam* liegt in drei verschiedenen Fassungen vor. Dazu J. Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim* 60 f.

mendem Wortlaut und in nahezu gleicher Reihenfolge sich auch in dem *Musnad* des Rabīʿ b. Ḥabīb al-Farāhīdī finden; vgl. dort nr. 743–751 (= *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad b. Idrīs und ʿĀšūr b. Yūsuf, Beirut/Damaskus 1415/1995, s. 289 ff.). Auch sonst gibt es dort manche Parallelen zum *K. at-Taḥrīš*, z.B. *Musnad* 752 = nr. 40–41, 753 = nr. 37, 754 = nr. 42, nur mit größeren Abweichungen. Vgl. auch *Musnad* 755 mit nr. 44, 757 mit nr. 47, 758 mit nr. 48, 760 mit nr. 55, 762 mit nr. 59, 763 mit nr. 60 oder (in Text XII 3) *Musnad* 804 mit nr. 39, 805 mit nr. 41 und 806 mit nr. 44.

Das ist eine interessante Entdeckung, wichtig für die Echtheitsfrage. Rabīʿ b. Ḥabīb war ein (älterer?) Zeitgenosse Ḍirār's, aber Ibāḍit;³⁶⁴ er lebte in Baṣra, im Stadtviertel Ḥuraiba, wo auch der Lexikograph al-Ḥalīl b. Aḥmad, ein anderer Farāhīdī, einen Garten besaß, den er von seinem Vater geerbt hatte.³⁶⁵ Ḍirār kannte Ibāḍiten als seine Gesprächspartner (s. o. s. 2491); aber da ist wohl eher der kufische Zweig gemeint. Der *Musnad* des Rabīʿ war vermutlich auch dort in Gebrauch. Bei philologischen Korrekturen an dem verderbten Text des *K. at-Taḥrīš*, die sich von dieser neuen Quelle her nahelegen, wird man allerdings vorläufig Zurückhaltung walten lassen müssen; denn Rabīʿs Text ist uns nur in der umgeordneten Fassung (*tartīb*) des Abū Yaʿqūb al-Warglānī (gest. 570/1174) zugänglich. In dieser "verbesserten Auflage" kann auch der jeweilige Wortlaut der Ḥadīte angepaßt worden sein. Es ist auch nicht gesagt, daß nr. 743 ff. auf denselben ersten Tradenten zurückgehen, wie man es bei einem *Musnad* sonst erwarten würde. Rabīʿ ist ebensowenig an Isnāden interessiert wie Ḍirār; er führte seine Materialien meist nur bis zu Ġābir b. Zaid al-Azdī zurück.

2) Zu Hansus Ausgabe des Textes vgl. jetzt die Rezension von S. Anthony in: *JNES* 76 (2017), 199–203.

3) In meinem Aufsatz in *Asiatische Studien* 40 (2016) 1389–1431 habe ich auf die hier abgedruckten Texte XII 2 und XII 4 nur im Manuskript verweisen können. Die Zitate sind darum ungenau. Sie sind jetzt folgendermaßen zu verbessern:

- a) dort s. 1390, Anm. 6: nunmehr im vorliegenden Druck "s. 2577, Anm. 244"
- b) dort s. 1394, Anm. 22: nunmehr "s. 2578 f. §§ 76 f."
- c) dort s. 1398, Anm. 43: nunmehr "s. 2569 f. mit Anm. 213"
- d) dort s. 1414, Anm. 128: nunmehr "s. 2483, Anm. 135; s. 2537 (mit Kommentar s. 2553) sowie s. 2588".

364 Zu ihm näher oben Bd. II 770 ff.

365 TG II 198 ff.; dazu Šāliḥ Aḥmad al-ʿAlī, *Ḥiṭaṭ al-Baṣra* (Baġdād 1406/1986), s. 126.

Index of Classical Authors and Scholarly Authorities

This index as well as the following index of classical works is hand-made. They both do not record each and every name and title occurring in the *Kleine Schriften*, but try to register those that this compiler assumes are likely to meet the expectations of the reader (following the principles laid down in Josef van Ess's "Vorbemerkung" to the indices of his *Der Eine und das Andere*, Berlin/New York 2011, p. 1443). Transliteration of Arabic and Persian names and words has been unified according to the rules of this series; thus, e.g., Dja'far, Ġa'far, Dschaafar, etc. are subsumed under Ja'far. Personal names often are somewhat abbreviated (as are some of the lengthier book titles); the alphabetically relevant *shuhra* mostly follows the example of the indices to *Theologie und Gesellschaft* and/or *Der Eine und das Andere*.

- Abān al-Lāhiqī 2473
 'Abbād b. Sulaymān / Salmān 174 f., 263,
 1044, 1046, 1300 f., 1323, 1337, 1355, 1395,
 1405, 1479 f., 1492, 1505, 1940
 'Abbās b. 'Alī b. Abī 'Amr al-Ṣan'ānī 951–
 968
 al-'Abbās b. Mūsā b. Miskawayh al-Hama-
 dhānī 1963
 'Abdal'azīz b. Aḥmad al-Kattānī 2193
 'Abdal'azīz b. Yahyā al-Kinānī 917 f., 921, 926,
 928, 932 f., 1466, 1497, 1955, 1963
 'Abdalbāqī b. 'Abdalmajīd al-Yamānī, Tājaddīn
 951, 2213
 'Abdalghāfir al-Fārisī 1532, 2073, 2171–2174,
 2208
 'Abdalghanī al-Nābulusī 426
 'Abdalḥakīm Siyālkūtī 1881 f.
 'Abdalḥamid b. Yahyā 2038
 'Abdaljabbār b. Aḥmad, al-Qāḍī 182, 230,
 232 f., 236, 245, 250 f., 266, 798 f., 876,
 922, 936, 947, 949, 966 f., 984, 986 f.,
 990, 992, 1001, 1047, 1057, 1063 f., 1073 f.,
 1076 f., 1079, 1082–1084, 1090, 1092 f.,
 1114–1116, 1178, 1275, 1288 f., 1302, 1310,
 1324, 1329, 1334, 1337, 1352, 1356, 1358,
 1383 f., 1389–1391, 1398 f., 1421, 1437 f.,
 1486, 1501 f., 1508, 1516, 1622, 1787, 1932,
 1935, 1950, 2096, 2388
 'Abdalkāfi b. Abī Ya'qūb b. Ismā'īl al-
 T(a)nāw(a)tī 795–797
 'Abdalkarīm al-Jīlī 1611, 1663–1665
 'Abdalkarīm al-Rāfi' al-Qazwīnī 2531
 'Abdalkarīm b. 'Abdannūr al-Ḥalabī 2212
 'Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī 1602, 1620
 'Abdallāh al-Tanūkhī, Jamāladdīn 319, 332
 'Abdallāh b. 'Abbās 1009, 1052, 1195 f., 1218 f.,
 1229, 1236 f., 1239–1241, 1270, 1350, 1729,
 1786–1788, 1792, 1797, 1799, 2475–2477,
 2550, 2575
 'Abdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal 1448
 'Abdallāh b. 'Alī b. Suwayda al-Takrītī 2210 f.
 'Abdallāh b. 'Awn 1008, 1013, 1031 f.
 'Abdallāh b. Ibād 1718, 1730, 2459
 'Abdallāh b. Ibrāhīm al-Kinānī al-Ḥijārī
 2212
 'Abdallāh b. Mas'ūd 1242–1244, 1246, 1278,
 1281 f., 1288, 1811, 2543 f.
 'Abdallāh b. Mu'āwiya 184
 'Abdallāh b. al-Mubārak 1450, 1475, 1808,
 1957
 'Abdallāh ('Ubaydallāh) b. al-Muẓaffar al-
 Maghribī 2233
 'Abdallāh b. Saba' 1419, 2065, 2456, 2466,
 2475
 'Abdallāh b. Shākir al-Dayṣānī 1942
 'Abdallāh b. 'Umar 1014, 1195–1197, 1207,
 2540
 'Abdallāh b. Yahyā 2456, 2459, 2562 f.
 'Abdallāh b. Yazid al-Fazārī 1484, 2456, 2489,
 2499, 2503, 2523, 2575 f.
 'Abdallaṭīf b. Yūsuf al-Baghdādī, Muwaffaqad-
 dīn 200, 203, 219–228, 238 f., 2204
 'Abdalmalik b. Ibrāhīm al-Hamadhānī al-
 Faraḍī 2216
 'Abdalmasīḥ Abū Nūḥ al-Anbārī 1733 f.
 'Abdalmu'min b. Khalaf al-Dimyāṭī 2219
 'Abdalmun'im b. Idrīs 1046, 1056
 'Abdalqādir al-Gilānī 1546, 1620 f.

- 'Abdalqāhir al-Baghdādī 229, 231, 486, 991,
 1042, 1048, 1088, 1091, 1108 f., 1276, 1279 f.,
 1283, 1323, 1383, 1449, 1451, 1509, 1511,
 1513 f., 1542
 'Abdalwāhid b. Ayman 2455
 'Abdalwāhid b. Zayd 1619, 1789
 'Abdarrahīm b. 'Alī Shaykhzādeh 1515
 'Abdarrahmān al-Sulamī 648
 'Abdarrahmān b. 'Abdalmun'im al-Maqdisi
 1966
 'Abdarrahmān b. Ḥassān b. Thābit 1105
 'Abdarrahmān b. Mahdī 1768
 'Abdarrahmān b. Muḥammad al-Idrīsī al-
 Astarābādī 2210
 'Abdarrahmān b. Muḥammad [b. 'Ubaydallāh]
 b. [Abī] Sa'īd al-Anbārī al-Naḥwī 2210
 'Abdarrahmān b. Rustum 2067–2069
 'Abdarrahmān b. Thābit b. Thawbān 648 f.
 'Abdarrazzāq al-Ṣan'ānī 1201, 1225, 1235,
 1238 f., 1244, 1253, 1297, 1731, 1734, 2525
 'Abdassalām b. Yūsuf b. Muḥammad al-
 Dimashqī 2228
 'Abdurrazzāq-i Kāshānī, Kamāluddīn 1648–
 1662
 'Abduh, Muḥammad 910, 1631, 1849
 al-Ābī, Maṣṣūr b. al-Ḥusayn 2225
 Abraham ben David of Posquières 610 f.
 Abraham of Tiberias 917, 924 f., 932, 934
 Abū l-'Abbās al-Mursī 2177
 Abū 'Abdallāh al-Baṣrī (al-Ju'al) 912 f., 1023,
 1388–1393
 Abū 'Abdarrahmān al-Sulamī, Muḥammad b.
 al-Ḥusayn 2222
 Abū 'Affān al-Raqqī 1285
 Abū Aḥmad Munajjim, Yaḥyā b. 'Alī 1381
 Abū l-'Alā' al-Ma'arrī 181, 968, 976, 1343, 1853
 Abū 'Alī al-Fārisī 1390
 Abū 'Alī al-Thaqafī, Muḥammad b. 'Abdalwah-
 hāb 1465
 Abū l-Ash'ath (Sharāḥīl b. Āda al-Ṣan'ānī)
 1210 f.
 Abū l-'Atāhiya 1098
 Abū 'Awāna al-Isfarā'īnī 1049
 Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad b. Zakariyyā'
 1141 f., 1353, 1359, 1382, 1392, 1411, 1973,
 2440–2443
 Abū Bakr al-Zubayrī, Muḥammad b. Ibrāhīm
 1113
 Abū Bakr b. Mas'ūd al-Kāsānī 2333
 Abū l-Barakāt al-Baghdādī 246
 Abū Bishr Mattā b. Yūnus 238, 252, 1764
 Abū l-Dardā' 2561, 2589
 Abū Dharr al-Ghifārī 1797
 Abū Dharr ('Abd b. Aḥmad) al-Harawī 2218
 Abū l-Faraj al-Iṣfahānī 1485, 1572, 2224, 2320
 Abū l-Faraj al-Shīrāzī 1965
 Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād 181 f., 1336, 1363–1367
 Abū Ḥamza Mukhtār b. 'Awf 2456
 Abū Ḥanash al-Taghlibī 1100
 Abū Ḥanifa 727, 743, 749–762, 892–894, 910,
 1015, 1029, 1045, 1050, 1078, 1246, 1272,
 1297, 1496, 1528, 1961, 2561, 2598
 Abū Ḥanifa al-Dīnawarī 1321
 Abū l-Ḥasan al-Shādhilī 1645 f.
 Abū Ḥātim Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī 1957,
 2136
 Abū Ḥātim al-Rāzī 624, 1449 f., 1765
 Abū Ḥayyān, Athīraddīn Muḥammad b. Yūsuf
 al-Gharnāṭī 2177, 2196
 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī 171–173, 180–183,
 276, 474, 936 f., 1321, 1342 f., 1390, 2046 f.,
 2099
 Abū Hilāl al-'Askarī 947
 Abū l-Hudā al-Ṣayyādī 1627 f.
 Abū l-Hudhayl 153 f., 256, 262, 746 f., 907 f.,
 922, 924 f., 928, 938, 980 f., 992, 999, 1019,
 1034, 1048, 1050, 1057–1091, 1092–1116,
 1117–1120, 1128–1133, 1136–1141, 1151–
 1154, 1156 f., 1169, 1170, 1188, 1296–1299,
 1301, 1306, 1308, 1318, 1323, 1325 f., 1334 f.,
 1338, 1384 f., 1396–1398, 1403–1406, 1431–
 1436, 1441 f., 1445, 1477, 1479–1481, 1486,
 1492, 1494 f., 1498, 1501 f., 1506, 1527, 1937,
 1939–1941, 2019, 2363, 2525, 2528
 Abū Hurayra 1208, 1211, 1213–1218, 1228 f.,
 1250, 1252, 1273
 Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad b. 'Alī
 249, 251, 984, 1043, 1254, 1274 f., 1544,
 1574
 Abū l-Ḥusayn al-Kātib (Ps.-Qudāma b. Ja'far)
 240, 242–245, 248, 250, 253, 256–260,
 266, 920, 935, 940
 Abū 'Isā al-Iṣfahānī 818–830, 898
 Abū 'Isā al-Warrāq 797, 1064, 1301 f., 1355,
 1358–1361, 1363, 1367, 1371, 1374–1376,
 1395, 1489, 1542 f., 1946, 2434–2436
 Abū Ishāq al-Kāzarūnī 108
 Abū Ishāq al-Shīrāzī 948

- Abū Ismā'il al-Biṭṭikhi 2493
 Abū Kāmil Mu'adh b. al-Ḥuṣayn al-Nabhānī
 al-Kūfi 840–850
 Abū l-Khaṭṭāb 1800 f.
 Abū l-Layth al-Samarqandī 2254
 Abū Mālik al-Ḥaḍramī 1802
 Abū Maṣūr al-'Ijlī 837, 846, 848, 1799 f.
 Abū Maṣūr al-Iṣfahānī, Ma'mar b. Aḥmad
 1619–1621
 Abū Ma'shar 2084
 Abū Mihjan al-Thaqafi 2320 f.
 Abū Muḥammad 791 f.
 Abū l-Mu'in al-Nasafi 910, 1409
 Abū Mujālid al-Ḍarir, Aḥmad b. al-Ḥusayn
 1336 f.
 Abū Muqātil al-Samarqandī 2561
 Abū Mūsā al-Ash'arī 1212, 1219
 Abū Muṭī' Makḥūl al-Nasafi 486–488, 1451,
 1766
 Abū Muṭī' al-Ḥakam b. 'Abdallāh b. Maslama
 751 f., 754, 758, 760 f., 894
 Abū Nu'aym al-Iṣfahānī 1619, 2209, 2391
 Abū Nuwās 993, 1102, 1167, 1171, 1891, 1894
 Abū l-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī 229 f., 486,
 1022, 1044, 1047, 1049, 1111, 1141, 1177,
 1187, 1303–1305, 1321–1325, 1331, 1334,
 1348, 1369 f., 1381–1387, 1392, 1396–1398,
 1451, 1542, 1768, 1936 f., 1946, 2171, 2253,
 2453 f., 2458, 2462, 2499
 Abū Qilāba al-Jarmī 1013, 1224
 Abū Rā'iṭa 1136, 1733, 2130
 Abū Rashīd al-Naysābūrī 1338, 1383 f.
 Abū Sa'id al-Khudrī 1206 f., 1218 f., 1230 f.
 Abū Sa'id b. Abī l-Khayr 108
 Abū Salama b. 'Abdarrahmān al-Madanī
 1782 f.
 Abū Shākir al-Dayṣānī 1137, 1167, 1171
 Abū Shāma 2205
 Abū Shamir al-Ḥanafī 1396, 1515, 1802,
 2517
 Abū Sitta al-Jarbī / al-Qaṣabī 776
 Abū Sulaymān al-Manṭiqī 171–173, 252, 936,
 1390
 Abū Ṭālib al-Makkī 1621
 Abū Tammām 2103
 Abū l-Ṭayyib al-Balkhī 1111
 Abū Thawr 1467
 Abū 'Ubayd 1744, 1766, 1954 f., 1958
 Abū 'Ubayda al-Tamīmī 2067, 2456
 Abū 'Uthmān al-Dimashqī 1949
 Abū Ya'lā Ibn al-Farrā' 1768, 1965
 Abū Ya'lā al-Khalil 2221
 Abū Ya'qūb al-Khuraymī 2156
 Abū Ya'qūb al-Warjlānī → al-Warjlānī, Yūsuf b.
 Ibrāhīm
 Abū Yazīd al-Biṣṭāmī 1358, 1858
 Abū Zakariyyā' Yahyā b. Abī Bakr Ibrāhīm al-
 Warjlānī 793 f.
 Abū Zayd al-Balkhī 1321, 1381 f.
 Abū Zur'a 1765
 al-Ādamī, Abū 'Amr 1086
 al-Adfuwī, Kamāladdīn Ja'far 2212
 'Affān b. Muslim al-Ṣaffār 1459
 Aḥmad al-Khwāfi, Abū l-Muẓaffar 1538
 Aḥmad Sirhindī 1881
 Aḥmad b. 'Abdalmalik al-'Azāzī, Shihābaddīn
 2231
 Aḥmad b. 'Ajība 462
 Aḥmad b. 'Alī al-Zubayrī al-Ghassānī 2229
 Aḥmad b. 'Āsim al-Anṭākī 157, 1522, 1533
 Aḥmad b. al-Faḍl al-Bāṭirqānī 2214
 Aḥmad b. Ḥamdān b. Shabīb al-Ḥarrānī
 1964–1966
 Aḥmad b. Ḥusayn al-Kātib 1594 f.
 Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mu'ayyad bi-llāh
 952, 954 f., 957 f., 960, 962, 1389
 Aḥmad b. Ibrāhīm al-Mu'abbir 981
 Aḥmad b. Idrīs 1632
 Aḥmad b. Khābiṭ 1288, 1335, 1396
 Aḥmad b. Muḥammad al-Athram 1449
 Aḥmad b. Muḥammad Kiyā Gilānī 1571
 Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Silafi al-
 Iṣbahānī 2218 f.
 Aḥmad b. Muḥammad b. Sa'dī 946
 Aḥrār, Khwāja 'Ubaydallāh 1627
 al-Ājurri, Abū Bakr 936, 1053
 al-Akhfash al-awsaṭ, Sa'id b. Mas'ada 1950
 al-Akḥṭal 723
 Aktham b. Ṣayfi 1360 f.
 'Alā'addīn 'Alī b. Majdaddīn Muḥammad b.
 Mas'ūd al-Shāhrūdī al-Biṣṭāmī 2253
 'Alā'addīn al-Samarqandī 1283, 2333
 'Alā'uddawla-yi Simnānī 1650 f., 1661
 Alexander of Aphrodisias 196, 201–203, 209–
 228, 246, 1172, 1948, 1978, 2131
 'Alī al-Nāqī 1407
 'Alī al-Uswārī 1188, 1284 f., 1287
 'Alī b. Aḥmad al-Madinī 1538, 1555 f.

- 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī b. al-Busrī
 al-Bundār 1959
 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mawṣilī 2184
 'Alī b. al-Ḥusayn, Zayn al-ʿĀbidīn (?) 851–854
 'Alī b. al-Ja'd al-Jawharī 1025
 'Alī b. Khālīd al-Uswārī 1284
 'Alī b. Khalīl 979
 'Alī b. al-Mufaḍḍal al-Maqdisī 2219
 'Alī b. Muḥammad al-Fakhrī 2261
 'Alī b. Muḥammad b. 'Abdallāh al-Wāsiṭī
 1390
 'Alī b. Rabban al-Ṭabarī 1134
 'Alī b. Sharafshāh 1566, 1574
 'Alī b. 'Umar b. 'Abdūs al-Ḥarrānī 1965
 'Alī b. Zāfir, Jamāladdīn 2229
 'Alqama b. Qays al-Nakhaṭī 1243, 2558 f.
 Amelius 2137
 al-Āmidī, 'Alī b. Abī 'Alī 248 f., 1588
 Amīr Mu'izzī 2316
 'Ammār al-Baṣrī 1136, 1734, 2130
 Ammonius Hermeiou 2133 f., 2142 f.
 'Amr b. 'Alī al-Fallās, Abū Ḥaḥṣ 1450
 'Amr b. Dīnār 2455 f.
 'Amr b. Kulthūm 1992
 'Amr b. Murra 1956
 'Amr b. Sharāḥīl al-Sha'bī 1226
 'Amr b. 'Ubayd 262, 708, 723 f., 746, 1014, 1018,
 1025–1034, 1035 f., 1048, 1050, 1206, 1216,
 1233, 1246, 1294 f., 1318, 1368, 1396 f., 1428,
 1475, 2068, 2453, 2490, 2497, 2584
 al-Āmulī, 'Izzaddīn 1525, 1606–1608
 al-Āmulī, Shamsaddīn Muḥammad b.
 Maḥmūd 1594, 1606–1608, 2101 f.
 Anas b. Mālik 1237, 1786 f.
 al-'Anbarī → 'Ubaydallāh b. al-Ḥasan
 al-Anbārī, Abū l-Barakāt 'Abdarrahmān 244,
 255, 258–261
 al-Anṣārī, Abū l-Ḥasan 1391
 al-Anṭākī, Aḥmad b. 'Āsim 1671, 1673
 al-'Arandas (Abū l-'Arandas, 'Ubayd b. al-
 'Arandas) 1104
 Aristotle 186, 250 f., 939, 949, 1129 f., 1139,
 1142, 1400 f., 1404, 1406–1408, 1410 f., 1656,
 1658 f., 1848, 1863, 1911, 1947–1949, 1974 f.,
 1977, 1982, 2002 f., 2098, 2120–2125, 2131,
 2140
 al-'Arjī 2341
 As'ad al-Mīhanī 1538, 1557
 As'ad b. Abī l-Faḍā'il Maḥmūd al-'Ijlī 2217
 Asad b. Mūsā ("Asad al-sunna") 1056
 al-Aṣamm, Abū Bakr 'Abdarrahmān b. Kaysān
 988, 1002, 1130, 1133, 1172, 1296, 1395,
 1424, 1427 f., 1732, 2042 f., 2063 f., 2251–
 2253; cf. also Yūsuf b. Muḥammad
 al-Ṣuḡhrānī al-Kurdi al-Aṣamm
 al-Ash'arī 175, 231, 234, 236, 256, 260, 263,
 908 f., 988, 1118, 1122, 1323, 1364, 1369 f.,
 1383, 1392, 1409–1411, 1419, 1432, 1444 f.,
 1451, 1463, 1465, 1470 f., 1475–1480, 1484,
 1489, 1492, 1496, 1498, 1500–1503, 1507,
 1511–1517, 1518–1520, 1522, 1543, 1762,
 1764–1766, 1917, 1936 f., 1941 f., 1946, 2017,
 2255, 2594
 'Aṭā' al-Khurāsānī 1743
 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ 1201, 1232, 1236
 Aṭfayyish, Muḥammad b. Yūsuf 802
 'Aṭṭār, Farīduddīn 2389
 Augustinus 1526, 1755, 1761, 2045, 2166, 2527
 Avendauth (Ibn Dāwūd) 198–200
 al-Awzā'ī 688, 927
 'Aynulquḍāt al-Hamadānī 1536, 1622, 1705
 Ayyūb al-Sakhtiyānī 713, 862, 922, 1013 f., 1238
 al-Azhārī 2222 f.
 al-Azwāraqānī, Ismā'il b. al-Ḥusayn 1564–
 1570, 1572 f.
 Badī'azzamān al-Hamadhānī 1320
 Bahā'addīn Walad 108
 al-Bājī 948
 al-Bākharzī 2228
 Bakr b. Ziyād al-Bāhilī 1808 f.
 al-Balādhurī 2034, 2202
 al-Balaṭī, Abū l-Faḍl Tajaddīn 'Uthmān b. 'Isā
 2234
 al-Ballūṭī → Mundhir b. Sa'īd
 al-Bannā', Muḥammad b. Yūsuf 1619
 al-Bāqillānī 229, 244, 260, 922, 953, 964 f.,
 1289, 1357, 1419, 1461 f., 1468, 1509, 1511,
 1522
 al-Baradānī, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad
 2221
 al-Barbahārī 1511
 Bardesanes 840, 846, 945, 1135, 1179, 1171, 1179
 al-Barrādī, Abū l-Faḍl Abū l-Qāsim b. Ibrāhīm
 2069
 Bashshār b. Burd 840–844, 847 f., 850, 965,
 968, 1035
 al-Bayḍāwī 271, 947, 1525, 1576–1585, 1590

- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn
 1511, 1513, 1541
 al-Bayhaqī, 'Alī b. Zayd (Ibn Funduq) 1545
 al-Bīrūnī 2048
 al-Bīrẓālī, 'Alamaddīn al-Qāsim b. Muḥam-
 mad 1964, 2206
 Bishr al-Ḥāfi 1620, 2165
 Bishr b. Ghānim, Abū Ghānim al-Khurāsānī
 774, 777–781, 804, 812
 Bishr b. Ghiyāth al-Marīsī 773 f., 781, 804,
 897, 917 f., 921, 923, 926, 928, 932 f., 988,
 998, 1002, 1045, 1065–1068, 1071, 1272,
 1297, 1354, 1395, 1407, 1447–1449, 1466,
 1504, 1512, 1762, 1955, 1963, 2528 f.
 Bishr b. al-Mu'tamir 747, 992, 998, 1019, 1048,
 1050, 1097, 1307 f., 1316, 1348, 1397, 1421,
 1424 f., 1435, 1499, 1938, 2044, 2525, 2528
 Bodin, Jean 2028
 al-Bukhārī 1449, 1468, 1476, 1765 f., 1781 f.,
 1791, 2220, 2526, 2557
 al-Būnī, Muḥyiddīn Aḥmad b. 'Alī 1647
 Burd b. Sinān 647
 Burghūth, Muḥammad b. 'Īsā 1382, 1395,
 1447
 al-Burhānī 462 f.
 Burzōya 177, 1061, 1533, 1976
 al-Bustī, Abū l-Qāsim Ismā'īl 1950
 Buṭrus al-Bustānī 470

 Čahārbartī, Abū l-Makārim Aḥmad b. al-
 Ḥasan 1590
 Carlyle, Thomas 2445
 Carneades 179, 2442
 Castiglione, Baldassare 2105
 Celsus 2443
 Chrysippus 249
 Clement of Alexandria 911, 1183, 1434
 Columella 2102
 Comte, Auguste 1849, 2445

 Ḍaḥḥāk b. Muzāhim 1792, 1799, 1958
 Damascius 1139, 1168, 1975, 2137
 al-Damīrī 2478
 Dante Alighieri 1842
 al-Dāraquṭnī 739 f., 2227
 al-Dargazīnī, Sharafaddīn Maḥmūd b.
 Muḥammad al-Qurashī 1602
 al-Dārīmī, Abū Sa'īd 1272 f., 1448, 1512
 al-Darjīnī, Aḥmad b. Sa'īd 799 f., 819 f.

 Dāwūd al-Bākhillī 396 f.
 Dāwūd al-Jawāribī 611 f.
 Dāwūd al-Muqammiṣ 1041
 Dāwūd b. 'Alī al-Iṣfahānī 1337, 1476
 Dāwūd b. Khalaf 1280 f.
 Dāwūd b. al-Muḥabbār 156
 al-Dāwūdī, Muḥammad b. 'Alī 1395, 1560,
 2244
 Democritus 1134, 1139, 1141, 1144, 1152, 1410,
 1979, 2086
 al-Dhahabī 1395, 1559, 2198 f., 2222
 Dhū l-Nūn al-Miṣrī 1611, 1635–1644, 1919
 Di'bil 2226
 Diodorus of Tarsus 1040, 1432
 Diogenes 2047
 Dionysius of Cyrene 259
 Ḍirār b. 'Amr 239, 485 f., 746 f., 804, 848, 856,
 860, 897, 919, 929, 938, 999, 1002, 1018 f.,
 1045–1047, 1050 f., 1053, 1056, 1078, 1130–
 1133, 1135, 1172, 1273, 1296 f., 1299 f., 1395,
 1397, 1403–1406, 1409, 1424, 1480, 1484,
 1497, 2044, 2163 f., 2458 f., 2461–2500,
 2501–2533, 2534–2601

 Empedocles 2134
 Ephrem Syrus 1040
 Epicurus 1134, 1139, 1152, 1404, 1979, 2086 f.
 Euclid 1401

 Faḍl al-Ḥadāthī 1288, 1335, 1396
 Faḍl al-Raqāshī 2492
 Faḍl b. Dukayn al-Mulā'ī 1426
 Faḍl b. Shādhān 1243, 1730
 Faḍl b. Yahyā al-Barmakī 1485
 Fakhraddīn al-Rāzī 242 f., 258 f., 261, 265 f.,
 271, 274, 915 f., 1020, 1189–1193, 1244–
 1247, 1249, 1251, 1509, 1524, 1540 f., 1545,
 1561–1575, 1588, 1599, 1732, 1880, 2101–
 2103, 2217, 2252, 2531
 al-Fārābī 207, 239, 246, 251, 262, 474, 919,
 1022, 1348 f., 1353, 1369–1380, 1429,
 1848 f., 1974, 2045, 2047, 2048, 2072,
 2099, 2131, 2136, 2139 f.
 al-Farazdaq 1029, 1103
 al-Farrā', Yahyā b. Ziyād 1237, 1794
 al-Fāshānī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Abī
 Naṣr Muḥammad 2173
 Fichte, Johann Gottlieb 2170
 Firdawsī 2315

- al-Firūzābādī 2104
 al-Firyābī 709
 Fuzūlī 2351
- al-Ġarabardī → Ġahārbartī
 Galenus 178, 241, 251, 253 f., 1401, 1436, 1973, 2140
 Ghaylān al-Dimashqī 600, 646, 653–655, 658, 664, 677 f., 688, 712 f., 861, 889 f., 918, 927, 933, 983, 988, 990 f., 1318, 1433 f., 1439, 2034, 2452, 2497, 2502, 2517
 al-Ghazzālī 186–189, 260, 267–271, 574 f., 878, 909, 1275, 1278, 1282, 1522 f., 1526–1537, 1540, 1589, 1616, 1624, 1656, 1658 f., 1671, 1766, 1879 f., 1911–1916, 1918, 1941, 1971, 2003 f., 2099, 2216 f., 2383
 Ghiyāthuddīn Muḥammad Rāmpūrī 1451
 Ghulām Aḥmad 1882
 Ghulām Khalīl 1617 f., 1681
 Gregory the Great 1052, 1761
 Gregory of Nazianz 1489, 1773
 Gregory of Nyssa 1489
- al-Hādī ilā l-ḥaqq Yahyā b. al-Ḥusayn 859 f., 1053, 1937, 1940
 Ḥāfiẓ 1144, 1595, 1605, 1706, 2102, 2316
 Ḥafṣ al-Fard 1073–1075, 1078
 Ḥafṣ b. Abī l-Miqdām 823 f.
 Ḥafṣ b. Sālim 938
 al-Ḥajjāj b. Yūsuf 961
 Ḥākim al-Jishumī 1023, 1073, 1092 f., 1310 f., 1399, 1732, 1950, 2252, 2462, 2500
 al-Ḥākim al-Naysābūrī → Ibn Bayyī‘
 al-Ḥākim al-Tirmidhī 1610, 1622, 1624, 1671–1677
 al-Hallāj 118–123, 1611, 1620, 1622 f., 1682–1690
 Ḥamdallāh Mustawfī al-Qazwīnī (Ḥamdullāh-i Mustawfī) 1578, 1592 f., 2315
 Ḥamidaddīn al-Kirmānī 333, 356–362, 2136
 Ḥammād ‘Ajrad 965, 968
 Ḥammād b. Zayd 1013
 Hammām b. Munabbih 2557, 2560, 2562
 Ḥamza al-Iṣfahānī 2209
 Ḥamza b. Ḥabīb 1234
 al-Harawī, ‘Abdallāh al-Anṣārī 1602
 Ḥārith b. ‘Alī al-Warrāq 182
 al-Ḥārithī, Sa’daddīn Mas‘ūd b. Aḥmad 2221 f.
 Hārūn b. al-‘Abbās al-Ma’mūnī 2204
- Hārūn b. ‘Alī al-Munajjim 2226
 Hārūn b. al-Ma’mūn b. Sundus 933
 (al-)Ḥasan al-Baṣrī 119–123, 600, 634, 646, 658, 660 f., 678, 686 f., 707, 708–711, 714 f., 810, 856–858 f., 860, 884, 887, 1012 f., 1035 f., 1048, 1050, 1054, 1208 f., 1216, 1229, 1233 f., 1245, 1293 f., 1396, 1618, 1728, 1730 f., 1786–1788, 1833 f., 2066 f., 2363, 2365, 2452–2455, 2457, 2459, 2468, 2489 f., 2523 f., 2553, 2571
 (al-)Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya 600 f., 604 f., 708, 718–748, 859–862, 864–869, 873, 884, 888, 891, 894, 1035 f., 1053, 1055, 1317, 1731, 1734, 2454–2459
 Ḥasan-i Šabbāḥ 1542 f., 1558
 Ḥassān b. Thābit 1198, 2480
 Ḥayyōya → Ḥiwī al-Balkhī
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1849, 1980
 Hermagoras 940
 Herodotus 1658
 Hieronymus 1869
 Hilāl b. al-Muḥassin al-Šābi’ 2203, 2234
 Hippolytus of Rome 2134
 Hishām al-Fuwaṭī 1044, 1047, 1055, 1191, 1250, 1395, 1406, 1419, 1771, 1940
 Hishām al-Jawālīqī 612, 620, 625, 1408, 1801 f.
 Hishām b. ‘Abdallāh al-Dastuwā’ī 899
 Hishām b. al-Ḥakam 184, 264, 620 f., 628, 929, 1078, 1130, 1137 f., 1167, 1171, 1286 f., 1339 f., 1349, 1404, 1407 f., 1410, 1473 f., 1476, 1481 f., 1484, 1486–1489, 1496, 1503–1506, 1509, 1799, 1802, 1942, 2138, 2456, 2527
 Hishām b. Muḥammad al-Kalbī 2202
 Hishām b. ‘Urwa 1814 f.
 Ḥiwī al-Balkhī 1351, 1353, 1359, 1375
 Ḥubaysh b. Ibrāhīm al-Tiflīsī 1731
 Hūd b. Muḥkim al-Hawwārī 781 f., 807, 1730
 Ḥudhayfa b. al-Yamān 1194 f.
 Huet, Pierre Daniel 2094, 2108
 al-Ḥujūrī, Abū Muḥammad Yūsuf b. al-Ḥafiṣ 1383
 Ḥumayd b. Sa‘īd b. Bakhtiyār 1396
 al-Ḥumaydī, Muḥammad b. Abī Naṣr 2167 f., 2195, 2247
 Ḥunayn b. Iṣḥāq 2122
 Ḥurqūṣ (Abū Sa‘īd ‘Uthmān b. Sa‘īd al-Kinānī) 2232
 al-Ḥusayn al-Najjār 988

- Ḥusayn b. al-Ḍaḥḥāk al-Bāhili 993
 al-Ḥusayn b. al-Faḍl al-Bajali 1466
 Ḥusayn b. al-Manṣūr 1714
 al-Ḥusayn b. al-Qāsim 1920, 1933, 1937, 1946
 al-Ḥuṣrī 2228

 Iamblichus 2137f.
 Ibn 'Abbād al-Rundi 1626
 Ibn al-Abbār, Muḥammad b. 'Abdallāh 1485, 2233
 Ibn 'Abbās → 'Abdallāh b. 'Abbās
 Ibn 'Abdalbarr 1219, 2195, 2213–2215, 2249
 Ibn 'Abd Rabbih 174, 2102, 2225
 Ibn 'Abdazzāhir, Muḥyiddin 'Abdallāh 2205
 Ibn Abī l-'Awjā' 982
 Ibn Abī l-Dam, Ibrāhīm b. 'Abdallāh al-Ḥamawī 2217
 Ibn Abī Duwād 1097, 1099, 1287, 1396, 1406 f., 1447, 1458, 1504f.
 Ibn Abī l-Ghanā'im, 'Alī b. Muḥammad 1570
 Ibn Abī l-Ḥadīd 1216, 1245, 1276, 1284, 1287, 1352, 1383, 2185
 Ibn Abī Ḥatīm al-Razī 2220, 2526
 Ibn Abī Ḥayya, 'Abdalwahhāb b. 'Isā b. 'Abdalwahhāb 1403
 Ibn Abī Shayba 631, 1201
 Ibn Abī Ṭāhir 2226
 Ibn Abī Ṭayyi', Yahyā b. Ḥamid 2211
 Ibn Abī 'Umar al-'Adani (Muḥammad b. Yahyā) 718, 862
 Ibn Abī Uṣaybi'a 1372 f., 2234 f., 2250
 Ibn Abī Ya'lā 1511, 2216
 Ibn al-'Adīm, Kamāladdīn 2211, 2230
 Ibn Ājurrūm 2308
 Ibn al-Akfānī 2197
 Ibn (al-) 'Aqīl 240, 258 f., 919, 925 f., 948, 1369 f., 1379, 1620, 1766, 1965, 2218
 Ibn (al-) 'Arabī 379 f., 1359, 1610, 1622, 1624 f., 1650 f., 1660, 1663 f., 1666–1670, 1671, 1673, 1969, 2139, 2598
 Ibn al-'Arif 1646
 Ibn 'Asākir 970 f., 975, 980, 2173, 2211
 Ibn 'Aṭā', Abū l-'Abbās 1620
 Ibn 'Aṭā'llāh, Tājaddīn Aḥmad b. Muḥammad 396
 Ibn al-Athīr, Diyā'addīn 2185, 2205
 Ibn al-'Aṭṭār 758
 Ibn Aydamir 2095, 2103
 Ibn 'Ayyād 462

 Ibn al-Azraq, Aḥmad b. Yūsuf 2211
 Ibn Bābōya 1286, 1441
 Ibn Bājja 1987
 Ibn al-Bannā', al-Ḥasan b. Aḥmad al-Baghdādī 1965 f.
 Ibn al-Baqqāl, 'Alī b. Yūsuf 180
 Ibn Bashkuwāl 2195
 Ibn Bassām 2103, 2233
 Ibn Baṭṭa al-'Ukbarī 1449 f., 1714, 1953–1963, 1965
 Ibn al-Bayyī' al-Ḥākim al-Naysābūrī 2171, 2173, 2208, 2250
 Ibn al-Dabbāgh, 'Abdarrahmān b. Muḥammad 2214
 Ibn al-Dā'ī, Murtaḍā 1345, 1366
 Ibn Dāniyāl 2325 f.
 Ibn al-Dawādārī 2095
 Ibn Diḥya ('Umar b. al-Ḥasan al-Kalbī) 2233
 Ibn Dimurdāsh, Muḥammad b. Muḥammad 2176, 2231
 Ibn al-Dubaythī 2208
 Ibn Duqmāq 2242
 Ibn Faḍlallāh al-'Umarī 2103, 2106, 2197 f., 2232
 Ibn al-Faqīh 2163
 Ibn al-Faraḍī 2195
 Ibn Farīghūn 2099
 Ibn Fāris 2259
 Ibn Farzōya (Ibn Farzawayh), Abū l-Ḥasan 'Alī 1324, 1334, 1398, 2454
 Ibn Funduq 1569, 1571, 1573
 Ibn Fūrak 1465, 1513, 1518 f.
 Ibn al-Fuwaṭī 1586–1590. 2206
 Ibn Ḥabīb al-Naysābūrī 2225
 Ibn Ḥajar al-'Asqalānī 645, 647, 1395, 1804, 1865 f., 2242 f., 2531
 Ibn Ḥajar al-Haytamī 2525, 2558, 2600
 Ibn al-Ḥājib 1593
 Ibn al-Hamadhānī, Muḥammad b. 'Abdalma-lik 2234
 Ibn Ḥamid, Abū 'Abdallāh 1965
 Ibn Ḥamōya, Ṣadraddīn 1541
 Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad 615, 634 f., 663, 756, 916, 933 f., 936, 949, 1097, 1354, 1406 f., 1416, 1448, 1450, 1452, 1460, 1467–1469, 1475–1477, 1487 f., 1507, 1619 f., 1764–1766, 1955, 1963, 1967, 2357, 2526, 2557
 Ibn al-Ḥanbalī, 'Abdarrahmān b. Najm 949

- Ibn Ḥasdāy 206
 Ibn al-Haytham 1021 f., 1411
 Ibn Ḥazm al-Andalusī 188, 267, 920, 924,
 988–990, 1042, 1049, 1226, 1237, 1284,
 1451 f., 1941–1944, 2217, 2313–2315, 2478
 Ibn Ḥibbān al-Bustī 1808 f., 2220
 Ibn Hishām 1038–1040, 1046 f., 1056
 Ibn al-Ḥusām, Jamāladdīn 2176
 Ibn al-Ikhshīd, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī 1043,
 1324, 1328, 1388 f., 1391, 1516
 Ibn ‘Inaba 1570
 Ibn Ishāq 636, 1197, 1221 f., 1357, 1727, 1758,
 1781–1783, 1785, 1787 f., 1795, 1797 f., 1807,
 1868, 2471, 2526
 Ibn Iyās 2323 f.
 Ibn Jalaba al-Ḥarrānī, ‘Abdalwahhāb b.
 Aḥmad 1965
 Ibn al-Jarrāḥ, Muḥammad b. Dāwūd 2226 f.
 Ibn al-Jawzī 1620, 1698, 1965, 2098, 2194 f.,
 2201 f., 2478
 Ibn al-Kalbī → Hishām b. Muḥammad
 Ibn Karrām, Muḥammad 988, 1345, 1348,
 1365–1367, 1624
 Ibn Kathīr, ‘Imādaddīn 2206 f.
 Ibn al-Khabbāz, Abū l-Fidā’ Ismā‘īl b. Ibrāhīm
 2216
 Ibn Khafīf 1321, 1789
 Ibn Khaldūn 94 f., 242, 259, 2054 f., 2060,
 2102 f., 2181
 Ibn Khallād, Abū ‘Alī 1080 f., 1388
 Ibn Khallikān 2190–2192
 Ibn Khāqān, Faṭḥ b. Muḥammad 2195
 Ibn Khayrūn, Muḥammad b. ‘Abdalmalik al-
 Baghdādī 2221
 Ibn Khuzayma, Abū Bakr Muḥammad b.
 Ishāq 614, 1467, 1495, 1512
 Ibn Kullāb 153, 908, 1322, 1409, 1411, 1419,
 1454–1510, 1511, 1513, 1516, 1518, 1762–1769
 Ibn (al-)Majāshūn, ‘Abdal‘azīz b. ‘Abdallāh
 1449 f., 1475
 Ibn Mākūlā 2194
 Ibn al-Malāḥimī 1403
 Ibn Manda, Abū Zakariyyā’ Yahyā 2209
 Ibn Manda, Muḥammad b. Ishāq 1449, 1619
 Ibn al-Mar’a 1646 f.
 Ibn Mardōya, Aḥmad b. Mūsā 2209
 Ibn Māsawayh 2259
 Ibn Mattōya (Ibn Mattawayh) 1079, 1124,
 1337, 1353
 Ibn Maymūn 2103
 Ibn al-Mī‘mār, Muḥammad b. Abī Bakr 949
 Ibn al-Mudabbir 981 f.
 Ibn Muḥaddhab al-Ma‘arrī 2191
 Ibn Mujāhid 1761 f.
 Ibn al-Munādī, Aḥmad b. Ja‘far 2215
 Ibn al-Munajjim, Yahyā b. ‘Alī 1322, 1465, 1771
 Ibn al-Muqaffa’, ‘Abdallāh 160–167, 605,
 938 f., 946, 951–968, 978, 1005, 1061, 1085,
 1253, 1361, 1423, 1728, 1790 f., 1949, 1952,
 1976, 2037–2041, 2053, 2061, 2063, 2427–
 2431, 2436, 2458, 2473
 Ibn al-Muqaffa’, Muḥammad b. ‘Abdallāh
 1129 f., 2121
 Ibn al-Murtadā 249, 271, 645, 686, 1261 f.,
 1310, 1507 f., 1932, 2530
 Ibn Musdī → Muḥammad b. Yūsuf b. Mūsā
 al-Gharnāṭī
 Ibn al-Mustawfī, Mubārak b. Aḥmad 2210
 Ibn al-Mu‘tazz 974, 977–979, 2227
 Ibn al-Nadīm 1023, 1058 f., 1320 f., 1323, 1348,
 1394–1399, 2193, 2464, 2501
 Ibn al-Nafīs 1147
 Ibn al-Najjār, Muḥibbaddīn Muḥammad b.
 Maḥmūd 2207
 Ibn Nāṣiraddīn Muḥammad b. Abī Bakr al-
 Dimashqī 994
 Ibn Nubāta 2176 f., 2239
 Ibn Nuqṭa, Muḥammad b. ‘Abdalghani 2194
 Ibn al-Qāriḥ al-Ḥalabī 976
 Ibn al-Qaṭṭā’, ‘Alī b. Ja‘far 2232
 Ibn al-Qaṭṭān, ‘Abdallāh b. ‘Adī 2220
 Ibn al-Qaysarānī, Muḥammad b. Ṭāhir 2220,
 2235
 Ibn Qayyim al-Jawziyya 1041 f., 1052, 1463,
 1498, 1510, 1546, 1621
 Ibn Qiba, Muḥammad b. ‘Abdarrahmān al-
 Rāzī 1382
 Ibn al-Qūba’, Muḥammad b. Muḥammad
 2231
 Ibn Qudāma al-Maqdisī 1620 f., 1623 f., 1965
 Ibn Qutayba 644 f., 674, 991, 1011, 1189, 1192–
 1197, 1203, 1207–1209, 1212, 1214–1216,
 1228, 1230, 1243, 1250, 1269–1271, 1273,
 1276 f., 1279 f., 1283, 1285, 1321, 1350 f.,
 1448 f., 1497, 1765 f., 1966 f., 2096, 2105,
 2531 f., 2556 f., 2561 f.
 Ibn Quzmān 2317
 Ibn Rashīq al-Qayrawānī 2198, 2232

- Ibn al-Rēwandī 167–171, 181, 234 f., 604, 905, 919, 948, 991, 997 f., 1021 f., 1086, 1176, 1186, 1276 f., 1279 f., 1283, 1285, 1287 f., 1302, 1310, 1322, 1334–1336, 1339 f., 1342–1368, 1369–1380, 1382, 1388, 1392, 1395, 1398, 1473, 1486, 1505, 1514, 1542, 1900, 1939, 1941, 1947, 1950 f., 2416, 2431–2434, 2436–2440, 2499
 Ibn Rushayd, Muḥammad b. ‘Umar 2212
 Ibn Rushd 1221, 1666, 1668, 1977, 1987, 2140
 Ibn al-Ṣābūnī 2194
 Ibn al-Sā‘ī, ‘Alī b. Anjab al-Khāzin 2230
 Ibn Sa‘īd al-Maghribī, Nūraddīn ‘Alī 2196
 Ibn Sā‘īd al-Qurṭubī, Sā‘īd b. Aḥmad 2234
 Ibn al-Ṣā‘igh, Muḥammad b. ‘Abdarrahmān al-Maghribī 2176, 2178
 Ibn al-Sakan, Sa‘īd b. ‘Uthmān 2214
 Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī 270 f., 2215
 Ibn Sālim, Aḥmad 1409
 Ibn Ṣayyād 1791 f., 1797
 Ibn Sayyid al-nās, Muḥammad b. Muḥammad 2213, 2231
 Ibn al-Shahḥām 1963
 Ibn Shahrāshūb 1254
 Ibn Shīrān, Abū Muḥammad 2203
 Ibn Sīnā 246, 257, 269, 273–275, 909, 1140 f., 1353, 1520, 1540, 1544–1546, 1652, 1664, 1771, 1848, 1946, 1948, 1968 f., 1973, 1975, 1980, 1982, 1987, 2098, 2101 f., 2121, 2138, 2141, 2259
 Ibn Sīrīn, Muḥammad 1229
 Ibn al-Ṣuqā‘ī 2192 f.
 Ibn Surayj, Aḥmad b. ‘Umar 182
 Ibn Ṭabāṭabā, Abū Ismā‘īl Ibrāhīm 1569
 Ibn Taghrībirdī 2095, 2184, 2243 f., 2248, 2250
 Ibn al-Ṭaḥḥān 1637–1639
 Ibn Ṭalḥa, Kamāladdīn 2223
 Ibn Tamīm, Muḥammad 2230
 Ibn al-Ṭaylasān al-Qurṭubī, al-Qāsim b. Muḥammad 2222
 Ibn Taymiyya 240, 247, 257 f., 269 f., 878, 1450, 1463, 1465, 1473, 1475, 1477, 1507 f., 1546, 1621, 1624, 1632, 1681, 1964, 2050, 2176, 2217
 Ibn al-Ṭayyib 2335
 Ibn Ṭufayl 1441, 1985–1987, 2444
 Ibn ‘Ulayya, Ibrāhīm b. Ismā‘īl 931, 1002, 1297
 Ibn ‘Umar 1810
 Ibn Waḥshiyya 2469
 Ibn al-Wardī, ‘Umar b. al-Muẓaffar 2231
 Ibn Wāṣil 2205
 Ibn al-Wazīr, Muḥammad b. Ibrāhīm 271
 Ibn Yazdādh → Muḥammad b. Yazdādh
 Ibn Yūnus, Abū Sa‘īd ‘Abdarrahmān b. Aḥmad 2211 f.
 Ibn Zabir, ‘Abdallāh b. Aḥmad b. Rabī‘a 2193
 Ibn al-Zāghūnī 1959, 1965
 Ibn al-Zamlakānī, Kamāladdīn Muḥammad b. ‘Alī 2218
 [Ibn-i] Zarkūb-i Shirāzī 1578, 1580, 1584
 Ibn al-Zayyāt 1636
 Ibn Zur‘a 1382 f., 1949
 Ibrāhīm al-Nakha‘ī 1215, 1226, 1245 f., 2600
 Ibrāhīm b. ‘Abdallāh b. (al-)Ḥasan 849, 852
 Ibrāhīm b. ‘Abdallāh al-Kātib 1949
 Ibrāhīm b. Adham 1620
 Ibrāhīm b. Aḥmad b. Shaqillā 1508
 Ibrāhīm b. ‘Alī al-Naṣībī 1390
 Ibrāhīm b. ‘Alī al-Shīrāzī 2215
 Ibrāhīm b. Hilāl al-Ṣābi, Abū Ishāq 2203
 Ibrāhīm b. al-Sindī 1308 f.
 Ibrāhīm b. Ṭahmān 896 f.
 Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Yazīdī 1309
 Ibrāhīm b. Yūnus al-Ghānimī 2231
 al-Ījī, ‘Aḍudaddīn 257, 259, 265 f., 270 f., 293, 598, 910, 1286, 1525, 1561 f., 1576, 1582, 1586–1599, 1600–1605, 1898, 2415
 Ikhwān al-ṣafā’ 2046, 2099
 ‘Ikrima 1786, 1962
 al-Īlāqī, Sharafaddīn Muḥammad b. Yūsuf 1594
 ‘Imādaddīn al-Isfahānī 2230, 2248
 ‘Imrān b. al-Ḥusayn 1194
 ‘Īsā b. ‘Alqama al-Miṣrī 797, 807
 ‘Īsā b. al-Haytham al-Ṣūfī 1310, 1336, 1363, 1493
 ‘Īsā b. ‘Umar al-Thaqafī 992
 ‘Īsā b. Yazīd b. Da‘b al-Laythī 1251
 Isaac of Ninive 1041
 al-Isfarā‘īnī, Abū Ḥāmid 936, 2478
 al-Isfarāyīnī, Abū Ishāq 2258
 Ishāq b. Ḥunayn 1949
 Isidore of Seville 945, 2104
 al-Iskāfī 1390, 1493, 1938, 1946
 Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. Kābūs al-Shīrāzī al-Dīlī 1446

- 'Iyāḍ, al-Qāḍī 2216, 2292
 Iyās b. Mu'āwiya 1009, 1012, 1015
 'Izzaddīn al-Yamanī 1572 f.
- Jābir b. 'Abdallāh al-Anṣārī 1206 f., 1781 f., 1785
 Jābir b. Ḥayyān 181 f., 1168
 Jābir b. Yazīd al-Ju'fī 618 f., 623
 Jābir b. Zayd al-Azdī 602, 765–769, 805, 813, 817, 868, 1008, 1214, 1238 f., 1245 f., 1252, 2066 f., 2450 f., 2454–2459, 2464, 2575, 2601
 Ja'd b. Dirham 898, 901, 1136, 1402, 1799 f., 2129, 2135
 Ja'far al-Ṣādiq 182, 838 f., 852 f., 1481–1483, 1485 f., 1504, 1545, 1564, 1942
 Ja'far (b. Muḥammad) b. Ḥarb 486, 1021, 1096–1099, 1102–1112, 1309, 1322, 1336, 1421, 1429, 1492 f., 1499, 1938, 2064, 2482, 2553, 2584
 Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman 2500
 Ja'far b. Mubashshir 1284 f., 1287 f., 1336, 1394, 1403, 1484, 1763
 Ja'far b. Muḥammad al-Ja'farī 1595
 Ja'far b. Zayd b. 'Abdarrazzāq al-Shāmī 1959
 al-Jāhīz 178, 229–237, 250, 840–843, 847, 850, 992, 997, 1001, 1020 f., 1144, 1147 f., 1155, 1172 f., 1188, 1189, 1191, 1193, 1245, 1247, 1251, 1261, 1269, 1279 f., 1287 f., 1309, 1320–1333, 1334 f., 1339 f., 1350, 1356, 1368, 1372, 1372, 1391, 1431, 1436–1441, 1445, 1448 f., 1460, 1475, 1623, 1738, 1771, 1945, 2096, 2458, 2482, 2496, 2498 f., 2530 f., 2536, 2540, 2583 f.
- Jahm b. Ṣafwān 614, 755 f., 894 f., 907, 938, 998, 1051, 1055, 1078, 1136, 1182, 1401, 1446–1453, 1762, 1962, 1981, 2127–2129, 2135, 2598
 al-Jahshiyārī, Muḥammad b. 'Abdūs 2233
 al-Jahza 2191 f.
 Jalāluddīn Rūmī 1761, 1766 f.
 Jamāladdīn al-Afghānī 910
 Jamāladdīn al-Ḥillī 1582
 Jamāluddīn Murtaḍā al-Rāzī 1447, 1567 f.
 al-Jammāz 1096
 Jarīr b. 'Aṭīyya 1103
 al-Jawharī, Ismā'īl b. Ḥammād 2223
- al-Jayhānī 1543, 2106 f.
 al-Jazarī, Shamsaddīn 2200 f.
 Jibrīl b. Nūḥ al-Anbārī 1433
 al-Jilī → 'Abdalkarīm al-Jilī
 al-Jishumī → Ḥākim al-Jishumī
 Job of Edessa 1041, 1160, 1163, 1173, 1426, 2100
 Johannes Damascenus 715 f., 735, 869 f., 885 f., 943, 945, 1283, 1489, 1505, 1733, 1788, 1798, 1843, 1990
 Johannes Philoponus 204, 978
 Johannes of Scythopolis 2133
 Josephus, Flavius 2060
 al-Ju'al → Abū 'Abdallāh al-Baṣrī
 al-Jubbā'ī, Abū 'Alī 182, 237, 912 f., 1003, 1021, 1043, 1046 f., 1085, 1288 f., 1323, 1325, 1332 f., 1336–1339, 1348 f., 1356, 1362, 1365, 1370 f., 1382, 1384, 1388–1391, 1402, 1429, 1431 f., 1441–1445, 1493, 1511 f., 1515 f., 1622, 2016, 2252
 al-Jubbā'ī, Abū Ḥāshim 238, 1023, 1043 f., 1046–1048, 1080, 1141 f., 1289, 1304, 1348, 1356, 1509, 1515 f.
 al-Junayd 1411, 1466 f., 1507, 1610, 1617 f., 1620 f., 1623–1625, 1678–1681
 Junilius 945 f.
 al-Jurjānī, Ismā'īl b. Muḥammad 2187
 al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf 'Alī b. Muḥammad 258, 1042, 1525, 1561 f.
 al-Jushamī → Ḥākim al-Jishumī
 al-Juwaynī 256, 260, 271, 948, 1286, 1468, 1509, 1511, 1513, 1522, 1536, 1770, 1772
- Ka'b al-Aḥbār 2544 f.
 al-Ka'bi → Abū l-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī
 al-Kalābādhi, Muḥammad b. Ishāq 1411 f., 1475
 al-Kalbī, Muḥammad b. al-Sā'ib 1729
 al-Karābīsī, (al-)Ḥusayn b. 'Alī 1468, 1476 f., 1962
 al-Kardarī, Muḥammad (b. Muḥammad) b. 'Abdassattār 1529
 al-Karkhī, Abū l-Ḥasan 1388, 1391
 al-Kāshifī, Kamāladdīn 1627
 al-Kātībī, Najmaddīn 2099
 al-Khalīl b. Aḥmad 1324, 1950, 2068
 al-Khallāl 1511
 al-Kharrāz, Abū Sa'īd 1411
 al-Khaṭīb al-Baghdādī 946 f., 975, 2207 f., 2246

- al-Khaṭṭābī, Ḥamd b. Muḥammad 952 f.
 al-Khayyāt, Abū l-Ḥusayn ‘Abdarrahīm 182,
 746, 991, 998, 1021, 1111, 1176, 1179–1181,
 1186, 1279, 1287, 1289, 1303 f., 1334–1341,
 1346–1349, 1351, 1354, 1362–1365, 1370,
 1381–1385, 1394, 1398, 1440, 1939, 2499,
 2501
 Khushaysh b. Aṣram al-Nasā’ī 486, 661,
 708 f., 1446 f., 1451
 al-Khwārazmī, Muḥammad b. Aḥmad 246,
 488, 1542, 1559, 2099, 2107
 al-Kindī, Abū Yūsuf Ya’qūb b. Ishāq 207, 246,
 1136, 1352 f., 1401, 1411, 1545, 1977 f., 2126,
 2130–2132, 2437 f.
 al-Kindī, Muḥammad b. Ibrāhīm 478
 al-Kudamī, Abū Sa’īd Muḥammad b. Sa’īd
 800 f.
 al-Kulīnī 1404
 Lactantius 1134
 Lāhijī, Muḥammad b. Yahyā 1412
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 1982, 1989, 2008,
 2010
 Leo Africanus 2110
 Luther, Martin 1999 f.
 Ma’bad b. ‘Abdallāh b. ‘Ukaym al-Juhānī
 600 f., 658, 674–707, 714 f., 888
 Ma’dān al-Shumaitī 603, 831–839, 846
 al-Madanī, Muḥammad Zāfir 285, 383, 385 f.,
 391, 400, 426, 428, 438, 462
 al-Mahdī li-dīn Allāh → al-Ḥusayn b. al-Qāsim
 Maḥmūd b. Abī l-Ma’ālī al-Khuwārī, Tājaddīn
 2224
 Maḥmūd b. al-Ḥasan al-Qazwīnī, Abū Ḥatīm
 2258
 Maḥmūd b. Muḥammad b. ‘Abbās b. Arslān
 al-Khwārizmī 2209
 Maimonides 610 f., 1122, 1768, 1973, 1979, 2122
 Majashūn, Ibn (Abī) Salama 666–670, 671–
 673, 1955, 1962
 Majdaddīn ‘Alī b. Ja’far al-Mūsawī 1545
 al-Majlisī, Muḥammad b. Bāqir 1801 f., 2099
 al-Maybudī 1545
 Makḥūl al-Nasafī → Abū Muṭī’
 Makḥūl b. Abī Muslim 1027, 1962
 al-Malaṭī 1351, 2570
 al-Malik al-Afḍal (Ḍirghāmaddīn al-‘Abbās b.
 ‘Alī) 2256–2261
 Mālik b. Anas 933, 937, 1199, 1202, 1204, 1211,
 1223, 1294
 Ma’mar b. Rāshid 2524 f.
 Maṣṣūr b. ‘Ammār 1617
 Maṣṣūr b. Sālim, Abū l-Muzaḥḥar 2212
 Manūčihīrī 2316
 al-Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir 239, 244,
 253, 255 f., 261 f., 266, 268, 920, 935,
 1040–1042, 1068–1071, 1468, 1483, 2107,
 2253 f.
 al-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad 1497 f.,
 2244 f., 2317
 al-Maqrīzī 2102
 al-Marīsī → Bishr b. Ghīyāth al-Marīsī
 Marracci, Ludovico 1991
 Marwān b. al-Ḥakam 1199, 1202, 1225, 1230,
 1252
 al-Marzubānī 1310, 1399
 al-Mas’ūdī 1001, 1088, 1508, 2202
 al-Māturīdī 910, 931, 1022, 1348, 1352, 1354–
 1358, 1370 f., 1373 f., 1384, 1508, 1732, 1932,
 1941–1943, 2064, 2252, 2254 f., 2388
 al-Māwardī 188, 218, 238, 1427, 1430, 2049
 Maximus Confessor 1187
 al-Māzarī 1221
 Miqdād b. al-Aswad 2547 f.
 Mis’ar b. Kidām al-Hilālī 1195
 Miskawayh 1652, 1654–1656, 1658, 1974
 Miskīn al-Dārimī 1105
 al-Misma’ī, Aḥmad b. al-Ḥasan 488, 967,
 1064
 al-Mizābī, Muḥammad b. Sulaymān b. Šāliḥ
 801
 al-Mizzī, Yūsuf b. ‘Abdarrahīmān 1964, 2222
 Mollā Šadrā Shīrāzī 2141
 Montanus 1843
 Mu’adh b. Jabal 1415
 Mu’āfa b. Zakariyyā 949
 al-Mu’ammār b. ‘Abbād 1019, 1129 f., 1136,
 1172, 1187, 1397, 1405, 1476
 al-Mu’ayyad bi-llāh → Aḥmad b. al-Ḥusayn
 al-Mu’ayyad fi l-dīn al-Shīrāzī 1354, 1371,
 1373 f.
 al-Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd 974, 976,
 1094 f., 1381, 1951, 2224 f., 2320, 2534 f.,
 2595
 al-Mufid 1044, 1245, 1384
 Mughīra b. Sa’īd 1918
 al-Muhalhil, ‘Adī b. Rabī’a 1099, 1101

- Muḥammad Abū Hilāl, al-Shaykh al-Faḍīl 329
- Muḥammad (al-)Bāqir al-Majlisī 1286, 2560
- Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-'Abbās al-Ḥarrānī 2194
- Muḥammad b. 'Abdalmalik al-Hamadhānī 2194, 2203 f.
- Muḥammad b. 'Abdalwāhid al-Maqdisī 2221
- Muḥammad b. 'Abdarrahmān b. Muḥammad b. Mas'ūd al-Panjdahī 2229
- Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārisī 2260
- Muḥammad b. 'Alī al-Dāwūdī, Shamsaddīn → al-Dāwūdī
- Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandī 2254
- Muḥammad b. Baḥr al-Kātib 1044
- Muḥammad b. al-Ḥanafīyya 1229 f., 1572, 1810
- Muḥammad b. Ḥatim b. Aḥmad b. 'Imrān al-Yāmī, Badraddīn 951
- Muḥammad b. al-Ḥusayn, Abū Sa'd 'Amīdad-dawla 2228
- Muḥammad b. Ibrāhīm b. Khiyara b. al-Mawā'ini al-Ishbili 2225
- Muḥammad b. 'Imrān al-Marzubānī 2227
- Muḥammad b. Iṣḥāq al-Ṭālaqānī 1506
- Muḥammad b. Ja'far (al-Ṣādiq) 831, 838 f.
- Muḥammad b. al-Jahm al-Barmakī 921
- Muḥammad b. Ka'b al-Quraṣī 1962
- Muḥammad b. Khalaf b. al-Marzubān, Abū 'Abdallāh 2227
- Muḥammad b. Maḥmūd al-Naysābūrī 2191
- Muḥammad b. Muḥammad al-Naysābūrī al-Ḥākim al-kabīr, Abū Aḥmad 2220
- Muḥammad b. Nūḥ al-'Ijlī 1460
- Muḥammad b. Rāshid al-Makḥūlī 648
- Muḥammad b. Sābiq al-Siqillī 1739
- Muḥammad b. Sayfaddīn → Ibn Aydamir
- Muḥammad b. Shabīb al-Baṣrī 915, 988–991, 1004, 1335, 1396, 1932, 1941 f.
- Muḥammad b. Shākir al-Kutubī 2241
- Muḥammad b. Shujā' al-Thaljī 1448, 1476 f., 1512
- Muḥammad b. Yasīr al-Riyāshī 911, 993, 1096
- Muḥammad b. Yazdādḥ al-Iṣfahānī 1324, 1334, 1398, 2454
- Muḥammad b. Yūsuf al-Īlāqī, Tājaddīn Sharafazzamān 1550
- Muḥammad b. Yūsuf b. Mūsā al-Gharnāṭī 2219
- Muḥarib b. Dithār 2457
- al-Muḥāsibī, al-Ḥarith b. Asad 148, 153–159, 1237, 1328, 1365, 1437, 1461 f., 1464 f., 1467 f., 1474, 1476, 1486 f., 1493, 1495, 1497, 1506 f., 1511, 1516, 1533, 1610, 1618 f., 1625, 1671, 1673 f., 1677, 1744, 1764, 1766, 1859, 2356–2401, 2411, 2415 f., 2571, 2573, 2590
- Mujāhid b. Jabr 613, 622, 782, 1729 f., 1962
- Mujir(addin) Baghdādī 1542
- Mundhir b. Sa'īd al-Ballūṭī 1042, 1045, 1047
- al-Muqaddasī 1508
- al-Muqammiṣ 915
- al-Muqanna' 1790
- Muqātil b. Sulaymān 611 f., 614 f., 619, 895 f., 1350 f., 1718, 1727, 1729, 1731, 1734, 1787
- (al-)Murdār, Abū Mūsā 'Isā b. Ṣabīḥ 1021, 1097, 1107, 1111, 1176, 1284 f., 1287, 1306–1319, 1336, 1368, 1429, 1449, 1490, 1938
- Murtaḍā al-Zabidī 2104
- Mūsā al-Kāzim 1484 f.
- Mūsā b. 'Imrān → Muways b. 'Imrān
- Musaddad b. Musarhad al-Asadī 1450
- Musannifak → 'Alā'addin 'Alī b. Majdaddīn
- Muḥammad b. Mas'ūd al-Shāhrūdī al-Bistāmī
- Muslim b. al-Ḥajjāj 2557
- Muttaqī al-Hindī 1225
- Muwaffaq billāh al-Shajari al-Jurjānī 1361 f.
- Muways b. 'Imrān 605, 984–1004, 1396
- al-Nafs al-zakiyya 760, 849, 852, 1035, 1096, 1099, 1397, 1424, 1572, 1918, 2068, 2584
- Najda b. 'Amir 1427
- al-Najjār, al-Ḥusayn 988, 1409, 1518
- Najmaddīn (al-)Kubrā 108, 1915
- Najmuddīn-i Zarkūb 1661
- al-Nasafi, Aḥmad b. Muḥammad 2136
- al-Nasafi, Burhānaddīn 948
- al-Nasafi, Muḥammad b. Zakariyyā' 1383
- al-Nasafi, Najmaddīn Abū Ḥafṣ 'Umar b. Muḥammad 1509, 1573
- al-Nasawī, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Zakariyyā' 2222
- al-Nāshi' al-akbar, Abū l-'Abbās 'Abdallāh b. Muḥammad 653, 831, 988–990, 999, 1023, 1310, 1339, 1364, 1395, 1421, 1946 f.
- Nashwān b. Sa'īd al-Ḥimyarī 1262, 1269, 1275, 1383, 2530

- Naṣīraddīn al-Ṭūsī 1545 f., 1561, 1652, 2138 f.
 Nāṣir-i Khosrow 1536 f.
 al-Nawbakhtī, Abū Sahl Ismāʿīl b. ʿAlī 263, 1286
 al-Nawbakhtī, Ḥasan b. Mūsā 264, 1482, 1543
 al-Nazzām 250, 262 f., 746 f., 915, 926, 964, 988, 1001, 1003, 1019 f., 1073–1075, 1082, 1085, 1088 f., 1094, 1136 f., 1139–1141, 1147–1169, 1170–1173, 1174–1188, 1189–1260, 1261–1289, 1299–1301, 1306, 1309, 1325 f., 1329, 1332, 1335, 1338, 1340, 1356, 1362, 1384–1386, 1397, 1405 f., 1426–1428, 1480, 1492, 1935–1937, 1940, 2100, 2458, 2498, 2527–2533, 2536, 2558, 2560
 Nestorius 1543
 Nicetas of Byzantium 614
 Nicholas of Autrecourt 1981
 Nicholas of Cusa 1980
 Nicomachus of Gerasa 2131
 Niftawayh 1449
 Nizāmalmulk 2115
 Nizāmī Ganjavī 2342
 Nuʿmān (a dualist) 1135 f.
 al-Nūrī, Abū Ḥusayn (Abū l-Ḥasan) 1411, 1617
 al-Nuwayrī 2206

 Ockham, William of 2004
 Origenes 886, 914, 1041, 1175, 1188, 1434, 1755, 1773, 1996
 Orosius 2102

 Paulus Persa 179, 1134
 al-Pazdawī, Abū l-Yusr 948, 1463, 1475, 1508, 1681, 1766
 Philo of Alexandria 175, 610, 1134, 1739, 1768 f., 1773, 1916, 1996
 Plato 1326, 1332, 1436, 1984, 2126 f., 2139 f.
 Plotinus 190–209, 1978, 2131 f., 2137, 2139
 Porphyrius 179, 195–197, 2132 f.
 Proclus 150, 190–208, 209–228, 1136, 1978, 2131 f.
 Protagoras 179
 Ps.-Ammonius 1539, 2133
 Ps.-al-Jāhīz 1432 f.
 Ps.-Plutarchus 1432, 2107
 Prōḥā 2121
 Ptolemaeus 1401
 Pyrrhon 175 f.

 Qabūl Aḥmad 2316
 Qābūs b. Wushmgīr 1658
 al-Qāḍī al-Fāḍil 2204
 al-Qalānisi, Abū l-ʿAbbās Aḥmad 1464–1466, 1495, 1507, 1510
 al-Qalhātī, Abū Saʿīd Muḥammad b. Saʿīd al-Azdī → al-Kudamī
 al-Qalqashandī 2103
 al-Qarāfi 2478
 al-Qāshānī, Abū l-Qāsim 1589
 al-Qāsim b. Ibrāhīm 953 f., 963, 965–967, 1714, 1790 f., 1920
 Qatāda b. Dīʿama 602, 769 f., 805 f., 809–817, 1013, 1035, 1216, 1743, 1777, 1786–1789, 1798, 1800, 1962, 2524
 al-Qazwīnī, Muḥammad b. Aḥmad 918
 al-Qazwīnī, Zakariyyā b. Muḥammad 2096 f.
 al-Qiftī, Jamāladdīn ʿAlī b. Yūsuf 1372, 2223
 al-Qirqisānī 240, 258, 261, 266, 919, 940, 1071 f., 1370
 al-Quḍāʿī, Muḥammad b. Salāma 2212
 Qudāma b. Jaʿfar 2096, 2105; see also → Abū l-Ḥusayn al-Kātib
 al-Qurṭubī 2478
 al-Qushayrī, Abū Naṣr ʿAbdarrahīm b. ʿAbdalkarīm 1544, 1623, 1626
 Quṭbaddīn al-Shīrāzī → al-Shīrāzī
 Qutham b. Jaʿfar 1095–1099, 1103

 al-Rabīʿ b. Ḥabīb b. ʿAmr al-Farāhidī 770–776, 806, 1810 f., 2068, 2576, 2601
 Rabīʿ b. Khuthaym 1770 f.
 Rābiʿa al-ʿAdawiyya 573
 Rabīʿat al-Raʿy (Rabīʿa b. Abī ʿAbdarrahīm b. Farrūkh al-Taymī) 1029
 Rāfiʿ b. Khadij 1230–1232
 al-Rāghib al-Iṣfahānī 1950, 1952
 al-Rāmhurmuzī, ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās 1403
 al-Raḥīq al-Qayrawānī 2225
 Rashīduddīn Faḥrullāh, Hamadānī 1525, 1580–1582, 1586–1591, 1651, 1880, 2106
 Riḍā, Muḥammad Rashīd 1631 f.
 Rizqallāh b. ʿAbdalwahhāb al-Tamīmī 1965
 al-Rummānī, ʿAlī b. ʿĪsā 913 f., 920, 952, 1043 f., 1357, 1370, 1389, 1951

 Saʿadyā 1141, 1534, 1942
 Šabbāḥ b. Yaḥyā al-Muzanī 1801

- al-Šabūnī, Nūraddīn Aḥmad b. Maḥmūd 1371
 Sa'd b. 'Alī al-Ḥazīrī 2229
 Šadaqa b. Yasār 1228
 Sadīdaddīn Yūsuf b. 'Alī al-Kāzarūnī 2206
 Šadraddīn al-Qōnawī 1667 f.
 al-Šafadī, Khalīl b. Aybak 1866, 2073 f., 2095 f., 2104, 2106, 2175–2250
 al-Šafadī, Najmaddīn 2185
 Šafīyyaddīn al-Ḥillī 2177
 Šafwān al-Anšārī 840 f., 843, 846–848, 1035
 al-Šāhib Ibn 'Abbād 952, 1389 f., 2234
 Sahl al-Tustarī 1621, 1777, 2006
 Sahl b. Abī Ḥathma 1219 f., 1222–1225
 Sahl b. Salāma 1426
 Sa'īd b. Jubayr 1238
 Sa'īd b. Kathīr b. 'Ufayr 2211
 Sa'īd b. Khalfān al-Khalīlī 800 f., 808
 Sa'īd b. al-Musayyab 1201 f.
 al-Sakhāwī 2248
 al-Sakkākī 1597, 2326
 Šāliḥ Qubba 175, 987, 989–991, 1004, 1335, 1941
 Šāliḥ b. 'Abdalquddūs 178, 605, 969–983, 1050, 1057–1065, 1086, 1089–1091
 Šāliḥ b. Musarriḥ 2538, 2553
 Šāliḥ b. Suwayd 646
 al-Šāliḥī, Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Muslim 1338 f., 1405, 1941
 Sālīm b. Dhakwān 766 f., 805
 Salmān al-Fārisī 2152
 Salmān b. Nāṣir al-Anšārī 1166, 1538, 1545, 1558
 al-Sam'ānī, 'Abdalkarīm b. Muḥammad 1542, 1553, 2195, 2208–2210, 2313
 al-Samarqandī, 'Alā'addīn Muḥammad 1283
 al-Samhūdī 1757
 Sanā'ī 1536 f.
 al-Sanūsī, Muḥammad b. Yūsuf 249
 al-Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad 267
 al-Šarīfinī 2172
 al-Sāwī, 'Umar b. Sahlān 1540, 1549 f.
 Sayf b. 'Umar 1419, 2455 f., 2465 f., 2475, 2477
 al-Šayrafi, Abū Bakr b. 'Abdallāh 1951
 Sayyid Aḥmad Khān 1767
 al-Sayyid al-Ḥimyarī 2560
 Schleiermacher, Friedrich 1990
 Secundus Taciturnus 2072, 2144
 Seneca 2340
 Sergius of Rēsh'aynā 1167 f.
 Sextus Empiricus 176, 185, 245, 249, 258, 265 f., 1286
 al-Sha'bi 1771
 al-Shābushtī 2156
 al-Shāfi'ī 931, 1002 f., 1014, 1191, 1214, 1238, 1274, 1281 f., 1297, 1423, 1466, 1838, 1951, 2532, 2581
 al-Shahḥām, Abū Ya'qūb 1085, 1094, 1106, 1109 f., 1112–1115, 1337, 1339, 1395
 al-Shahrastānī 169, 171, 196, 229, 231, 234, 237, 487 f., 990 f., 1042, 1187, 1383, 1397, 1441, 1451, 1491, 1502 f., 1523 f., 1538–1552, 1553–1560, 1771, 2134 f., 2217, 2261
 al-Shahrazūrī, Muḥammad b. Maḥmūd 2147
 al-Shammākḥ, Sulaymān 1485
 al-Shammākḥī, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Sa'īd 798 f.
 Shankara 2127 f.
 Shaqīq al-Balkhī 1365, 1620
 Sharafaddīn al-Mas'ūdī 1540
 Sharafazzamān Ilāqī 1540
 al-Sharīf al-Murtaḍā 976, 984, 1025, 1275, 1371, 1516
 al-Shaykh al-Mufīd 1044, 1943
 Shaykh al-ṭā'ifa al-Ṭūsī 2193
 "al-Shaykh al-Yūnānī" 190, 194, 205, 2131 f.
 Shayṭān al-Ṭāq 1408, 1421
 al-Shiblī 1623 f.
 Shihābaddīn al-Qūṣī, Ismā'il b. Ḥamid 2219
 al-Shimmazī → 'Umar al-Shimmazī
 al-Shīrāzī, Quṭbaddīn Maḥmūd b. Mas'ūd 1582, 1591, 2139
 Shīrōya b. Shahridār al-Hamadhānī 2208 f.
 Sibawayh 1105, 1324, 1951 f., 2068
 Sibṭ Ibn al-Jawzī 2182, 2201
 al-Sijistānī, Abū Ya'qūb 1509, 1539, 2136
 al-Simnānī, Abū Ja'far 260, 262
 Simplicius 1975, 2084, 2128
 al-Sirāfi 1764
 Spinoza 1134, 1326, 1986
 Stephan bar Šudaylē 1041
 Straton of Lampsakos 1141
 al-Subkī, Bahā'addīn 2179
 al-Subkī, Tājaddīn 1503, 1546, 1577, 2180, 2241 f., 2247
 al-Suddī, Ismā'il b. 'Abdarrahmān 1049
 Sufyān al-Thawrī 1729, 1732
 Sufyān b. 'Uyayna 1029, 1466

- Şuḥār al-ʿAbdī 858–860, 868, 884 f.
 Suḥaym 531
 al-Suhrawardī, Shihābaddīn Yaḥyā 274, 1622,
 1973, 2138–2141
 al-Suhrawardī, Abū Ḥafṣ ʿUmar 1546, 1621,
 1624, 1656
 al-Sulamī 1626
 Sulaymān al-Taymī 1798
 Sulaymān b. Jarīr al-Jazarī (al-Raqqī) 1474,
 1482–1486, 1491, 1495, 1503 f., 1506
 Sulaymān b. Nāṣir al-Anṣārī 1524
 al-Şūlī, Muḥammad b. Yaḥyā 2202
 Sulmī b. Rabīʿa 1993
 al-Suyūṭī 247, 251, 255, 269–271, 426, 645,
 1637, 1770, 1880 f., 2244
 Syrianus 2137

 al-Ṭabarānī 2558, 2600
 al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr 638–641, 652,
 1419, 1456 f., 1768, 2202, 2478
 al-Ṭabrisī 918, 1545
 al-Taftazānī, Saʿdaddīn 1509, 1561
 Ṭalīb al-ḥaqq → ʿAbdallāh b. Yaḥyā
 Ṭalīb-i-Āmulī 1704
 Tawfiq al-Bakrī 463
 Ṭawūs al-Yamānī 1962
 Tertullian 1821
 al-Thaʿālibī 2228
 Thābit Quṭna 2457
 Thābit b. Sinān al-Şābiʿ 2203
 al-Thaʿlabī 1730, 1732, 2478
 Thawr b. Yazīd 647 f., 650 f., 1805 f.
 Themistius 1401
 Theodore Abū Qurra 614, 1136, 1489 f., 1505,
 1733, 2130
 Theodore of Mopsueste 1040
 Thomas Aquinas 1979
 Thumāma b. Ashras 174–189, 230–236, 997 f.,
 999, 1094, 1284, 1306, 1308 f., 1326, 1335,
 1348, 1439 f.
 Tibghūrīn (b. Bakr b. Jawād) b. ʿĪsā b. Dāwūd
 al-Nafūsī al-Malshūṭī 794 f., 807
 al-Tilimsānī, ʿAfīfaddīn Sulaymān b. ʿAlī /
 Shamsaddīn Muḥammad b. Sulaymān
 1647
 al-Ṭūfī, Najmaddīn 948–950
 Ṭumṭum al-Hindī 2259
 al-Ṭuraythīthī, Ruknaddīn Abū Ṭāhir 2528,
 2542

 ʿUbayd-i Zakānī 1596, 1600–1605
 ʿUbaydallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī 816, 1002,
 1006, 1009 f., 1012 f., 1015, 1274, 1419
 al-Ubbī 1221
 ʿUmar Khayyām 50–52, 1523, 1534 f., 2168,
 2316, 2412
 ʿUmar al-Shimmazī, Abū Ḥafṣ 1294
 ʿUmar II b. ʿAbdalʿazīz 659–665, 708, 884,
 2454, 2458
 ʿUmar b. al-Ḥusayn al-Makkī, Diyāʿaddīn
 1524
 ʿUmar b. Khaḍīr b. ʿUmar al-Iṣbahānī 1548
 ʿUmar b. Muḥammad al-Warrāq 2179
 ʿUmar b. Ramaḍān al-ʿAlāʾī al-Tilātī 799
 al-ʿUmarī → Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī
 ʿUmayr b. Hānī 648–650
 ʿUnṣurī 2084
 ʿUrwa b. al-Zubayr 1239–1241, 1815
 Usāma b. Munqidh 2229 f.
 al-Uswārī → ʿAlī al-Uswārī
 ʿUthmān al-Ṭawīl 1397
 ʿUthmān b. Khalīfa, Abū ʿAmr al-Sūfī 795
 ʿUthmān b. Sulaymān al-Battī 892 f., 1008,
 1014 f., 1029

 Varro 2028

 al-Wadīʿī, ʿAlāʿaddīn ʿAlī b. al-Muzaḥḥar 2223
 Wahb b. Munabbih 710, 1046, 1053, 1056,
 1962
 Wakīʿ b. al-Jarrāḥ 1477
 Walīd b. Abān al-Karābīsī 1419
 Waliyyullāh Dihlawī 1766 f.
 al-Wāqidi 2583
 al-Warjlānī, Yūsuf b. Ibrāhīm 798 f., 2601
 Wāṣil b. ʿAtāʾ 746, 840, 856 f., 893, 898 f.,
 937 f., 1008, 1018, 1027, 1035–1037, 1048,
 1292 f., 1295 f., 1318, 1322, 1334, 1394,
 1396 f., 1718, 1732, 1743, 2490, 2494, 2497
 al-Wāsiṭī 1808 f., 1812
 al-Wazīr al-Maghribī, al-Ḥusayn b. ʿAlī 2225
 Weber, Max 2162

 Yaḥyā b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan 1483
 Yaḥyā b. Abī Kathīr 1782
 Yaḥyā b. ʿAdī 238, 936, 1489, 1949
 Yaḥyā b. Aktham 1095
 Yaḥyā b. Bishr al-Arrijānī 1112–1115
 Yaḥyā b. al-Ḥusayn, al-Hādī ilā l-ḥaqq 1044

- Yahyā b. Mu'ādh al-Rāzī 1675, 1697 f.
 Yahyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān al-Tamīmī 1463
 Yahyā b. Sallām 1730
 Yahyā b. Sharaf al-Nawawī 2215
 Yahyā b. 'Uthmān b. Yahyā b. Ṣāliḥ al-Tanūkhī 329
 Yahyā b. Ya'mar 701, 703–705
 Ya'qūb b. Shayba 2220
 Yāqūt al-Ḥamawī 1564–1566, 2190, 2223 f., 2226
 al-Yashruṭī, Nūraddīn 'Alī b. Muḥammad al-Shādhilī 365–414
 Yazīd al-Raqāshī 1209
 Yazīd b. al-Aṣamm 1196 f.
 Yazīd b. Fandīn 2575
 Yazīd b. Unaysa 602, 818–830, 2069
 al-Yūnīnī 2182, 2199 f.
 Yūnus b. Bukayr al-Jammāl 1795, 1798
 Yūsuf al-Baṣīr 1142
 Yūsuf b. Aḥmad al-Ḥāfiẓ al-Yaghmūrī 2196
 Yūsuf b. Asbāṭ 1956
 Yūsuf b. Khālīd al-Samtī 1015
 Yūsuf b. Muḥammad al-Ṣughhrānī al-Kurdī al-Aṣamm 2252 f.
 Yūsuf b. Sa'īd b. 'Alī al-Kafarqūqī 329
 Ṣāhīraddīn 'Alī b. Muḥammad al-Kāzarūnī 2205 f.
 al-Zajjāj 1731 f.
 al-Zamakhsharī 2341
 al-Zarkashī, Badraddīn Muḥammad b. Bahādur 240
 Zarkūb-i Shīrāzī → [Ibn-i] Zarkūb-I Shīrāzī
 Zayd b. 'Alī 1484, 2255
 Zayd b. Thābit 1230–1232
 Zeno 1139, 1154, 1157
 Zubayd b. al-Ḥārith b. 'Abdalkarīm al-Yāmī 1065
 al-Zuhrī 1202, 1293, 1718, 1727, 1743
 Zurqān (Muḥammad b. Shaddād al-Misma'ī) 1322, 1477

Index of Classical Works

- ʿAbath al-ḥikma* (Ibn al-Rēwandī) 1336
(Kitāb ʿalā) Abī l-Hudhayl fī l-naʿim (Hishām al-Fuwaṭī) 1044
Ādāb al-baḥth (al-Ījī) 1593
Adab al-implāʾ wa-l-istimlāʾ (al-Samʿanī) 2313
Adab al-jadal (al-Ashʿarī) 1369
Adab al-jadal (al-Fārābī) 1373
Adab al-jadal (Ibn al-Rēwandī) 604, 905, 919, 948, 1022, 1369, 1372, 1382
Adab al-kātib (Ibn Qutayba) 2105
Adab al-khawāṣṣ fī l-mukhtār min balāghat qabāʾil al-ʿArab (al-Wazīr al-Maghribī) 2225
Ādāb al-mutakallimīn (Ḍirār b. ʿAmr) 239, 919
Adab al-qāḍī (al-Māwardī) 1003, 1008, 1296
al-Aqdād wa-annahā awāʾil al-ashyāʾ (Alexander of Aphrodisias) 213
Adhāb al-qabr (Ibn Karrām) 1366
(al-Risāla) al-Adhrāʾ (Ibn al-Mudabbir) 981f.
al-ʿAdl (wa-l-inṣāf) (Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warjlānī) 798f.
Adversus logicos (Sextus Empiricus) 176, 185, 245, 249, 265f.
Afwāj al-qurrāʾ (Ibn al-Munādī) 2215
al-Aghānī (Abū l-Faraj al-Iṣfahānī) 2224, 2320
ʿAhd Ardashīr 2062
Aḥkām al-ʿirāb ʿalā madhhab al-Yūnāniyyīn (Ḥunayn b. Iṣḥāq) 2122
al-Aḥkām al-sulṭāniyya (al-Māwardī) 238, 1421, 2049
Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm (al-Muqaddasī) 1508
ʿAjāʾib al-makhlūqāt (al-Qazwīnī) 2096f.
(al-Muqaddima) al-Ājurrūmiyya (Ibn Ājurrūm) 2308
al-Ajwiba al-fākhira ʿan al-asʿila al-fājira (al-Qarāfī) 2478
Akhbār al-ajwād (al-Balaṭī) 2234
Akhbār al-shuʿarāʾ (Muḥammad b. al-Ḥusayn) 2228
Akhbār ṣulahāʾ al-Andalus (Ibn al-Ṭaylasān al-Qurṭubī) 2222
al-Akhbār wa-kayfa taṣiḥḥ (al-Jāḥiẓ) 1020, 1261f., 2530f.
Akhḥāq-i Nāṣiri (Naṣīraddīn al-Ṭūsī) 1652
al-ʿAks (ʿAbbād b. Salmān / Sulaymān) 1337
ʿAlam al-jadhal fī ʿilm al-jadal (al-Ṭūfī) 948–950
Aʿlām al-nubuwwa (Abū Ḥātim al-Rāzī) 624
(Faṣl fī) l-ʿAlam wa-ayyu ajzāʾihī taḥtāju fī thabātihi wa-dawāmihi ilā tadbīr ajzāʾ ukhrā (Alexander of Aphrodisias) 213
ʿAlāmāt ṣidq al-rasūl (Abū l-Hudhayl) 1082
Alḥān al-sawājiʿ bayn al-bādī wa-l-marājīʿ (al-Ṣafadī) 2180, 2185, 2247
al-ʿĀlim wa-l-ghulām (Jaʿfar b. Manṣūr al-Yaman) 2500
al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim (Abū Ḥanifa) 727, 743, 893
al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim (Abū Muqātil al-Samarqandī) 2561
Alqāb al-shuʿarāʾ (Muḥammad b. Khalaf b. al-Marzubān) 2227
al-Amālī (al-Jāḥiẓ) 2191f.
al-Amālī (al-Sharīf al-Murtaḍā) 976, 1025f.
al-Amānāt (Saʿadyā) 1534
al-Amṣār (al-Jāḥiẓ) 1322
Analytica priora (Aristotle) 1948
Analytica posteriora (Aristotle) 1372, 1948
al-Ansāb (al-Samʿanī) 2195
Ansāb al-ashraf (al-Balādhurī) 2034
al-Anwār (al-Qirqisānī) 240, 919, 1071f., 1370
al-Anwār al-qudsiyya fī tanzīh ṭuruq al-qawm al-ʿaliyya (Muḥammad Zāfir al-Madani) 368
Apocolocyntosis divi Claudii (Seneca) 2340
al-ʿAqāʾid al-ʿAḍudiyya (al-Ījī) 1599
al-ʿAql ʿalā raʾy Aristūṭālīs (Alexander of Aphrodisias) 212
al-Aqtār fī l-uṣūl (al-Shahrastānī) 1551
Aqwāl Qatāda (Qatāda b. Dīʿāma) 602, 769f., 805f., 809–817
al-Ārāʾ wa-l-diyānāt (al-Nawbakhtī) 1543
al-Arbaʿīn fī uṣūl al-dīn (Fakhraddīn al-Rāzī) 2217
al-Arbaʿīn martaba (ʿAbdalkarīm al-Jilī) 1663–1665

- al-As'ila wa-l-ajwiba li-ahl 'Umān* (Sa'īd b. Khalfān al-Khalilī) 800f.
(al-Risāla) al-'Asjadīyya fī l-ma'ānī al-Mu'ayyadīyya ('Abbās b. 'Alī al-Ṣan'ānī) 951–968
al-Aṣḥaḥ (Abū 'Abdallāh al-Baṣrī) 1392
al-Asmā' wa-l-aḥkām (Ibn al-Rēwandī) 1344
al-Asmā' wa-l-kunā (Muḥammad b. Muḥammad al-Naysābūrī) 2220
al-Asmā' wa-l-ṣifāt (al-Bayhaqī) 1511
Aṣnāf al-Murj'ā (Wāṣil b. 'Aṭā') 893
Asrār al-'ibāra (al-'ibāda) (al-Shahrestānī) 1551
al-Āthār (al-Rab' al-Farāhidī) 775
al-Awā'il (Abū Hilāl al-'Askarī) 947
Awā'il al-adilla fī uṣūl al-dīn (Abū l-Qāsim al-Ka'bī) 1382
'Awārīf al-ma'ārīf ('Umar al-Suhrawardī) 1621
al-'Awāṣim min al-qawāṣim (Ibn al-'Arabī) 1359
al-Awrāq fī akhbār āl al-'Abbās wa-ash'ārihim (al-Ṣūlī) 2202
al-Awsaṭ (al-Nāshī) 1023, 1946
A'yān al-'aṣr (al-Ṣafadī) 1866, 2104, 2175, 2180, 2183, 2245
al-'Ayn (al-Khalīl b. Aḥmad) 1324, 2068
Azhār al-riyāḍ (al-Maqqarī) 1497f.
- Bad' man anāba ilā llāh ta'ālā* (al-Muḥāsibī) 157
al-Bad' wa-l-ta'rikh (al-Maqdisī) 239f., 244, 253, 255f., 261f., 266, 920, 1070, 1468, 2107, 2253f.
Badā'ī' al-badā'ih fī-man qāla shī'ran 'alā l-badīha ('Alī b. Zāfir) 2229
Badā'ī' al-ṣanā'ī' fī tartīb al-sharā'ī' (Abū Bakr Ibn Mas'ūd al-Kāsānī) 2333
Bahjat al-zaman fī ta'rikh al-Yaman ('Abdal-bāqī b. 'Abdalmajīd) 951, 2213
Baḥr al-ansāb (Jamāluddīn Murtaḍā al-Rāzī) 1568
al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh (al-Zarkashī) 240
al-Baḥr al-zakḥkhār al-jāmi' li-madhāhib 'ulamā' al-amṣār (Ibn al-Murtaḍā) 249, 1261
al-Balkhiyyāt (Abū l-Qāsim al-Balkhī, al-Khayyāt) 1334
- al-Bārī' fī akhbār al-shu'arā' al-muwalladīn* (Hārūn b. 'Alī al-Munajjim) 2226
al-Baṣā'ir wa-l-dhakhā'ir (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī) 183, 474
al-Bayān 'an al-farq bayn al-mu'jizāt wa-l-karāmāt (al-Bāqillānī) 1623
al-Bayān 'an uṣūl al-īmān (al-Simnānī) 260, 262
Bayān al-farq bayn al-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fu'ād wa-l-lubb (al-Ḥakīm al-Tirmidhī) 1672
al-Bayān fī mabāḥith al-ikhwān min buḥūth al-sab'a al-aṣnāf li-tujjār al-ashraf (Ḥamidaddīn al-Kirmānī?) 362
Bayān al-shar' al-jāmi' li-l-aṣl wa-l-far' (Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī) 478
al-Bayān wa-l-tabyīn (al-Jāhiz) 1323f., 1330, 2536, 2583
Bidāyat al-mujtahid (Ibn Rushd) 1221
al-Bidāya wa-l-nihāya (Ibn Kathīr) 2207
Bihār al-anwār (al-Majlisī) 1801f., 2099
Bughyat al-wu'āt (al-Suyūṭī) 2244
al-Bukhalā' (al-Jāhiz) 178, 997
al-Buldān (Ibn al-Faḥīh) 2163
al-Burhān ('Ammār al-Baṣrī) 1734
al-Burhān (Ibn al-Munajjim) 1771
al-Burhān (al-Juwaynī) 256
al-Burhān fī wujūh al-bayān (Abū l-Ḥusayn al-Kātib) 240, 242–245, 248, 250, 253, 256–260, 262, 264, 266, 268, 920, 935
- Contra Apionem* (Flavius Josephus) 2060
Contra Celsum (Origenes) 1175
- Daf' al-tajarrī 'alā Abi l-'Alā' al-Ma'arri* (Ibn al-'Adīm) 2230
al-Dalā'il wa-l-i'tibār (Ps.-al-Jāhiz) 1432f.
Dalālat al-hā'irīn (Maimonides) 1122
Ḍallat al-adīb min (fī l-jam' bayn) al-Ṣiḥāh wa-l-Tahdhīb (Maḥmūd b. Abi l-Ma'ālī al-Khuwārī) 2224
al-Dāmigh (Ibn al-Rēwandī) 181, 1086, 1336, 1344, 1346, 1350f., 1362
Dānishnāma-yi 'Alā'ī (Ibn Sīnā) 2098f.
Daqā'iq al-awḥām (al-Shahrestānī) 1551
De aeternitate mundi contra Proclum (Johannes Philoponus) 204
De anima (Aristotle) 1400, 1404, 1407, 1410, 2131
De coelo (Aristotle) 2131

- De experientia medica* (Galenus) 241
De fato (Alexander of Aphrodisias) 1948
De generatione et corruptione (Aristotle) 1977
De haeresibus (Johannes Damascenus) 1733
De interpretatione (Aristotle) 1948, 2120–2125
De mixtura (Alexander of Aphrodisias) 1172
De re rustica (Columella) 2102
De sensu (Aristotle) 1406 f., 1410
De servo arbitrio (Martin Luther) 1999 f.
De sophisticis elenchis (Aristotle) 939
Dhahabīyyat al-qaṣr fī a'yan al-aṣr (Ibn Faḍlallāh al-'Umarī) 2197
al-Dhakhīra fī mahāsin ahl al-Jazīra (Ibn Bassām) 2103, 2233
Dhakhīrat al-ḥuffāz 'alā l-ḥurūf wa-l-alfāz (Ibn al-Qaysarānī) 2220
(Risāla fī) Dhamm al-Qadariyya (? Ibn al-Murtaḍā) 686
(Risāla fī) Dhamm al-Qadariyya (? Yaḥyā b. Ya'mar) 701
al-Dharī'a ilā uṣūl al-sharī'a (al-Sharīf al-Murtaḍā) 984
al-Dhayl 'alā k. Ta'rikh Baghdād (Ibn al-Najjār) 2207
al-Dhayl 'alā k. Ta'rikh Baghdād (al-Sam'ānī) 2208
al-Dhayl 'alā k. al-Wafayāt li-'Abdallāh b. Aḥmad b. Rabī'a Ibn Zabr ('Abdal'azīz b. Aḥmad al-Kattānī) 2193
Dhayl Mir'āt al-zamān (al-Yūnīnī) 2182, 2199 f.
Dhayl Ta'rikh Baghdād (Ibn al-Dubaythī) 2208
Dhikr akhbār Iṣbahān (Abū Nu'aym al-Iṣfahānī) 2209
Dialexis (Johannes Damascenus) 870, 885 f., 943, 945
Didascalīa Jacobi 943
(K. 'alā) Dīrār wa-Jahm wa-Abī Hanīfa wa-Hafs fī l-makhlūq (Abū l-Hudhayl) 1077
Dīwān al-ashyākh 792 f.
Dīwān al-fuṣḥā' wa-tarjumān al-bulaghā' (al-Ṣafādī) 2179, 2185
al-Ḍi'yā' (Abū Muḥammad) 791 f.
al-Diyārāt (al-Shābushtī) 2156
Dubitationes et solutiones de primis principiis (Damascius) 1975
Dum'at al-bākī (Ibn Faḍlallāh al-'Umarī) 2197
Dumyat al-qaṣr (al-Bākhazī) 2228
al-Durar al-kāmīna fī a'yan al-mī'a al-thāmina (Ibn Ḥajar al-'Asqalānī) 1865 f., 2242 f.
al-Durr al-farīd (Ibn Aydamir) 2103
al-Durra al-khaṭīra al-mukhtāra min shī'r ahl al-Jazīra (Ibn al-Qaṭṭā') 2232
Durrat al-iklīl (fī l-ta'rikh) (Ibn al-Jawzī) 2194
(al-Risāla) al-Durriyya fī ma'nā al-tawḥīd (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 360 f.
Elementatio theologica (Proclus) 198–205, 209, 219–224, 1136, 1978, 2131
Enneads (Plotinus) 1978, 2133
Faḍā'ih al-Bāṭiniyya (al-Ghazzālī) 187, 267 f.
Faḍā'il Khurāsān (Abū l-Qāsim al-Ka'bī) 1382
Faḍḍ al-khitām 'an al-tawriya wa-l-istikhdām (al-Ṣafādī) 2185, 2197
Faḍīḥat (Faḍā'ih) al-Mu'tazila (Ibn al-Rēwandī) 1335, 1350, 1542
Faḍīlat al-Mu'tazila (al-Jāḥiẓ) 1021, 1287 f., 1322, 1335, 1350, 2499
Faḍl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu'tazila (al-Qāḍī 'Abdaljabbar) 947, 1057 f., 1064, 1073 f., 1079, 1084, 1090, 1092 f., 1114 f., 1310, 1324, 1334, 1383, 1398, 1932
Faḍl al-mawālī 'alā l-'Arab (al-Jāḥiẓ?) 236
Fahm al-Qur'ān (al-Muḥāsibī) 156 f., 1237, 1516, 1744
al-Fakhri fī ansāb al-Ṭalibiyyīn (al-Azwāra-qānī) 1565 f., 1568, 1572
al-Falak al-dā'ir (Ibn Abī l-Ḥadīd) 2185
al-Faqīh wa-l-mutaḥaqqiqih (al-Khaṭīb al-Baghdādī) 946 f.
al-Farīd (Ibn al-Rēwandī) 1336, 1362
al-Farq bayn al-firaq ('Abdalqāhir al-Baghdādī) 229, 234, 486, 991, 1042, 1088, 1091, 1279, 1323, 1542
al-Farq bayn al-nabī wa-l-mutanabbī (al-Jāḥiẓ) 1324, 1328, 1623
Fasād al-dār wa-taḥrīm al-makāsib (Ibn al-Rēwandī) 1364
(al-Risāla fī) l-Faṣl khāṣṣatan wa-mā huwa (Alexander of Aphrodisias) 209–228

- al-Faṭḥ al-‘azīz* (‘Abdalkarīm al-Rāfi‘ī al-Qazwīnī) 2531
- al-Fatwā al-Ḥamawīyya* (Ibn Taymiyya) 1450
- al-Fawā'id al-Ghiyāthiyya* (al-Ījī) 1593
- Fawā'id al-jamāl wa-fawā'id al-jalāl* (Najmad-dīn al-Kubrā) 1915 f.
- Fawāt al-Wafayāt* (Muḥammad b. Shākir al-Kutubī) 2241
- Fīhi mā fih* (Jalāluddīn Rūmī) 1766
- al-Fihrist* (Ibn al-Nadīm) 1023, 1058 f., 1320, 1348, 1394–1399, 2193, 2501
- al-Fikr wa-l-i'tibār* (Jibril b. Nuḥ al-Anbarī) 1433
- al-Filāḥa al-Nabaṭiyya* (Ibn Waḥshiyya) 2469
- al-Fiqh al-absaṭ* (Abū Muṭī‘ al-Ḥakam b. ‘Abdallāh b. Maslama) 751–762, 883
- al-Fiqh al-akbar* (Abū Ḥanīfa) 749–762, 883, 1045, 1272, 1961
- Firq al-shi‘a* (al-Nawbakhtī) 1482
- Firdaws al-ḥikma* (‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī) 1134
- al-Fiṣaḥ fi l-milal wa-l-niḥal* (Ibn Ḥazm) 988 f., 1042, 1451 f., 1943 f., 2217, 2478
- al-Funūn* (Ibn ‘Aqīl) 919, 1369, 1379
- al-Furqān bayn al-ḥaqq wa-l-bāṭil* (Ibn Taymiyya) 1465
- (*Kitāb fi*) *l-Furū‘* (al-Rabī‘ al-Farāhīdī) 775
- al-Fuṣūl al-arba‘a* (Ḥasan-i Ṣabbāḥ) 1542, 1558
- al-Fuṣūl wa-l-ghāyāt* (Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arri) 968
- Fuṣūṣ al-ḥikam* (Ibn ‘Arabī) 1651
- al-Futūḥāt al-Makkīyya* (Ibn ‘Arabī) 379 f., 1667, 1669, 1673
- (*Uṣūl*) *al-Futūyā* (al-Jāḥiẓ) 1001, 1020, 1189, 1192 f., 1251, 1276 f., 1280, 1287 f., 2458, 2499, 2531
- al-Gharīb al-Mashriqī* (Abū ‘Isā al-Warrāq) 1359, 1374
- Ghawāmiḍ al-Ṣaḥāḥ* (al-Ṣafadī) 2180
- Ghāyat al-afkār wa-nihāyat al-anzār* (Ibn al-Murtaḍā) 1261
- Ghāyat al-amal* (Aḥmad b. Ḥamdān b. Shabīb al-Ḥarrānī) 1966
- Ghāyat al-marām fi ‘ilm al-kalām* (al-Shahrastānī) 1541, 1551
- Ghiyāth al-lughā* (Ghiyāthuddīn Muḥammad Rāmpūrī) 1451
- (*Risālat*) *al-Ghufrān* (Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arri) 976, 1853
- al-Ghunya fi l-kalām* (Sulaymān b. Nāṣir al-Anṣārī) 1524
- al-Ghurur wa-l-nawādir* (Abū l-Qāsim al-Ka‘bī) 1383
- Ḥādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ* (Ibn Qayyim al-Jawziyya) 1041
- Hady al-sārī, muqaddimat Faṭḥ al-bārī* (Ibn Hajar al-‘Asqalānī) 645
- Haft paykar* (Nizāmī Ganjavī) 2342
- Haft Qulzum* (Qabūl Aḥmad) 2316
- al-Ḥajj* (Ibn Salama Mājashūn) 671–673
- al-Ḥamāsa* (Ibn Tammām) 2103
- Ḥaqīqat al-majāz ilā l-Ḥijāz* (al-Ṣafadī) 2184
- (*Risāla-yi*) *Ḥasanīyya dar bayān-i i’tiqādāt-i ‘aqliyya va-dhikr-i ‘ibādāt-i shar‘iyya naqliyya* (‘Izzaddīn al-Āmulī) 1606–1608
- al-Ḥawādiṭh al-jāmi‘a wa-l-tajārib al-nāfi‘a fi l-mī‘a al-sābi‘a* (Ibn al-Fuwaṭī) 2206
- Ḥawādiṭh al-zamān* (Shamsaddīn al-Jazari) 2200 f.
- al-Hawāmīl wa-l-shawāmīl* (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī) 1342
- (*al-Risāla*) *al-Hāwiya fi l-layl wa-l-nahār* (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 357
- Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* (al-Damīrī) 2478
- Ḥayāt al-qulūb* (Muḥammad Bāqir al-Majlisī) 1286
- al-Ḥayawān* (al-Jāḥiẓ) 1147 f., 1261, 1323 f., 1330, 1771
- al-Ḥayda* 916 f., 1771, 1955, 2500
- (*Anna*) *l-Ḥayūlā ghayr al-jins* (Alexander of Aphrodisias) 213
- al-Ḥayūlā wa-annahā maf‘ūla* (Alexander of Aphrodisias) 213
- Ḥayy b. Yaqẓān* (Ibn Ṭufayl) 1441, 1985–1987, 2444
- Ḥazīrat al-Quds* (al-Azwāraqānī) 1569, 1572
- Hidāyat al-mustarshidin* (al-Bāqillānī) 1522
- al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyya* (Ibn ‘Aṭā’allāh, Tājaddīn Aḥmad b. Muḥammad) 396
- Ḥikāyat-i Fārsī* (‘Ubayd-i Zākānī) 1596, 1600–1605
- al-Ḥikma* (Wahb b. Munabbih) 710

- Ḥikmat ‘ayn al-qawā’id* (Najmaddin al-Kātibī) 2099
- Ḥilyat al-awliyā’* (Abū Nu‘aym) 1619, 2391 f.
- al-Ḥiyāl* (Abū Ḥātim Maḥmūd b. al-Ḥasan al-Qazwīnī) 2258
- al-Ḥubb li-llāh wa-marātib ahlihī* (al-Muḥāsibī) 158
- al-Ḥudūd fi l-naḥw* (al-Rummānī) 1951
- Ḥujaj al-nubuwwa* (al-Jāḥiẓ) 1288, 1356, 1448, 1460
- al-Ḥujja ‘alā l-khalq fi ma’rifat al-ḥaqq* (al-Rabī’ al-Farāhīdī) 774 f.
- al-Ḥujja ‘alā l-mulḥidīn* (Abū l-Hudhayl) 1090
- al-Ḥulla al-siyarā’* (Ibn al-Abbār) 1485
- al-Ḥūr al-‘īn* (Nashwān b. Sa‘īd al-Ḥimyārī) 1262, 1269, 1275, 1383, 2530
- al-Ḥurūf* (Ibn al-Sakan) 2214
- Hypotyposesis* (Sextus Empiricus) 265, 1286
- al-Ibāna ‘an uṣūl al-diyāna* (al-Ash‘arī) 1507, 1511, 1517
- al-Ibāna al-kubrā* (Ibn Baṭṭa) 1449 f., 1953, 1955
- al-Ibāna al-ṣuḡhrā* (Ibn Baṭṭa) 1953 f.
- al-Ibar* (Ibn Khaldūn) 2102
- al-‘Ibāra fi l-firaq al-Islāmīyya* (Ibn Abī l-Dam) 2217
- (Risālat) Iblīs ilā ikhwānihi l-maḥānīs* (al-Ḥākim al-Jishumī) 2500
- (Kitāb) Ibn Sallām* 2480
- Ibtāl qawl man qāla: innahū lā yakūnu shay’ illā min shay’* (Alexander of Aphrodisias) 212
- Ibtāl al-qiyās* (Abū Sahl al-Nawbakhtī) 263, 1286
- al-‘Iḍāḥ* (Faḍl b. Shādhān) 1243, 1730
- al-‘Iḍāḥ fi uṣūl al-dīn* (Ibn al-Zāghūnī) 1965
- Ighāthat al-lahfān* (Ibn Qayyim al-Jawziyya) 1546
- al-Iḥāṭa* (Muwaffaq bi-llāh al-Shajāri al-Jurjānī) 1361 f.
- al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām* (al-Āmidī) 248 f.
- al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām* (Ibn Ḥazm) 1284, 1941
- Iḥṣā’ al-‘ulūm* (al-Fārābī) 1022, 1349, 1376, 2099
- al-Iḥtijāj* (al-Ṭabrisī) 918
- Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* (al-Ghazzālī) 1531, 1624, 1879, 2099
- Ijtimā’ al-juyūsh al-Islāmīyya ilā ghazw al-Mu‘aṭṭila wa-l-Jahmīyya* (Ibn al-Qayyim) 1510
- Ikhtibār al-ikhtiyār* (al-Ṣafadī) 2185
- al-Ikhtilāf fi l-laḥẓ wa-l-Radd ‘alā l-Jahmīyya wa-l-Mushabbihī* (Ibn Qutayba) 1448 f., 1766
- Ikhtilāf al-nās fi l-imāma* (Hishām b. al-Ḥakam) 1799
- al-Ikmāl fi raḥ’ al-irtiyāb ‘an al-mu’taliḥ wa-l-mukhtaliḥ min al-asmā’ wa-l-kunā wa-l-ansāb* (Ibn Mākūlā) 2194
- Ikmāl al-Ikmāl* (Ibn Nuqṭa) 2194
- Ikmāl Ikmāl al-Mu‘lim* (al-Ubbī) 1221
- (al-Risāla) ilā ahl al-thaghr* (al-Ash‘arī) 1511
- al-‘Ilal wa-ma’rifat al-rijāl* (Ibn Ḥanbal) 2526
- al-I‘lām bimā waqa‘a fi Mushtabih al-Dhahabī min al-awḥām* (Ibn Nāṣiraddīn Muḥammad b. Abī Bakr al-Dimashqī) 994 f.
- Iljām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām* (al-Ghazzālī) 1534
- (al-Risāla fi) l-‘Illa (...)* *wa-ḥarakat al-kull* (Alexander of Aphrodisias) 214
- al-‘Ilm* (al-Muḥāsibī) 157
- (Fi) ‘Ilm al-ḥurūf* (Ibn Ṭalḥa) 2223
- (al-Risāla fi) l-‘Ilm al-ilāhi* (Plotinus arabus) 193 f., 227, 1382, 2133
- al-Imāma* (Ibn al-Rēwandī) 1336
- (Risāla fi) l-Imāma* (? Zayd b. ‘Alī) 2255
- al-‘Imān* (Abū ‘Ubayd) 1954 f.
- al-‘Imān* (Ibn Abī Shayba) 631
- al-‘Imān* (Muḥammad b. Yaḥyā Ibn Abī ‘Umar al-‘Adanī) 718, 862
- al-Imtā’ wa-l-mu‘ānasa* (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī) 171–173, 180 f., 183, 1390, 2046 f., 2099
- (Maqāla fi) l-Ināya* (Alexander of Aphrodisias) 212
- al-Inbāḥ fi dhikr uṣūl al-qabā’il wa-l-ruwāḥ ‘an rasūl Allāh* (Ibn ‘Abdalbarr) 2213 f.
- Inbāḥ al-ruwāḥ* (al-Qiftī) 2223
- Inbār al-ghumr bi-anbā’ al-‘umr* (Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī) 1804
- (Maqāla fi) In’ikās al-muqaddamāt* (Alexander of Aphrodisias) 214

- al-Inqīṭā' ilā llāh* (Ghulām Khalil) 1617
al-Inṣāf (al-Bāqillānī) 1623
al-Inṣāf (Ibn Sīnā) 2121
Instituta regularia divinae legis (Junilius) 945 f.
Institutio logica (Galenus) 251, 253 f.
al-Intiqā' fī faḍā'il al-thalātha al-fuqahā' (Ibn 'Abdalbarr) 2215
al-Intiṣār (al-Khayyāt) 991, 1179–1182, 1186, 1303, 1334–1340, 1346 f., 1350 f., 1394, 1440, 1939, 2499, 2501
Introductio arithmetica (Nicomachus of Gerasa) 2131
al-'Iqd al-farīd (Ibn 'Abd Rabbih) 174, 2102, 2225
al-Iqtisād fī l-i'tiqād (al-Ghazzālī) 260
al-Irjā' (Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya) 601, 718–748, 862, 865–867, 891 f., 2454–2456, 2459
Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb (Yāqūt al-Ḥamawī) 1564–1566, 2190–2193, 2223 f.
al-Irshād ilā 'aqā'id al-'ibād (al-Shahrastānī) 1551
al-Irshād ilā qawā'it' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād (al-Juwaynī) 1286
Irshād al-qāṣid ilā asnā l-maqāṣid (Ibn al-Akfānī) 2197
al-Ish'ār bimā li-l-mulūk min al-nawādir wa-l-ash'ār 2231 f.
al-Ishārāt wa-l-tanbihāt (Ibn Sīnā) 1540
al-Iṣlāḥ (Abū Ḥātim al-Rāzī) 2136
Iṣlāḥ al-adwīya al-mushila (Ibn Māsawayh) 2259
Iṣlāḥ ghalat Ibn al-Rēwandī (Abū I-Qāsim al-Ka'bī) 1369
al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb (Ibn 'Abdalbarr) 2213, 2249
(al-Risāla fī) Istihsān al-khawḍ fī 'ilm al-kalām (al-Ash'arī) 1511
Istikhrāj al-jidāl min al-Qur'an al-karīm (Ibn al-Ḥanbalī) 949
al-Istiqāma (Ibn Taymiyya) 1621
al-Istiqāma (Khushaysh b. Aṣram) 486, 1446
al-Istiṭā'a (Alexander of Aphrodisias) 213
(Risāla fī) Ithbāt imāmat amir al-mu'minin 'Alī b. Abī Ṭālib (al-Jāhiz) 1287
Ithbāt nubuwwat al-nabī (Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mu'ayyad bi-llāh) 952
Ithbāt al-rusul (Ibn al-Rēwandī) 1355
Ithbāt al-ṣuwar al-rūḥāniyya (Alexander of Aphrodisias) 212
al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an (al-Suyūṭī) 1770
al-Jadal (al-Fārābī) 919
al-Jadal 'alā ṭariq al-fuqahā' (Ibn al-'Aqil) 240, 258 f., 261, 920, 924, 926, 929, 948
Jadhwat al-muqtabis fī dhikr wulāt al-Andalus (al-Ḥumaydī) 2167 f., 2195, 2247
al-Jahālāt 782–791, 807, 938
Jahd al-qariḥa fī tajrīd al-Naṣiḥa (al-Suyūṭī) 247, 251, 255, 269 f.
Jalā' al-afkār fī manāqib al-Anṣār (Ibn al-Dabbāgh) 2214
al-Jalīs al-ṣāliḥ (Mu'āfā b. Zakariyyā') 949
Jam' al-asrār fī man' al-ashrār min al-ṭa'n 'alā l-ṣūfiyya al-akhyār ahl al-tawḥīd wa-l-adhkār ('Abdalghanī al-Nābulusī) 426
al-Jāmi' (al-Khallāl) 1511
Jāmi' bayān al-'ilm (Ibn 'Abdalbarr) 1219
Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an (al-Ṭabarī) 2478
al-Jāmi' fī l-shu'arā' wa-akhbārihim (Ibn Abī Ṭāhir) 2226
al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'an (al-Qurṭubī) 2478
al-Jāmi' al-mufīd min jawābāt Abī Sa'īd (al-Kudamī, Muḥammad b. Sa'īd) 801
al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ (al-Rabī' b. Ḥabīb b. 'Amr al-Farāhidī) 770–776
Jāmi' al-'ulūm (Fakhraddīn al-Rāzī) 1563, 1574, 2101, 2103
Jāmi' ul-tavarikh (Rashiduddīn Faḡlullāh) 2106
Janā (Janān) al-jinān wa-riyāq al-adhkān fī shu'arā' Miṣr (Aḥmad b. 'Alī al-Zubayrī al-Ghassānī) 2229
al-Jarḥ wa-l-ta'dīl (Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī) 2220, 2526
al-Jārūf fī takāfu' al-adilla (Abū Ḥafṣ al-Haddād, Jābir b. Ḥayyān) 181, 183, 1336, 1365
al-Jawāb al-mustaqīm 'ammā sa'ala 'anhu al-Tirmidhī al-ḥakīm (Ibn 'Arabī) 1673
Jawāhir al-'ulūm fī l-kalām (al-Ījī) 1593
Jawāhir al-sulūk 2244
al-Jawāhir wa-l-a'rāq (Abū l-Hudhayl) 1081
Jawāmi' al-'ulūm (Ibn Farīghūn) 2099

- (*Risālat*) *al-Jawhar al-fard* (Fakhraddīn al-Rāzī) 1020
jinān al-jinās (al-Ṣafadī) 2185
- al-Kāfi fī 'ilm al-dīn* (al-Kulīnī) 1404
al-Kāfiya (Ibn al-Ḥājib) 1597
al-Kāfiya fī l-jadal (al-Juwaynī) 948
(*al-Risāla*) *al-Kāfiya fī l-radd 'alā l-Hārūnī al-Ḥusaynī fī masā'il 'idda tajma'u ithbāt al-imāma li-l-Ḥākim bi-amri llāh* (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 359 f.
Kalīla wa-Dimna 1061, 1533, 1976, 2061, 2428, 2473
al-Kāmil fī l-adab (al-Mubarrad) 2224 f., 2320, 2534, 2595
al-Kāmil fī ma'rifat du'afā' al-muḥaddithīn wa-īl al-ḥadīth (Ibn al-Qaṭṭān) 2220
(*al-Risāla fī*) *Kammīyyat kutub Aristāṭālīs* (al-Kindī) 246
Kanz al-'ummāl (Muttaqī al-Hindī) 1225
Kashf al-asrār (al-Maybudī) 1545
Kashf al-niqāb 'an al-asmā' wa-l-alqāb (Ibn al-Jawzī) 2195
al-Kashf wa-l-bayān (al-Tha'labī) 1730, 2478
al-Kawākib al-sayyāra fī tartīb al-ziyāra (Ibn al-Zayyāt) 1636
Khalq al-aḳ'āl (al-Bukhārī) 1765
al-Khalwa wa-l-tanaqqul fī l-'ibāda wa-darajāt al-'ābidīn (al-Muḥāsibī or Aḥmad b. 'Āsim al-Anṭākī) 157, 1522, 1533, 2382, 2398
al-Kharāj wa-ṣin'at al-kātib (Qudāma b. Ja'far) 2096
Kharīdat al-qaṣr ('Imādaddīn al-Iṣfahānī) 2230, 2248
al-Khaṭāba (al-Fārābī) 245–247, 251
Khatm al-awliyā' (al-Ḥākim al-Tirmidhī) 1671–1677
al-Kifāya fī l-hidāya fī uṣūl al-dīn (al-Ṣābūnī) 1371
Kūmiyā' al-sa'āda (al-Ghazzālī) 1528 f., 2383
al-Kitāb (Sībawayh) 1105, 1324, 1951 f., 2068
Kitāb-i sittīnī (Fakhraddīn al-Rāzī) 2101
Kufr al-Mushabbīha (Bishr al-Marīsī) 1447, 2528
Kullīyyāt al-wujūd ('Umar Khayyām) 1534
- Laṭā'if al-ma'ānī fī dhikr shu'arā' zamānī* (Ibn al-Sā'ī) 2230
- al-Laṭā'if al-rūḥiyya li-abnā' al-ṭarīqa al-Shādhiliyya al-Yashrutīyya* 424
al-Laṭīfa al-marḍiyya fī sharḥ du'ā' al-Shādhiliyya (Dāwūd al-Bākhillī) 396 f.
Laylī u Majnūn (Fuṣūlī) 2351
(*al-Risāla*) *al-Lāzima fī ṣawm shahr Ramaḍān wa-ḥinih* (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 359
Leges (Plato) 2140
Liber de Causis (Proclus) 150, 197–205, 226, 1136, 1177, 1978, 2083, 2131–2133
Libro del Cortegiano 2105
Lisān al-mizān (Ibn Ḥajar al-'Asqalānī) 1395
Lubāb al-ansāb (Ibn Funduq) 1569, 1573
al-Luma' (al-Ash'arī) 1511
Luma' al-adilla fī uṣūl al-naḥw (al-Anbārī) 244, 255, 258–261
Luzūmiyyāt mā lā yalzam (Abū l-'Alā' al-Ma'arri) 181
- Ma'ādin al-dhahab fī Ta'rīkh Ḥalab* (Ibn Abī Ṭayyī) 2211
Ma'ālim uṣūl al-dīn (Fakhraddīn al-Rāzī) 1599
Ma'ānī al-Qur'ān (al-Farrā') 1237
al-Ma'ārīf (Ibn Qutayba) 644 f., 674, 1276, 2105
al-Ma'ārīf fī sharḥ al-ṣaḥā'if (Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandī) 2254
Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila (al-Fārābī) 2045
(*al-Qawl fī*) *Mabādī' al-kull* (Alexander of Aphrodisias) 210 f.
al-Mabāḥith al-mashriqiyya (Fakhraddīn al-Rāzī) 265
(*Risālat*) *Mabāsīm al-bishārāt bi-l-Imām al-Ḥākim* (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 333, 356–358
(*Risāla fī*) *l-Mabda' wa-l-ma'ād* (al-Shahrastānī) 1551
al-Mabsūṭ (al-Sarakhsī) 267
al-Mādda wa-l-'adam (Alexander of Aphrodisias) 212
Māddat al-ḥayāt (Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārisī) 2259 f.
Maḳāṭīḥ al-asrār wa-maṣābiḥ al-abrār (al-Shahrastānī) 1541, 1544–1547, 1558, 1560
Maḳāṭīḥ al-ghayb (Fakhraddīn al-Rāzī) 1732, 2252

- Maḡātīḥ al-i'jāz fī sharḥ gulshan-i rāz* (Lāhijī) 1412
- Maḡātīḥ al-'ulūm* (al-Khwārazmī) 246, 488, 1542, 2099, 2107
- al-Maḡabba* (al-Muḡāsibī?) 2391f.
- Maḡāsīn āl Ṭāhīr* (Abū l-Qāsim al-Ka'bi) 1382
- Maḡāsīn (Faḡā'il) Khurāsān* (Abū l-Qāsim al-Ka'bi) 1370, 1382, 1398, 2171
- Maḡāsīn al-majālis* (Ibn al-'Arīf) 1646
- al-Maḡsūl fī 'ilm uṣūl al-fiqḥ* (Fakhraddīn al-Rāzī) 1190, 1193, 1246f., 1249
- (*Bāb*) *Mā'yyat al-'aql wa-ḥaḡiqat ma'nāhu* (al-Muḡāsibī) 155f.
- Majānī al-ḥaṣr fī a'yān al-'aṣr* (Abū Ḥayyān, Athīraddīn) 2196
- al-Majdī fī ansāb al-Ṭālibīyyīn* (Ibn Abī l-Ghanā'im, 'Alī b. Muḡammad) 1570, 1572f.
- Majlis-i maktūb-i Shahrastānī mun'aqid dar Khwārazm* (al-Shahrastānī) 1547, 1558
- Majma' al-bayān* (al-Ṭabrisī) 1545
- Majma' al-zawā'id* (Ibn Ḥajar al-Haytamī) 2525, 2558, 2600
- (*K. 'alā*) *l-Majūs* (Abū l-Hudhayl) 1090
- al-Makāsib wa-l-wara'* (al-Muḡāsibī) 148, 157, 2390
- al-Makhāfir al-'aliyya bi-l-ma'āṭir al-Shā-dhilīyya* 462
- al-Makhlūq 'alā Ḥaḡṣ al-Fard* (Abū l-Hudhayl) 1077
- Man tukullima fihi wa-huwa muwatḥthaq* (al-Dhahabī) 2222
- al-Manāḡij wa-l-bayyināt (wa-l-āyāt)* (al-Shahrastānī) 1550
- Manāqib āl Abī Ṭālib* (Ibn Shahrāshūb) 1254
- Manāzil al-sā'irīn* ('Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī) 1602, 1620
- al-Manḡal al-ṣāfi wa-l-mustawfi ba'd al-Wāfi* (Ibn Taghribirdī) 2243f.
- al-Mankhūl fī l-uṣūl* (al-Ghazzālī) 1528
- Manqūl al-tafāsīr fī tafsīr al-Qur'an* (Yūsuf b. Muḡammad al-Ṣuḡhrānī al-Kurdī al-Aṣamm) 2252f.
- al-Manthūr wa-l-manẓūm* (Ibn Abī Ṭāhīr) 2226
- al-Manṭiq* (Muḡammad b. 'Abdallāh b. al-Muqaffā') 1129f.
- Manṭiq al-mashriḡiyyīn* (Ibn Sinā) 257
- al-Manzila bayn al-manzilatayn* (? Wāṣil b. 'Aṭā) 893, 1036f., 2494, 2497
- al-Maḡālāt* (Zurqān) 1322
- Maḡālāt al-Islāmīyyīn* (Abū l-Qāsim al-Ka'bi) 229f., 1321, 1334, 1383, 1397f., 1451, 1542, 1935f., 2453f., 2462
- Maḡālāt al-Islāmīyyīn* (al-Ash'arī) 175, 234–236, 256, 260, 263, 988, 1118, 1122, 1323, 1364, 1383, 1451, 1463, 1470f., 1474–1480, 1498–1502, 1511, 1514, 1917, 1936f., 2254f., 2594
- al-Maḡāmāt* (Badī'azzamān al-Hamadhānī) 1320
- Maḡāṣid al-falāsifa* (al-Ghazālī) 2099
- Maḡātil al-Ṭālibīyyīn* (Abū l-Faraj al-Iṣfahānī) 1485, 1572
- Maḡāyīs al-lugha* (Ibn Fāris) 2259
- al-Maḡṣad al-asnā fī sharḥ ma'āni asmā' Allāh al-ḡusnā* (al-Ghazzālī) 1911
- al-Ma'rifa* (Abū 'Abdallāh al-Baṣrī) 1391
- al-Ma'rifa* (al-Jāḡiz) 1391
- (*K. fī*) *Ma'rifat darajāt al-falak* (Ṭumṭum al-Hindī) 2259
- Ma'rifat al-ḡujaj al-shar'īyya* (al-Pazdawī) 948
- Ma'rifat mā yaḡtāju l-mulūk ilā ma'rifatihī fī uṣūl al-dīn wa-aḡāwīl firaq al-umma* (al-Misma'i) 488
- al-Maṣābiḥ* (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 358f.
- al-Maṣābiḥ* (Muḡammad b. Yazdādh al-Iṣbahānī and Ibn Farzōya) 1398, 2454
- al-Masā'il fī l-khilāf bayn al-Baṣriyyīn wa-l-Baḡhdādīyyīn* (Abū Rashīd al-Naysābūrī) 1338, 1383f.
- al-Masā'il fī l-na'im* (Ja'far b. Ḥarb) 1107
- Masā'il al-imtiḡān* ('Abdarrahmān b. 'Abdal-mun'im al-Maqdisī) 1966
- Masā'il al-ta'bīr* (al-Ḥakīm al-Tirmidhī) 1672
- al-Masā'il al-'Ukbārīyya* (al-Mufīd) 1942f.
- al-Masā'il wa-l-jawābāt fī l-ma'rifa* (al-Jāḡiz) 1328, 1330f., 1436f.
- Mas'ala fī ithbāt al-jawḡar al-fard* (al-Shahrastānī) 1547
- Mas'alat al-shāri' fī l-Qur'an* (Muḡammad b. Sābiq al-Siqillī) 1739
- Masālik al-abṣār* (Ibn Faḡlallāh al-'Umarī) 2103, 2106, 2197, 2232

- Maṣārīʿ al-muṣārīʿ* (Naṣīraddīn Ṭūsī) 1545
Mashāriq al-anwār ʿalā ṣiḥāḥ al-āthār (al-Qāḍī ʿIyād) 2292
al-Mashāyikh (Ibn Farzōya) 1398
al-Maʿālīb al-ʿālīya (Fakhraddīn al-Rāzī) 1567
Mathal al-sāʾir (Ḍiyāʿaddīn Ibn al-Athīr) 2185
Mathnawī (Jalāluddīn Rūmī) 1761
al-Maʿūna fī l-jadal (Abū Ishāq al-Shīrāzī) 948
al-Mawāqif fī ʿilm al-kalām (al-Ījī) 257, 259, 263 f., 270 f., 293, 598, 1286, 1562, 1593, 1596
Meno (Plato) 1332, 1984
Metaphysica (Aristotle) 1948, 2131 f.
Meteorologica (Aristotle) 1404, 1977
Metiokhos kai Partenopē 2084
Miftāḥ dār al-saʿāda (Ibn Qayyim al-Jawziyya) 1042
Miftāḥ al-ʿulūm (al-Sakkākī) 1597, 2326
Mihakk al-naẓar (al-Ghazzālī) 268
al-Milal wa-l-nihāl (al-Shahrastānī) 990 f., 1042, 1397, 1538 f., 1541 f., 1544 f., 1547–1549, 1558, 2217, 2261
al-Minhāj fī tartīb al-ḥijāj (al-Bājī) 948
Minhāj al-sunna (Ibn Taymiyya) 1546
Mirʾāt al-zamān (Sibt Ibn al-Jawzī) 2182, 2201
Mishkāt al-anwār (al-Ghazzālī) 1529
Miʾyār al-ʿilm (al-Ghazzālī) 269
(Risālat) al-Muʿallimīn (al-Jāḥiẓ) 2540
Muʾaraḍat al-Qurʾān (attributed to Ibn al-Muqaffaʿ) 951–968
al-Mudawwana al-kubrā / al-ṣuḡhrā (Bishr b. Ghānim) 774, 777–781, 804, 807, 812
al-Mudhahhab fī l-madhhab (ʿAlī b. ʿUmar b. ʿAbdūs al-Ḥarrānī) 1965
(al-Risāla) al-Muḍḍā fī l-amr wa-l-ʾamir wa-l-maʾmūr (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 361
Mufarrīj al-kurūb (Ibn Wāṣil) 2205
al-Mufaṣṣal (al-Zamakhsharī) 2341
Mufīd al-ʿulūm wa-mubīd al-humūm (Muḥammad b. Aḥmad al-Qazwīnī) 918
al-Mughnī (Ibn Qudāma al-Maqdisī) 1620
al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʾaḍl (al-Qāḍī ʿAbdaljabbār) 182, 230–233, 236 f., 250 f., 966 f., 984, 987, 1063 f., 1076 f., 1083, 1178, 1275, 1288, 1329, 1383 f., 1390, 1421, 1437 f., 1932, 1936, 2096
al-Mughrib fī akhbār al-Maghrib (Ibn Saʿīd al-Maghribī) 2196
al-Muḥallā (Ibn Ḥazm) 1226, 1237
al-Muḥīṭ bi-l-taklīf (al-Qāḍī ʿAbdaljabbār) 245, 1337
Muḥīṭ al-Muḥīṭ (Buṭrus al-Bustānī) 470
Mujādālāt Quraysh (ʿĪsā b. Yazīd b. Daʿb) 1251
Muʿjam al-alqāb (Ibn al-Fuwaṭī) 1586 f.
Muʿjam al-buldān (Ibn al-Qaysarānī) 2235
Muʿjam al-buldān (Yāqūt) 2235
Muʿjam al-shuʿarāʾ (Muḥammad b. ʿImrān al-Marzubānī) 2227
Muʿjam al-shuyūkh (al-Samʿānī) 1542
Muʿjam al-udabāʾ (Yāqūt) 2190–2193
al-Mūjiz (al-Ashʿarī) 1392
al-Mūjiz fī taḥṣīl al-suʾāl wa-takhlīṣ al-ḍalāl / wa-talkhiṣ al-maqāl (ʿAbdalkāfi b. Abī Yaʿqūb b. Ismāʿīl al-T(a)nāw(a)tī) 795–797
al-Muʿjiz (min kutub al-Muʿjiz) (al-Ḥusayn b. al-Qāsim) 1921
(Fī anna) l-Mukawwan idhā staḥāla istaḥāla min ḍiddihī aḍḍan maʿan ʿalā raʾy Aristūṭālīs (Alexander of Aphrodisias) 211
al-Mukhtār fī dhikr al-khiṭaṭ wa-l-akhbār (al-Quḍāʾī) 2212
Mukhtaṣar K. al-ʾAdl li-Abī Yaʿqūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warjlānī 798 f.
al-Muʿlim bi-fawāʾid Muslim (al-Māzarī) 1221
al-Munāẓarāt (Fakhraddīn al-Rāzī) 242 f.
al-Munāẓarāt fī l-asʾila wa-l-iʿtirāḍāt ʿalā anwāʿ al-istidlālāt (Ibn al-Miʾmār) 949
Munāẓarat al-Qurʾān (Ibn al-Muqaffaʿ) 951–968
al-Munqidh min al-ḍalāl (al-Ghazzālī) 1522 f., 1526–1537, 1880
Muntahā l-sul wa-l-amal fī ʿilmay al-uṣul wa-l-jadal (Ibn al-Ḥājib) 1593
Muntahā l-ṭalab (Ibn Maymūn) 2103
al-Muntakhab min k. al-Siyāq li-Taʾrīkh Naysābūr (al-Ṣarīfīnī) 2172
Muntaqilat al-Ṭalībīyya (Ibn Ṭabāṭabā, Abū Ismāʿīl Ibrāhīm) 1569
al-Muntaẓam (Ibn al-Jawzī) 2201 f., 2478
al-Munya wa-l-amal (Ibn al-Murtaḍā) 2530

- al-Muqābasāt* (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī) 2099
- al-Muqaddima* (Ibn Khaldūn) 94 f., 242, 259, 2054, 2102
- al-Muqaddima* (al-Sanūsī) 249
- al-Muqaddima fī l-jadal wa-l-khilāf wa-l-naẓar* (Burhānaddīn al-Nasafī) 948
- al-Muqtabas* (Muḥammad b. ʿImrān al-Marzubānī) 2227
- al-Muqtaḍab* (al-Mubarrad) 1951
- al-Muqtafā* (al-Birzālī) 2206
- al-Murshid* (*fī akhbār al-mutakallimīn*) (al-Marzubānī) 1310 f., 1399
- al-Murtaḍā* (Aḥmad b. Ḥamdān b. Shabīb al-Ḥarrānī) 1966
- Murūj al-dhahab wa-maʿādin al-jawhar* (al-Masʿūdī) 1088, 2202
- al-Muṣannaf* (ʿAbdarrazzāq al-Ṣanʿānī) 1731, 1734, 2525
- Muṣāraʿat al-falāsifa* (al-Shahrastānī) 1540, 1545, 1549, 2135
- Muṣāraʿat al-Muṣāraʿa* (al-Shahrastānī, ʿUmar b. Sahlān al-Sāwī) 1449 f.
- al-Mushib fī akhbār ahl al-Maghrib* (*fī faḍāʾil al-Maghrib*) (ʿAbdallāh b. Ibrāhīm al-Kinānī) 2212
- al-Musnad* (Abū Ḥanīfa) 2561
- al-Musnad* (Aḥmad b. Ḥanbal) 663
- al-Musnad* (al-Rabīʿ b. Ḥabīb b. ʿAmr al-Farāhidī) 770–776, 806
- Musnad ʿAlī* (Yaʿqūb b. Shayba) 2220
- al-Musnad al-ṣaḥīḥ ʿalā l-taqāsīm wa-l-anwāʾ* (Ibn Ḥibbān al-Bustī) 2220
- al-Mustasfā min ʿilm al-uṣūl* (al-Ghazzālī) 268, 1002 f., 1275, 1278, 1282, 1527, 1532
- al-Muʿtabar fī l-ḥikma* (Abū l-Barakāt al-Baghdādī) 246
- al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* (Ibn al-Malāḥimī) 1403
- al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh* (Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī) 249, 251, 984, 1043, 1254, 1274 f.
- Mutashābih al-Qurʾān* (al-Ṭuraythīthī) 2528, 2542
- al-Muṭrib min ashʿār ahl al-Maghrib* (Ibn Dihya) 2233
- Nabahāt al-balad al-khāmīl bi-man waradahū min al-amāthil* (Ibn al-Mustawfī, Mubārak b. Aḥmad) 2210
- Nafāʾis al-funūn wa-ʿarāʾis al-ʿuyūn* (Shamsaddīn Muḥammad b. Maḥmūd al-Āmulī) 1594, 1606 f., 2101 f.
- Naḥf al-ṭīb* (al-Maqqarī) 2244 f., 2317
- Naḥj al-khāṣṣ* (Abū Manṣūr al-Iṣfahānī) 1619 f.
- Naḥj al-wadāʿa li-uli l-khalāʿa* (ʿAbdallāh [ʿUbaydallāh] b. al-Muzaḥḥar al-Maghribī) 2233
- Nakt al-himyan* (al-Ṣafadī) 2186
- al-Nakth* (al-Nazzām) 1001, 1020, 1189–1260, 1276, 2458, 2498, 2530 f., 2558, 2560
- Naqd al-Dāmigh* (Ibn al-Rewardī) 1351
- Naqd al-futyā* (ʿAbdallāh al-Baṣrī) 1391
- Naqd kitāb Abi ʿAlī al-Jubbāʾī fī l-irāda* (Abū l-Qāsim al-Kaʿbī) 1382
- Naqd al-maʿrifa* (al-Jubbāʾī) 1391
- Naqd al-nathr → Burhān fī wujūh al-bayān* (Abū l-Ḥusayn al-Kātib)
- Naqd al-Sīrjānī* (Abū l-Qāsim al-Kaʿbī) 1383
- Naqd al-Zumurrud* (Ibn al-Rewardī) 1354 f.
- Naṣīḥat ahl al-īmān fī l-radd ʿalā manṭiq al-Yūnān* (Ibn Taymiyya) 240, 270
- Naṣīḥat al-mulūk* (al-Ghazzālī) 1528
- al-Nāsikh wa-l-mansūkh* (Abū ʿUbayd) 1744
- al-Nāsikh wa-l-mansūkh* (Qatāda b. Diʿāma) 1743
- al-Nāsikh wa-l-mansūkh* (al-Zuhri) 1727, 1743
- Naṣr karāmāt al-Ḥallāj* (Ibn ʿAqīl) 1620
- Naʿt al-ḥikma* (Ibn al-Rewardī) 1344
- Nathr al-durar* (al-ʿAbī) 2225
- Natījat al-fikr fī l-jahr bi-l-dhikr* (al-Suyūṭī) 426
- (*Risālat*) *al-Naẓm* (Ḥamīdaddīn al-Kirmānī) 361
- Naẓm al-farāʿid wa-jamʿ al-fawāʿid* (ʿAbdarrāḥīm b. ʿAlī Shaykhzādeh) 1515
- Naẓm al-ʿiqyān fī aʿyān al-aʿyān* (al-Suyūṭī) 2244
- Naẓm al-jumān* (Ibn Duqmāq) 2242
- Naẓm al-Nīl* (Muḥammad b. Sulaymān b. Ṣāliḥ al-Mizābī) 801
- al-Nihāya fī l-aṣḥāḥ ʿalā Abi ʿAlī* (Abū l-Qāsim al-Kaʿbī) 1382
- Nihāyat al-amal fī ʿilm al-jadal* (Ibn al-Mīʿmār) 949
- Nihāyat al-aqdām* (al-Subkī) 1503

- Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām* (al-Shahrastānī) 1187, 1441, 1541, 1544, 1546, 1550
- Nihāyat al-arab* (al-Nuwayrī) 2206
- Nihāyat al-marām fī dirāyat al-kalām* ('Umar b. al-Ḥusayn al-Makki) 1524
- Nihāyat al-mubtadi'īn fī uṣūl al-dīn* (Aḥmad b. Ḥamdān al-Ḥarrānī) 1964
- Nihāyat al-'uqūl fī dirāyat al-uṣūl* (Fakhraddīn al-Rāzī) 258 f., 265 f.
- Nizām ul-tavārikh* (al-Bayḍāwī) 1579
- al-Nujūm al-zāhira* (Ibn Taghribirdī) 2243 f.
- al-Nukat fī i'jāz al-Qur'ān* (al-Rummānī) 1357
- Nūr al-ṭarf wa-nawr al-ẓarf* (al-Ḥuṣrī) 2228
- (Fī anna) l-Nushū' wa-l-namā' yakūnān fī l-ṣūra lā fī l-hayūlā* (Alexander of Aphrodisias) 212
- al-Nuṣra* (Abū Ya'qūb al-Sijistānī) 2136
- Nuṣrat al-thā'ir 'alā l-falak al-dā'ir* (al-Ṣafadī) 2184 f.
- Nuzhat al-anām fī ta'rīkh al-Islām* (Ibn Duqmāq) 2242
- On heroes, hero-worship and the heroic in history* (Thomas Carlyle) 2445
- Organon* (Aristotle) 1129 f.
- Pančatantra* 2428
- Peri pronoias* (Diodor of Tarsus) 1040, 1432
- Physica* (Aristotle) 1139, 1142
- Placita philosophorum* (Ps.-Plutarch) 1432, 2107
- Poimandres* (*Corpus hermeticum*) 1845
- Pseudo-Clementines* 942 f., 945
- Qabūl al-akhbār wa-ma'rifat al-rijāl* (Abū l-Qāsim al-Ka'bi) 1303–1305, 1383, 2458, 2499
- Qābūsnāma* (Qābūs b. Wushmgīr) 1658
- (Fī annahū) Qad yumkin an yaltadhdha l-multadhdh wa-yahẓana ma'an 'alā ra'y Aristū* (Alexander of Aphrodisias) 211
- al-Qadar* ('Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī) 2523
- al-Qadar* (al-Firyābī) 709
- al-Qadar* (al-Nazzām) 2531
- al-Qadar* (Wahb b. Munabbih) 710
- Qaḍīb al-dhahab* (Ibn al-Rēwandī) 1336, 1352, 1372
- Qalā'id al-'iqyān wa-maḥāsīn al-a'yān* (Ibn Khāqān) 2195
- al-Qāmūs* (al-Firūzābādī) 2104
- al-Qand fī (dhikr) 'ulamā' Samarqand* (Najmaddīn al-Nasafī) 1573
- al-Qānūn fī l-ṭibb* (Ibn Sīnā) 2098 f., 2259
- al-Qaṣd wa-l-rujū' ilā llāh* (al-Muḥāsibī) 1677
- al-Qawā'id al-badriyya fī 'aqā'id al-bariyya* ('Umar b. Khaḍir al-Iṣbahānī) 1548
- al-Qawālib* (Abū l-Hudhayl) 1090 f., 1108
- al-Qawānīn* (Ibn al-Mar'a) 1646 f.
- al-Qawl al-mushriq fī taḥrīm al-ishtighāl bi-l-mantiq* (al-Suyūṭī) 271
- Qīṣṣat Mūsā wa-l-Khiḍr* (al-Shahrastānī) 1551
- al-Qisṭās al-mustaqīm* (al-Ghazālī) 187 f., 267 f.
- al-Qiyās al-ṣaghīr* (al-Fārābī) 246, 262, 474
- (al-Risāla) al-Qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf* (al-Qushayrī) 1623
- (Faṣl fī) l-Quwwa al-ātiya min ḥarakat al-jirm al-sharīf ilā l-ajrām al-wāq'a taht al-kawn wa-l-fasād* (Alexander of Aphrodisias) 214
- (Fī anna) l-Quwwa al-wāhida yumkin an takūna qābila li-l-aḍḍād jamī'an 'alā ra'y Aristūṭālīs* (Alexander of Aphrodisias) 211
- al-Radd 'alā (ahl) al-bida'* (Abū Muṭī' Makhḥūl al-Nasafī) 486 f., 1451
- al-Radd 'alā Bishr al-Marīsī al-'anīd* (Abū Sa'īd al-Dārimī) 1272, 1512
- al-Radd 'alā l-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanaḥfiyya* 859 f.
- al-Radd 'alā l-Ibāḥiyya* (al-Ghazzālī) 1616
- al-Radd 'alā Ibn al-Rēwandī fī l-jadal* (al-Fārābī) 919
- al-Radd 'alā l-Jahmiyya* ('Abdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal) 1448
- al-Radd 'alā l-Jahmiyya* (Abū Ḥātim al-Rāzī) 1449
- al-Radd 'alā l-Jahmiyya* (Abū Sa'īd al-Dārimī) 1448
- al-Radd 'alā l-Jahmiyya* (Ibn Manda, Muḥammad b. Ishāq) 1449
- al-Radd 'alā l-Jahmiyya* (Ibn Qutayba) 1967
- al-Radd 'alā l-Jahmiyya* (Niftawayh) 1449

- al-Radd 'alā Jālinūs ... fī anna kull mā yataḥarraku fa-innamā yataḥarraku 'an muḥarrik* (Alexander of Aphrodisias) 213
- al-Radd 'alā man athbata khabar al-wāḥid* (al-Khayyāt) 1337
- al-Radd 'alā man qāla bi-khalq al-Qur'ān* (Niftawayh) 1449
- (*Maqālat*) *Radd 'alā man yaqūlu: inna l-ibṣār yakūnu bi-khurūj al-shu'ā'* (Alexander of Aphrodisias) 212
- al-Radd 'alā l-manṭiqīyyīn* (Ibn Taymiyya) 257 f., 269
- al-Radd 'alā l-Mubtadī'a* (Ibn al-Bannā', al-Ḥasan b. Aḥmad al-Baghdādī) 1966
- al-Radd 'alā l-Mujassima* ('Abdallāh b. Yazīd) 2575
- al-Radd 'alā l-Naṣārā* (al-Jāḥiẓ) 1738
- al-Radd 'alā l-Qadariyya* ('Amr b. 'Ubayd) 708
- al-Radd 'alā l-Qadariyya* ('Umar b. 'Abdal'azīz) 659–665, 884
- al-Radd 'alā l-Qadariyya wa-l-Mujbira* (Abū l-Hudhayl) 1077
- al-Radd 'alā l-Rēwandī* (al-Fārābī) 1373
- al-Radd 'alā l-zanādiqa wa-l-Jahmiyya* (Aḥmad b. Ḥanbal) 615, 756, 1448, 1487 f.
- al-Radd 'alā l-zindīq al-la'īn Ibn al-Muqaḥḥa'* (al-Qāsim b. Ibrāhīm) 953
- (*al-Risāla*) *al-Raḍīyya fī jawāb man yaqūlu bi-qidam al-jawhar* (Ḥamīdaddīn al-Kirmānī) 361
- Raf' al-tarākhi fī sharḥ Mukhtaṣar al-Shammākhi* ('Umar b. Ramaḍān al-'Alā'ī al-Tilātī) 799
- Rāḥat al-'aql* (Ḥamīdaddīn al-Kirmānī) 358–362
- Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* 2099
- Rasā'il Jābir b. Zayd* 2066, 2464
- Rashaḥāt 'ayn al-ḥayāt* (Kamāladdīn al-Kāshifī) 1627
- Rashf al-naṣā'ih* ('Umar al-Suhrawardī) 1546
- Rawḍat al-afrāḥ wa-nuzhat al-arwāḥ* (al-Shahrazūri) 2147
- Rawḍat al-akhbār wa-kunūz al-asrār wa-nukat al-āthār wa-mawā'iz al-akhbār* (al-Ḥujūrī) 1383
- Rawḍat al-arīb* (Zahīraddīn al-Kāzarūnī) 2205 f.
- al-Rawḍa al-bahiyya al-Zāhira fī khīṭat al-Mu'izzīyya al-Qāhira* (Ibn 'Abdazzāhir) 2205
- (*Risālat*) *al-Rawḍa fī l-azal wa-l-azālī* (Ḥamīdaddīn al-Kirmānī) 360 f.
- Rawḍat al-udabā'* (Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-'Abbās al-Ḥarrānī) 2194
- al-Rawḍatayn* (Abū Shāma) 2205
- Rayḥān al-albāb wa-rawa'ān al-shabāb fī marātib al-ādāb* (Muḥammad b. Ibrāhīm b. Khayara b. al-Mawā'īnī al-Ishbīlī) 2225
- Refutatio Alcorani* (Ludovico Marracci) 1991
- Refutatio omnium haeresium* (Hippolytus of Rome) 2134
- Res publica* (Plato) 2140
- Rhetorica* (Aristotle) 251
- al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh* (al-Muḥāsibī) 153, 1674, 2369, 2573
- al-Ridda wa-l-futūḥ* (Sayf b. 'Umar) 2466
- Risālat 'Abdalḥamīd b. Yaḥyā fī naṣīḥat walī al-'ahd* 2038
- Risālat Abī Ḥanīfa ilā 'Uṭmān al-Battī* 892 f.
- Risālat Ḥasan al-Baṣrī ilā 'Abdalmalik b. Marwān* 600, 660, 686, 702, 709, 714, 760, 857–860, 863, 868, 872, 884, 887, 1054 f., 1728, 1730 f.
- Risālat al-Shāfi'ī* 1002 f., 1951, 2532
- Riwāyat Ḍimām* ('an Jābir b. Zayd) (al-Rabī' al-Farāhidī) 775
- al-Riyāḍ* (Ḥamīdaddīn al-Kirmānī) 360 f., 2136
- al-Riyāḍ al-mūniqa fī āra' ahl al-'ilm* (Fakhraddīn al-Rāzī) 1247
- al-Riyāḍa* (al-Ḥakīm al-Tirmidhī) 1672
- Rubā'iyāt* ('Umar Khayyām) 50–52
- Rūḥ al-quds* (Ibn 'Arabī) 1625
- Safarnāmah* (Nāṣir-i Khosrow) 1536
- (*al-Risāla fī*) *l-Ṣaḥāba* (Ibn al-Muqaḥḥa') 965, 1005, 1253, 1423, 1728, 2037, 2040, 2061, 2063, 2458
- al-Ṣāhibī fī fiqh al-lughā* (Ibn Fāris) 2259
- al-Ṣaḥīfa al-kāmila al-sajjādiyya* (? 'Alī b. al-Ḥusayn, Zayn al-'Abidīn) 603 f., 851–854
- Sayr wa-sulūk* (Nāṣiraddīn Tūsī) 1546
- Secretum secretorum* → *Sirr al-asrār*
- al-Shāfi' fī l-imāma* (al-Sharīf al-Murtaḍā) 1275, 1371

- (*al-Risāla*) *al-Shāhiyya fī 'ilm al-akhlāq* (al-Ījī) 1596
Shāhnāma (Firdawsī) 2315
al-Shajara al-mubāraka fī ansāb al-Tālibīyya (Fakhraddīn al-Rāzī) 1561–1575
Shams al-ma'ārif (al-Būnī) 1647
Sharḥ k. al-'Ibāra li-Arīṣṭūṭālīs (al-Fārābī) 246, 1949, 2072, 2120–2125
Sharḥ Kullīyyāt al-Qānūn li-Ibn Sīnā (al-Āmulī) 1594
Sharḥ Lāmīyyat Ibn al-Naẓar (Muḥammad b. Yūsuf Aṭfayyish) 802, 808
Sharḥ Ma'ālim al-dīn li-'Abdal'azīz b. Ibrāhīm al-Thamīnī (Muḥammad b. Yūsuf Aṭfayyish) 802
Sharḥ al-Maqāmāt al-Ḥarīriyya (Muḥammad b. 'Abdarrahmān b. Muḥammad b. Mas'ūd al-Panjdahī) 2229
Sharḥ Mukhtaṣar Muntahā l-sūl (al-Āmulī) 1594
Sharḥ Mukhtaṣar Muntahā l-sūl (al-Ījī) 1593
Sharḥ mushkilāt al-Wajīz wa-l-Wasīṭ (*Sharḥ ibhām al-Wajīz wa-l-Wasīṭ*) (As'ad b. Abī l-Faḍā'il Maḥmūd al-'Ijlī) 2217
Sharḥ Nahj al-balāgha (Ibn al-Ḥadīd) 1216, 1245, 1276, 1284, 1287, 1352, 1383
Sharḥ Nahj al-balāgha ('Izzaddīn al-Āmulī) 1608
Sharḥ Shart al-Imām (Jamāladdīn 'Abdallāh al-Tanūkhī) 332
Sharḥ al-sunna (Ghulām Khalīl) 1618
Sharḥ sūrat Yūsuf (al-Shahrastānī) 1550
Sharḥ al-Uṣūl (Ibn Khallād) 1080 f.
Sharḥ 'uyūn al-masā'il (Ḥākim al-Jishumī) 1092 f., 1310, 1950
al-Shar'ā (Abū Bakr al-Ājurri) 1053
al-Shifā' (Ibn Sīnā) 2098
al-Qiyās 246, 1946
al-Burhān 269, 1947
al-Ṭabī'yyāt 1140 f., 1520
Shikāyat ahl al-sunna bi-mā nālahum min al-miḥna (al-Qushayrī) 1623
Shirāznāmah ([Ibn-i] Zarkūb-i Shirāzī) 1578
Shu'arā' al-muḥdathīn (Usāma b. Munqidh) 2229 f.
al-Shukūk (Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs) 178
al-Ṣiḥāḥ (al-Jawharī) 2223
al-Ṣila fī akhbār a'immat al-Andalus (Ibn Bashkuwāl) 2195
al-Simṭ al-ghālī l-thaman fī akhbār al-mulūk min al-Ghuzz bi-l-Yaman (Muḥammad b. Ḥātim b. Aḥmad b. 'Imrān al-Yāmī) 951
Ṣinā'at al-kalām (al-Jāḥiẓ) 1329
al-Sīra al-nabawīyya (Ibn Ishāq) 636, 1197, 1221 f., 1357, 1727, 1758, 1781–1783, 1785, 1787 f., 1795, 1797 f., 1807, 1868, 2471, 2526
al-Sīra wa-akhbār al-a'imma (Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Bakr Ibrāhīm al-Warjlānī) 793 f.
Sirāj al-ansāb (Aḥmad b. Muḥammad Kiyā Gilānī) 1571
Sīrat Ṣalīm b. Dhakhwān 601, 2479
al-Sirr (Ibn Karrām) 1345, 1365
Sirr al-asrār 1974, 2052
al-Sirr al-maknūn fī manāqib Dhī l-Nūn (al-Suyūṭī) 1637
al-Sirr al-maknūn fī asrār al-nujūm (Fakhraddīn al-Rāzī) 1574
Sirr al-surūr (Muḥammad b. Maḥmūd al-Naysābūrī) 2191
Ṣiwān al-ḥikma (school of Abū Sulaymān al-Sijistānī) 1539
al-Siyāq li-Ta'riḫ Naysābūr ('Abdalghāfir al-Fārisī) 1532, 2073, 2171–2174, 2208
Siyyar a'lām al-nubalā' (al-Dhahabī) 1395, 1559
Sophistici Elenchi (Aristotle) 1949
al-Su'ālāt ('Uthmān b. Khalifa, Abū 'Amr al-Sūfi) 795
al-Sunna ('Abdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal) 1448
al-Sunna (Aḥmad b. Muḥammad al-Athram) 1449
al-Sunna (al-Barbahārī) 1511
al-Sunna wa-l-jamā'a (Ibn al-Rēwandī) 1382
al-Sunna wa-l-jamā'a wa-dhamm al-hawā wa-tark al-khurūj fī l-fitna (al-Wāqidī) 2583
(Faṣl fī anna) l-Ṣūra laysat fī hayūlā maḥmūla (Alexander of Aphrodisias) 213
al-Ta'arruf li-madḥhab ahl al-taṣawwuf (al-Kalābādhī) 1411, 1475
Ṭabaqāt al-fuqahā' (Ibrāhīm b. 'Alī al-Shirāzī) 2215
Ṭabaqāt al-fuqahā' al-Shāfi'īyya (Yaḥyā b. Sharaf al-Nawawī) 2215
Ṭabaqāt al-Ḥanābila (Ibn Abī Ya'lā) 1511, 2216

- Ṭabaqāt al-mashāyikh* (al-Darjīnī, Aḥmad b. Sa'īd) 799 f., 819 f.
- Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (Muḥammad b. 'Alī al-Dāwūdī) 1395, 2244
- Ṭabaqāt al-Mu'tazila* (Ibn al-Murtaḍā) 271, 645, 1289, 1932
- Ṭabaqāt al-Mu'tazila* (al-Qāḍī 'Abdaljabbār) 949, 1310
- Ṭabaqāt al-qurrā'* (Aḥmad b. al-Faḍl al-Bāṭirqānī) 2214
- Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya* (Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrāzūrī) 2215
- Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya* (Tājaddīn al-Subkī) 1546, 1577, 2241 f., 2247
- Ṭabaqāt al-shu'arā'* (Ibn al-Mu'tazz) 974, 977 f., 2227
- Ṭabaqāt shu'arā' al-Andalus* (Ḥurqūṣ) 2232
- Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya* (Abū 'Abdarrahmān al-Sulamī) 2222
- Ṭabaqāt 'ulamā' Hamadhān* (Shīrōya b. Shahrīdār al-Hamadhānī) 2208 f.
- Ṭabaqāt al-umam* (Ibn Ṣā'id al-Qurtubī) 2234
- al-Ṭabaqāt al-wuṣṭā* (Tājaddīn al-Subkī) 1577
- al-Ṭabṣīr fī l-dīn* (al-Isfarā'īnī) 2478
- Ṭabṣīrat al-adilla* (Abū Mu'īn al-Nasafī) 910
- Ṭabṣīrat ul-'awāmm* (Ibn al-Dā'ī) 1345, 1366
- Ṭabṣīrat ul-'awāmm fī maqālāt ul-anām* (Jamāluddīn Murtaḍā al-Rāzī) 1447, 1567 f.
- Tabyīn kadhib al-muftarī* (Ibn 'Asākīr) 2173
- Tadbīr al-mutawahhīd* (Ibn Bāijja) 1987
- al-Tadbīrāt al-falakiyya* (Alexander of Aphrodisias) 212
- al-Tadhkira* (al-Ṣafadī) 2186, 2189 f.
- Tadhkira fī aḥkām al-jawāhīr wa-l-a'rāḍ* (Ibn Mattōya) 1124
- al-Tadhkira al-Kindīyya* (al-Wadī'ī) 2223
- al-Ta'dīl wa-l-tajwīr* (Ibn al-Rēwandī) 1344
- Tadrīb al-rāwī fī sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (al-Suyūṭī) 645
- al-Tafakkur wa-l-i'tibār* (al-Muḥāsibī) 158
- al-Tafḍīl* (Abū 'Abdallāh al-Baṣrī) 1390
- Tafhīmāt ilāhiyya* 1766 f.
- Tafnīd al-Qur'ān* ('Abdalmasīḥ Abū Nūḥ al-Anbārī) 1733 f.
- al-Tafsīr* (Abū l-Qāsim al-Ka'bī) 1382
- al-Tafsīr* (al-Aṣamm) 2064, 2251–2253
- al-Tafsīr* (Mujāhid) 613, 782
- Tafsīr khamsmī'at āya* (Muqātil b. Sulaymān) 1718, 1729
- al-Taḥadduth bi-ni'mat Allāh* (al-Ghazzālī) 1880
- Tahāfut al-falāsifa* (al-Ghazzālī) 1522, 1540, 1971, 2003 f.
- al-Taḥbīr fī l-Mu'jam al-kabīr* (al-Sam'ānī) 1553 f.
- Tahdhīb al-akhlāq* (Miskawayh) 1652, 1654
- Tahdhīb al-lugha* (al-Azhārī) 2222 f.
- Tahdhīb Ta'rīkh Dimashq* (Ibn 'Asākīr) 975
- Tahqīq mā li-l-Hind* (al-Bīrūnī) 2048
- Taḥrīm al-naẓar fī kutub ahl al-kalām* (Ibn Qudāma al-Maqdisī) 1620
- al-Taḥrīsh (wa-l-ighrā')* (Ḍirār b. 'Amr) 485 f., 1019, 1273, 2164, 2458 f., 2461–2500, 2501–2533, 2534–2601
- al-Tāj* (Ibn al-Rēwandī) 1336, 1351, 1372
- Tāj al-'arūs* (Murtaḍā al-Zabidī) 2104
- Tajrīd al-i'tiqād* (Naṣīraddīn al-Ṭūsī) 1561
- Tajrīd al-Wāfi* (Ibn Ḥajar al-Asqalānī) 2242
- Takmilat Ikmal al-Ikmal* (Ibn al-Ṣābūnī) 2194
- Talbīs Iblīs* (Ibn al-Jawzī) 1620
- al-Tālī al-sa'id al-jāmi' li-asmā' nujabā' al-Ṣa'id* (al-Adfuwī) 2212
- Tālī k. Waḥyāt al-a'yān* (Ibn al-Ṣuqā'ī) 2192 f.
- Ta'liq Naqḍ al-ma'rifa* (al-Qāḍī 'Abdaljabbār) 1391
- Talkhīṣ al-aqsām li-madhāhib al-anām* (al-Shahrastānī) 1541, 1551
- Talkhīṣ al-bayān fī dhikr firaq ahl al-adyān* ('Alī b. Muḥammad al-Fakhṛī) 2260 f.
- Talkhīṣ al-khabīr* (Ibn Ḥajar al-Asqalānī) 2531
- al-Tamhīd* (al-Bāqillānī) 244, 1511
- al-Tamhīd fī l-ansāb* (Ibn 'Abdalbarr) 2195
- Tanāquḍ al-hadīth* (Ḍirār b. 'Amr) 2499
- Tanbīh al-hādī wa-l-mustahdī* (Ḥamīdaddīn al-Kirmānī) 356, 361
- al-Tanbīh wa-l-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'* (al-Malaṭī) 1351, 2570
- Tanzīl al-Qur'ān* 1727
- al-Taqrīb li-hadd al-manṭiq* (Ibn Ḥazm al-Andalusī) 188, 267, 920, 1943
- Taqrīz al-Jāhīz* (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī) 1321
- (Risāla fī) Taqṣīm al-mawjūdāt* (Rashīduddīn Faḍlullāh) 1588

- al-Ta'rif bi-muṣṭalah al-sharīf* (Ibn Faḍlallāh al-'Umārī) 2106
- al-Ta'rifāt* (al-Jurjānī) 258
- Ta'rikh al-Anbār* ('Abdarrahmān b. Muḥammad [b. 'Ubaydallāh] b. [Abī] Sa'īd al-Anbārī al-Naḥwī) 2210
- Ta'rikh Baghdād* (al-Khaṭīb al-Baghdādī) 975, 2207 f., 2220, 2246
- Ta'rikh Dimashq* (Ibn 'Asākir) 970 f., 975, 980, 2211
- Ta'rikh Ḥalab* (Ibn al-'Adīm) 2211
- Ta'rikh al-ḥukamā'* (al-Qifṭī) 1372 f.
- Ta'rikh al-ḥukamā'* (al-Shahrastānī) 1551
- Ta'rikh Irbil* (Ibn al-Mustawfī, Mubārak b. Aḥmad) 2210
- Ta'rikh Iṣbahān* (Ḥamza al-Iṣfahānī) 2209
- Ta'rikh Iṣbahān* (Ibn Manda) 2209
- Ta'rikh Iṣbahān* (Ibn Mardōya) 2209
- Ta'rikh al-Iskandariyya* (Manṣūr b. Sālim) 2212
- Ta'rikh al-Islām* (al-Dhahabī) 2198 f.
- al-Ta'rikh al-kabīr* (al-Bukhārī) 2220, 2526
- Ta'rikh Khwārizm* (Maḥmūd b. Muḥammad b. 'Abbās b. Arslān al-Khwārizmī) 2209
- Ta'rikh Ma'arra* (Ibn Muhadhhab al-Ma'arri) 2191
- Ta'rikh Marw* (al-Sam'ānī) 2209 f.
- Ta'rikh Mayyāfāriqin* (Ibn al-Azraq) 2211
- Ta'rikh Miṣr* (Ibn Yūnus) 2211 f.
- Ta'rikh Miṣr* (Sa'īd b. Kathīr b. 'Ufayr) 2211
- Ta'rikh Naysābūr* (Abū l-Qāsim al-Ka'bi) 2171
- Ta'rikh Naysābūr* (Ibn al-Bayyī' al-Ḥākim al-Naysābūrī) 2171, 2208, 2250
- Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk* (al-Ṭabarī) 638–641, 652, 2202
- Ta'rikh Samarqand* ('Abdarrahmān b. Muḥammad al-Idrīsī al-Astarābādhi) 2210
- Ta'rikh al-Šūfiyya* (al-Nasawī) 2222
- Ta'rikh Takrīt wa-Baghdād wa-l-Mawṣil* ('Abdallāh b. 'Alī b. Suwayda al-Takrītī) 2210 f.
- Ta'rikh 'ulamā' ahl Miṣr* (Ibn al-Ṭaḥḥān) 1637
- Ta'rikh 'ulamā' al-Andalus* (Ibn al-Faraḍī) 2195
- Tārīkh-i guzida* (Ḥamdullāh-i Mustawfī al-Qazwīnī) 1578, 1592 f., 2315
- Tārīkh-i jadīd-i Yazd* (Aḥmad b. Ḥusayn al-Kātib) 1594 f.
- Tārīkh-i Ūljāytū* (al-Qāshānī) 1589
- Tārīkh-i Yazd* (Ja'far b. Muḥammad al-Ja'farī) 1595
- al-Ṭarīqa* (Abū l-Ḥasan al-Shādhilī) 1645 f.
- Tarīḥ asālīb al-Qur'ān 'alā asālīb al-Yūnān* (Ibn al-Wazīr al-Šan'ānī) 271
- Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhhab Mālik* (al-Qāḍī 'Iyāḍ) 2216
- al-Taṣaffiḥ* (Abū Ḥaṣhīm al-Jubbā'ī) 238 f.
- Taṣḥīḥ al-taṣḥīf* (al-Šafadī) 2180
- Tathbīt dalā'il al-nubuwwa* (al-Qāḍī 'Abdaljab-bār) 1082, 1302, 1356, 1358
- Tatimmat al-Yatīma* (al-Tha'ālibī) 2228
- al-Tawahhum* (al-Muḥāsibī) 157, 1859, 2392 f., 2590
- Ṭawālī' al-anwār* (al-Bayḍāwī) 271
- Tawbikh Abī l-Hudhayl* (Ja'far b. Ḥarb) 1107
- al-Tawḥīd* (Abū Rashīd al-Naysābūrī) 1384
- al-Tawḥīd* (Ibn Bābōya) 1441
- al-Tawḥīd* (al-Māturīdī) 931, 1021, 1352, 1354–1358, 1370 f., 1373 f., 1384, 1932, 1941, 1943, 2254 f.
- al-Tawḥīd al-kabīr* ('Isā b. 'Alqama al-Miṣrī) 797
- al-Tawḥīd wa-ithbāt šifāt al-Rabb* (Ibn Khuzayma) 614, 1467, 1511 f.
- al-Tawḥīd wa-l-tanāḥī wa-l-taḥdīd* (al-Ḥusayn b. al-Qāsim) 1920
- Ta'wīl mukhtalīf al-ḥadīth* (Ibn Qutayba) 991, 1011, 1189, 1193–1195, 1203, 1207–1209, 1212, 1214–1216, 1228, 1230, 1243, 1250, 1269–1271, 1276 f., 1350 f., 1966, 2531 f., 2556 f.
- Ta'wīlāt ahl al-sunna* (al-Māturīdī) 1371, 1732, 2064, 2252
- Ṭawq al-ḥamāma* (Ibn Ḥazm) 2314 f.
- (K. 'alā) l-Thanaẓẓiyya* (Abū l-Hudhayl) 1090
- Theologia Aristotelis* 191–208, 227, 1136, 1978, 2083, 2131, 2133, 2135, 2137
- al-Thiqāt* (Ibn Ḥibbān al-Bustī) 2220
- al-Tījān* (Ibn Hishām) 1038–1040, 1046
- Timaeus* (Plato) 2003, 2140
- Topica* (Aristotle) 250, 939, 947, 1372, 1949
- Tuḥfat dhawī l-arbāb* (al-Šafadī) 2186
- Tuḥfat al-fuqahā'* ('Alā'addīn al-Samarqandī) 1283, 2333

- Tuhfat al-qadīm* (Ibn al-Abbār) 2233
Tuhfat al-umarāʾ fi taʾriḫ al-wuzarāʾ (Hilāl b. al-Ṣābiʿ) 2234
Tuhfat al-wuzarāʾ (Abū l-Qāsim al-Kaʿbī) 2253
Tuhfat ul-ikhwān fi khaṣāʾiṣ ul-fityān (ʿAbdur-razzāq-i Kāshānī) 1648–1662
Tuhfat ul-wuzarāʾ fi l-mawāʾiẓ (ʿAlāʾaddīn ʿAlī b. Majdaddīn Muḥammad b. Masʿūd al-Shāhrūdī al-Biṣṭāmī) 2253
Turba philosophorum 1168, 2134
al-Ṭuruq al-ṣūfiyya bi-l-diyār al-Miṣriyya 463
- al-ʿUlūm* (Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī) 1391
ʿUmdat al-ṭālib fi ansāb āl Abī Ṭālib (Ibn ʿInaba) 1570
al-Umm (al-Shāfiʿī) 1423
al-Unmūdḥaj (Ibn Rashīq al-Qayrawānī) 2198, 2232
Unmūdḥaj (al-zamān fi shuʿarāʾ) al-aʿyān (ʿAbdassalām b. Yūsuf b. Muḥammad al-Dimashqī) 2228
ʿUqlāʾ al-majānin (Ibn Ḥabīb al-Naysabūrī) 2225
(Risālat) ʿUqlat al-mustawfiẓ (Ibn ʿArabī) 380
(Risālat) Usbūʾ dawr al-satr (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 357
al-Uṣūl (ʿAbdallāh al-Baṣrī) 1391
al-Uṣūl (Ibn Khallād) 1080 f.
al-Uṣūl (Jaʿfar b. Ḥarb?) 1021, 1322, 2064
Uṣūl al-dīn (ʿAbdalqāhir al-Baghdādī) 1042, 1509, 1511
Uṣūl al-dīn (al-Pazdawī) 1508, 1681
Uṣūl al-dīn (Tibghūrīn b. ʿĪsā b. Dāwūd al-Nafūsī al-Malshūṭī) 794 f., 807
Uṣūl al-futyā (al-Jāhīz) → *al-Futyā*
Uṣūl al-niḥal allatī khtalafat fihā ahl al-ṣalāt (al-Nāshiʿ al-akbar) 653, 831
al-ʿUthmāniyya (al-Jāhīz) 2496
ʿUyūn al-anbāʾ fi ṭabaqāt al-aṭibbāʾ (Ibn Abī Uṣaybiʿa) 1372, 2234 f.
ʿUyūn al-āthār (Ibn Sayyid al-nās) 2213
ʿUyūn al-masāʾil wa-l-jawābāt (Abū l-Qāsim al-Kaʿbī) 1334, 1383, 2462
- ʿUyūn al-siyar fi maḥāsin al-badw wa-l-ḥaḍar* (Muḥammad b. ʿAbdalmalik al-Hamadhānī) 2194
al-ʿUyūn wa-l-anḥār (al-Shahrastānī) 1551
- Vāmiq u Adhrāʾ* (ʿUnṣurī) 2084
- al-Wāḍiḥ* (Ibn ʿAqīl) 919, 1370
(al-Risāla) al-Waḍiyya fi maʿālim al-dīn (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 361
Wafāʾ al-wafāʾ (al-Samhūdī) 1757
Wafayāt al-aʿyān (Ibn Khallikān) 2190–2192
al-Wāfi bi-l-wafayāt (al-Ṣafadī) 2073 f., 2096, 2104, 2106, 2175–2250
al-Wāfi (fi uṣūl al-fiqh) (Aḥmad b. Ḥamdān b. Shabīb al-Ḥarrānī) 1966
(al-Risāla) al-Wāʿiẓa (Ḥamidaddīn al-Kirmānī) 358
Waqfnāma (Rashīduddīn Faḫrullāh) 1581
al-Waraqqa fi akhbār al-shuʿarāʾ (Ibn al-Jarrāḥ, Muḥammad b. Dāwūd) 2226 f.
al-Waṣāyā (al-Muḥāsibī) 157
al-Wasīṭ al-muḥiṭ bi-aqtār al-basīṭ (al-Ghazzālī) 2216 f.
Waṣiyyat Abi Ḥanīfa 1045
al-Wathāʾiq wa-l-sijillāt (Ibn al-ʿAṭṭār) 758
al-Wujūh wa-l-naẓāʾir (Muqātil b. Sulaymān) 1727, 1731, 1734
al-Wuzarāʾ (Ibn al-Hamadhānī) 2234
al-Wuzarāʾ (al-Jahshiyārī) 2233
al-Wuzarāʾ (al-Ṣāhib Ibn ʿAbbād) 2234
- Yaqẓat al-sāhir* (Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī) 2197
Yatīmat al-dahr (al-Thaʿālibī) 2228
- al-Zamān* (Alexander of Aphrodisias) 213
al-Zandaqa 970, 972
Zīnat al-dahr (Saʿd b. ʿAlī al-Ḥazīrī) 2229
Zubdat al-ḥaqāʾiq (ʿAynulquḍāt al-Hamadānī) 1536
al-Zuhara al-muḍiyya fi samāʾ ṭuruq al-sādāt ash-Shādhiliyya (al-Burhānī) 462 f.
al-Zumurrudh (Ibn al-Rēwandī) 1288, 1336, 1354, 1371, 1373 f.